N12<514338192 021

ubTÜBINGEN

Albert Griesshaber
Buchbinderei Papier &
Einrahmungsgeschäft
Ruf 529
Tübingen

Stimmen der Zeit

MONATSCHRIFT
FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

108. Band



Freiburg im Breisgau 1925
Herder & Co. G.m.b.H. Verlagsbuchhandlung

Alle Rechte vorbehalten.



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

Gh 2449

Inhalt des einhundertachten Bandes.

Abhandlungen.

Seite

Zurück? (E. Noppel.) 1
Die angebliche Rede des Hofrats Buß. Ein Beitrag zur Geschichte der konfessionellen Polemik in Deutschland. (M. Pribilla.) . . . 11
Die „ewigen Wahrheiten" im System des hl. Thomas von Aquin. (St. v. Dunin Borkowski.) 31
Wiedervereinigung in Glauben und Kirche. (M. Reichmann.) . . . 39
Wesen des Katholizismus. (E. Przywara.) 47
Werkbundgedanken. (J. Kreitmaier.) 63
Der religiöse Dämon. (P. Lippert.) 81
Kantentfaltung oder Kantverleugnung? Zu den Reden und Veröffentlichungen des Kantjubiläums. (E. Przywara.) 90
Religionswissenschaft oder Legendenerzählung? Ein weiteres Wort über Sadhu Sundar Singh. (H. Sierp.) 109
Der religiöse Unterricht in der russischen Staatskirche. (F. Wiercinski.) 121
Von neuen Dramen. (S. Stang.) 136
Altertumswissenschaft und Katholizismus. Zur Beleuchtung der Strömungen in der heutigen Altertumswissenschaft. (O. Faller.) 161
Kredit und Zins. (O. v. Nell-Breuning.) 173
Um die Seele des Arbeiters. (E. Noppel.) 185
Der Kampf der Sowjetregierung gegen die russische Staatskirche. (H. Sierp.) 193
Missa. (J. Kramp.) 207
Auf dem Wege zu einer neuen Klassik? (A. Stockmann.) 214
Das Heilige Jahr. (P. Lippert.) 241
Kurd v. Schlözer, ein deutsches Diplomatenleben. (J. Grisar.) . . . 252
Friedrich Heiler und der Sadhu. (H. Sierp.) 270
Der bayrische Hofbeichtvater P. Theodor Smackers. (B. Duhr.) . . 283
Der künstlerische Mensch. (J. Kreitmaier.) 298
Zwischen Religion und Kultur. Skizze zu einer Kulturphilosophie. (E. Przywara.) 321
Die Exerzitien des hl. Ignatius und die geistig-religiösen Strömungen der Gegenwart. (E. Böminghaus.) 333
Drei Charakterköpfe des vormärzlichen Liberalismus. (J. Grisar.) . . 349
Vertrauen und Verschwiegenheit. (M. Pribilla.) 356
Gedanken zu einer Geschichte der katholischen Aszese. (L. v. Hertling.) 373
Ein neuer Faustkommentar. (A. Stockmann.) 378
Gottesferne, die tiefste Quelle unserer Not. (O. Cohauß.) 401

Seite

Die Gesetze der Vererbung und der Anpassung in ihrer Beziehung zur Teleologie. (E. Wasmann.) 411
Zur Frage der katholischen Politik. (E. Noppel.) 424
Der Glaube an das menschliche Zeugnis in psychologischer Beleuchtung. (St. v. Dunin Borkowski.) 433
Frauenlos in jüngsten Romanen. (S. Stang.) 448

Umschau.

Zum Problem Max Scheler. (E. Przywara.) 78
Zur Fünfhundertjahrfeier des Liviusspuks (1424—1924). (O. Faller.) . . . 156
Neue Geschichtsfälschung über Papst Benedikt XV. (M. Reichmann.) . . . 157
Vom deutschen Geist in einer Geschichte der deutschen Literatur. (J. Overmans.) 227
Ein Philosophenleben: Paul Deussen. (M. Pribilla.) 229
Katholisches aus Rumänien. (F. Wiercinski.) 231
Das Korbiniansfest zu Freising. (R. v. Nostitz-Rieneck.) 235
„Der Kampf der Geister." (M. Reichmann.) 238
Zwei Gräber: Paul Natorp — Clemens Bäumker. (E. Przywara.) 315
Der jetzige Stand der Kalenderfrage. (J. Hagen.) 318
Zur Vorgeschichte des bayrischen Konkordates 1817. (J. Grisar.) 394
Kirche und Kunst. (J. Kreitmaier.) 397
Zur Psychoanalyse. (J. Lindworsky.) 398
Baukunst und Landschaft in China. (J. Dahlmann.) 476
Ein Attentat auf die Kunst? (J. Kreitmaier.) 478

Verzeichnis der besprochenen Schriften.

Einhundertachter Band.

Seite

Adam, Karl, Das Wesen des Katholizismus 48
Altmann, W., siehe R. Wagner.
Arnold, B., Das Leben des hl. Korbinian 236

Bacmeister, Ernst, Innenmächte . . 137
— Überstandene Probleme 137
Bergsträßer, L., Der politische Katholizismus. 2 Bde. 464
Billinger, Richard, Über die Acker. Gedichte 474
Börschmann, Ernst, Baukunst und Landschaft in China 476
Bruggaier, L., Aufhebung u. Wiedererrichtung des Domkapitels Eichstätt 461

Cardauns, H., Adolf Gröber . . . 466
Choupin, L., Nature et obligations de l'état religieux 366
Christern, Hermann, Friedrich Christoph Dahlmanns politische Entwicklung bis 1848 349

D'Alès, A., La Théologie de Saint Cyprien 150
Deussen, Paul, Mein Leben. Hrsg. von Erika Rosenthal-Deussen . 229
Dictionnaire apologétique de la foi catholique, sous la direction de A. D'Alès. Fasc. 11—18 150
Dietzenschmidt (Anton Schmidt), Verfolgung 147
— Regiswindis 147
Doeberl, Anton, Die bayrischen Konkordatsverhandlungen in den Jahren 1806 und 1807. (Histor. Forschungen und Quellen 7. u. 8. Heft.) 394

Ettlinger, Max, Geschichte der Philosophie von der Romantik bis zur Gegenwart 311

Festchronik des Korbinian-Jubiläums in Freising 236
Fleischer, Oskar, Die germanischen Neumen als Schlüssel zum altchristlichen und gregorianischen Gesang . 77
Franz, A., Adolf Kolping der Gesellenvater 466

Gerst, Wilhelm, Gemeinschaftsbühne und Jugendbewegung 137
Grunsky, Karl, Anton Bruckner . 223
Guilloux, Pierre, L'âme des St Augustin 150
Hagenbüchle, Otto, Gotteswalten im Menschenleben des hl. Prosper von Aquitanien Carmen de ingratis . . 469
— Harfenlieder. Der Psalter in deutscher Übertragung 469
— Der Heiland. Evangelienharmonie in Strophen übertragen 469
— Der Kirche Trost in banger Zeit. Die Offenbarung des hl. Johannes in deutscher Übertragung 469
Hallerstede, Ulrich, Heidelberg, Darmstadt, Danzig. Sechs drei- und vierfarbige Blätter 393
Halm, Philipp, Studien zur Fuggergeschichte, 6. Heft: Adolf Daucher und die Fuggerkapelle bei St. Anna in Augsburg 154
Harnack, Adolf v., Immanuel Kant 1724—1924 90
Harnack, Axel v., Friedrich Daniel Bassermann und die deutsche Revolution von 1848/49. (Historische Bibliothek, Band 44.) 349
Hartig, Michael, Augsburgs Kunst 154
— Das Benediktiner-Reichsstift St. Ulrich und Afra in Augsburg 155
Hedin, Sven, Von Peking nach Moskau 224
Hefele, Hermann, Das Wesen der Dichtung 214
Heil, H., Zur Entwicklung der katholischen Presse in Frankfurt a. M. . . 464
Heimsoeth, Heinz, Persönlichkeitsbewußtsein und Ding an sich in der kantischen Philosophie 91
Hellinghaus, Otto, Karl Maria v. Weber. Seine Persönlichkeit in seinen Briefen, Tagebüchern und in Aufzeichnungen seiner Zeitgenossen 313
Herbert, M., Gott allein genügt. Gebete in Versen. 475
Hoffmann, Richard, Freising, Moosburg und Umgebung 313
Hönigswald, Richard, Immanuel Kant. Festrede 90
Horneffer, August, Philosophiebüchlein 222
Höver, Otto, Vergleichende Architekturgeschichte 393
— Indische Kunst 391

Seite

Hussarek, M., Die Verhandlungen des Konkordats vom 18. August 1855 461

Johner, Dominikus, O.S.B., Der gregorianische Choral 223

Kant, Immanuel, Eine Vorlesung über Ethik. Hrsg. von P. Menzer 106
Ketteler, Wilhelm Emanuel v., Schriften. 2. Aufl., hrsg. von J. Mumbauer. 3 Bde. 466
Kißling, Joh. B., Geschichte der deutschen Katholikentage. 2 Bde. . . . 464
Klug, J., Kämpfer und Sieger. Lebensbilder heroischer Menschen . 311
Kneip, Jakob, Auswahl und Einführung von Heinr. Saedler . . 472
Koch, Max, siehe Friedr. Vogt.
Kreitmaier, Josef, S. J., Dominanten. Streifzüge ins Reich der Ton- und Spielkunst 314

Lang, Oskar, Anton Bruckner. Wesen und Bedeutung 314
Langbehn, Julius, Rembrand als Erzieher. 56.—60. Aufl. 312
Leuchter, Der. Jahrbuch der Schule der Weisheit V 1924 48
Löffler, Kl., Geschichte der katholischen Presse Deutschlands 464

Mader, Felix, Die Kunstdenkmäler Bayerns. Die Kunstdenkmäler von Mittelfranken I 75
Maenner, Ludwig, Karl Gutzkow und der demokratische Gedanke. (Historische Bibliothek, Band 46.) . . 349
Martin, Franz, Berchtesgaden, die Fürstpropstei der regulierten Chorherrn 155
Mc Cullagh, Francis, The Bolshewic Persecution of Christianity . . 195
Menzer, Paul, siehe Kant.
Messer, August, Immanuel Kants Leben und Philosophie 222
— Der kritische Realismus 222
Michel, Ernst, Zur Grundlegung einer katholischen Politik 424
Mumbauer, J., siehe Ketteler.

Nagel, Willibald, Johannes Brahms 223
Nawrath, Alfred, Im Reiche der Medea 224
Norden, Eduard, Die Geburt des Kindes. Geschichte einer religiösen Idee 168

Oberchristl, Florian, Die neuen Gemäldefenster des Linzer Domes . 392

Seite

„Orplid." Literarische Monatsschrift, hrsg. von Martin Rockenbach . 217
Ossendowski, Ferdinand, Tiere, Menschen und Götter. 224
Oßwald, Cajetan, Die blaue Blume. Ein Büchlein von romantischer Kunst und Dichtung 313
— siehe Matthäus Schiestl.
Otto, Walter, Die Manen . . . 169

Pesendorfer, Friedrich, Festbericht des Linzer Dombaufestes . . 392
Platz, Hermann, Großstadt und Menschentum 48
Pleßner, Helmuth, Grenzen der Gemeinschaft 59

Raimann, Emil, Zur Psychoanalyse. 2. Aufl. 398
Rockenbach, Martin, Rückkehr nach Orplid 216
Rosenthal-Deussen, Erika, siehe Deussen, Paul.
Ruysbroeck, Jan van, Die Zierde der geistlichen Hochzeit. Übers. von Willibrord Verkade O.S.B. . 150

Saedler, Heinrich, Richard Seewald 392
— siehe Jakob Kneip.
Schellberg, Wilhelm, Festschrift Sebastian Merkle 150
Schiestl, Matthäus, Bilder des Meisters mit Verslein. 2. Aufl. . . 391
— Zeichnungen. Herausgegeben und erklärt von Cajetan Oßwald . . 391
Schlecht, Joseph, Wissenschaftliche Festgabe zum zwölfhundertjährigen Jubiläum des hl. Korbinian . . . 237
— Die Korbinianslegende nach der Handschrift des Klosters Weihenstephan vom Jahre 1475 237
Schlözer, Kurd v., Letzte römische Briefe 1882—1894. Herausg. von Leopold v. Schlözer 252
Schlund, Ehrhard, O. F. M., und Polykarp Schmoll O. F. M. Der moderne Mensch und seine religiösen Probleme 53
Schmid, Joseph, Königl. Geistl. Rat und Stiftsdekan, Die Geschichte des Kollegiatstiftes U. L. F. zur Alten Kapelle in Regensburg 96
Schmidt, P. Expeditus, O. F. M., Faust. Goethes Wenschheitsdichtung in ihrem Zusammenklang mit uralten Sagenstimmen und im Zusammenhang ihres gedanklichen Aufbaus . . . 378

	Seite
Schmoll, Polykarp, s. E. Schlund.	
Seidenfaden, Theodor, Zu himmlischen Ufern. Gedichte	474
Selchow, B. v., Der Kampf um das Posener Erzbistum 1865	461
Sieberts, P., Karl Fürst zu Löwenstein	466
Singer, Heinrich, Kritische Bemerkungen zu einer Geschichte des österreichischen Konkordats	461
Singer, Kurt, Bruckners Chormusik	314
Sinthern, Peter, S. J., Religionen und Konfessionen im Lichte des religiösen Einheitsgedankens	45
Spemann, Adolf, Max Reger-Brevier	223
Stach, Ilse v., Melusine	148
Sternberg, Kurt, Staatsphilosophie	222
Stieger, H., Der Entwicklungsgedanke als Führer zum Christusverständnis	150
Storck, Karl, Mozart, sein Leben und Schaffen. 2., verb. Auflage von Hugo Holle	76
Sudermann, Hermann, Dramatische Werke	140.
Verkade, Willibrord, O. S. B., siehe Ruysbroeck.	
Vigener, F., Ketteler	466
Vogt, Friedrich und Max Koch, Geschichte der deutschen Literatur von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart. 4. Aufl.	227
Vorländer, Karl, Immanuel Kant, der Mann und das Werk. Zwei Bände	106
Wagner, Richard, Mein Leben. Kritisch durchgesehen, eingeleitet und erläutert von Wilhelm Altmann	76
Walz, J. B., Die Sichtbarkeit der Kirche	45
Weinrich, Franz Joh., Columbus	145
— Mittag im Tal. Gedichte	473
Weismantel, Leo, Die Kommstunde	140
Widmann, Wilhelm, Die Orgel	77
Wilking, B., Mutter Claudia Bachhofen von Echt. 3. Aufl.	466
Wittig, J., Der Breslauer Domherr Robert Spiske und sein Werk	466
Wolff, Rudolf, Die neue Lyrik	472

Zurück?

Zehn Jahre trennen uns heute von jenen Tagen und Wochen, in denen das deutsche Volk in sich geeint auf dem Höhepunkt seiner Macht zu stehen schien. Was man lang ersehnt hatte, schien erreicht. Wir konnten damals, und wir sagen auch heute noch mit vollem Recht, jene schweren Tage als die Reifeprüfung des vierten Standes bezeichnen. Er hatte seinen Platz neben den übrigen Ständen gefunden. Das sozialpolitische Ziel der Volksgemeinschaft schien ebenso erreicht, wie die innenpolitische Einigkeit in der Einheit der Parteien unter der geschlossenen Führung der deutschen Fürsten. Nach außen war das ganze Volk durchdrungen von der Überzeugung, in gerechter Abwehr gegen fremde Freveltat zu stehen. Die letzten Schlacken alten Unrechts am katholischen Volksteil schienen zu fallen, ein wahrhaft christliches Volk, ein wahrhaft christlicher Staat, ein wahrhaft christliches Reich erstanden.

I.

Einer gewaltigen Welle gleich reckte sich in jenen Tagen und Wochen das deutsche Volk empor und bot der staunenden Welt solch herrlichen Anblick. Aber auch der Welle gleich stürzte diese Flut wieder zur Tiefe zurück. Kaum waren fünf Jahre vorüber, lagen die meisten der gehegten Hoffnungen zerschmettert auf der Walstatt. Damals, unmittelbar vor und nach dem Zusammenbruch, war wohl allen Denkenden klar geworden, daß die alte Herrlichkeit nur auf schwankem Boden gebaut war, daß nur eine vorüberschäumende Welle sie zu ihrer höchsten Entfaltung emporgetragen hatte. Die Ernüchterung war allgemein. Scheu zogen sich die Steuerleute von ehedem zurück, wie gelähmt starrten andere in das Chaos, das vor ihren Augen lag, als die Fluten sich verzogen hatten. Denjenigen aber, die trotz allem am deutschen Geschick nicht verzweifelten, war es klar, daß neue, tiefergehende Fundamente gelegt werden müssen, daß nur ein auf breitester Grundlage aufgeführter Bau dem deutschen Volk der Zukunft eine wahre Heimat bieten könne. War ehedem deutsche Macht und deutscher Reichtum wie über Nacht zu schwindelnder Höhe emporgeschossen, so sollte jetzt in geduldiger, zäher Arbeit, Stufe um Stufe, das neue Reich wieder aus der Tiefe erstehen. Die neuen Baumeister mußten wissen, daß diese neuen Fundamente noch von mancher Sturmflut überflutet würden, ehe starke Mauern Schutz gegen allen Wogenprall bieten können. Sie durften sich um keinen Preis verführen lassen, wiederum nur einen stolzen, aber schwanken Turm, sei es zur Rechten, sei es zur Linken des neuen Hauses aufzurichten, sollte er nicht alsbald ein Opfer neuer Fluten werden. Es galt mit andern Worten um die Einheit nicht nur des deutschen Reiches, sondern auch möglichst des deutschen Volkes zu ringen. Kein Teil sollte sich mehr erst mühsam seinen Platz im Vaterhause erkämpfen müssen, alle, die überhaupt guten Willens sind, in ihm liebe Heimstatt finden.

Während so viele der Besten und Edelsten des Volkes in mühsamer Arbeit standen und stehen, erwachten manche von jenen, die beim Zusammenbruch sich zurückgezogen hatten, aus ihrer Lähmung. Es wurden aber auch viele, die sich erst mehr oder weniger unter dem Druck der Verhältnisse mit ans Aufbauwerk

begeben hatten, ungeduldig ob des noch immer so unscheinbaren neuen Baues. Die Blicke all dieser richten sich sehnsuchtsvoll zurück nach den Tagen vergangener Herrlichkeit. So wie einst beim Neuaufbau des Tempels nach den Jahren der Verbannung ein Teil der Volksgenossen Judas mit ihren rückwärts schauenden Klagen den Mut der neuen Männer lähmen wollte, so begegnet uns auch heute ungezähltes, rückschauendes, in der Vergangenheit verlorenes, kleingläubiges Reden.

Viele jedoch begnügen sich nicht damit, sondern wollen durch die Tat das Rad der Zeit zurückdrehen und am liebsten, was in den letzten zehn Jahren geschehen, ungeschehen machen, um dort wieder anzuknüpfen, von wo vor zehn Jahren die gewaltige Springflut des Krieges aufstieg, um dann so traurig zu zerschellen und zu zerstäuben. Sie glauben, daß wohl der jähe Aufstieg der ersten Kriegswochen Blut vom Blut des alten Reiches gewesen sei, verschließen sich dagegen der Erkenntnis, daß nicht minder Niedergang und Zusammenbruch ihm entsproß. Wir können diese rückläufige Bewegung zu vergangenen Tagen auf vier Lebensgebieten deutlich erkennen. Wir stehen mitten in dem Bemühen einer Rückbildung der Sozialpolitik wie der Innenpolitik, der Außenpolitik wie der Kulturpolitik. Freilich wird in Worten das „Zurück" nicht immer klar ausgesprochen. Man sucht vergangene Ziele durch neue Worte neu zu werten. Doch nicht das Wort gilt, sondern die Tat.

II.

Wie sich die rückläufige Bewegung auf sozialpolitischem Gebiete selbst in den Augen nicht unmittelbar Beteiligter darstellt, zeigt grell der Ausspruch eines älteren, ruhig urteilenden Seelsorgsgeistlichen aus dem Siegerland: „Wir stehen in einer sozialpolitischen Reaktion, die uns in die Zustände der achtziger Jahre zurückdrängen will." Gewiß ist die Lage der Industrie zum großen Teil bedrängt, ja sehr bedrängt. Die Verhältnisse lassen sich auch nicht durch Schlagworte klären, solche vergiften vielmehr nur die Lage. Hatte einst der Krieg die Frage der Bedarfsdeckung in den Vordergrund gerückt und damit von selbst einer christlich-sozialen Politik mancherlei Vorschub geleistet, so drängten die Nachkriegszeiten mit ihren schweren uns auferlegten Lasten wieder mächtig in der Richtung einer Produktionspolitik. Damit war ohne weiteres der Gefahr einer Unterdrückung des Menschen in der Arbeit, einer Überwertung der Sache und des äußern Erfolges wieder die Türe geöffnet.

Aber auch wenn man alles dies billig berücksichtigt, so bleibt doch der Tatbestand der furchtbaren Erbitterung in weiten Kreisen der Arbeiterschaft zu erklären. Wenn schon viele von ihnen, selbst unter den Organisierten, noch unter dem Drucke der kaum in dem Höchststand vorübergegangenen Flut der Not apathisch beiseite stehen, so dürfen wir uns nicht verhehlen, daß es in den Tiefen der Arbeiterschaft furchtbar rollt und grollt. Es hat keinen Zweck, sich darüber hinwegzutäuschen. Dies nicht hören zu wollen wäre ebenso gefährlich, als es gefährlich war, den verantwortlichen Leitern gegen Ende des Krieges die Warner, die von der wahren Stimmung des Volkes berichten wollten, möglichst fern zu halten. Kein Zweifel, die Klassengegensätze haben sich wieder vertieft, das Proletarierbewußtsein mit all seinen das Glück des Ein-

zelnen wie des Volkes zerstörenden Folgen schwillt erneut in den Massen an. Diese unleugbare Tatsache muß eine Ursache haben. Wie weit bestimmte Maßnahmen des Unternehmertums, Lohnabbau, Arbeiterentlassung, Arbeitszeitverlängerung, notwendig waren, können und wollen wir hier nicht untersuchen. Aber selbst gesetzt den Fall, daß unter dem Druck der Verhältnisse hiervon manches unvermeidlich war, bleibt doch bestehen, daß eine größere Zahl der Unternehmer diese allgemeine Notlage der Industrie rücksichtslos ausnützte, um wieder Herr im Hause zu werden oder sich als solchen zu zeigen. Mochte auch die Kraft der Industrie im ganzen erlahmt sein, die Macht des Unternehmers gegenüber dem einzelnen Arbeiter, der sich unmittelbar hoffnungsloser Arbeitslosigkeit gegenüber sieht, war riesenhaft gewachsen. Die Schutzmacht des Arbeiters, die Gewerkschaft, hatte bedeutend fühlbarer unter dem finanziellen deutschen Zusammenbruch gelitten, als die Industrie selbst. So konnte das Unternehmertum trotz allem mit lange nicht mehr gekannter Rücksichtslosigkeit von seiner Machtstellung Gebrauch machen und machte davon leider nur zu oft Gebrauch. Der einzelne Arbeiter fühlte sich nicht mehr sicher, ob der morgige Tag ihn nicht auf der Straße findet, gleichviel, ob er schon zehn oder zwanzig Jahre im Betrieb stand, ob er Weib und Kind zu ernähren hat. Der Proletarier ist neu erstanden.

Diese Stimmungswelle in der Arbeiterschaft, wie sie aus dem Arbeitsverhältnis unmittelbar hervorgeht, vielfach noch durch allerhand kleinliche Schikanen verstärkt, erhält zu allem Überfluß noch neue Nahrung durch ein augenscheinliches Schwanken auch der offiziellen Sozialpolitik. Die scharfe Betonung der Produktionspolitik auch in diesen Kreisen bringt wie von selbst eine neue Stellung zum Achtstundentag und mehr oder minder auch zu andern Errungenschaften der Sozialpolitik aus der Nachkriegszeit mit sich. Maßnahmen, die wohl als Ausnahme und Anpassung an die gegebenen Verhältnisse erträglich wären und auch als solche gestaltet werden könnten, erschienen zum Grundsatz erhoben. Der Eindruck eines neuen Kurses ließ sich zeitweise kaum verwischen. Vor mehreren Jahren schon äußerte sich der spätere Botschafter in Paris, Dr. Mayer, damals noch Reichsschatzminister, in einem persönlichen Gespräch dahin, daß er, der in den ersten Tagen von Weimar zu den Zurückhaltenden gezählt worden sei, jetzt fast zu den extremen Sozialpolitikern gehöre. Bei manchen hatte sich der stürmische Drang der ersten Zeit schon damals in übergroße Vorsicht umgekehrt. Was dieser kluge, leider uns allzu früh entrissene Mann, der selbst dem Unternehmertum zuzuzählen war, schon vor Jahren mit klarem Blick erkannt hatte, ist heute in das Empfinden weitester Volkskreise gedrungen. Daß die sozialpolitische Reaktion marschiert und daß sie mancherorts dabei ihre Ziele weit hinter 1914 steckt, ist nicht zu bezweifeln.

Aus den engen Beziehungen zwischen Wirtschaft und Politik heraus hatte man zu Beginn der neuen Ordnung unserer Verhältnisse gehofft, der deutschen Innenpolitik über den berufsständischen Gedanken eine neue Wendung geben zu können. Man hoffte, durch ihren Einbau in die Verfassung der neuen Demokratie ein ausgesprochen deutsches Gepräge geben zu können. Leider haben sich die auf den berufsständischen Gedanken gesetzten Hoffnungen bis heute noch nicht erfüllt, sind kaum zu bescheidensten Anfängen gediehen.

An ihre Stelle trat die, wenigstens nach dem öffentlichen Urteil, rücksichtslose Herrschaft weniger großer Konzerne, die Wirtschaft fügte sich, wenigstens zeitweise, nicht mehr dem Staate ein, sondern ward zur Herrin des Staates. Zugleich strebten die Berufsstände selbst gewaltig auseinander, und es konnte scheinen, als ob die zu Gunsten des berufsständischen Aufbaues eingeleitete Bewegung zunächst dem Berufs- und Standesegoismus zugute kommen und dadurch die Volksgemeinschaft nicht durch wohlgeordnete Gliederung stärken, sondern vielmehr durch Zerklüftung zerreißen sollte. Angesichts dieser unverkennbaren Tendenzen sahen wir uns selbst genötigt, von der starken Betonung des berufsständischen Gedankens vorläufig wieder abzusehen und, ohne ihn auf seinem eigenen Gebiet des Wirtschaftslebens aufzugeben, vor allem die Gemeinschaft, und zwar in ihrer stärksten Bindung, auf dem Boden der Religion und Gotteskindschaft, zu betonen.

Vielen wurde jedoch dieses wenigstens vorläufige Versagen des berufsständischen Aufbaues, verbunden mit dem Aufschießen der Kapitalmacht einiger weniger und den sich daraus ergebenden Schwierigkeiten für die Fortentwicklung der Demokratie in Neudeutschland, der Anlaß, in fast jeder erdenklichen Weise die demokratische Staatsform als solche zu bekämpfen. Die Angriffe, die aus dieser Stimmung nicht nur gegen den Parlamentarismus, sondern auch gegen Parlamentarier persönlich gerichtet wurden, gingen oft ins Maßlose. Was die Stelle des Parlaments zumal nach den mißglückten Ansätzen zur ständischen Vertretung einnehmen könnte, wurde kaum je ernsthaft bedacht. Nur ein „Zurück" in frühere Zeiten. Man denkt nur an deren vergangenen Glanz und vergißt, daß eben jene alten Formen die schwere Belastungsprobe der bittern Kriegsjahre nicht überstanden hatten, trotzdem sie so stark, wie kaum je zuvor, in die Prüfungszeit eingetreten waren. Freilich wollen die wenigsten offen die alten Formen ohne weiteres kopieren. Man glaubt heute noch trotz der Erfahrungen der letzten Jahre, durch Vorsetzung des Wörtleins „Volk" nicht nur den Namen, sondern auch die Institution selbst wesentlich neu gebildet zu haben.

Andere suchen positiv nach neuen Formen. Die Stelle des Suchens nach berufsständischen Gliederungen hat heute vielfach der Ruf nach dem Föderalismus eingenommen. Es wäre gewiß falsch, in dem Föderalismus als solchem eine rückläufige Bewegung im Sinne einer Reaktion zu sehen. Er ist nicht nur in weitem Umfange selbst in der Weimarer Verfassung verankert, sondern wird auch von vielen, durchaus neu denkenden Menschen vertreten. Dabei muß man es allerdings als einen Unfug bezeichnen deshalb, weil viele katholische Deutsche im Föderalismus eine konsequente Fortentwicklung katholischen Denkens sehen, das föderalistische Prinzip zu einer katholischen Forderung zu erheben und unter die für alle Katholiken maßgebenden staatsphilosophischen Grundsätze einzureihen. Es läßt sich jedoch kaum bestreiten, daß der föderalistische Gedanke mancherorts in erster Linie dynastischen Interessen dienstbar gemacht wird und auch zu einer Überbetonung der Staatlichkeit einzelner Teile führen kann. Ähnlich umstritten, bald im Dienste einer neuen Zeit, bald von Freunden des Alten für sich beansprucht, ist der großdeutsche Gedanke. Dem einen schwebt ein Deutsches Reich, geeint in seinen Stämmen vor, dem andern ein Gebilde auf der Grundlage, wie sie etwa Napoleon 1806

geschaffen, wenn auch natürlich ohne die frankophilen Tendenzen von damals. Wieder andere wollen aufbauen auf einem von Bismarck 1866 grundgelegten Reich unter Eingliederung Deutsch-Österreichs in den Bismarckschen Bau, und da und dort spricht man selbst wieder vom heiligen römischen Reich deutscher Nation. Wer Sinn hat für politische Satire könnte an den tollen Sprüngen bei den Kombinationen zwischen diesen verschiedenen Formen von Großdeutschtum und Föderalismus seine helle Freude haben, wäre es nicht die so schicksalsschwere Frage der Gestaltung unseres Vaterlandes, um die es sich handelt.

Daß sich diese, zum großen Teil nach rückwärts gewandten innenpolitischen Strebungen auch *außenpolitisch* geltend machen müssen, liegt auf der Hand. Daß es in den Zeiten der durch den unglücklichen Krieg verschuldeten Ohnmacht viele gibt, die sich nach einer Politik der Macht wiederum sehnen, ist verständlich; aber leider kommt darin nur zu oft eine Rückkehr zu den neuheidnischen und selbst in ihren gemilderten Formen noch unkatholischen Staatsbegriffen von ehedem zum Ausdruck. Wir konnten uns den Staat kaum anders vorstellen denn als Militärstaat; seine Geschichte zählte nur von Krieg zu Krieg. Erst die schwere Zeit hinter uns löste selbst führenden katholischen Kreisen mancherorts die Binde von den Augen. Wir hatten vergessen, daß der Zeit vor hundert Jahren, dem Geiste von 1813 jeder katholische Einschlag gefehlt hat. Und wo er etwa vorhanden war, wie bei Görres[1], wurde er bis in die allerletzte Zeit geflissentlich totgeschwiegen. So gibt es denn auch heute viele, die außenpolitisch nur in Waffen denken können, deren völkerverbindende Kunst lediglich auf stehende Heere und allgemeine Wehrpflicht sich stützt. Anfang und Ende ihrer außenpolitischen Weisheit ist der in seiner Dehnbarkeit bequeme heidnische Spruch: Si vis pacem, para bellum — „Willst du den Frieden, rüste den Krieg". Gedanken über Völkerversöhnung und Völkerfrieden durch Völkerbund sind ihnen lächerliche oder doch bemitleidenswerte Utopien.

Eine dergestalte Richtung der Politik nach außen mußte notwendig wieder zu jenen *kulturpolitischen* Linien zurückführen, als deren sichtbarsten Ausdruck wir in Deutschland den *Kulturkampf* zu verzeichnen hatten. Der Geist Christi auch in der Politik muß notwendig dem Geiste der Welt im Wege stehen. Christus tritt uns hier auf Erden entgegen in seiner Kirche. Der Felsen Petri steht ungebrochen und unüberwindlich im Wogenprall. Sobald sich deshalb jener Staatsgeist nach dem Zusammenbruch von 1918 wieder hob, aus dem einst das Bismarckreich, soweit es den Stempel seines Geistes trug, entstanden war, mußten naturnotwendig die alten Gegensätze wieder aufklaffen, der Kampf gegen den Ultramontanismus wieder aufflammen. Wir alle aber wissen, daß hinter diesem fremden Worte nichts anderes steht als die Feindschaft des Geistes der Welt, der sich selbst vergottenden Staatsmacht, gegen ein folgerichtiges, entschlossenes, katholisches Christentum auch im öffentlichen und staatlichen Leben. Der Staat aus solchem Geiste ist zwar nicht notwendig religionslos, aber, was noch schlimmer ist, er unterjocht die Religion und macht sie zu seiner Magd. Sie ist ihm nur so lange wert, als sie ihm dient und seinen

[1] Dabei müssen *wir* uns freilich auch bewußt bleiben, wenn wir Görres auf unsere Tage anwenden, daß auch er mit *seiner* Zeit *rang*.

Grundsätzen, die neuem Heidentum entsprungen sind, in den Augen des Volkes göttliche Weihe erteilt. Die Religion ist ihm gut genug, seine Soldaten mutig zum Sterben zu machen, wenn sie ihm aber Frieden gebieten will, hat sie zu schweigen. Sie darf wohl die Untertanen zum Gehorsam gegen die staatlichen Gesetze und zur Vaterlandsliebe erziehen, wenn sie aber mit der Lehre von der Bruderschaft aller Menschen in Christo Ernst macht, ist sie staatsfeindlich. Wenn sie getreu dem Satze, daß alle Macht nur von Gott kommt, auch der Macht des Staates ihre Schranken setzt, so überschreitet sie ihr Gebiet. Dieser Geist ist in seinen Auswirkungen viel verderblicher als das alberne Getue, das sich hier und dort findet, mit Wotan und andern Götzen. Solche Auswüchse werden ja von jedem halbwegs Sehenden sofort erkannt, nicht dagegen das in wissenschaftlichem Kleid einherschreitende Staatsgötzentum. Wie leicht selbst Kreise, die doch wohl christlich sein wollen, diesem Geiste zum Opfer fallen, zeigt z. B. der Aufsatz „Kampf" zur zehnjährigen Wiederkehr des Kriegsbeginns in einer deutschen Staatszeitung. Mit solch einer Gesinnung gibt es natürlich für katholisches Denken und katholische Staatsauffassung keinen Ausgleich. Ihr kann selbstverständlich der Katholizismus nur so lange genehm sein, als er unter Preisgabe eigener Fundamentalsätze an diesen Staatsgeist sich angleicht. Von hier aus bedarf deshalb auch der staatsbürgerliche und Weltanschauungsunterricht besonders an unsern höheren Schulen und Hochschulen besondere Aufmerksamkeit. Wird hier nicht dem Katholiken die Möglichkeit gegeben, die Auffassung und Lehre seiner Kirche unverfälscht kennen zu lernen, so müssen wir mit der ernsten Gefahr rechnen, daß aus berechtigter aber falsch geleiteter Liebe und Begeisterung zum Vaterland die Enkel der großen katholischen Kämpfer im Bismarckschen Reiche die Waffen gegen das Werk ihrer Vorväter richten.

III.

Wir haben versucht, Einblicke in die rückläufige Bewegung unserer Tage zu geben. Es ist selbstverständlich, daß sie in ihrer Gesamtheit als geschlossener Komplex längst nicht von allen einzelnen Anhängern vertreten wird, daß es viele gibt, die nur auf diesem oder jenem Gebiet, das wir genannt haben, rückläufige Bewegungen verfolgen. Wir betonen dies ganz besonders deshalb, weil es selbstverständlich ist, daß gläubige Katholiken wohl in einem oder anderem Belang in der angedeuteten Richtung arbeiten können, daß dagegen vieles mit überzeugtem Katholizismus unvereinbar ist. Immerhin ist es von Wert auch dort, wo es sich um im Rahmen der katholischen Kirche durchaus zulässige Bestrebungen handelt, klar zu sehen, wo die Grenzen für eine katholische Politik nach dieser Richtung liegen und auch bei sogenannter konservativer Politik Bundesgenossen drohen, deren Bündnis die Gefahr bietet, vom katholischen Wege zu gleiten. Es ist uns allen ja geläufig, daß solche Gefahren sich ebenfalls auf dem Wege derer zeigen, die einen entschlossenen Neubau des Reiches erstreben. Möge darum jeder auf die Gefahren vor allem achten, die auf *seinem* Wege liegen.

Diese Erkenntnis läßt uns den allgemeinen Wunsch aussprechen, bei der Beurteilung der verschiedenen politischen Richtungen ganz besonders unter uns Katholiken stets unerbittlich nach größter *Wahrhaftigkeit* gegenüber

Andersdenkenden zu streben. Wahrhaftigkeit nicht nur im persönlichen, sondern auch im sachlichen Sinne. Beispiele liegen offen zu Tage. Man mag die Weimarer Verfassung schelten, weil sie geschaffen werden mußte, nachdem eine Revolution die alte Verfassung gestürzt und die Fürsten ihre Throne mehr oder weniger unter Zwang verlassen hatten. Aber man darf dann auch jene Verfassungen bzw. Staatsordnungen nicht loben, die, wie z. B. die meisten deutschen Mittelstaaten, ebenfalls von dem Sohne einer Revolution, dem Franzosenkaiser Napoleon, Rang und Würde und große Teile ihres Gebietes erhalten hatten. Man darf dann nicht ein Gottesgnadentum preisen, das andere nicht minder durch Gottes Gnade verliehene Kronen zwar nicht durch die Empörung des Volkes, wohl aber den gewaltigen Willen eines oder weniger Männer selbst zerschlagen hat. Man mag die Farben des jüngsten Kaiserreiches bzw. des Norddeutschen Bundes den neuen Reichsfarben vorziehen. Wie sehr es der Wahrheit widerspricht, sie als Farben der Revolution zu bezeichnen, zeigt am besten die Tatsache, daß dieselben Farben von den Häusern der Burschenschaften wehen und die Turner zieren, ja daß man sie selbst als Farben der Deutschen im Böhmerland unter dem Mahnmal der Münchner Feldherrnhalle anbringen mußte.

Es ist sicher ein Zeichen für die Möglichkeit einer Gesundung unseres Volkes, wenn ein Reichstagsmitglied, das wohl nicht zu den rückläufig Eingestellten zu rechnen ist, kürzlich feststellen konnte, daß der im Frühjahr gewählte Reichstag bereits insofern einen gewissen Fortschritt erkennen lasse, als hüben und drüben der Wille, zur Tiefe zu dringen, zum Verstehen auch des Gegners zu gelangen, unverkennbar größer geworden sei. Aus solcher Einsicht heraus wird man auch den folgenden Ausführungen Verständnis entgegenbringen können, selbst dort, wo man die aufgezeigten Wege nicht gehen zu können glaubt.

Wir haben als Aufschrift dieser Ausführungen das Wörtchen Zurück? gewählt. Muß für den Katholiken, den deutschen Katholiken die Losung heute so lauten, darf sie auch Vorwärts lauten? Oder soll sie lediglich in einem vorsichtigen, zurückhaltenden Tasten nach beiden Seiten bestehen?

Es gibt weite Kreise, die die katholische Auffassung notwendig für eine konservative halten. Ohne Zweifel kann man dem Wort auch manche unbedingt gültige Bedeutung abgewinnen. Die Jahrhunderte haben der Kirche ein großes Erfahrungsgut geschenkt, das der Katholik nie verachten wird. Er wird auch in seiner Entwicklung das Kern- und Erbgut, die unveränderliche katholische Wahrheit, stets bewahren und kann nur von ihr aus und in ihr, aber niemals gegen sie, oder ohne sie weiter schreiten. Und dennoch ist die katholische Auffassung von Grund aus nicht so konservierend wie reformierend, nicht so erhaltend wie neu gestaltend. Das Christentum in seinem Anfang mußte ja geistig revolutionierend wirken, mußte auf allen Gebieten des Lebens neue Bahnen weisen, voranschreiten. Wohl mußte es in der Folgezeit erworbene Gebiete erhalten, aber der Geist der Eroberung, der Durchdringung und Gewinnung neu auftauchender Zeitwellen durfte ihm nie fremd werden. Das jüngste Erwachen, besonders in unserem deutschen katholischen Volke, die Sehnsucht nach einem frohen Durchdringen des ganzen Lebens mit katholischem Wesen, nach einer Gestaltung des gesamten Seins im öffentlichen und persönlichen Leben aus diesem Geist heraus weist uns wieder hin auf diese erobernde Kraft und

Aufgabe unserer Kirche, unseres Glaubens. Nicht wir von heute sind es, die etwa erstmals feststellen würden, daß in dem jüngst vergangenen Menschenalter der konservative Zug im Leben der Katholiken weithin zu stark das Übergewicht erhalten hatte. Kein Geringerer als Joachim Pecci, der damalige Kardinal von Perugia, hatte vor bald fünfzig Jahren dieses Problem seinen Hirtenbriefen über die Kirche und die moderne Kultur zu Grunde gelegt. Sie bildeten gleichsam das Vorspiel für seine unmittelbar darauf erfolgte Erhebung zum obersten Hirtenamt der ganzen Kirche. Leos XIII. ganze Regierung war getragen von diesem großen Zeitgedanken.

Wir haben deshalb auch heute allen Anlaß, diejenigen zu ermutigen, die in sich das Wollen und die Kraft fühlen, auf den neuen Fundamenten zukunftsfroh aufzubauen. So gut wie wir wünschen müssen, daß diejenigen, die mehr nach Idealen der Vergangenheit blicken, bei diesem ihrem Streben in den ihnen nahestehenden Gruppen katholischem Denken Raum schaffen, so gilt dies nicht minder für alle Kräfte des neuen Aufbaues. Nachdem klar ist, daß der Katholik auf dem Boden der neuen Verfassung und damit des neuen Reiches arbeiten kann, wäre es größte Torheit, diejenigen zurückzuhalten, die zu solchem Schaffen sich berufen fühlen. Selbst der Katholik und Deutsche, der persönlich andern politischen Idealen huldigt, kann nur wünschen, daß zu Nutz und Frommen, sowohl der Kirche wie des Vaterlandes, wenn einmal doch dieser neue Bau entsteht, er mitgetragen und erfüllt sei vom Geiste katholischen Lebens, daß allüberall katholisches Arbeiten mit den Ausdruck verleiht. Von diesem hohen und weiten Gesichtspunkte aus dürfen wir uns deshalb alle freuen, wenn wir gerade auch in der jungen katholischen Generation Kräfte finden, die mit voller Inbrunst der Jugend, aber zugleich aus tiefem katholischen Herzen den neuen Staat bejahen. Daß es nicht wenige, auch nicht nur einflußlose Idealisten ohne Gestaltungskraft sind, lehrt die jüngste Geschichte der Windthorstbünde. Der rückläufigen Bewegung treten namentlich in den Zentren des deutschen Arbeitslebens, in den Kreisen derer, denen die große Aufgabe unserer Zeit für das katholische Deutschtum aufleuchtet, entschlossene Kräfte entgegen. Seit Jahrzehnten wenigstens war dem katholischen Deutschtum niemals eine solche Gelegenheit gegeben, wie heute, von Grund aus ein Reich zu bauen, das zwar nicht rein den christlich katholischen Gedanken verkörpern kann, dem dieser Geist aber doch entscheidende, unverkennbare Züge aufdrücken kann. Die eigenartigen innerpolitischen Verhältnisse unseres Volkes haben diese Möglichkeit weit über die politische Zahlengeltung der katholischen Parlamentarier hinaus vermehrt. Dieser Neubau, soll er von lebendigem katholischem Geiste miterfüllt sein, fordert eben darum auch lebendige, freudige Anteilnahme katholischer Kreise. Wir Katholiken werden nicht mehr wie vor fünfzig Jahren in ein nicht mit uns im Verein geschaffenes Gebilde hineingesetzt, wir sind selbst Mitschöpfer und -gründer des neuen Reiches. Darum darf für uns die Losung nicht ein Zurück sein, auch nicht nur ein abwartendes Gewehr bei Fuß, nicht nur ein halberzwungenes Nothelfen, sondern wo immer es in den Herzen Anklang findet, ein freudiges, entschlossenes Vorwärts.

Dem gegenüber wird notwendigerweise alsbald die Frage auftreten: Wird solch ein entschiedenes Vorgehen, doch immer nur eines Teiles der katholischen Deutschen, nicht die Einheit der deutschen Katholiken, dies kosthare Gut,

zertrümmern? Wir müssen dem antworten, daß zunächst diese Einheit auf politischem Gebiet bereits zerschlagen ist, und zwar nicht nur in Bezug auf die beiden auf katholischem Boden erwachsenen großen Parteien. Anderseits wäre es wohl auch eine Täuschung, von Einheit der Katholiken zu reden angesichts einer Partei, die sich bemühen würde weder nach rechts noch nach links, weder vorwärts noch rückwärts ausgesprochen zu arbeiten, die aber nur deshalb einig wäre, weil alle entschlossenen Elemente, auch ausgesprochen glaubenstreue Katholiken, sich von ihr getrennt hätten. Die Einigkeit der deutschen Katholiken kann weder durch Erdrosselung von Gegensätzen noch durch deren Verneinung erreicht werden. Was dadurch erreicht werden könnte, zeigt uns mit erschreckender Deutlichkeit das Beispiel der französischen Katholiken. Etwa vor Jahresfrist sagte mir ein sozial tätiger Pariser Priester: „Wir Katholiken Frankreichs stehen im Hinblick auf die kommenden Kammerwahlen vor einer furchtbaren Lage. Wählen wir die, welche die Interessen der Kirche und des Glaubens vertreten, so müssen wir uns von dem Volk mit Recht sagen lassen, daß die Kirche nur mit den Reichen und Großen, mit dem Besitz an Kapital und Boden geht. Treten wir aber auf die andere Seite, so müssen wir für die erklärten Feinde unserer Kirche eintreten." Ja man war sogar der Meinung, daß die Religionsfeindlichkeit der französischen Linken in erster Linie durch die Ablehnung der Republik durch die französischen Katholiken bedingt sei. Derselbe Priester äußerte sich: „Wenn ich die deutschen Katholiken eines bitten darf, so lernt von unsern Fehlern und laßt die Treue zur Kirche nicht gleichbedeutend mit der Treue zu der vergangenen Staatsform sein." Und aus ähnlicher Erwägung stammte die Klage eines katholischen französischen Journalisten in den Tagen der Londoner Konferenz von 1924: „Die Kirchenfeinde machen jetzt die äußere Politik, die eigentlich wir Katholiken hätten machen sollen." Wir wissen, die Schuld an diesen Zuständen liegt nicht bei der Kirche als solcher, sondern bei den Katholiken Frankreichs, die die dringende Mahnung des großen und weitschauenden Leo XIII. nicht hören wollten. Eine solche Einigkeit der Katholiken, wie wir sie heute in Frankreich sehen, erkauft mit dem Verlust der katholischen Massen des Volkes, ist gewiß weniger wert, als ein volles Auswirken katholischer Kraft auf allen Gebieten des öffentlichen Lebens, selbst wenn damit Gefahren für die politische Einheit verbunden wären. Mögen wenigstens wir deutsche Katholiken Leos Führerworte beherzigen und aus dem Fehler unserer Brüder jenseits der Vogesen lernen.

Wir dürfen indessen hoffen, daß uns das Band der Einigkeit trotzdem nicht verloren geht. Das lebendige katholische Empfinden unserer Tage gibt uns weitgehende Gewähr, daß der redliche Wille, sich zu verstehen, sich gegenseitig gerecht zu werden, unter allen katholischen Volksgenossen, auf welcher Seite sie auch stehen mögen, immer mehr sich Bahn bricht und wächst. Die tiefe innere Verbundenheit in Christus und seiner Kirche wird äußere Gegensätze mildern und das Gemeinsame stärker betonen. Geht mit dieser Vertiefung katholischen Lebens auch eine Vertiefung der katholischen Staatsauffassung bei jedem Katholiken, gleich welcher politischen Schattierung, Hand in Hand, dann wird auch von selbst die politische Spannung innerhalb der deutschen Katholiken an Sprengkraft verlieren und im Gegenteil eine die vorwärtstreibende Entwicklung fördernde Spannkraft erzeugen. Es werden dann die

Katholiken untereinander sich nicht nur als Glaubensbrüder achten, sondern auch jene staatsbürgerliche Loyalität sich gegenseitig erweisen, die jeder Katholik auch dem Staat oder den Staatsformen schuldig ist, mit denen er innerlich nicht übereinstimmt, die seinen Idealen nicht entsprechen.

In der städtischen Gemäldesammlung zu Amsterdam findet sich ein Gemälde von Gouwe: Het begin van den dag (Der Anbruch des Tages): Ein Landmann zieht mit seinem Gespann im Morgengrauen tiefe Furchen durch das schwere Erdreich. Er bricht die Schollen auf für neue Saat. Ehern, streng, entschlossen sind seine Züge. Vorwärts, mühsam, doch unerbittlich geht sein Schreiten. Voll Manneshoffen aber schaut sein Auge zum Osten, wo glühende Farben das Kommen des neuen Tages, den Aufstieg einer neuen Sonne künden. Wie eine Vision des neuen Deutschlands nach dem Zusammenbruch und seiner dunklen Nacht sah sich dies Gemälde an. So muß auch unser Volk vorwärts schreiten in den kühlen dämmernden Morgen hinein, in ernster Pflugarbeit und doch nicht ohne Hoffen. Eine neue Sonne kommt und muß kommen. In den Tagen des Eucharistischen Kongresses war es uns klar, von wo diese Sonne Kraft und Wärme erhalten kann und muß. Aus der tiefen Fülle katholischen Lebens, aus den Tiefen des Erlöserherzens, aus den Quellen der Eucharistie. Mögen alle die katholischen Kräfte, die den Ruf in sich fühlen, nicht furchtsam und scheu sich in der Dämmerung zurückhalten, sondern dem vierfachen Zurück, das durch die deutschen Lande geht, ein vierfaches, entschlossenes und freudiges Vorwärts zum neuen Tag entgegenstellen. Mögen sie aus ihrer katholischen Liebe zu Volk und Vaterland heraus mitbauen nach außen und innen am neuen und doch mit alter Liebe geliebten Deutschen Reich.

Constantin Noppel S. J.

Die angebliche Rede des Hofrats Buß.

Ein Beitrag zur Geschichte der konfessionellen Polemik in Deutschland.

Das menschliche Denken zeigt eine merkwürdige Zähigkeit in treuem Bewahren von Lieblingsideen und Vorurteilen. Wenn es sich einmal auf eine bestimmte Parteiansicht oder ein ihm gefälliges Schlagwort festgelegt hat, dann duldet es so leicht keinen Widerspruch und kehrt gern wie zu einem Ruheplätzchen zum Gegenstand seiner Freude oder Befriedigung zurück. So erklären sich in Volksmeinung und Geschichtsschreibung die langlebigen „Enten", die von Zeit zu Zeit immer wieder in der Öffentlichkeit erscheinen, so oft man sie auch verscheucht haben mag.

Um eine solche „Ente" handelt es sich auch bei der angeblichen Rede des Hofrats Buß, die den Gegenstand dieser Untersuchung bilden soll. Sie ist schon über fünfzig Jahre alt, aber kann doch nicht zur Ruhe kommen. Noch in den konfessionellen und politischen Kämpfen des letzten Jahres spielte sie eine Rolle, und sie fehlt auch nicht in dem als „das erlösende Wort über die neue Kulturstimmung" gepriesenen „Volksbuch vom Hitler".

In der besagten Rede soll Buß den geheimen Feldzugsplan der „Ultramontanen" gegen den Protestantismus und die Hohenzollern schon im voraus ausgeplaudert haben, und diese Rede werfe ein helles Licht auf die ganze folgende Entwicklung bis auf den heutigen Tag. Grund genug, sich zu vergewissern, wie es um diese Rede steht. Denn da die Gegner sie immerfort als Probe für das Programm der Katholiken hervorzerren, ist es für diese gut, die Antwort bereit zu haben. Deshalb habe ich die mühsame Arbeit nicht gescheut, den Spuren des berühmt gewordenen Ausspruchs überallhin zu folgen.

Zur Einführung seien einige Angaben über Buß selbst vorausgeschickt. Franz Joseph Ritter v. Buß, geboren am 23. März 1803 zu Zell am Harmersbach im badischen Schwarzwald, gestorben am 31. Januar 1878 zu Freiburg i. Br., war Professor des Staats- und Kirchenrechts an der Universität Freiburg. Eifrig beteiligte er sich am politischen Leben und war Mitglied des Badischen Landtags, der Frankfurter Nationalversammlung und seit 1874 des Deutschen Reichstags. Hochbegabt, unermüdlich, sprachgewandt und volkstümlich, stand er, zumal in den fünfziger Jahren, in erster Reihe, wenn es galt, unerschrocken die Rechte der katholischen Kirche und des katholischen Volkes zu verteidigen. Selbst sein grimmiger Gegner, der Altkatholikenführer Joh. Friedr. v. Schulte[1], gesteht von ihm: „Er war ein Mensch von großer Anlage, hatte vielseitige Kenntnisse, es jedoch nicht zu einem ruhigen und geordneten Ganzen gebracht." In der Tat verleiteten ihn seine vielseitige Begabung und die Zeitumstände zur Zersplitterung, unter der besonders seine wissenschaftlichen Arbeiten litten. Er wurde 1844 badischer Hofrat und 1863 vom österreichischen Kaiser in den erblichen Ritterstand erhoben. Da er auch für die Jesuiten eintrat und 1853 ein zweibändiges Werk über die Gesellschaft Jesu veröffentlichte, erklärt es sich leicht, daß er in der protestantischen Polemik

[1] Die Geschichte der Quellen und Literatur des kanonischen Rechts III 1 (Stuttgart 1880) 393.

häufig als Jesuit mit oder ohne Anführungszeichen ausgegeben wird, was um so weniger verwunderlich ist, als jeder entschiedene Verteidiger der katholischen Sache seit der Reformation in Gefahr ist, als Jesuit verschrien zu werden. Buß war aber Laie und verheiratet, also weder Priester noch Jesuit. Das Jahr 1866 war für ihn ein harter Schlag, da es seine großdeutschen Hoffnungen zerstörte. Seitdem erlahmte seine Kraft; sie war durch eine tiefe Schwermut gehemmt, die auch seine Gesundheit erschütterte. Ein Lebensbild des verdienten Mannes schrieb Franz Dor (Freiburg 1911, Herder); eine Skizze gab Hansjakob in Weechs „Badischen Biographien" III (Karlsruhe 1881) 15—20.

Da Buß in der vordersten Reihe des religiösen und politischen Kampfes stand, hat er begreiflicherweise mannigfache Anfechtungen und Gehässigkeiten erfahren. Vieles aus den Kämpfen seiner Zeit ist inzwischen der Vergessenheit anheimgefallen. Aber in der protestantischen Polemik ist sein Andenken lebendig geblieben und ist anscheinend unzertrennlich mit einer Brandrede verknüpft, die er 1851 gehalten haben soll. Als Fundort für diese Rede wird in der Literatur allgemein angegeben: die Wiener „Neue Freie Presse", Jahrgang 1872 oder mancherorts auch Juni 1872. Nach einigem Suchen gelang es mir, in dem Exemplar der Münchener Staatsbibliothek die betreffende Nummer der genannten Zeitung herauszufinden. Da auf diesen Zeitungsaufsatz alle andern Berichte zurückgehen, so sei er in seinem ganzen Wortlaut genau wiedergegeben.

Die Wiener „Neue Freie Presse" brachte in ihrer Nr. 2809 (Morgenblatt von Donnerstag, den 20. Juni 1872), S. 5 unter der Rubrik „Ausland" folgenden Aufsatz:

Wien, 19. Juni. (Jesuitische Pläne.) Anläßlich der Annahme des Jesuiten-Gesetzes im Deutschen Reichstage teilt ein Freund der „Neuen Freien Presse" uns ein Wort des Hofrates Dr. Buß, Professors des Kirchenrechtes zu Freiburg, aus dem Jahre 1851 mit. Dieser Mann, an Charakter eine der nobelsten Erscheinungen, in die Zielpunkte der Schwarzenbergschen Politik tief eingeweiht und von der dahingeschiedenen Erzherzogin Sophie vielfach zu Rat gezogen, äußerte gelegentlich des Bronnzeller Schimmelmordes folgende sinngetreu wiedergegebene Gedanken:

Es ist dieser friedliche Ausgang der Differenz mit Preußen ein großer Schlag für die katholische Kirche. Steht unser Radetzky in Berlin, so ist die Burg des Protestantismus gefallen, und der Papst wird von Berlin aus den deutschen Protestantismus in den Schoß der Kirche zurückführen. Staunen Sie nicht, meine Herren, ich weiß, was ich sage. In Württemberg allein schon haben wir über fünfzig protestantische Pfarrer, die ihre Unterwerfung unter den Primat bereits zugesagt haben, wenn ihnen gestattet würde, ihre Ehe fortzusetzen, und in Norddeutschland werden es noch mehr sein, wenn nur erst einmal Schwarzenberg dreinzufahren hat. Es war die Hauptabsicht, durch den Sieg über die Preußen den Protestantismus zur Anerkennung der „Kirche" und des Papstes zu zwingen, denn solange jener besteht, wird die deutsche Kaiserwürde nur ein zauberischer Wunsch bleiben. Das Kaiserreich muß wieder errichtet werden und „die Ungarn, die Polacken und die Kroaten und Slowenen nehm' ich alle herein", und diese Schirmvogtei, mit den Bajonetten von 70 Millionen hinter sich, wird die dreifache Krone des Papstes wieder zur Gesetzgeberin Europas machen.

Für jetzt ist Schwarzenberg zu schwach gewesen, seinen großen Gedanken durchzuführen. Aber die Kirche rastet nicht, und mit den Mauerbrechern der Kirche werden wir diese Burg des Protestantismus langsam zerbröckeln müssen.

Wir werden in den vorgeschobensten norddeutschen Distrikten die zerstreuten Katholiken sammeln und mit Geldmitteln unterstützen, damit sie dem Katholizismus erhalten

und Pioniere nach vorwärts werden. Mit einem Netze von katholischen Vereinen werden wir den altprotestantischen Herd in Preußen von Osten und Westen umklammern und durch eine Unzahl von Klöstern diese Klammern befestigen und damit den Protestantismus erdrücken und die katholischen Provinzen, die zur Schmach aller Katholiken der Mark Brandenburg zugeteilt worden sind, befreien und die Hohenzollern unschädlich machen.

Diese Worte, schreibt unser Freund, fielen mir damals wegen der Kühnheit des Gedankens so auf, daß ich Herrn Buß als einen Phantasten verlachte und doch auch begann, über die Endziele der aufkommenden Jesuiten-Tätigkeit nachdenklich zu werden. Heute aber ist die Klammer im Osten und Westen in furchtbarer Weise aufgestellt und zahllose Vereine sind tätig, bis nach Schleswig-Holstein hinein Vorpostenlinien des Papsttums zu befestigen. Obige Worte haben aber darum heute Bedeutung, weil der Grundgedanke uud der Endzweck jener Klostermassen im voraus angekündigt war. Die seither tatsächlich geschehene Verwirklichung beweist aber, daß Herr Buß nicht nur phantasierte, sondern als Tiefeingeweihter vertrauensselig und voll Feuer-Energie wirklich gefaßte Pläne ausgeplaudert hat. Wir werden darum eine nicht wertlose Bestätigung der sich aufdrängenden Verdachtsgründe finden, daß diese Masse von Klöstern in den katholischen Provinzen Preußens wirklich nur Bollwerke sind, die der Erbfeind des Deutschtums im Herzen der preußischen Monarchie errichtet hat, um diese von innen heraus zu sprengen. Der allerstärkste Verdachtsgrund dieser Absicht liegt aber in der Tatsache, daß die Zahl der neu errichteten Klöster in den östlichen und westlichen Teilen der preußischen Monarchie außer allem Verhältnis steht zum Klosterbestand in andern Ländern. Denke man sich im Westen eine siegreich an den Rhein vordringende französische Armee, im Osten den vom Papste heimlich während des Konzils zum Primas, d. h. Vizekönig „Polens“ ernannten Erzbischof von Posen plötzlich als solchen aus dem Boden auftauchend und auf päpstlichen Befehl der französischen Armee die Hand reichend, dann verstehen wir diese Klammer, die von Osten und Westen her über Berlin zugedrückt werden sollte.

Der Text des Aufsatzes weist keinerlei Sperrungen auf. Zum Verständnis der in ihm erwähnten Einzelheiten sei Folgendes bemerkt. Schwarzenberg ist Fürst Felix Schwarzenberg, der vom 22. November 1848 bis zu seinem Tode am 5. April 1852 österreichischer Ministerpräsident war. Erzherzogin Sophie ist die Gemahlin des Erzherzogs Franz Karl, die Mutter des Kaisers Franz Joseph I., eine geborene Prinzessin von Bayern, die ihren Einfluß in kirchlichem Sinne geltend machte und daher bei den Liberalen als „ultramontan“ gesinnt galt. Sie starb am 28. Mai 1872, also kurz vor Erscheinen des hier in Frage stehenden Zeitungsaufsatzes. Der „Bronnzeller Schimmelmord“ ist eine scherzhafte Umschreibung für den Zusammenstoß der bayrisch-österreichischen Vorhut mit der preußischen Nachhut im kurhessischen Verfassungsstreit am 8. November 1850 bei Bronnzell, südlich von Fulda, wobei fünf österreichische Jäger verwundet und ein Trompeterpferd des preußischen 10. Husarenregiments, der „Schimmel von Bronnzell“, getroffen wurden. Bald darauf kam in der Konferenz zu Olmütz am 29. November 1850 eine Einigung zwischen Preußen und Österreich zustande. Mit den „Mauerbrechern der Kirche“ sind in erster Linie die Jesuiten gemeint, wodurch sich auch die Kennzeichnung des Aufsatzinhaltes als „jesuitische Pläne“ und die Verquickung der Bußschen Äußerung mit der Jesuitenfrage erklärt. Die „Burg des Protestantismus“ soll Berlin bzw. Preußen bedeuten.

Sehr bemerkenswert ist, daß in der umfangreichen Literatur über den Bußschen Ausspruch nirgends, soweit ich feststellen konnte, die genaue Nummer der „Neuen Freien Presse" angegeben wird. Es hat demnach keiner der zahlreichen Benützer jener Äußerung es für notwendig erachtet, auf die erste Quelle zurückzugehen. Hätte man es getan, dann wäre alsbald die Zuversicht auf ihre Echtheit sehr erschüttert worden. Denn erstens handelt es sich um einen anonymen Aufsatz einer katholikenfeindlichen Zeitung; der Gewährsmann wird nicht genannt. Zweitens wird nicht gesagt, an welchem Tage und bei welcher Gelegenheit Buß sich so geäußert hat, ob in einer Katholikenversammlung oder in einer Universitätsvorlesung oder sonstwo. Drittens bezeichnet der Freund der „Neuen Freien Presse" seine Darstellung nicht als eine wörtliche, sondern als eine „sinngetreue" Wiedergabe der Bußschen Gedanken. Wer weiß, wie sehr es bei konfessionellen und politischen Streitigkeiten auf den genauen Wortlaut ankommt, und wie leicht Voreingenommenheit Äußerungen des Gegners bewußt oder unbewußt entstellt, dem wird mit einer „sinngetreuen" Wiedergabe nicht gedient sein. Viertens verrät der Einsender mit keiner Silbe, wann er die „sinngetreue" Wiedergabe aufgezeichnet hat. Die sofortige Niederschrift im Jahre 1851 hätte er wohl zur Verstärkung seiner Ausführungen eigens vermerkt. Ist sie aber erst 1872, also unter den Eindrücken des Kulturkampfes erfolgt, dann braucht man über die „sinngetreue" Wiedergabe kein Wort zu verlieren. Endlich fünftens entwickelt der Schreiber in dem nachfolgenden Kommentar eine so lebhafte kulturkämpferische Phantasie, daß er gewiß nicht als zuverlässiger Berichterstatter über die Rede eines „Ultramontanen" anzusehen ist.

Begleiten wir nun den angeblich Bußschen Ausspruch auf seinem Gang durch ein halbes Jahrhundert. Ein Teil des hierbei vorzulegenden Materials ist bereits in dieser Zeitschrift 94 (1917) 110—113 von P. Reichmann bearbeitet worden, dem ich auch für wertvolle Winke hinsichtlich der weitverzweigten Literatur zu Dank verpflichtet bin[1]. Wenn ich sonach manches schon einmal Gesagte wiederhole, so geschieht es aus Gründen der Zweckmäßigkeit, um das gesamte Material an einem Ort vereinigt zu haben.

Ob die Tagesblätter schon gleich 1872 die Mitteilung der „Neuen Freien Presse" aufgegriffen und verbreitet haben, konnte ich nicht feststellen, ist auch aus der Literatur nicht ersichtlich. Jedenfalls fand sie schon Aufnahme in den „Europäischen Geschichtskalender" über das Jahr 1872, wo sie mit Berufung auf die Wiener „Neue Freie Presse" unter dem 29. Juni eingereiht wurde[2]. Auf die gleiche Quelle berief sich auch Wolfgang Menzel, als er den Bußschen Ausspruch in seiner Schrift: „Geschichte der neuesten Jesuitenumtriebe" (Stuttgart 1873, S. 6) gegen die Jesuiten verwertete. Die Aufnahme in diese Schrift erlangte dadurch eine größere Bedeutung, daß Kultusminister Falk sich ihrer bediente, um gegen die katholischen Orden zu Felde zu ziehen.

Es war am Freitag, den 7. Mai 1875 in der 63. Sitzung des Preußischen Abgeordnetenhauses. Zur Verhandlung stand die erste und zweite Beratung des

[1] Was die Frankfurter Monatsschrift „Der Fels" (November 1917, 76 ff.) und das Freiburger „Oberrheinische Pastoralblatt" (Nr. 2 vom 15. Februar 1918, 48 ff.) zur Sache bieten, ist nur ein Auszug aus den Darlegungen Reichmanns.

[2] Europäischer Geschichtskalender. 13. Jahrgang 1872, herausgegeben von H. Schultheß (Nördlingen 1873) 162.

Entwurfs eines Gesetzes, betreffend die Orden und ordensähnlichen Kongregationen der katholischen Kirche. Der Entwurf bezweckte, die Orden und Kongregationen grundsätzlich vom Gebiet des preußischen Staates auszuschließen und sie nur ausnahmsweise zu gestatten. Nach dem Abgeordneten Peter Reichensperger, der gegen die Vorlage sprach, ergriff Kultusminister Dr. Falk das Wort. Er suchte zu beweisen, daß die kirchlichen Obern die Orden und Kongregationen als willenlose Werkzeuge zu staatsfeindlichen Zwecken benützten. In diesem Zusammenhang sagte er nach dem Stenographischen Bericht S. 1759 ff.:

„Es ist im knappen Auszuge in einer Note zu einem statistischen Aufsatze des Herrn Assessor Schwietzke vom hiesigen statistischen Bureau eine Notiz gegeben worden, welche sich auf einen Führer der Gegner, auf einen Führer seit einem Menschenalter, bekannt nach seiner Gesinnung, bezieht, auf den bekannten Hofrat und langjährigen badischen Abgeordneten, noch jetzigen Reichstagsabgeordneten Buß in Freiburg. Diesem Herrn Buß werden in einem Buche von Wolfgang Menzel, nicht in demjenigen, welches von Schwietzke zitiert ist, sondern in demjenigen, welches überschrieben ist: ‚Die Geschichte der neuesten Jesuitenumtriebe in Deutschland', 1873 erschienen, folgende anscheinend in einer Katholikenversammlung gehaltenen Worte in den Mund gelegt. Er soll sie im Jahre 1851 gesprochen haben, als eben der Friede von Olmütz geschlossen war. Es heißt: ... (Folgt das unverkürzte Zitat.) Meine Herren, die Quellen dieser Erklärung sind ja, soviel ich wenigstens weiß, andere nicht, als die öffentlichen Blätter jener Tage. Aber, meine Herren, wenn Sie den Mann ansehen, dem sie in den Mund gelegt werden, und wenn Sie ansehen, was geschehen ist seit jenen vierundzwanzig Jahren, diese Überziehung des protestantischen Nordens mit Klöstern und Kongregationen, dann werden Sie wenigstens an eine innere Wahrheit dieser Worte glauben. ... Meine Herren, ich glaube, diese Zahlen (über die Zunahme der Klöster) beweisen vollständig, daß das, was Herr Buß im Jahre 1851 prophezeit haben soll, heute eingetreten ist."

Der Stenographische Bericht verzeichnet zu diesen Worten Falks keinerlei Unterbrechung. Nur nach dem Satze des Zitats „... wenn ihnen gestattet würde, ihre Ehe fortzusetzen" vermerkt der Bericht: „Heiterkeit". Jedenfalls verrät die Fassung, in der Falk den Bußschen Ausspruch mitteilt, daß er selbst keinerlei Beweise für seine Echtheit hatte.

Die nach dem Minister zunächst sprechenden Abgeordneten schenkten dem beigebrachten Zitat keinerlei Beachtung. Dagegen erklärte der Führer des Zentrums Windthorst noch in derselben Sitzung zur Sache (Stenographischer Bericht S. 1781):

„Als der Herr Kultusminister bis zu diesem Punkte (seiner Rede) gekommen war, scheint ihn das Gefühl beschlichen zu haben, daß sein Vortrag nicht den Eindruck mache, den er sich wünschte. ... Darum wurde denn nun ein großes Paradepferd aus dem Stall geholt, und das war eine Notiz eines Statistikers über eine angebliche Rede des Herrn Hofrat Buß. Ich weiß nicht, ob der Hofrat Buß eine solche Rede gehalten hat. Hat er sie gehalten, so hat er eine sehr einfältige Rede gehalten. (Heiterkeit. Zwischenruf[1] des Abg. Wehrenpfennig.) Nein, Herr Abgeordneter Wehrenpfennig, der Hofrat Buß durfte es nicht allein öffentlich nicht sagen, er durfte es überhaupt

[1] Der nicht näher bezeichnete Zwischenruf des nationalliberalen Abgeordneten Wehrenpfennig besagte offenbar, Windthorst bedauere wohl nur die Unklugheit der Bußschen Rede, nicht deren Inhalt. Windthorst geht also im Folgenden auf den eigentlichen Kern des ganzen Streites ein. (Sperrungen in der Rede Windthorsts wie im Stenographischen Bericht.)

nicht sagen, er durfte es nach meiner Überzeugung nicht einmal denken. Denn der Grundirrtum, der in diesem angeblichen Vortrage liegt, ist der, daß darin verkannt wird, daß nur und allein mit den Waffen des Geistes und der Wissenschaft der Kampf ausgefochten werden muß, der zwischen den verschiedenen Kirchen stattfindet. Wer dieses Grundprinzip verletzt drüben oder hüben, der verletzt den Rechtsbestand in Deutschland und den Bestand, auf welchem allein das Leben nebeneinanderstehender Konfessionen möglich ist."

Die Verhandlungen über das Ordensgesetz wurden in den folgenden Tagen fortgesetzt. Am 8. Mai kam der Zentrumsabgeordnete Dr. Franz kurz auf die Bußsche Rede zu sprechen, indem er sagte (Stenographischer Bericht S. 1794):

„Es ist zu meinem schmerzlichen Bedauern von dem Herrn Kultusminister hervorgehoben worden, daß diese Orden sich vielleicht deshalb so sehr verbreitet haben, um Propaganda zu machen, um gegen die protestantische Kirche loszugehen. Der Herr Kultusminister hat dafür eine Rede vorgelesen — ich weiß nicht, ob eine gehaltene oder ungehaltene — von Herrn Hofrat v. Buß. Ich muß aber schmerzlich bedauern, daß von dieser Stelle zum zweiten Mal der konfessionelle Haß förmlich gepredigt wird." (Oh! Oh! und Widerspruch links, Sehr wahr! im Zentrum.)

Ausführlicher befaßte sich dagegen in der Sitzung vom 10. Mai 1875 der nationalliberale Abgeordnete Dr. v. Sybel mit unserem Zitat. Er bemerkte dazu:

„Herr Graf Praschma hat dann Bezug genommen auf die neuerlich von dem Herrn Kultusminister mitgeteilte Rede des Hofrat Buß. Ich habe ihn wenigstens dahin verstanden, daß das Zeugnis über die propagandistischen Bestrebungen der Orden, welche er rühmend hervorhob, gemeint war als eine Bezugnahme auf die Bußsche Rede[1]. Er sagte, wenn den Orden nacherzählt wird, daß sie die Grundsätze ihrer Kirche durch eine tätige Propaganda verbreiten, so ist das ein Ruhmeszeugnis für dieselben. Im Laufe unserer Debatten ist meines Wissens kein anderes Zeugnis dieser Art vorgekommen, als jene Rede des Hofrat Buß in der Freiburger Katholikenversammlung von 1851. Über diese Rede hat allerdings Herr Kollege Windthorst (Meppen) ein ganz anderes Urteil gefällt, als in den Worten des Herrn Graf Praschma enthalten war. Er hat, wie die Herren sich erinnern werden, ganz rund erklärt, das sei eine äußerst einfältige Rede gewesen, Herr Buß habe desgleichen nicht bloß nicht öffentlich, sondern überhaupt nicht sagen, ja er habe es nicht denken dürfen. Meine Herren, ich will die beiden geehrten Kollegen den Streit über die Beurteilung der Bußschen Rede untereinander ausfechten lassen und hier nur bemerken, daß diese Rede nicht bloß bekundet hat, die Orden seien bestimmt, die Glaubenssätze der katholischen Kirche durch Deutschland weiter zu verbreiten, sondern daß sie so präzise und klar wie möglich erklärt hat, es sei ein Unheil für die katholische Kirche, daß bei den damaligen Streitigkeiten Berlin

[1] Der Zentrumsabgeordnete Graf v. Praschma, der vor dem Abgeordneten v. Sybel sprach, hatte die Bußsche Rede nicht erwähnt. Seine hier in Frage kommenden Worte lauteten: „Wenn die Regierung findet, daß die Orden deshalb ausgetrieben werden müssen, weil sie durch Betätigung wahrer Gottesfurcht und Frömmigkeit, weil sie durch aufopfernde Nächstenliebe und durch das gute Beispiel die Tugend befördern und das Laster im Lande verringern, und daß sie dadurch Propaganda machen für die katholische Kirche, von der sie ausgehen, und für die Prinzipien, die wir hier im Hause vertreten, — dann nehmen wir Akt davon, wir erkennen darin das ehrenvollste Zeugnis, welches die Regierung unserer Sache ausstellen kann, es liegt darin aber auch das vernichtendste Urteil über die Prinzipien, welche die Regierung und die Majorität des Hauses zur Zeit vertritt." In einer persönlichen Bemerkung fügte er noch hinzu: „Der Herr Abgeordnete v. Sybel irrt vollkommen, wenn er glaubt, daß ich irgendwie in meiner Rede auf die Rede des Hofrat Buß Bezug genommen habe." (Stenographischer Bericht S. 1825 1838.)

nicht von österreichischen Truppen besetzt und dadurch der Sieg der katholischen Kirche in Deutschland besiegelt worden wäre. In diesem Zusammenhange, meine Herren, scheint mir jene Rede eine ungleich schwerer wiegende politische Bedeutung zu haben. Die Authentizität derselben, die, wenn ich nicht irre, bei der letzten Debatte hier und da etwas in Zweifel gestellt wurde, diese Authentizität steht vollkommen fest, vorausgesetzt, daß die durch den Vorstand der Versammlung selbst herausgegebenen und gedruckten Protokolle die Reden der damaligen Mitglieder richtig wiedergegeben haben, und in diesen Protokollen ist die Bußsche Rede so abgedruckt, wie der Herr Kultusminister sie in einem Bruchstück vorgelesen hat." (Stenographischer Bericht S. 1827/28.)

Die letztere Andeutung Sybels kann sich kaum auf etwas anderes beziehen als auf die Protokolle der deutschen Katholikentage. Aber in den amtlichen Berichten aus den Jahren 1850—1852 findet sich keine Spur unseres Zitats. Im Jahre 1851 fand die Generalversammlung nicht in Freiburg, sondern in Mainz statt. Obendrein hat Buß an dieser Versammlung gar nicht teilgenommen. Diese Feststellung lehrt, wie vorsichtig Behauptungen selbst von gewiegten Historikern aufgenommen und nachgeprüft werden müssen, wenn es sich um konfessionelle und politische Streitigkeiten handelt.

Noch in derselben Sitzung des Landtags erwiderte der Abgeordnete Windthorst, indem er nochmals seine Grundsätze über den Kampf der Konfessionen entwickelte:

„Herr v. Sybel ist so voll Angst, daß er heute noch wieder hat zurückkommen müssen auf eine Rede, die der Herr Kultusminister bereits als Krücke hat hervorziehen müssen, auf die vorgebliche Rede des Hofrats Buß. In Beziehung hierauf wiederhole ich zunächst, daß diese Rede ihrer Authentizität nach absolut noch nicht nachgewiesen ist, und ich werde abwarten, was der Herr Hofrat Dr. Buß selbst darüber zu sagen haben wird; aber ich bleibe dabei, daß, wenn sie gehalten wäre, wie sie referiert wird, sie eine durchaus unrichtige, unklare, unbegreifliche Darlegung enthält, die wir mit aller Entschiedenheit und mit aller Kraft zurückweisen. (Gelächter!) Ich weiß nicht, was dieses Gelächter soll. Nach meiner Ansicht haben wir das Recht, derartige Erklärungen hier fest zu geben, und wenn der Zweifel, den Sie durch Ihr Gelächter kundgeben, wirklich ausgesprochen werden soll, so weise ich solche Zweifel in Beziehung auf unsere Erklärungen mit Indignation zurück und erwarte den Schutz des Präsidenten. — Ich wiederhole, daß nach meiner Überzeugung der Kampf auf religiösem Gebiete nur ausgefochten werden kann mit den Waffen des Geistes und der Wissenschaft. Jedes andere Mittel ist vom Übel, und wer an ein anderes Mittel appelliert, begreift die Lage in Deutschland nicht und hat eine dreihundertjährige Geschichte nicht studiert, folgt leidenschaftlichen Ausbrüchen und nicht den Erwägungen des gesunden Verstandes. Das ist der Standpunkt, den ich unwandelbar durch mein ganzes Leben in Beziehung auf die Verhältnisse zwischen den verschiedenen Kirchen verfolgt habe, und ich will den sehen, der mir nur eine einzige Abweichung von diesem Gesichtspunkte nachweisen kann. (Ruf links: Das akzeptieren wir ja auch!) — Sie akzeptieren es in der Theorie, in der Praxis handeln Sie dagegen; denn dies Gesetz ist keine Waffe des Geistes und der Wissenschaft, dasselbe ist vielmehr eine Waffe der Polizei und des Zwanges." (Stenographischer Bericht S. 1841.)

Weitere Erklärungen erfolgten nicht. Damit scheint die parlamentarische Gastrolle unseres Zitates beendet zu sein. Man hat ihm offenbar im Landtag keine große Bedeutung beigemessen. Dagegen will es seit jener Zeit aus der protestantischen Literatur, der gelehrten wie der ungelehrten, nicht mehr verschwinden. Es seien im Folgenden nach der Zeitfolge ihres Erscheinens eine Reihe von Schriften aufgezählt, in denen es ganz oder teilweise abgedruckt ist,

um gegen die Katholiken oder Jesuiten Stimmung zu machen. Auf diese Schriften berufen sich wieder viele andere Benützer in Wort und Schrift. In Klammern gebe ich die Quelle oder Quellen an, auf die sich die einzelnen stützen, weil diese Angabe den bündigsten Nachweis liefert, daß für die Bußsche Äußerung jede ernste Beglaubigung fehlt.

Das Bußsche Zitat bringen und verwerten folgende Schriften:

1. Der gegenwärtige Zustand der römisch-katholischen Kirche in Frankreich. Geschildert von Abbé Dr. E. Michaud. Unter Berücksichtigung der einschlägigen Verhältnisse Deutschlands bearbeitet von Fridolin Hoffmann (Bonn 1876) 131. (Minister Falk.) Michaud war ein verbissener Altkatholik.

2. Geschichte des Vatikanischen Konzils. Von J. Friedrich I (Bonn 1877) 264. (Michaud-Hoffmann.)

3. Handbuch der neuesten Kirchengeschichte. Von Friedr. Nippold II, 3. Aufl. (Elberfeld 1883) 724. (Ohne Beleg.)

4. Evangelisation der römisch-katholischen Kirche Deutschlands. Von Pastor Thienhaus (Halle 1886) 31. (Ohne Beleg.)

5. Kritik der deutschen Parteien. Von Dr. Karl Walcker (Leipzig 1887) 16: „Buß ... sagte 1851 ... in einer Katholikenversammlung ...“ (Im Text ohne Beleg, aber nach den S. XI vorgedruckten Korrigenda: Menzel, Minister Falk, Thienhaus.)

6. Sollen sie wiederkommen? Eine Frage an das deutsche Volk vor der Rückberufung der Jesuiten. (Flugschriften des Sächs. Landesvereins des Evangelischen Bundes Nr. 5.) 3. Aufl. (Leipzig 1890, C. Braun) 4. („N. Fr. Presse“.)

7. Ein jesuitischer Feldzugsplan zur Ausrottung aller Ketzer. Von Dr. Christian Hutzelmann, Stadtbibliothekar in Fürth (Nürnberg 1891) 26. („N. Fr. Presse“.)

8. Wider die Jesuiten. Von Prof. Dr. G. Nietschel (Leipzig 1891) 19. (Ohne Beleg.)

9. Die Jesuiten und das neue deutsche Reich. Von Max Schilling (Leipzig 1891, C. Braun) 2. (Menzel.)

10. Der Jesuitenstreit in Erfurt. (Leipzig 1891, C. Braun) 7 15 24 26 38 42. (Ohne Beleg.) Dazu die Erklärung des Seniors Dr. Bärwinkel vom 10. April 1891 in der „Thüringer Zeitung“ (Erfurt 1891, Nr. 87). (Walcker, Menzel, Michaud, Minister Falk.)

11. Das Zeitalter des Kaisers Wilhelm. Von Prof. Dr. Wilh. Oncken II (Berlin 1892) 478. („N. Fr. Presse“.)

12. „Deutsch-evangelische Blätter“, herausgegeben von Willibald Beyschlag (Halle)
   a) 17 (1892) 857. (Ohne Beleg.)
   b) 18 (1893) 333. (Ohne Beleg.)
   c) 20 (1895) 694. (Michaud, J. Friedrich, Minister Falk.)

13. Briefwechsel zwischen dem Justizrat Dr. Porsch und dem Sächsischen Landesverein des Evangelischen Bundes über die Flugschrift: „Sollen sie wiederkommen?“ (Leipzig 1895, C. Braun) 6 24 30 40 48. („N. Fr. Presse“.)

14. „Kirchliche Korrespondenz des Evangelischen Bundes“ 17 (Leipzig 1903) 105 f. (Michaud-Hoffmann, Minister Falk.) Bemerkenswert ist der Satz über die Landtagsverhandlungen 1875: „Nach dem Minister ergriffen in der mehrtägigen Debatte die Häupter des Zentrums, die Schorlemer-Alst, Windthorst, Dr. Franz usw., das Wort, aber von niemandem wurde der Ausspruch bestritten.“ Siehe oben!

15. Allerlei Römisches und Jesuitisches. Von Rudolf Eckart (Bonn 1912) 67. (Bärwinkel.)

16. Das Papsttum und der religiöse Friede Deutschlands in den letzten hundert Jahren. Vortrag von Prof. Dr. Heinrich Weber (Berlin 1912) 13. (Flugschriften des Evangelischen Bundes Nr. 333.) (Ohne Beleg.) In einer Anmerkung wird bescheiden beigefügt: „Freilich ist diese in einer Vorlesung getane Äußerung erst später bekannt geworden.“

17. Die Jesuiten und das deutsche Volk. Von Dr. Johannes Heldwein (München 1913) 8. (Eckart.)

18. „Der Tag" (Ausgabe B) Nr. 188 vom 14. August 1917: Aufsatz von Dr. R. Kohlrausch. (Heldwein.)

19. Der Kampf des Papsttums gegen das protestantische deutsche Kaisertum. Das national verhärtete Zentrum. Von Studienrat Prof. Dr. (Ludw.) Langemann, 2. Aufl. (Leipzig 1919) 113. (Ohne Beleg.)

20. „Großdeutsche Zeitung" (München), 48. Ausgabe vom 25. März 1924. („Europäischer Geschichtskalender" 1872.)

21. Das Volksbuch vom Hitler. Von Georg Schott (München 1924) 161. (Ohne Beleg.)

Die vorstehende Zusammenstellung ist nur ein kleiner Ausschnitt aus der großen Literatur über unser Zitat, aber sie genügt völlig, um ein Bild der Sachlage zu geben. In all diesen Schriften, die sämtlich von mir nachgeprüft wurden, findet sich an Belegen nichts als ein Hinweis auf die „Neue Freie Presse", den Kultusminister Falk oder irgend eine andere Schrift, in der das Zitat ebenfalls abgedruckt ist. Nicht selten begegnet man dabei einer naiven oder dreisten Selbstsicherheit, als ob eine Verdächtigung dadurch erwiesen würde, daß sie von vielen andern nachgesprochen und nachgeschrieben wird. So ist mit diesem angeblichen Ausspruch eines „ultramontanen" Führers ein wahrer Kettenhandel getrieben worden. Das willkommene Agitationsmittel ging von Hand zu Hand, von Mund zu Mund. Was die verschiedenen Abschreiber aus eigenem Geistesgut beigesteuert haben, ist ein größeres oder kleineres Maß an voraufgehender oder nachfolgender Entrüstung. Spuren eines Verantwortungsgefühles gegenüber der Wahrheit sind kaum je sichtlich. Gegen die „Ultramontanen" scheint der Zweck das Mittel geheiligt zu haben. Es kommt mir natürlich nicht in den Sinn, deshalb den Protestanten die Wahrheitsliebe, auf die sie sich so viel zugute tun, abzusprechen; aber das darf mit Fug und Recht behauptet werden, daß sie aus der Geschichte unseres Zitats nicht hervorleuchtet.

Überall, wo den Katholiken der berühmte oder berüchtigte Ausspruch entgegengehalten wurde, haben sie seine Echtheit bestritten und Beweise verlangt. Dem ungestümen Drängen der Katholiken gegenüber mußte sich die protestantische Polemik endlich dazu verstehen, nach Belegen Ausschau zu halten, was freilich an sich auch ohne Drängen der Katholiken ihre Pflicht gewesen wäre. Da die bisherigen Hin- und Herverweise sich immer im Kreise drehten, mußte man sich bemühen, den eigentlichen Fundort des Zitats zu ermitteln. Das Suchen muß recht unerfreulich gewesen sein; denn im März 1891 (S. 89 f.) erließ in der „Kirchlichen Korrespondenz" des Evangelischen Bundes deren Herausgeber, Pfarrer Brecht, folgenden Aufruf, der wie ein Notschrei klingt:

„Kein Wort wird öfter zitiert als das Bußsche Wort von den Zielen der römischen Propaganda. Es ist ein unschätzbares Wort in seiner brutalen Offenheit. — Oft haben Freund und Feind nach den Quellenbelegen für dieses Wort gefragt. Ich konnte die Bußschen Broschüren, in deren einer es stehen muß, auch antiquarisch nicht erhalten.... Wir sollten nun aber unter allen Umständen das betreffende Wort auffinden. Es ist unzweifelhaft authentisch und stimmt auch vollständig zu dem sonstigen Auftreten jenes ehemals liberalen und dann fanatisch ultramontanen Heißsporns. Es ist auch noch nie direkt abgeleugnet worden; aber es wird abgeleugnet werden, wenn wir nicht für seine

Sicherstellung sorgen. Ich bitte dringend alle Freunde des Evangelischen Bundes, vor allem in Baden, dem Heimatlande von Buß, zur Auffindung des Bußschen Wortes mir behilflich zu sein. Es sollte in der kirchlichen und politischen Presse der fünfziger Jahre mit Sicherheit aufzufinden sein." [1]

Die Vermutung Brechts wie die frühere des Kultusministers Falk und des Abgeordneten v. Sybel, daß sich die Bußsche Äußerung in der Presse der fünfziger Jahre auffinden lasse, beruht auf einem Irrtum. Vor dem Jahre 1872 ist von diesem Ausspruch nirgendwo etwas bekannt. Was man sonst zur Stützung des Zitats in jenen Jahren des Suchens beibrachte, war derart, daß Dr. Karl Fey im Februar 1894 erklärte:

„Leider ist es mir bis jetzt noch nicht gelungen, den Fundort dieses Ausspruchs zu ermitteln. Auch in der Bußschen Schrift von 1851 ‚Aufgaben des katholischen Teils deutscher Nation in der Gegenwart und die katholischen Vereine Deutschlands' findet sich derselbe nicht." [2]

In den Jahren 1892—1895 wurde in der Öffentlichkeit viel über die Aufhebung des Jesuitengesetzes gestritten. Bei dieser Gelegenheit (1895) fand zwischen dem Zentrumsabgeordneten Dr. Porsch und dem Superintendenten Meyer (Zwickau) der oben erwähnte Briefwechsel über die Jesuitenmoral statt, bei dem auch die Echtheit der Bußschen Äußerung zur Sprache kam. Insbesondere wurde darüber gestritten, ob aus dem Schweigen des Hofrats Buß eine Bestätigung seiner Äußerung abgeleitet werden dürfe. Nachdem Dr. Porsch gesagt hatte, daß Buß kein Jesuit gewesen sei und deshalb sein angeblicher Ausspruch nicht in die Jesuitendebatte gehöre, fuhr er fort:

„Gleichwohl muß ich sagen, daß Ihr Satz: ‚Buß hat nie Anlaß genommen, dasselbe (das Zitat) für unecht zu erklären', eine unzulässige Umkehrung der Beweislast ist. Nicht Buß hat zu beweisen oder zu bezeugen, daß er das Wort nicht gesprochen, sondern wer es ihm in den Mund legt, hat für die Wahrheit der Äußerung die Beweispflicht. Buß hatte um so weniger Anlaß, als der Minister Falk selbst anerkannte, es fehle an einer authentischen Bezeugung; und als auch Windthorst ... die Echtheit entschieden in Zweifel gezogen hatte. Die Sache sollte ja damals schon 24 Jahre zurückliegen. Der alte Buß hätte also doch höchstens bezeugen können, er habe keine Erinnerung. Damit wäre aber nichts erreicht gewesen. Hier entscheidet nur ein Referat aus der Zeit. Ein solches ist aber, trotz zwanzigjährigen Suchens und obwohl die ‚Kirchliche Korrespondenz' des Evangelischen Bundes öffentlich ihre Freunde zum Nachforschen anspornte, bis heute nicht entdeckt. Das Zitat ist und bleibt offenbar auch inhaltlich gefälscht." (Briefwechsel usw. 40 f.)

---

[1] Der Aufruf wurde März 1893 von dem Nachfolger Brechts in der Redaktion der Korrespondenz, Pfarrer Dr. Karl Fey erneuert: „Kirchliche Korrespondenz für die deutsche Tagespresse" 7 (Halle 1893) 81 f.

[2] Deutsch-evangelische Blätter 19 (Halle 1894) 115. Um so befremdlicher ist, daß derselbe Dr. Karl Fey, der 1894 die Unauffindbarkeit eines Beleges für diesen Ausspruch offen zugibt, nach dreiundzwanzig Jahren ihn in verschleierter Form wieder polemisch verwertet. In der Leipziger „Allgem. Evangel.-Lutherischen Kirchenzeitung" (Nr. 22 vom 1. Juni 1917, Sp. 521) schreibt er: „Einem bekannten Vorkämpfer der katholischen Sache, Franz Joseph Buß, werden die Worte in den Mund gelegt: ‚Mit einem Netz von katholischen Vereinen werden wir den altprotestantischen Herd in Preußen von Osten und Westen umklammern.' Seitdem sind über sechzig Jahre verflossen, und das ‚Netz', von dem er nur die ersten Maschen gesehen hat, ist immer größer und feiner geworden." Entspricht es aufrichtiger Wahrheitsliebe, immer wieder ein Wort auszunützen, von dem man weiß, daß sich seine Echtheit nicht erweisen läßt?

Darauf erwiderte Superintendent Meyer:

„Sie geben also zu: ‚Windthorst hat die Echtheit (der Bußschen Worte) entschieden in Zweifel gezogen.' Damit haben Sie also zugestanden, daß Windthorst selbst im Zweifel war. Er hat deshalb auch nicht entschieden behauptet, daß sie nie gefallen sind. Er konnte dies offenbar auch später nicht beweisen, sonst würde er es wohl getan haben. Warum aber verhielt sich Buß so zu der Sache? Sie selbst scheinen darüber Aufschluß geben zu wollen: ‚die Sache sollte ja damals schon 24 Jahre zurückliegen. Der alte Buß hätte also doch höchstens bezeugen können, er habe keine Erinnerung.' Nehmen Sie es uns nicht übel, wenn wir aus diesen Worten den Schluß ziehen: man hat also von seiten Ihrer Partei Buß aufgefordert, sich über die gegen ihn gerichtete Beschuldigung auszusprechen, hat ihm aber dabei zugleich den Wink gegeben, er solle sagen, er habe nach 24 Jahren ‚keine Erinnerung' mehr. Er sollte sich also mit seinem Alter und seiner Gedächtnisschwäche ausreden. Da sich aber Buß dazu nie verstanden hat, so ließ er den Vorwurf auf sich sitzen, und nunmehr haben Sie oder Ihre Schützlinge kein Recht, jetzt nach dem Tode von Buß das zu leugnen, was er selbst nicht geleugnet hat." (Briefwechsel usw. 49.)

Diese Beweisführung des Herrn Superintendenten muß man auf sich wirken lassen; man wird dann von selbst zu der Erkenntnis kommen, daß die Rabulistik jedenfalls nicht auf die Jesuiten beschränkt ist. Nach diesen überraschend neuen Grundsätzen geschichtlicher Forschung hat also nicht der Ankläger zu beweisen, sondern der Beweis wird durch das Schweigen des Angeklagten erbracht, gleichgültig, in welchen Gründen dieses Schweigen seine Ursache hat. Ein solches Beweisverfahren dürfte für alle Verleumder einen ganz besondern Anreiz haben, in ihrem saubern Geschäfte fortzufahren. Jeder Mann des öffentlichen Lebens, der im Mittelpunkt des Kampfes gestanden hat oder steht, wäre von vornherein gerichtet, wenn alle gegen ihn erhobenen Anschuldigungen als wahr zu gelten hätten, die er nicht ausdrücklich zurückgewiesen hat. Kommt es doch auch heute oft genug vor, daß angesehene Männer schwere Anwürfe, die in aller Öffentlichkeit, in der Presse oder den Parlamenten, gegen ihre Person erhoben werden, entweder nicht erfahren oder unberücksichtigt lassen und mit Verachtung strafen.

Die Gegner, die von den Katholiken den strikten Nachweis fordern, daß Buß nie und nirgends jene Worte gesprochen hat, mögen sich selbst einmal die Frage vorlegen, wie sie zwingend den Beweis führen wollen, daß sie nie und nirgends silberne Löffel gestohlen haben. Und die Kehrseite der Sache? Sind die Protestanten bereit, hinsichtlich Luthers alle öffentlichen Anschuldigungen seiner zeitgenössischen Gegner als wahr und berechtigt hinzunehmen, die er nicht ausdrücklich widerlegt hat? Grundsätze der Forschung sind grausam; man kann sie nicht nach Belieben nur nach einer Seite anwenden.

Bei Buß aber liegen besondere Gründe vor, die sein Schweigen, wenn auch nicht rechtfertigen, so doch verständlich machen. Buß war in dem letzten Jahrzehnt seines Lebens ein körperlich und geistig gebrochener Mann. Das steht durch ganz einwandfreie Zeugen fest. Der Altkatholik Schulte, der ihn persönlich gekannt und in der „Allgemeinen Deutschen Biographie"[1] aus religiöser und politischer Gegnerschaft seinem Fachgenossen einen äußerst gehässigen Nachruf gewidmet hat, schreibt über ihn: „In den sechziger Jahren war er mehrere Jahre in einer Heilanstalt für Geisteskranke untergebracht. Dies erklärt das

[1] 47 (Leipzig 1903) 407.

Unstete, Ungestüme und geradezu Unbegreifliche, das sich in seinem Gebaren bei verschiedenen Anlässen kundgab." Und anderswo[1] bemerkt Schulte, daß Buß in den letzten Jahren seines Lebens eine „Ruine" gewesen sei. Aus seinem krankhaften Zustand mag es sich erklären, daß er zu der neuen Anschuldigung keine Stellung nahm, bzw. daß es niemand ratsam fand, ihn auf dieselbe aufmerksam zu machen[2]. Jedenfalls ist unter diesen Umständen das auch sonst heikle argumentum ex silentio nicht anwendbar.

Trotz allem Suchen war bis 1895 der Fundort unseres Zitats nicht zu ermitteln gewesen. Da beschlossen die Altkatholiken den arg bedrängten Verteidigern des „unschätzbaren Wortes" Hilfe und Erleichterung zu bringen.

Die altkatholische Zeitschrift „Deutscher Merkur", Organ für katholische Reformbewegung (München), hatte 1895 ebenfalls die Aufforderung zum Suchen nach dem Fundort veröffentlicht. Daraufhin gingen ihr in demselben Jahre zwei Zuschriften zu, die wir im Wortlaut wiedergeben, da sie in unserer Geschichte eine neue Wendung bedeuten.

Nr. 13 vom 30. März 1895 S. 101: München. Wir haben in Nr. 11 S. 88 bezüglich eines Ausspruches des Hofrats und Professors Buß: „Die Kirche rastet nicht ...", dessen Existenz die Ultramontanen bestreiten, die p. t. Leser gebeten, beizuhelfen in Erbringung des urkundlichen Nachweises. Infolgedessen haben wir von Herrn Geh. Oberjustizrat und Senatspräsidenten Dr. Petri d. d. 17. März nachstehende Mitteilung erhalten:

„Kurz vor der Klostergesetzdebatte in dem preußischen Abgeordnetenhause erhielt ich von dem Oberamtsrichter F. Beck einen Brief d. d. Heidelberg 4. Mai 1875, der im Original zu Diensten steht, welcher folgende Stelle enthält: ‚Vor etwa zwei Jahren schon habe ich in der „Neuen Freien Presse" eine Äußerung von Buß als Ohrenzeuge referiert, daß man durch die Klöster Preußen umklammern und erdrücken wolle.' Ich glaube, mich auch bestimmt zu erinnern, daß im Laufe des Kulturkampfs Minister Falk vom Ministertische aus dem Zentrum diese Äußerung vorgehalten hat, kann aber augenblicklich wegen mangelnder Zeit dieser Erinnerung durch Durchsicht der stenographischen Protokolle nicht nachgehen. — Von Interesse ist vielleicht auch folgende Stelle aus dem Beckschen Brief: ‚Pater Roh hat 1851 in den Exerzitien zu St. Peter geäußert: Unser Endziel ist, die Hohenzollern stürzen; behaltet das im Auge. Und wenn ihr's verratet, wird es abgeleugnet werden. Die Klöster und kirchlichen Vereine werden diese Aufgabe der Kirche zu lösen wissen. — Dieses teilte mir Pfarrer Napper als Ohrenzeuge auf Ehrenwort mit.' — Und stimmt nicht die Praxis der Unfehlbaren auf das Haar mit diesem Rezept?"

Nr. 17 vom 27. April 1895 S. 133: J. F. München, 18. April. Im ‚Deutschen Merkur' und in andern Blättern ist gerade wieder von der Äußerung des längst verstorbenen Prof. Buß in Freiburg i. Br. über die Vernichtung des Protestantismus die Rede. Wie viele haben sich schon die Mühe gegeben, dieselbe aufzufinden, ohne daß es bisher gelungen wäre! Meines Erachtens sollte man endlich davon überhaupt abstehen, denn man schreibt dem Manne eine Bedeutung zu, welche er nicht hatte, wenigstens nicht in seiner nächsten Umgebung hatte. Ich habe dafür einen ganz authentischen Beweis. Strehle nämlich, der als erzbischöflicher Kaplan einst die Erzdiözese Freiburg unter dem Erzbischof Vicari leitete, hat den Mann wohl gekannt und über ihn, als derselbe ins Frankfurter Parlament eingetreten war, an Döllinger (13. Dez. 1848)

[1] Die Geschichte der Quellen usw. III 1, 392. Dor (185) schreibt über Buß: „1875 litt er an Gelbsucht mit Fiebererscheinungen."

[2] Vgl. „Köln. Volkszeitung" Nr. 345 vom 24. April 1903.

geschrieben: „Nun haben Sie ja auch Herrn Buß in Frankfurt! Wir wünschen recht sehr, daß die guten Katholiken ihren Einfluß auf ihn geltend machen, ihn zur ruhigeren Stimmung führen und ihm die Klugheit lehren würden.“ [1] Dieses wenig schmeichelhafte Urteil über Buß läßt ihn mehr als einen Schwätzer, denn als einen ernst zu nehmenden Mann erscheinen. Ich würde daher auf seinen berüchtigten Ausspruch, auch wenn er in einer seiner Schriften nachgewiesen würde, kein großes Gewicht legen, da nach Strehles Äußerung die Römisch-Katholischen wohl berechtigt wären, den Namen von ihren Rockschößen abzuschütteln.

Dieser letztere Vorschlag zur Güte ist von einer nicht zu überbietenden Grausamkeit für alle Freunde des „unschätzbaren Wortes“. Also die mit so großem Aufwand in Szene gesetzte Haupt- und Staatsaktion sollte wie das Hornberger Schießen ausgehen! Und dieses Abblasen des ganzen Manövers, weil man auf einen Schwätzer hereingefallen sei, wird ihnen von befreundeter, altkatholischer Seite geraten! Dazu noch von einer bei ihnen in hoher Geltung stehenden Autorität; denn der Einsender der Notiz. „J. F.“, ist offenbar niemand anders als der Kirchenhistoriker Joh. Friedrich, der Freund und Nachlaßverwalter Döllingers. (Friedrich selbst hatte 1877 das Zitat zur Verdächtigung des Bonifatius-Vereins benutzt!) Doch lassen wir dies Satyrspiel auf sich beruhen und wenden wir uns dem Beckschen Briefe zu.

Völlig neu ist darin für die Öffentlichkeit die Einführung des Jesuiten Peter Roh (1811—1872) in unsere Geschichte — dreiundzwanzig Jahre nach seinem Tode und vierundvierzig Jahre, nachdem er den furchtbaren Ausspruch getan haben soll. Immerhin würde dieser Rettungsversuch, wenn er gelänge, für die protestantische Polemik einen großen Gewinn bedeuten, und zwar aus einem sehr durchsichtigen Grunde. Solange Buß der „Sturmbock“ der Katholiken war, mochte sein Name in der protestantischen Agitation Eindruck machen. Wer aber von den Protestanten kennt heute noch Buß? So droht also das schöne „Paradepferd“ mit der Zeit völlig lahm zu werden. Ganz anders, wenn man verkünden könnte: „Dies hat ein wirklicher Jesuit gesagt!“ Das wäre für die alte Mähre eine wahre Verjüngungskur.

Indessen die gutgemeinte Hilfe der Altkatholiken erwies sich als sehr schwach. Also P. Roh sollte ausgerechnet im Jahre 1851 und ausgerechnet in St. Peter bei Freiburg, wo Buß wohnte, genau denselben Ausspruch getan haben! Diese merkwürdige Übereinstimmung gibt der Kritik einen deutlichen Wink. Es handelt sich ohne Zweifel um einen in der Sagenbildung häufigen Vorgang: Übertragung einer Legende auf einen noch zugkräftigeren Namen! Genaue Erkundigungen in Freiburg ergaben denn auch, daß dort nirgends etwas von einem derartigen Ausspruch Rohs bekannt geworden ist. Überdies gab es 1851 in der Erzdiözese Freiburg gar keinen Pfarrer oder Priester mit Namen Napper; man müßte also schon einen Schreib- oder Druckfehler für Nopper annehmen. Aber auch die plumpe Aufmachung läßt jede Spur „jesuitischen“ Ursprungs vermissen. Ein solches Wort, bei Gelegenheit von Exerzitien, also vor Aus-

[1] Vgl. J. Friedrich, Ignaz von Döllinger II (München 1899) 454. Die Worte Strehles beweisen übrigens nicht, daß Buß ein Schwätzer war, sondern zeugen nur von dem leidenschaftlichen Ungestüm des begabten Mannes, das ihm mancherlei Konflikte einbrachte. Buß selbst sagt von sich: „In einem polemischen Leben erwachsen, habe ich eine gewisse Schroffheit mir als zweite Natur gewonnen“ (Vor a. a. O. 116).

wärtigen gesprochen, würde ja allen Vorstellungen von „jesuitischer Schlauheit“ schnurstracks zuwiderlaufen. Und Nopper, Beck und Petri hätten ihr kostbares Geheimnis jahrzehntelang gewahrt, bis ihre Mitteilung völlig unkontrollierbar und damit auch völlig wertlos geworden wäre? Deshalb sieht sich denn auch Schieles protestantisches Wörterbuch „Die Religion in Geschichte und Gegenwart“ (V [Tübingen 1913] 1) veranlaßt, das Märchen preiszugeben, indem sie schreibt: „Der ihm (Roh) zugeschriebene Ausspruch: ‚Unser Ziel ist der Sturz der Hohenzollern‘, gehört zu den ‚Jesuitenfabeln‘.“ [1]

Da sich der zweite Teil des Beckschen Briefes handgreiflich als Schwindel erweist, besteht auch für den ersten Teil keine allzu große Glaubwürdigkeit. Der Oberamtsrichter F. Beck will die Äußerung von Buß als Ohrenzeuge bestätigen können. Wo und bei welcher Gelegenheit er sie gehört, wird in dem Briefe nicht verraten. Die „Evangelische Kirchen-Zeitung für Österreich“ [2] glaubt am 1. Dezember 1902 die Mitteilung Becks mit Berufung auf die „Kirchliche Korrespondenz“ (Mai 1893, S. 136) dahin ergänzen zu können, Landgerichtsrat Beck in Offenburg (Baden) habe die Worte in einer Universitätsvorlesung des Hofrats Buß in Freiburg über Kirchenrecht vernommen, und zwar im Jahre 1851, zwei bis drei Tage, nachdem dieser von der Erzherzogin Sophie in Wien zurückkam. Er habe 1872 sofort dem Hofrat Buß einen Abdruck seines Aufsatzes in der „Neuen Freien Presse“ unter Streifband zugesandt [3].

Woher die Kirchen-Zeitung, bzw. die Kirchliche Korrespondenz, diese ergänzenden Nachrichten hat, ist mit keiner Silbe angedeutet, kann also auch nicht nachgeprüft werden. Innere Wahrscheinlichkeit haben sie nicht für sich [4]. Dabei übergehe ich ganz, daß Beck ebenso wie Petri als Altkatholiken scharfe Gegner von Buß und daher befangene Zeugen sind. Aber lassen wir einmal die Worte in einer Universitätsvorlesung, zu der doch nicht nur „Ultramontane“ Zutritt hatten, gesprochen sein. Damals gingen, zumal in Baden, die Wogen des politischen und konfessionellen Streites sehr hoch. Eine solche Kampfansage, in öffentlicher Universitätsvorlesung von einem der angesehensten und bestgehaßten Katholikenführer herausgeschmettert, wäre wie ein Lauffeuer durch die protestantischen Blätter gegangen. Aber nichts verlautet davon. Daß ein derartiges Wort, wenn wirklich gefallen, einundzwanzig Jahre völlig verborgen und unbeachtet geblieben sein sollte, ist eine Ungeheuerlichkeit, an deren Möglichkeit nur ein politisches Kind oder ein ganz verbohrter Fanatiker glauben kann. Auch pflegt die protestantische Polemik so zugkräftige Stücke nicht jahrzehntelang still

---

[1] Die näheren Nachweise bei: Duhr, Jesuitenfabeln [4] (Freiburg 1904) 869 ff.

[2] 19 (Bielitz 1902) 365.

[3] Eine starke Unverfrorenheit ist es, wenn die Kirchen-Zeitung hinzufügt: „Nie ist der Echtheit der Mitteilung (d. h. der Bußschen Rede) widersprochen worden, konnte es auch nicht.“

[4] Stutzig macht schon die Tatsache, daß über eine Reise von Buß nach Wien im Jahre 1851 nichts bekannt ist. Auf meine briefliche Anfrage antwortet mir sein Biograph, Pfarrer Franz Dor, unter dem 8. August 1924 aus Langenbrücken, er habe weder in den hinterlassenen Briefen von Buß noch in dessen Schriften irgend eine Spur einer solchen Reise gefunden. — In seinem Briefe teilt Dor ferner mit, der zur Zeit älteste Geistliche der Freiburger Erzdiözese, Pfarrer Josef Münch in Mingolsheim (Baden), habe ihm versichert, er sei 1852—1855 Student in Freiburg gewesen, habe aber von der angeblichen Rede des Hofrats Buß nie etwas gehört, obwohl er mit dessen Leben und Wirken sehr vertraut sei. Übrigens sei bemerkt, daß sowohl Schulte als auch Hansjakob und Dor unser Zitat überhaupt nicht erwähnen.

zurückzubehalten. Im übrigen: Welcher Universitätslehrer wird wohl eine „sinngetreue", vielleicht erst nach einundzwanzig Jahren erfolgte Nachschrift eines ihm feindlich gesinnten Hörers als eine authentische Wiedergabe seiner Gedanken anerkennen? Welcher gewissenhafte Historiker wird eine solche unbeglaubigte Nachschrift als authentische Quelle gelten lassen?

Da die Rettung des Ausspruches als Versammlungsrede oder Universitätsvorlesung doch ihre schweren Bedenklichkeiten hatte, so blieb immerhin noch eine schwache Hoffnung, ihn in irgend einer Schrift von Buß festzustellen. Die „Evangelische Kirchen-Zeitung für Österreich" hatte 1902 S. 365 angedeutet, daß sich in seiner Schrift: „Aufgaben des katholischen Teils deutscher Nation..." [1] (1851) „viele ähnliche Gedanken" fänden. Flugs meldete das „Protestantische Taschenbuch" [2] frohlockend, ohne der oben erwähnten Warnung des Pfarrers Dr. Fey zu achten, unser Zitat finde sich in dieser Schrift. Aber die Freude währte nicht lange. Schon im Nachtrag Sp. 2459 mußte das „Taschenbuch" seine Meldung widerrufen.

In seiner Berichtigung sucht das „Protestantische Taschenbuch" den notgedrungenen Rückzug durch die Bemerkung zu verschleiern, Buß habe in der genannten Schrift S. 401 das „Zugeständnis" machen müssen: „Ja, ich hatte gegen das preußische Kaisertum agitiert und hatte katholische Vereine zu körperschaftlichen Kundgebungen dagegen bestimmt. Ich habe das mit dem vollen Bewußtsein getan, mich hiebei innerhalb der Schranken der Statuten zu bewegen; ich glaube als ein treuer Sohn meiner Kirche und meines Vaterlandes gehandelt zu haben." Hier scheint das „Taschenbuch" auf die Geschichtsunwissenheit seiner Leser zu spekulieren. Im Jahre 1848 standen alle großdeutsch Gesinnten, gleichgültig ob Katholiken oder Protestanten, gegen das preußische Kaisertum. Hat jemand ein Recht, ihnen deshalb in religiöser oder nationaler Hinsicht irgend einen Vorwurf zu machen?

Buß, der aus seiner großdeutschen Gesinnung und seiner Vorliebe für das katholische Haus Habsburg nie ein Hehl gemacht hat, sprach sich im September 1849, also um jene Zeit, als die umstrittene Äußerung gefallen sein soll, über sein Verhältnis zu Preußen und den Protestanten also aus: „Aller Haß gegen Mitmenschen und gar gegen Landsleute und so auch der Preußenhaß ist schändlich.... Ich kenne den Preußenhaß nicht: ich fürchtete die Nation ärmer zu machen, wenn ich einem Stamm seine Zierde nähme.... Wir haben nie Fehde gegen das protestantische Volk, sondern stets nur gegen uns Katholiken protestantisierende Regierungen geführt, solang sie für die Katholiken Sklavenhälter gewesen. Jetzt, wo die Freiheit der Kirche verfassungsmäßig verkündet, wenn auch praktisch noch gar nicht durchgeführt ist, fällt auch diese Klippe der Einigung weg. Die Kirchen haben jetzt freie Bahn: Ehre jener, welche der Menschheit am meisten nützt! Unter gemeinsamer Freiheit kein Streit, nur Wettstreit, zwischen Katholiken und Protestanten mehr! Wir haben keinen Haß gegen Preußen, wir haben aber, so gern wir Preußen seinen Wert und seine Ehre lassen, objektive Gründe gegen Preußens Oberhauptschaft.... Auch wir wissen über Gefühle, über Sympathien und Antipathien Meister zu werden, wir wollen im neuen Teutschland Preußen so wenig verkürzt sehen als Österreich, und erwarten unter der Einheit der Nation von dem Gegensatz beider größten Staaten in Teutschland und von deren Wettstreit gegenseitigen Antrieb und

[1] Der genaue Titel der Schrift lautet: „Die Aufgabe des katholischen Theils teutscher Nation in der Gegenwart, oder der katholische Verein Teutschlands." Durch dessen ersten Präsidenten F. J. Buß, Regensburg 1851.

[2] Im Auftrage des Vorstandes des Evangelischen Bundes herausgegeben von Dr. Hermens und Oskar Kohlschmidt (Leipzig 1905) Sp. 357.

allseitiges Heil. ... Nicht eine teutsche Seele darf dem Reich auf teutscher Erde fehlen. Wer aber das verbrüderte Volk Teutschlands auseinanderreißen, zwei Dritteile der Teutschen in ein so sich nennendes teutsches Reich atemlos und enge pfercht, das andere Dritteil der gegen die Trennung sich sträubenden Brüder in einen sogenannten weiteren Bund absperren will, untergesteckt unter fremde Stämme, der ist kein Teutscher, treibt nicht Teutsches, treibt unbrüderliche Selbstsucht, verstümmelt Nation und Reich, und wird zur gerechten Strafe mit der Einheit die Freiheit und mit der Wohlfahrt die Macht einbüßen. Nein — dieser krumme Hohlweg führt nicht auf die Völker beherrschende sonnenlichte Kuppe teutscher Nation."[1]

Das sind gewiß Worte, deren sich auch heute nach fünfundsiebzig Jahren kein deutscher Patriot zu schämen brauchte!

Fassen wir das Ergebnis unserer Untersuchung kurz zusammen. Alles, was an Beglaubigung für die Echtheit des Bußschen Ausspruches beigebracht werden kann, ist ein anonymer Aufsatz eines katholikenfeindlichen Blattes, bzw. Einsenders, der selbst gesteht, nur „sinngetreu" zu berichten, und durch seinen Kommentar deutlich zu erkennen gibt, daß er nicht frei von Halluzinationen ist. Erst nach dreiundzwanzig Jahren wurde der Name des Einsenders, Beck, in der Öffentlichkeit bekannt. Nach allen Regeln der historischen Kritik ist ein solcher Bericht als eine trübe, unglaubwürdige Quelle einzuschätzen, deren Benützung im einzelnen Falle höchstens durch naive Unwissenheit entschuldigt werden könnte. Wer aber in einer Lebensfrage des deutschen Volkes das Wort ergreift — und das ist das Verhältnis der beiden Konfessionen in Deutschland —, hat die ernsteste Pflicht, seine Behauptungen und Anklagen aufs gewissenhafteste zu prüfen; er darf weder das Recht naiver Unwissenheit für sich in Anspruch nehmen noch sein Material unbesehen einem Schrifttum entnehmen, das auf den ersten Blick als Hetzliteratur erkenntlich ist.

Allmählich dämmert es denn auch auf protestantischer Seite, daß jener vielmißbrauchte Ausspruch, weil unerwiesen und unerweislich, nicht als ehrliche Waffe im konfessionellen Kampfe verwertbar ist. Die Leipziger deutsch-evangelische Wochenschrift „Die Wartburg" schrieb daher in ihrer Nr. 51 vom 21. Dezember 1917 S. 410 zur Sache: „Dieses Zitat läßt sich nicht belegen, und eine vorsichtige wissenschaftliche Polemik wird es nicht benützen. Immerhin tauchte dieses Zitat, angeblich 1851 in einer Universitätsvorlesung gesprochen, 1872, noch bei Lebzeiten des angeblichen Urhebers, zum ersten Mal auf. Der ehemalige Hörer, der es in der „Neuen Freien Presse" im Juni 1872 veröffentlichte, sandte sofort eine Nummer unter Streifband an Hofrat Buß, der der Echtheit nicht widersprochen hat. Das ist natürlich kein völliger Beweis für die Echtheit, und eine streng vorsichtige Polemik wird — wir wiederholen dies — sich das Zitat nicht zu eigen machen."

Das ist zwar wenig angesichts der gewichtigen inneren und äußeren Gründe, die entscheidend gegen die Echtheit des Zitats sprechen, aber es mag doch als ein erfreuliches Zeichen gebucht werden, daß auf protestantischer Seite wenigstens eine vereinzelte Stimme damals der Wahrheit die Ehre gab.

* * *

Überschaut man den ungeheuren Aufwand an Literatur, der sich um die angebliche Äußerung des Abgeordneten Buß gesammelt hat, so hat man ein Musterbeispiel dafür, wieviel Zeit und Kraft wir Deutsche völlig unnütz im kon-

[1] Die teutsche Einheit und die Preußenliebe (Stuttgart 1849) 5 30 32 f. 36 f.

fessionellen und politischen Kampfe vergeuden; denn der Anlaß des ganzen Streites ist gewiß nicht des großen Aufhebens wert. Nehmen wir einmal an, Buß oder ein anderer katholischer Abgeordneter hätte wirklich die besagte Rede in allem Ernst gehalten. Was würde daraus folgen? Sicherlich, daß es auch auf katholischer Seite Fanatiker gebe oder gegeben habe, die so etwas wie einen Religionskrieg zur „Unschädlichmachung" der Hohenzollern oder zur Ausrottung des Protestantismus herbeisehnten. Aber solche Fanatiker und ihre Programme werden von der überwältigenden Mehrheit der deutschen Katholiken und ihren maßgebenden Führern mit aller Entschiedenheit abgelehnt, wie es die Rede Windthorsts beweist. Sie haben jedenfalls im politischen Leben Deutschlands keinen nennenswerten Einfluß. Daß es aber auf der andern Seite Fanatiker gibt, die gegen die katholische Kirche mit den Waffen der staatlichen Gewalt vorgehen wollen, das lehrt nicht nur die Geschichte des Kulturkampfes, sondern dafür zeugen auch viele Vorkommnisse aus der jüngsten Vergangenheit. Und man kann durchaus nicht sagen, daß diese Kreise bei unsern Gegnern eine verschwindende Minderheit bilden, und daß ihre Bestrebungen von der großen Mehrheit der deutschen Protestanten mit Entschiedenheit abgelehnt werden. Trotzdem würden wir Katholiken es als Unrecht betrachten, wollten wir diese kulturkämpferische Gesinnung allen Protestanten unterschieben.

Wie kommt es nun, daß die protestantische Polemik trotz aller Belehrung wie versessen ist auf die angebliche Bußsche Äußerung? Der Grund ist einleuchtend und zugleich kennzeichnend für die Psychologie weiter protestantischer Kreise. Hier haben die Gegner einmal einen „Ultramontanen", der genau das sagt, was sie zu ihren agitatorischen Zwecken gesagt wünschen. Die Ansichten und Pläne, die in diesen Worten entwickelt werden, sind gerade das, was man den Katholiken zutraut und zuschreibt, und womit man die Protestanten vor den Katholiken gruselig machen kann. Für gewöhnlich, so denkt und sagt man, halten die Katholiken oder, wie man sie liebenswürdig nennt, die „Römlinge" mit ihrem eigentlichen Programm in berechnender Klugheit und Verschlagenheit zurück, aber in einem unbewachten Augenblick hat Buß unvorsichtig die innersten Gedanken und den geheimen Feldzugsplan der „Ultramontanen" ausgeplaudert! Daher der Jubel über deren Selbstentlarvung.

Die „Kirchliche Korrespondenz" (1903, 105) nennt den Bußschen Ausspruch „die präziseste Fassung des Zieles der römischen Propaganda in Deutschland, die sich denken läßt"; er ist ihr „der klassische Ausdruck des jesuitischen Geistes" und unter den Jesuitensprüchen „die eigentliche pièce de résistance". Und die „Evangelische Kirchen-Zeitung für Österreich" (1902, 365) erklärt ganz bestimmt: „Hier das Programm der Klerikalen, dem sie noch heute getreulich zustreben." So einstimmig der ganze Chor der Gegner.

Daher offenbart die Geschichte unseres Zitats den ganzen Abgrund von Mißtrauen, das bei vielen Protestanten gegenüber allem Katholischen besteht. Dieses Mißtrauen wird ihnen von Jugend auf eingeflößt, und begierig saugt es immerfort in sich hinein, was die Abneigung gegen die Katholiken bestärken kann. Aus dem gleichen Grunde verschließen sich die bedauernswerten Opfer dieses Mißtrauens jeglicher Belehrung von katholischer Seite; sie sehen schon in dem bloßen Zuhören auf deren Berichtigungen eine Art von Verrat an

ihrer religiösen Überzeugung. Den offenen, ehrlichen Erklärungen der katholischen Führer wird kein Glauben geschenkt, wohl aber jedem anonymen Denunzianten und jedem verbitterten Überläufer. So begreift sich denn auch das zähe Festhalten an dem Bußschen Ausspruch und die Entrüstung, mit der die „Zumutung" der Katholiken, das Zitat preiszugeben, zurückgewiesen wird.

Menschlich kann man es den Gegnern nachfühlen, wie schwer ihnen der Verzicht wird auf ein seit fünfzig Jahren stets mit Wonne gerittenes Paradepferd, auf dem sie so manchen anscheinend sichern Triumph über den Feind erfochten haben. Die „Unentwegten" werden sich auch heute noch nicht zu diesem Opfer entschließen können. Selbst wenn Buß den Ausspruch ausdrücklich abgeleugnet hätte, dann könnte man immer noch eine — restrictio mentalis annehmen, was bei einem „Ultramontanen" doch eine Kleinigkeit ist[1].

Indessen wir wenden uns nicht an diese „Unentwegten", sondern an alle aufrichtigen Freunde der Wahrheit, die gewillt sind, unser Volk aus der Unkultur eines konfessionellen und politischen Klopffechtertums zu der Höhe eines wahrhaft geistigen Kampfes hinaufzuführen. Dazu gehört aber der entschiedene Verzicht auf alle Anschuldigungen und Überlieferungen, für die ein geschichtlicher Beweis nicht erbracht werden kann. Wollten die Protestanten sich an den Grundsatz halten, den Superintendent Meyer im Vorwort zu dem erwähnten „Briefwechsel" ausgesprochen hat: „daß protestantische Polemiker nichts gegen Rom behaupten, was nicht bis ins kleinste zuverlässig ist", dann würden sich die konfessionellen und politischen Verhältnisse in Deutschland von Grund auf zum Besseren wenden. Selbstverständlich haben entsprechend auch die Katholiken den Protestanten gegenüber nach dem gleichen Grundsatz unbedingter Wahrheitsliebe zu verfahren.

Freilich wird diese gerechte Beurteilung der Andersgläubigen nur dann gelingen, wenn wir das gegenseitige Mißtrauen bekämpfen, das sich feindlich trennend zwischen die Konfessionen stellt und vielfach selbst das Verhältnis von Mensch zu Mensch vergiftet. Dieses Mißtrauen führt dazu, den Andersgläubigen ohne zwingenden Grund die subjektive Ehrlichkeit abzusprechen und ihre religiöse Überzeugung als sittliche und kulturelle Minderwertigkeit zu betrachten. Wie wichtig ist auch jetzt nach dem Kriege in unserem zerklüfteten Volke die ernste Mahnung, die J. Mausbach[2] während des Krieges niederschrieb: „Lernen wir aus den furchtbaren Folgen der geistigen Entfremdung der Nationen auch für unser Verhalten gegenüber Andersgläubigen! Machen wir uns diese feinste und vornehmste Art der Liebe zu eigen, daß wir auch im Denken jede ungerechte Antipathie, jedes hartnäckige Vorurteil, jedes heuchlerische Sophisma bekämpfen.... Mögen auch hier ‚die Masken fallen', die sonderbaren Einbildungen und Fälschungen, mit denen deutsche Brüder, Kinder desselben Volkes, oft fremd voreinander treten, statt sich ehrlich und treulich ins Auge zu schauen und so ihr natürliches Antlitz kennenzulernen."

Diese gerechte und friedliche Gesinnung schließt freilich nicht aus, daß jeder für seine Überzeugung mit ehrlichen, geistigen Waffen eintritt und wirbt, ohne

[1] Ohnedies suchen die Gegner durch Wiedergabe einer Schilderung aus Gustav Freytag (Karl Mathy, Geschichte seines Lebens [Leipzig 1870] 232) Buß Unaufrichtigkeit vorzuwerfen. So Michaud a. a. O. 131 ff., Schulte an beiden angegebenen Stellen, „Deutscher Merkur" 1895, 101 und „Kirchliche Korrespondenz" 1903, 106 f. Vgl. dazu die Richtigstellung bei Dor a. a. O. 56—61.

[2] In: Friedrich Thimme, Vom inneren Frieden des deutschen Volkes (Leipzig 1916) 151.

daß ihm daraus ein Vorwurf gemacht werden dürfte. Dies Recht steht natürlich auch der katholischen Kirche zu. In einer Zeit, da die verschiedensten Geistesrichtungen: Kantianer, Monisten, Ernste Bibelforscher, Theosophen, Adventisten, Heilsarmee, Sozialisten, Kommunisten usw. für ihre Sache werben, kann das Recht der Propaganda gewiß nicht der katholischen Kirche versagt werden, die sich als die wahre Kirche Christi erkennt und bekennt. Ihre Propaganda ist die der positiven Arbeit; sie sucht den Kampf nicht, wenn sie auch keine Ursache hat, ihn zu fürchten.

Der Kampf des Katholiken für seine Kirche ist daher auch nicht als Kampf für „hierarchische Gelüste", für Weltmacht u. dgl. zu verdächtigen, auch nicht als Kampf gegen die Hohenzollern, gegen Preußen und das Deutschtum. Er ist nichts als der Kampf für die Wahrheit und ihr Recht. Zu diesem Kampfe, freilich, ich wiederhole es, mit ehrlichen, geistigen Waffen, ist der Katholik im Gewissen verpflichtet. Niemand darf ihm das verargen, wie auch wir es Andersgläubigen nicht verübeln, wenn sie für ihre Überzeugung eintreten. Die Überzeugung ist des Mannes Ehre, mit der er immer rühmlich steht und fällt. Das sollte in einem Zeitalter, das soviel von Kultur und geistiger Erneuerung redet, doch endlich begriffen werden.

Da die Katholiken bei den gespannten konfessionellen Verhältnissen Deutschlands nicht durchweg auf der Gegenseite Verständnis und Gerechtigkeit für ihre Sache zu erwarten haben, so ergeben sich aus der Geschichte des Bußschen Ausspruches für sie noch andere praktische Folgerungen.

Zunächst beweist diese Geschichte, wie sehr die Gegner auf Entgleisungen und Übertreibungen unserseits erpicht sind. Fällt von einem Katholiken ein törichtes, rückständiges oder gehässiges Wort, so wird es mit Begier aufgegriffen und mit blitzartiger Geschwindigkeit verbreitet; es gelangt in die Registratur des „Evangelischen Bundes" und ähnlicher Verbände, und noch nach Jahr und Tag wird es gegen die Katholiken ausgenützt. Eine Torheit von unserer Seite schadet daher der katholischen Sache mehr als zehn gute Gründe der Gegner. Das Bewußtsein, wie mit Luchsaugen beobachtet zu sein, soll die Katholiken gewiß nicht ängstlich und furchtsam machen; es ist eine gute Sache, der wir dienen. Aber vorsichtig sollten wir allzeit sein und daher besonders unsere Heißsporne im Zaume halten. Selbst in privaten Äußerungen und vertraulichen Briefen ist Vorsicht geboten; denn bei dem erstaunlichen Mangel an Zuverlässigkeit, der den modernen Menschen kennzeichnet, ist Indiskredition oder Verrat stets zu befürchten. Das beste Schutzmittel dagegen ist es, keine Ansichten und Pläne zu hegen, die das Licht des Tages zu scheuen haben, d. h. stets ehrlich gegen sich und andere zu sein.

Sodann lehrt uns der fünfzigjährige Streit um den angeblichen Ausspruch eines katholischen Führers, wie wichtig es ist, falsche Ausstreuungen sofort zu bekämpfen. Besonders für die Männer des öffentlichen Lebens besteht die gebieterische Pflicht, unwahren Behauptungen über ihre Person oder ihre Äußerungen mit aller Entschiedenheit entgegenzutreten, damit nicht ihr bloßes Schweigen später als Beweis für die Richtigkeit der erhobenen Anklage mißbraucht werden könne. Mögen die Anschuldigungen noch so töricht und niederträchtig sein — Christus hat selbst den Vorwurf abgewehrt, einen Teufel zu haben (Joh. 8, 49).

Die Katholiken ermüden allzu schnell auch in der Zurückweisung entstellender Berichte über ihre Kirche, deren Vertreter und Geschichte, indem sie denken, daß dies oder jenes doch gar zu töricht oder schon unzähligemal widerlegt sei. Aber man kann die Urteilslosigkeit der Menge, die gerne glaubt, was ihren Leidenschaften schmeichelt, nicht leicht überschätzen, und dann trifft man immer wieder Tausende und Abertausende, die von allen katholischen Richtigstellungen noch nichts gehört haben und die alten Märchen in gutem Glauben hinnehmen und weitergeben. Da muß für uns die Mahnung des Apostels gelten, das Wort der Wahrheit immerfort zu verkünden opportune, importune, damit es, wenn auch nicht zu allen, so doch zu vielen gelange und wenigstens die erreiche, denen es wirklich um Erkenntnis der Wahrheit zu tun ist.

Es wäre gewiß ungerecht und verkehrt, wollten die Katholiken sich durch die vielen Verdächtigungen ihrer Kirche und ihrer Gesinnung verleiten lassen, nun Gleiches mit Gleichem zu vergelten und ihrerseits über die Protestanten allerlei Schauermärchen in Umlauf zu setzen. Wir würden damit gegen unsere einfachste Christenpflicht verstoßen. Es gibt viele Protestanten, die nicht nur aufrichtig vor Gott wandeln, sondern auch den ernsten Willen haben, ihren katholischen Mitbürgern Gerechtigkeit und Liebe zu erweisen. Sie sind unsere Verbündeten in der Abwehr aller konfessionellen Verhetzung, und wir müssen auf sie, die unter ihren Glaubensgenossen oft einen schweren Stand haben, gebührende Rücksicht nehmen. Aber es gibt auch viele Protestanten, die gegen die Katholiken nur Mißtrauen und Übelwollen hegen, und ihnen gegenüber wäre es höchst bedenklich, wenn wir unsere Waffenrüstung ablegen oder lockern wollten. Vertrauensseligkeit, der wir Katholiken in unserer Gutmütigkeit nur allzu leicht uns hingeben, ist auf dem Kampfplatze nicht angebracht. Diese Gutmütigkeit ist noch lange nicht immer eine Tugend, sondern vielfach ein Mangel an Wachsamkeit und Entschlossenheit.

Wie die Verhältnisse in Deutschland tatsächlich liegen, kann für alle Katholiken, die nicht absichtlich vor der Wirklichkeit die Augen verschließen, die Losung nur lauten: Zum Frieden geneigt, zum Kampfe bereit!

Max Pribilla S. J.

Die „ewigen Wahrheiten" im System des hl. Thomas von Aquin.

In der Festgabe für Hertling (1913) hat M. Baumgartner eine wertvolle Abhandlung „Zur thomistischen Lehre von den ersten Prinzipien der Erkenntnis" veröffentlicht. Seitdem haben besonders Richard und Maréchal in Frankreich wichtige Beiträge zur Erkenntnislehre des hl. Thomas geliefert. In neuester Zeit faßte Grabmann alle Untersuchungen über diesen Gegenstand zusammen und ergänzte sie durch eindringliche Forschungen in seiner Schrift: Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustinus und Thomas von Aquin (Münster 1924).

Eine kleine Anregung, die in der Richtung dieser Arbeiten liegt und ohne Kenntnis der oben genannten französischen Studien verfaßt wurde, möchte dieser Aufsatz bieten. Sowohl für die Metaphysik wie für die Erkenntnistheorie des Aquinaten ist seine Auffassung der „ewigen Wahrheiten", wie mir scheint, maßgebend; sie zeigt Seiten, die noch zu wenig berücksichtigt wurden.

Die Beispiele, die Thomas immer wieder bringt, zeigen klar, daß er die mathematischen, metaphysischen und sittlichen Wahrheiten zu den geschaffenen Wahrheiten (veritates creatae) zählt. Sie sind nicht geschaffen im Sinne Descartes', als wären sie vom freien göttlichen Willen angeordnet; wohl aber deshalb, weil ihr Sein begrenzt, von Gott abhängig ist. Wir werden sehen, daß diesen Wahrheiten nach dem hl. Thomas kein ewiges Sein zukommt. Sie haben überhaupt keine Wirklichkeit außerhalb des Denkens. Es handelt sich dabei nicht um eine physische Wirklichkeit, etwa in Platons Sinn in aristotelischer Deutung. Nach Thomas haben sie auch keine metaphysische Wirklichkeit außerhalb des Denkens. Trotzdem sind sie aber in keiner Weise eine subjektive Schöpfung des urteilenden Verstandes, es kommt ihnen eine notwendige Geltung zu, aber in ganz eigenartiger Weise. Diese Untersuchung eröffnet interessante Ausblicke.

Wir sind gewöhnt, von ewigen Wahrheiten zu sprechen, von mathematischen, metaphysischen, sittlichen. Wir denken da im Geiste Platons, der Neuplatoniker und Augustins. Und auch viele Richtungen der neueren Philosophie, idealistische, realistische, phänomenologische, legen jenen Wahrheiten eine Art Ewigkeit bei, sei es als Formgesetz, sei es als Geltung, sei es als Sein in einem Reich gleichsam freischwebender Wesenheiten, die immer und überall dem denkenden Geist in unveränderlicher Notwendigkeit gegeben sind.

Thomas von Aquin leugnet ganz ausdrücklich, daß es eine ewige Wahrheit gibt, außer der einen Wahrheit des göttlichen Intellekts, der mit Gottes Wesen identisch ist (S. theol. 1, q. 16; Sent. 1, dist. 19; De veritate q. 1). Er nimmt nicht etwa den Begriff „ewig" im strengsten Sinne; denn so ist es ja unmittelbar einleuchtend, daß diese Eigenschaft der Ewigkeit Gott allein zukommt. Er nennt hier ewig Dinge, die keinen Anfang und kein Ende haben, und auch in diesem weiteren Sinne kommt nach ihm keiner geschaffenen Wahrheit Ewigkeit zu.

Diesen Tatbestand zu untersuchen, ist schon deshalb wertvoll, weil er uns einige weniger beachtete Seiten der thomistischen Erkenntnislehre aufdeckt.

Es soll nur die Auffassung des Aquinaten gezeigt werden, ohne Urteil über ihre Richtigkeit.

Thomas geht von der Überzeugung aus, daß Wahrheit in strengem Sinne nur im Verstand ist, im göttlichen und im geschaffenen. Augustins Definition: „Wahr ist das, was ist", läßt er nicht gelten. Diese Begriffsbestimmung käme höchstens der Wahrheit zu, die in den Dingen ist; diese Dingwahrheit habe aber eine wesentliche Beziehung zum aktuell erkennenden Verstand. Das Merkmal des „Wahren" geht erst vom Denken auf das Ding über. Die Wahrheit im Verstand werde allein durch das Sein des Dinges, nicht durch seine „ontologische Wahrheit" bedingt.

Augustinus hätte das niemals zugegeben.

Die Wahrheit ist also nach Thomas in erster Linie im Denken, erst in zweiter Linie in den Dingen, und zwar nur insofern diese in ihrer Beziehung zum göttlichen Verstand, als ihrem Urgrund, gefaßt werden.

Diese Auffassung, daß der menschliche Verstand die Wahrheit als solche nicht von den Dingen empfängt, sondern im Urteil schafft, führt der Aquinate mit unerbittlicher Folgerichtigkeit durch. Daher rührt seine auf Aristoteles zurückgehende Lehre, daß man bei Erkenntnis des Wesens der Dinge nicht im strengen Sinne von Wahrheit reden dürfe. Denn diese liegt nur im Urteil. Im wesenerkennenden Verstand finde sich die Wahrheit ihrem eigentlichen Sinne nach nicht; man könne in diesem Falle nur von einer ontologischen Wahrheit des Inhalts des Verstandesaktes sprechen; die Wahrheit besage aber eine Seinsart des erkannten Gegenstandes im erkennenden Geist; das treffe hier nicht zu. (Veritas igitur potest esse in sensu, vel in intellectu cognoscente „quod quid est", ut in quadam re vera, non autem ut cognitum in cognoscente; quod importat nomen veri. S. th. 1, 16, c. 2.)

Man sieht hier mit einleuchtender Klarheit, daß Thomas trotz seiner Definition der Wahrheit: „Die Angleichung des Verstandes an den Gegenstand", keineswegs den naiven Realismus vertrat, als ob man einen Vergleich anstellen könne zwischen dem Bewußtsein um ein Ding und diesem Ding selbst. Diese Angleichung (conformitas, adaequatio) ist ihm etwas Objektives, Ontologisches; der Verstand ist tatsächlich den Dingen bei der Wahrheitserkenntnis angeglichen. Er ist vom Schöpfer so eingerichtet, daß das, was er durch sein Urteil (componendo et dividendo) schafft, dem wirklichen Sein der Dinge entspricht. Es handelt sich aber nicht um irgend eine Art „prästabilierter Harmonie", sondern um wesentliche, eingeborene Beziehungen des Denkens zum Sein. — Thomas hat also nie geleugnet, daß die Bewußtseinswelt als Wahrheit ein in sich geschlossener Kreis ist; man kann aus ihr durch Verstandesoperationen nicht herauskommen. Wohl aber besteht das Wesen des Verstandes in der Übereinstimmung des geschlossenen Bewußtseinskreises mit der wirklichen, objektiven Welt. Und diese Übereinstimmung ist auch unmittelbar erkennbar, nicht aber der Grund der Übereinstimmung. Thomas ist also gleichweit entfernt vom Idealismus, Ontologismus, Okkasionalismus und naivem Realismus.

Auf diesen Grundlagen baut er denn auch seinen Satz auf, daß keine geschaffene Wahrheit ewig sein könne (a. a. O. a. 7).

Weil die Wahrheit im Verstand ist und unserem Verstand Ewigkeit nicht zukommt, kann es auch keine ewigen Wahrheiten geben. Sie haben alle einmal

angefangen. So hat z. B. die Wahrheit: „zwei und drei macht fünf“, ihren Ewigkeitsgehalt allein im göttlichen Geist. „Man kann auch nicht sagen“, schreibt Thomas, „daß es von jedem augenblicklichen Ereignis von Ewigkeit galt, es werde einmal in der Zukunft wahr werden. Diese ‚Wahrheit‘ gilt nur insofern, als die Dinge in ihrem Urgrund, Gott, als zukünftige enthalten waren. So unterscheiden sie sich aber nicht vom göttlichen Wesen“ (a. a. O. a. 7).

Thomas macht sich selbst eine ganz spitzfindige Einwendung, die wir ein wenig auseinanderlegen, um sie verständlich zu machen: Wenn wirklich die Wahrheiten, z. B. die metaphysischen, einmal begonnen haben und vorher nicht bestanden, so war doch wenigstens stets eine Wahrheit vorhanden, nämlich die, daß es keine solchen Wahrheiten gebe. Das war doch wohl durch irgend eine metaphysische Wahrheit wahr; also bestand eine solche und bestand doch nicht (vgl. a. a. O. a. 7 ad 4). Bevor ein geschaffener Geist, antwortet Thomas, metaphysische Wahrheiten dachte, war der Satz, „diese Wahrheiten haben keinen Bestand“, nicht wahr; es sei denn, daß man ihn als Erkenntnis Gottes, die mit Gottes Wesen identisch ist, faßt.

Jetzt freilich könne man wahrheitsgemäß sagen, daß obiger Satz wahr sei; er habe aber nur durch unsern Verstand seinen Wahrheitsgehalt, nicht etwa aus einer ontologischen metaphysischen Welt heraus; denn diese hatte vor der Existenz geschaffener Verstande in sich keine Wirklichkeit, sie war ein „Nicht-Sein“. [Unde intantum est verum dicere veritatem non fuisse, in quantum apprehendimus non-esse ipsius ut praecedens esse eius.] In diesem Satz liegt die Endlösung. Jetzt kann man wahrheitsgemäß die Nichtexistenz jener „Wahrheit“ behaupten, weil unser Verstand über sein eigenes Sein und Nichtsein urteilen kann. Vor jedem geschaffenen Verstand hatten die metaphysischen Wahrheiten keinerlei geschaffenes Sein, auch kein metaphysisches.

Man darf nach Thomas nicht einmal sagen, daß die Vielfältigkeit und die Zahl der Ideen geschaffener Wahrheiten aus deren eigenem Wesen abzuleiten wäre. Alle Gesichtspunkte, unter denen die Ideen als vielfältig erscheinen, kommen nicht von den Dingen. Die Vielfältigkeit rührt allein von Gottes Wesen her[1].

Bei dem weiteren Ausbau seiner Ansicht lehnt Thomas natürlich auch die Unveränderlichkeit geschaffener Wahrheiten ab. Er behauptet selbstverständlich nicht, daß der Satz „Zweimal zwei ist vier“ einer Veränderung unterworfen sei, wohl aber, daß die Wahrheit dieses Satzes die Funktion eines Verstandes ist, der irren kann, weil er endlich ist.

Diese grundlegende Auffassung darf man nicht durch die Behauptung abschwächen, die ontologische Wahrheit metaphysischer und mathematischer Sätze müsse im Gegensatz zur logischen Wahrheit als „ewig“ bezeichnet werden.

Das wäre eine Grenzverwischung.

---

[1] De potentia q. 3. a. 7 ad 17 et 18: Verum est in mente non in rebus. Unde omnia, quae fuerunt ab aeterno, fuerunt vera per veritatem intellectus divini, quae est aeterna.

Omnia illa quae ab aeterno dicuntur esse vera, non sunt alia et alia veritate vera, sed una et eadem divini intellectus veritate, ad diversas tamen res in proprio esse futuras relata; et sic ex diversa relatione potest aliqua distinctio in illa veritate designari.

Wir haben es wirklich mit zwei ganz verschiedenen Denkrichtungen auch innerhalb der Scholastik zu tun.

Die eine bezeichnet gewisse Sätze der Mathematik, Metaphysik und Ethik als ewige Wahrheiten nicht bloß in dem Sinne, daß ihre unabänderliche Notwendigkeit in Gottes Wesen begründet ist, und daß jeder geschaffene Verstand sie so erkennen *muß*, *wenn* er sie erkennt. Sie erscheinen vielmehr in einem eigenen metaphysischen Sein, mit einer einhaltenden Geltung als gegeben für jeden Verstand. Sie sind also nicht *bloß* in *der* mit Gottes Wesen identischen Gotteserkenntnis ewig (so Thomas), sondern auch in sich, natürlich nicht unabhängig von Gott. Nach dieser Auffassung gibt es also ein wirkliches, geschaffenes metaphysisches Sein, die Wesenheiten der Dinge, die als solche dem Verstand erkennbar sind. Diesem Sein kommt Ewigkeit zu, weil es seinem Begriff nach anfang- und endlos ist.

Und eben das leugnet Thomas ausdrücklich und immer. Die Nachahmungsfähigkeit der göttlichen Wesenheit (imitabilitas) begründet nach ihm kein metaphysisches Sein, dessen Wirklichkeit oder dessen Geltung für uns direkt und aus sich erkennbar wäre.

Thomas macht sich den Einwand: „Wenn die wahren oder sittlich rechten *Dinge* zerstört werden, bleibt doch noch die Wahrheit und rechtliche Ordnung der Dinge, durch die sie wahr und recht sind" (also ihr metaphysisches Sein). Er leugnet das: „Die Wahrheit, die nach Zerstörung der Dinge übrig bleibt, ist einzig die Wahrheit des göttlichen *Intellekts*" (De ver. 1, 4, 3 et ad 3).

Auch behauptet Thomas ausdrücklich, daß der Satz: „Es ist wahr, daß eine Wahrheit kein Sein hat", *nur* im Verstand ihr Sein haben kann. (Unde ad destructionem veritatis, quae est in re, *non sequitur nisi* esse veritatis, quae est in intellectu [a. a. O. 1, 5 ad 2]). Er leugnet auch (a. a. O. 16 et ad 16), daß es irgend etwas außer Gott gebe, dem in irgend einer Weise ewige Wahrheit zugesprochen werden könne. Man mache sich also vor allem eines klar: Thomas erkennt kein Reich in sich bestehender metaphysischer Seinsinhalte an außer ihrer Existenz in einem Denkwesen. Da wir nun diese „notwendigen Wahrheiten" nicht in Gott schauen, da sie anderseits in sich keinerlei Art von Sein haben, existieren sie als geschaffene Wahrheiten nur im jeweiligen endlichen Erkenntnisakt. Dieser Erkenntnisakt kann aber nicht dadurch „wahr" sein, daß er einem objektiven Sein *in sich* entspricht; denn es gibt eben kein solches Sein; er kann nur dadurch „wahr" sein, daß er *tatsächlich* (nicht bewußt erkenntnismäßig, das wäre Ontologismus) den in Gott enthaltenen Dingen entspricht, soweit diese Nachbildungen des göttlichen Wesens sind.

Und nun fragt es sich, wie Thomas nach seiner Theorie zur Erkenntnis der notwendigen Geltung metaphysischer Sätze gelangen kann. In Gott schaut er sie nicht, die Nachahmungsfähigkeit des unendlichen Wesens erkennt er nicht unmittelbar, die metaphysischen Dinge in sich kann er nicht schauen, weil sie nach ihm keinerlei Sein außer dem Denken haben.

Gewiß kann er auch diese Sätze aus der Welt des Sinnfälligen durch den Einfluß des tätigen Verstandes (intellectus agens) durch Abstraktion in einer allgemeinen Form gewinnen. Ja selbst die letzten, einfachsten, unzerlegbaren Prinzipien der Erkenntnis schöpft der Mensch aus der Welt der Sinne (vgl.

Q. disp. De anima a. 4 ad 6). Aber woher kommt ihm die Überzeugung von der Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit?

Thomas lehrt immer und ohne Ausnahme, daß eine sichere Erkenntnis der Allgemeingültigkeit ohne Zurückführung auf die letzten, unbeweisbaren Prinzipien (Kontradiktionsprinzip, das Ganze größer als die Teile u. ä. m.) unmöglich ist. Aber ebenso ausnahmslos lehrt er, daß die letzten Prinzipien (ihrem Gewißheits- und Notwendigkeitsgehalt nach), unbeschadet ihrer aktuellen Gewinnung durch Abstraktion aus Sinneserlebnissen, von Gott der Seele gegeben sind; sie sind eingeboren (innata).

Er vergleicht z. B. die Erkenntnis der Prinzipien in der menschlichen Seele mit der Erkenntnis der Engel. Wie die reinen Geister alle Dinge durch eingeborene Idee erkennen, so erkennen wir die Urprinzipien (principia naturaliter cognita, per quae de omnibus iudicat) durch einen Eindruck der ewigen göttlichen Wahrheit in unsern Geist (vgl. De ver. 8, 7 ad 3). Nur ist bei uns die Sinnenerkenntnis eine notwendige Bedingung.

Thomas sagt sogar wörtlich: Die ersten Prinzipien, deren Erkenntnis uns *angeboren* ist, sind gewisse Ähnlichkeiten mit der unerschaffenen Wahrheit; *soweit* wir also durch sie über andere Dinge urteilen, sagen wir, daß wir über die Dinge durch ewige Gründe, oder durch eine unerschaffene Wahrheit urteilen (a. a. O. 10, 6 ad 6). Daß es sich hierbei nicht um eingeborene *Ideen* handelt, braucht kaum bemerkt zu werden.

Das wäre aber erst der ontologisch-psychologische Tatbestand. Wie verhält sich nun dazu die tatsächliche Erkenntnis, als Gewißheit und Überzeugung von der Seinswirklichkeit des Gedachten? Denn unsere sichere Erkenntnis der Prinzipien kann doch nicht dort erst beginnen, wo wir sie als eingeborene Naturmitgift bestimmen.

Das gäbe einen offenbaren Zirkelschluß.

Die Denknotwendigkeit dieser Prinzipien ist auch für Thomas eine Bewußtseinstatsache. Diese Denknotwendigkeit erstreckt sich aber nicht bloß auf die Tatsache, daß wir sie nicht anders denken *können*, sondern auch darauf, daß wir den Tatbestand als unabhängig von unsern Urteilen denken *müssen*.

Wenn man demnach im Sinne des Aquinaten fragen würde, ob die „letzten Prinzipien" (Grundsatz des Widerspruchs; das Ganze größer als die Teile) eine Denknotwendigkeit oder eine Seinsnotwendigkeit sind, so würde er antworten: Insofern sie eine *Wahrheit* in einem Urteil zum Ausdruck bringen, sind sie eine *Denknotwendigkeit*. Insofern sie *in* Gott sind, mit dem göttlichen Wesen identisch, sind sie Denk- und Seinsnotwendigkeit in unzertrennlicher Einheit. Insofern sie reflexer *Gegenstand* der Erkenntnis sind (warum muß ich dieses Urteil für wahr, d. h. für immer gültig halten, auch unabhängig von meiner Verstandesstruktur und meinem augenblicklichen Erkenntnisakt) sind sie eine Seinsnotwendigkeit. Thomas hat darauf immer nur die Antwort, weil Verstand und Dinge wesentlich aufeinander angelegt sind.

„Das Verstandeslicht, durch das jene Prinzipien uns einleuchten, ist uns von Gott gegeben als eine Ähnlichkeit mit der unerschaffenen Wahrheit, die in uns besteht" (Q. disp. De ver. 11, a. 1).

Die Gewißheit des Wissens folgt *ganz* aus der Gewißheit der Prinzipien; denn die Folgerungen werden erst dann mit Gewißheit erkannt, wenn sie bis

auf die letzten Erkenntniselemente zurückgeführt werden. So kommt denn das sichere Wissen eines Menschen aus dem Verstandeslicht, das uns Gott eingeschaffen hat, durch das er in uns spricht; nicht aber kommt es von einem Außenlehrer, oder höchstens nur so, daß dieser uns lehrt, die Folgerungen auf ihre letzten Elemente zurückzuführen. Aber daraus würden wir keine Wissensgewißheit gewinnen, wenn uns die Gewißheit über die letzten Elemente, in welche die Folgerungen aufgelöst werden, nicht innewohnte" (a. a. O. ad 13 et ad 17). Dasselbe De ver. I. IV ad 5.

Aber Thomas ist nicht dabei stehen geblieben. Er hat sich ganz bewußt die Frage vorgelegt, wie uns die Wahrheit einleuchtet; auf das Kriterium der objektiven Evidenz zog er sich nicht zurück; er arbeitete vielmehr mit einer Analyse des Bewußtseins, und hier liegt das ausschlaggebende Moment.

Den Erkenntnisgang hat Thomas mit besonderer Klarheit in seinen Quaestiones disputatae (De veritate q. 1, a. 9) geschildert. Die Wahrheit im Verstand folgt auf den Erkenntnisakt; sie wird aber auch selbst vom Verstand erkannt. Sie folgt auf die Gegenstandserkenntnis, sofern der Verstand über die Realität des Gegenstandes urteilt; sie wird vom Verstand erkannt, sofern dieser über seinen Akt reflektiert, nicht allein indem er sich seines Aktes bewußt wird, sondern auch indem er die Beziehung zum Gegenstand erkennt. Diese kann er aber nur erkennen, wenn er die Natur des Aktes selbst erkennt; und diese ist wieder nur erkennbar durch die Erkenntnis des Wesens der wirkenden Fähigkeit, also des Verstandes, dessen Wesen es ist, sich den Dingen anzugleichen. Also erkennt der Verstand die Wahrheit dadurch, daß er sich seiner selbst bewußt wird. (Unde secundum hoc cognoscit veritatem intellectus, quod supra se ipsum reflectitur.)

Sich selbst aber erkennt der Verstand nicht durch eine Abbildungsidee, sondern durch sich[1].

In einer sehr merkwürdigen Untersuchung (De spiritualibus creaturis q. un. a. 10 ad 8) führt Thomas aus, daß bei unserer Wahrheitserkenntnis die Dinge unser Urteil über die Wahrheit im strengen Sinn nicht begründen können; auch nicht die in uns bestehende Ähnlichkeit mit jenen Gegenständen. Sie sind kein Mittel, durch das ein Wahrheitsurteil in uns erzeugt wird. Dieses Mittel sind vielmehr die letzten Denkgrundsätze. Zum Wahrheitsurteil gehört aber auch eine aktive, urteilende Kraft, und das ist der tätige Verstand.

Augustinus, „der Platon folgte, soweit es der Glaube zuließ", lehnte zwar die subsistierenden Ideen ab; er versetzte sie aber in Gottes Denken und ließ uns daran teilnehmen; nicht als ob wir die Ideen in Gott sähen, sondern soweit die Ideen sich in unsern Geist gleichsam eindrücken. Nach Aristoteles, dem sich Thomas anschließt, urteilen wir über die Wahrheit, nicht durch etwas außer uns Existierendes, sondern durch das Licht des tätigen Verstandes, der die Dinge denkmöglich macht. Es ist aber ziemlich gleich, so

[1] De ver. 10, 8 ad 9. Dicendum quod anima non cognoscitur per speciem a sensibus abstractam, quasi intelligatur species illa esse animae similitudo; sed quia naturam speciei considerando, quae a sensibilibus abstrahitur, invenitur animae natura, in qua huiusmodi species recipitur, sicut ex forma cognoscitur materia. Vgl. auch a. a. O. ad 1.

fügt Thomas hinzu, ob man behauptet, daß die Dinge in uns denkmöglich werden durch unmittelbare Teilnahme an Gottes Denken oder durch Teilnahme des in uns schaffenden Lichtes an Gottes Licht. Auch hier lehnt also Thomas die Dingevidenz des physischen und metaphysischen Seins als Wahrheitskriterium ab.

Nach Thomas bliebe also die Tatsache unseres Bewußtseins, daß das, was wir als wirklich *erkennen*, z. B. unser Wahrnehmen, auch wirklich *ist*, wissenschaftlich unerklärlich, wenn man nicht einsähe, daß unser Verstand seinem Wesen nach auf ein Wirklichkeitsdenken angelegt ist, und dieses Wirklichkeitsdenken setzt wieder voraus, daß eine Art Verähnlichungsverhältnis zwischen dem Ding und dem Verstand obwaltet.

So besteht denn die Wahrheit nach Thomas allerdings in einer Angleichung des Denkens an außergedankliche Dinge. Ihr Kriterium findet man aber durch die Analyse des Bewußtseinsaktes, der mit unveräußerlicher Notwendigkeit Subjekt und Objekt trennt. Das so gefundene Kriterium selbst ist die *Denknotwendigkeit* der einfachsten Denkprinzipien im Zusammenhang mit der im gleichen Akt unmittelbar geschauten Natur der Denkkraft selbst. Diese Denkkraft hat nach Thomas nur dann einen Sinn, wenn sie das Denken eines außergedanklichen Seins ist, schon deshalb, weil man im Bewußtseinsakt ein Sein findet, das sich nicht als bloßes Denken manifestiert.

Es handelt sich in diesem Verlauf um kein unmittelbares Schauen, sondern um einen verwickelten, reflexiven Prozeß. Das ist um so weniger auffallend, als bei Thomas das Individuelle auch nur mittels eines verwickelten reflexiven Prozesses erkannt wird.

Das erste Dasein, das dem Verstehen als Wahrheit reflex zum Bewußtsein kommt, ist das Dasein der eigenen denkenden Natur. Wäre dieses Dasein auch wieder nur Denken, so wäre der *Begriff* des objektiven Daseins überhaupt unmöglich.

Man hat Thomas hie und da fälschlich des naiven Realismus bezichtigt. Der naive Realismus geht vom Gegenstand aus; wer vom Bewußtsein ausgeht, ist kein naiver Realist. Thomas geht vom Bewußtsein aus. Deshalb ist ihm das Gute erst begreiflich in seiner Beziehung zum Strebevermögen; er bestimmt das Gutsein der ontologischen Wirklichkeit im Anschluß an die allgemeine Sehnsucht lebender Wesen. Er folgt hier dem Stagiriten. In der Bestimmung des Wahren überflügelt er ihn.

Eben weil sich Thomas streng an die Gegebenheiten des Bewußtseins hält (und wer das nicht tut, der phantasiert), sieht er im menschlichen Verstand ein Werkzeug zur Erkenntnis einer außergedanklichen Wirklichkeit. Das Problem: „das Denken schafft ein Sein, über dessen außerdenkliche Wirklichkeit man nichts weiß“, kam ihm niemals in den Sinn, weil er es im Bewußtsein, auch im wissenschaftlich analysierten, nicht fand. Wenn Erkennen und Sein identisch wären, könnten wir nie auch nur zum Begriff eines vom Sein verschiedenen Denkens gelangen. Nun ist aber die Existenz dieses Begriffes im Bewußtsein eine unleugbare Tatsache.

Auch Thomas hat also zwischen den beiden Sätzen unterschieden: 1. Ich muß urteilen, daß das Ganze größer ist als seine Teile, und 2. diesem Urteil kommt absolute Gültigkeit zu, unabhängig von meinem Denken. Die erste *Tatsache*

war ihm, nach wissenschaftlicher Analyse, unmöglich, wenn nicht das Zweite stattfindet. Die erste Bewußtseinstatsache faßt Thomas alsbald als Seinsnotwendigkeit auf; d. h. das Urteil ist wirklich vorhanden, nicht: ich denke, daß das Urteil vorhanden ist.

Die zweite Reihe begründet er durch die scharfsinnigste Analyse des Erkenntnisaktes ohne Rücksicht auf eine sachliche Evidenz.

Ganz klar ergibt sich die thomistische Ablehnung einer sachlichen Evidenz als Wahrheitsbürgschaft auch aus dem merkwürdigen Umstand, daß Thomas keine reale Beziehung des Gegenstandes zum Verstand im Erkenntnisakt (wohl bei der ersten Verursachung durch das Objekt) anerkennt. Die Relation ist einseitig. „Es ist klar", so sagt er in der Abhandlung De potentia q. 7, a. 10, „daß im Wissen eine Beziehung liegt zum Wißbaren (scibile), weil der Wissende im Erkenntnisakt eine Hinordnung zum Gewußten hat, das außerhalb der Seele ist. Diese außerseelische Sache aber wird in keiner Weise von diesem Akt berührt, da der Erkenntnisakt auf den außer ihm befindlichen Stoff nicht verändernd eingreift, so daß der Gegenstand außerhalb der Seele in keiner Weise zur Gattung des Intelligiblen gehört. Und so kann die Beziehung, die auf den Erkenntnisakt folgt, in ihm nicht sein." Es sei hier also ähnlich wie bei Gott. Die Dinge haben eine Beziehung zu Gott, in Gott sei aber keine reale Relation zu den Dingen. „Wie in unserem Wissen eine reale Relation in den Dingen besteht, aber nicht umgekehrt, so beziehen sich die Dinge im wahren Sinn auf Gottes Wissen, aber nicht umgekehrt" (ad 5).

In diesem Aufbau der Wahrheitserkenntnis bei Thomas offenbart sich nicht bloß eine außerordentliche Folgerichtigkeit, die seine Erkenntnistheorie und seine Metaphysik zur lückenlosen Einheit verschmilzt, sondern auch eine, wie mir scheint, bisher nicht genügend gewürdigte Kraft und Tiefe der Analyse des Wahrheitsbewußtseins.

Stanislaus v. Dunin Borkowski S. J.

Wiedervereinigung in Glauben und Kirche.

Im Januar dieses Jahres haben wir auf Grund bester Quellen über den in der Überschrift genannten Gegenstand berichtet[1]. Das dort Gesagte ist unterdessen schon nicht mehr ganz zutreffend; so schnell jagt sich die Entwicklung in dieser wichtigsten aller interkonfessionellen Kirchenfragen. Der Sekretär der Weltkonferenz für Glauben und Verfassung, teilt in seinem Jahresbericht von 1923 mit, daß der Sachverständigenausschuß dieser Konferenz beschlossen habe, die für Mai 1925 geplante erste Vollversammlung auf das Jahr 1927 zu verschieben. Gründe für diesen Aufschub werden mehrere angegeben. Vonseiten der anglikanischen Staatskirche wünscht man, daß der Abstand zwischen der geplanten Weltkonferenz und der für 1930 in Aussicht stehenden sogenannten Lambethkonferenz weniger groß sein möchte. Diese letztgenannte Konferenz der anglikanischen Bischöfe, welche seit 1867 ungefähr alle zehn Jahre im erzbischöflichen Palast[2] des protestantischen Primas von England zusammentritt, hat schon seit Jahren die religiöse Wiedervereinigung zum wichtigsten Gegenstand ihrer Beratungen gemacht. Ihr Aufruf von 1920 zur Beilegung der Spaltungen hat weithin Widerhall gefunden. Da auch bei der Washingtoner Weltkonferenz die Anglikaner (Episkopalen) die führende Macht sind, so hofft man von dem Näherzusammenrücken der beiden Kongresse verstärkten Erfolg. Außerdem ist für August 1925 auch der vom schwedischen lutherischen Erzbischof Söderblom von Upsala einberufene „Weltkongreß für praktisches Christentum" in Stockholm zu erwarten. Es wäre schade, wenn diese beiden Unternehmen die auf dasselbe Ziel des religiösen Friedens gerichtet sind, durch gleichzeitige Tagung einander hindernd in den Weg träten. Darum schien es ratsam Herrn Söderblom mit seinem weniger anspruchsvollen Programm den Vortritt zu lassen.

Diese Weltkonferenz für praktisches Christentum ist nicht zu verwechseln mit dem ebenfalls unter Söderbloms Einfluß stehenden „Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen", von dem in unserem früheren Artikel die Rede war. Der Weltbund hat es auf den politischen Völkerfrieden und die Verhütung des Krieges abgesehen. Die Weltkonferenz in Stockholm dagegen will ebenso wie die Washingtoner Tagung an der Verbrüderung der Kirchen als religiöser Körperschaften arbeiten. Im Unterschied aber von der „Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung" läßt Söderbloms Stockholmer Programm die streng konfessionellen, auf die Glaubenslehre und das Bekenntnis bezüglichen Unterschiede ganz beiseite und geht geradeswegs auf das praktische Christentum, d. h. auf das sittliche Verhalten in Übung der Gerechtigkeit und Nächstenliebe. Er zielt auf Einigung in der Moral unter Verzicht auf einen gemeinsamen dogmatischen Unterbau. Damit entsteht aber die Gefahr, daß dieses praktische Christentum sich zu einer rein natürlichen Humanität, zu einer freimaurerischen Allerweltsreligion ohne Christentum verflüchtige.

Neben den Protestanten der skandinavischen und der britischen Länder sind es besonders die verbündeten Protestanten von Nordamerika (The Federal Council of the Churches of Christ in America), welche das Unternehmen tragen. Diese Vereinigung

---

[1] Diese Zeitschrift 106 (1923) 99 ff. [2] Lambethpalast.

ist eine Art losen Kirchenbundes von vollen dreißig amerikanischen Sekten. Nach dem Year Book dieses ‚Councils' für 1923 befaßt der Bund zur Zeit 20 727 319 Protestanten mit 118 913 Geistlichen und 149 436 Kirchengebäuden [1]. Die reformierten Kirchen der Schweiz haben ihre Beteiligung zugesagt. Deutsche Protestanten werden ebenfalls nicht fehlen. Einladungen sollen übrigens nicht nur an die offiziellen „Kirchen", sondern auch an so interkonfessionelle und unsektiererische Organisationen wie den „Christlichen Verein junger Männer", den Weltbund christlicher Studentenvereinigungen, das Internationale Blaukreuz, die Heilsarmee, die Evangelische Allianz (Evang. Bund?), das Internationale (protest.) Missionskomitee usw. ergehen. Kein Wunder, daß man im Vatikan, trotz warmer Teilnahme für den Zweck, auf den offiziellen Beitritt zu einer so gemischten Gesellschaft verzichtet hat [2]. Die morgenländische Kirche von Konstantinopel dagegen soll ihre Teilnahme zugesagt haben.

Auch die Kunde von einer für die nächsten Jahre in Aussicht genommenen Fortsetzung des vatikanischen Konzils wurde von dem genannten Sachverständigenausschuß in Erwägung gezogen, weil man weiß, daß diese ökumenische Kirchenversammlung in Rom sich ebenfalls mit der Wiedervereinigung im Glauben befassen will und muß. Man gibt in Amerika die begründete Hoffnung noch nicht auf, daß man bei dieser Gelegenheit einen Weg finden werde, um einen Gedankenaustausch zwischen Rom und Washington oder den Protestanten überhaupt anzubahnen. Eines scheint jedenfalls festzustehen: finanzielle Gründe stehen bei dem Aufschub nicht im Spiel. Die Schulden der Konferenzkasse, von denen in unserem letzten Artikel die Rede war, sind getilgt, und an ihre Stelle ist ein aktiver Notpfennig getreten, der sich gewiß noch verstärken wird.

Weiter geht aus dem neuen Rechenschaftsbericht des Generalsekretärs der Weltkonferenz hervor, daß in den verschiedenen Unterausschüssen und Teilkonferenzen beträchtliche Arbeit geleistet worden ist, um die Fragen, welche der Konferenz unterbreitet werden sollen, in eine möglichst klare und bestimmte Form zu bringen, sowohl was die Glaubenslehre und das kirchliche Glaubensbekenntnis als was die Kirchenverfassung, die Hierarchie und die Verwaltung der Sakramente betrifft. Hier zeigt sich aber auch mehr und mehr, in welch uferloses, klippenreiches Meer von brandenden Gegensätzen die Teilnehmer der Konferenz hineinsteuern.

Vielleicht ist die Erkenntnis, daß die erwähnten Vorbereitungsarbeiten noch zu weit im Rückstand sind, nicht der letzte Grund des starken Aufschubs der Vollversammlung. Wenn man die zwei Fragenreihen, die wir in unserem letzten Artikel abgedruckt haben [3], und die spärlichen Antworten aus den Sondergruppen, welche der Sachverständigenausschuß im September 1923 versenden konnte [4], aufmerksam betrachtet, so sieht man leicht, daß die Sachverständigen einem unabsehbaren Irrgarten von Meinungen und Standpunkten begegnen werden, und daß es, vorausgesetzt, daß die noch rückständigen Antworten mit annähernder Vollzahl einlaufen, der angestrengten Arbeit mehrerer Jahre bedürfen wird, um einigermaßen Ordnung und Plan in den Wirrwarr zu bringen.

---

[1] „Theologische Literaturzeitung" (Leipzig 1924) Nr. 13.
[2] „Der Hochweg" (Berlin 1924, Mai) 198.
[3] Diese Zeitschrift 106 (1923) 107.
[4] Subjects Committee Papers published by the Continuation Committee, Sept. 1923. 8° (30 Seiten).

Inzwischen sind zu den zwei früher mitgeteilten Fragenreihen noch fünf weitere Fragen als dritte Reihe hinzugekommen, die sich auf die Kirche beziehen. Sie lauten:

„1. Wie wurde die Kirche gegründet? Ist sie im besondern Sinn eine göttliche Einrichtung?
2. Welches sind die wesentlichen charakteristischen Merkmale der Kirche? und welches ist im besondern die Beziehung der Kirche zu Christus und zum Heiligen Geist?
3. Welches sind die sichtbaren Kennzeichen der Kirche auf Erden?
4. Welches ist das Verhältnis der Kirche zu den Kirchen?
5. Welches ist das Verhältnis der Kirche zum Reich Gottes?"

Als Richtlinien oder Leitsätze, die zur erfolgreichen Betrachtung und Beantwortung des Gegenstandes dienen können, fügt das Zirkular vom Oktober 1923 den Fragen gleich eine Antwort bei, über die sich ein von dreizehn Mitgliedern der anglikanischen Kirche und der vereinigten evangelischen Freikirchen von England gebildeter Ausschuß (sechs Anglikaner und sechs Freikirchler unter dem Vorsitz des Erzbischofs von York) in langen Sitzungen im Lambethpalast (Januar—April 1922) geeinigt hatten. Wir lassen die Antworten folgen, ohne uns bei den sachlichen Schiefheiten und sprachlichen Anstößen aufzuhalten:

„Bericht über die Natur der Kirche: 1. Die Grundlage der Kirche beruht nicht auf dem Willen oder der Zustimmung oder dem Glauben von Menschen, weder als einzelner noch als Gemeinschaften, sondern auf dem schöpferischen Willen Gottes. 2. Die Kirche ist der Leib Christi, und ihr konstituierendes Prinzip ist Christus selbst, der in seinen Gliedern durch seinen Geist lebt. 3. Da es nur einen Christus gibt und nur ein Leben in ihm, so gibt es nur eine Kirche und kann nur eine geben. 4. Diese eine Kirche besteht aus allen denen, welche durch und in Christus erlöst worden sind oder erlöst werden, sei es in dieser Welt oder in der jenseitigen, sie hat aber ihre Darstellung in der Welt unter einer sichtbaren Gestalt. Doch ist die unsichtbare und die sichtbare Kirche kraft ihres einen Lebens in Christus nur eine. 5. Diese sichtbare Kirche wurde von Christus begründet als eine Gemeinschaft von Menschen, die mit ihm und in ihm miteinander vereint sind, um sein Zeuge und sein Werkzeug zu sein in der Ausbreitung seines Reiches auf Erden. 6. Als sichtbare Kirche muß sie gewisse sichtbare und erkennbare Merkmale haben, durch die sie von Menschen gesehen und wahrgenommen werden kann. Das waren seit den Tagen der Apostel zum mindesten die folgenden: a) Das Bekenntnis des Glaubens an die Offenbarung und Menschwerdung Gottes in Christus; b) die Feier der zwei von Christus selbst eingesetzten Sakramente; c) eine Richtschnur (an ideal) der christlichen Lebensordnung unter dem Schutz gemeinsamer Satzungen (protected by a common discipline); d) ein geistliches Amt, das die Kirche vertritt zur Predigt des Wortes, zur Verwaltung der Sakramente und zur Handhabung der Einheit und ununterbrochenen Dauer des Zeugnisses und Wirkens der Kirche. 7. Die Taufe ist nach Anordnung Christi und seiner Apostel das äußere und sichtbare Zeichen der Zulassung in die Mitgliedschaft der Kirche. 8. Die sichtbare Kirche auf Erden sollte der Welt durch die eigene sichtbare Einheit das eine Leben in Christus seines einen Leibes darstellen und offenbaren. 9. Das wahre Verhältnis der Kirche zu den Ortskirchen ist das im Neuen Testament beschriebene, nämlich daß die Kirchen die Ortsvertreter der einen Kirche seien. Die gegenwärtige Lage, die im Lauf der Geschichte entstanden ist, wo es in einer und derselben Ortschaft verschiedene und sogar wetteifernde Sektenkirchen gibt, die unabhängig voneinander und nebeneinander bestehen, kann nicht als in Übereinstimmung mit der Absicht Christi angesehen werden, welche Rechtfertigung dieser zeitweiligen Trennungen

auch durch geschichtliche Umstände beansprucht werden möge, und man sollte es an keiner Bemühung fehlen lassen, um die richtige Lage wieder herzustellen, wie sie im Neuen Testament vor Augen steht." [1]

Für einen vollständigen Bericht über diese Beratungen verweist das in der unten stehenden Fußnote angezogene Flugblatt auf eine 1922 von der Weltkonferenz ausgegebene Schrift: Hopeful Conferences in England and Australia [2].

In dieser Broschüre finden sich die neun obigen Sätze des Berichtes wörtlich genau ebenso. Es folgt aber dann noch ein zehnter Abschnitt, der in dem Flugblatt fehlt. Da heißt es:

„10. Die Kennzeichen, welche die sichtbare Kirche auf Erden auszeichnen sollten, finden sich an den vorhandenen getrennten Kirchen und Gemeinschaften von Christenleuten in sehr ungleichen Graden von Vollständigkeit oder Mangelhaftigkeit. Mögen sie darum auch Teile der sichtbaren Kirche sein, so können doch nicht alle gleichmäßig als vollwertige Darstellung des Gedankens und der Absicht des Herrn betrachtet werden. Einige mögen in der Tat so mangelhaft sein, daß sie rechtmäßigerweise nicht als Teile dieser Kirche gelten können. Aber solche Urteile, auch wenn sie in der Zuversicht gefällt werden, daß sie mit dem Geist Gottes übereinstimmen, müssen betrachtet werden als begrenzt auf den Umfang der sichtbaren Kirche als einer für diese Erde verordneten Gemeinschaft. Es wäre Anmaßung, wenn man den Anspruch erheben wollte, daß sie die gleiche Gültigkeit haben auch in der Sphäre der ganzen Kirche als des einen Leibes der in Christus Erlösten, denn in dieser Sphäre steht das Urteil allein bei dem allwissenden Geist und der unbegrenzten Barmherzigkeit Gottes."

Warum mag dieser zehnte Leitsatz in dem Abdruck von 1923 ausgeblieben sein? Hat man etwa gefühlt, daß der erste Teil desselben, der echte, halbechte und unechte „Kirchen" unterscheidet, das Verhalten des Papstes Benedikt XV. der Konferenz gegenüber wirksam rechtfertigt?

Was den zweiten Teil des Abschnitts betrifft, so bietet er für den Katholiken keine Schwierigkeit; es ist die allbekannte Lehre von dem Unterschied zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche oder zwischen ihrem irdischen Leib und ihrer Seele. Von dieser sind nach katholischem Dogma auch gutgläubige oder schuldlos irrende Anhänger der Häresie und des Schismas, ja auch ungetaufte Heiden nicht ausnahmslos getrennt. Das Urteil darüber steht Gott dem Allwissenden allein zu. Worauf es in unserer Frage allein ankommt, ist das Urteil über die Zugehörigkeit zur wahren sichtbaren Kirche. Hierüber aber hat sich „Rom" oder das katholische Lehramt wiederholt so deutlich ausgesprochen, daß man schwer begreift, wie man auf der andern Seite immer noch auf sachliche Zugeständnisse dogmatischer Art hinarbeiten oder sie erwarten kann.

Die Aufgabe, an der die Sachverständigen auf Grund der von den Sonderkonferenzen eingeschickten und noch einzuschickenden Gutachten zu arbeiten haben, ist in kaum verschleierter Form die Lösung des Rätsels: Worin besteht das „Wesen des Christentums"? oder der Frage: „Was ist in der christlichen Religion und Kirche wesentlich und was unwesentlich?"

---

[1] World Conference on Faith and Order, Third Series of Questions for preliminary Discussion suggested by the Subjects Committee: The Church. Published by the world-wide Continuation Committee. ... October 1924. 8° (4 S.) Das Blatt ist auch mit deutschem Text zu beziehen.

[2] Published by the Continuation Committee. 8° (20 S.)

Diese Frage aber ist in einer Kirche oder in einer Mehrzahl von Kirchen, worin ein lebendiges, unfehlbares Lehramt fehlt, ganz und gar unlösbar. Denn, wie schon der Verfasser des berühmten „Commonitoriums", Vinzenz von Lerin, und andere Kirchenväter angedeutet haben, ein Glaubenssatz, der in einem gewissen Zeitpunkt der kirchlichen Lehrentwicklung vielen unwesentlich erschien, kann unbeschadet der katholischen Glaubenseinheit in einem andern Jahrhundert als Dogma, als wesentlicher Bestandteil des Glaubens hervortreten und allgemein anerkannt werden. Einen Beweis dafür finden wir im vorliegenden Ausschußbericht (Abschnitt 6, b), wo die Zahl der Sakramente berührt wird.

Soeben vor Abschluß des Druckes geht uns noch ein Zirkular der Weltkonferenz zu, das hier folgt:

„Vierte Reihe von Fragen: Das christliche Sittenideal. ‚Weder die wesentliche Beschaffenheit noch die Einheit der Kirche kann hinreichend dargestellt werden, ohne eine klare Behauptung des sittlichen Ideals, sowohl für den einzelnen als für die Gesellschaft, das unser Herr durch Wort und Tat zum Ausdruck brachte, und das der Heilige Geist immer die Kirche und ihre Mitglieder zu verwirklichen antreibt.

Man hat gedacht, daß irgend eine bestimmte feste Behauptung dieses Ideals auf der Weltkonferenz gemacht werden sollte, um zu zeigen, daß Christen aller Kirchen ein starkes Vereinigungsband in ihrer Auffassung des christlichen Dienstes und ihrer Begeisterung dafür haben.

Die folgenden Fragen werden vorgeschlagen, um Ansichten über die Frage, welches die hauptsächlichsten und typischsten Bestandteile jenes Ideals sind, hervorzurufen.

1. Ist man darüber einig, daß das Ideal des individuellen Lebens so ist, wie es durch die Seligpreisungen und den Bericht des hl. Paulus über die Frucht des Geistes dargestellt ist, und daß dies ein besonders christlicher Charakter ist, der Weltlichkeit, Anmaßung und Ehrgeiz widersteht, die unchristlich sind? 2. Ist man darüber einig, daß wir einträchtig an den absoluten Wert jeder menschlichen Seele im Angesicht Gottes glauben, und an die Gleichheit aller Menschen vor Gott als Gegenstände einer Erlösung, die allen angeboten wird, weil alle gesündigt haben? 3. Ist man darüber einig, daß diese Gleichheit der Menschen als Gegenstände der Erlösung in Christo Rassen-, Farben- und Klassenunterschiede in der Kirche beseitigt, und wenn dies der Fall ist, in welchem Sinne? 4. Ist man darüber einig, daß, weil alle Menschen einen Vater haben und deshalb Brüder sind, die Grundlage aller sozialen Ethik das Prinzip der Liebe ist? 5. Ist man darüber einig, daß das Prinzip der Liebe voraussetzt, daß in jeder menschlichen Gesellschaft die Ziele der Gemeinschaft und des Dienstes verfolgt, und daß Wetteifer und Ehrgeiz als nicht christlich verleugnet werden müssen? 6. Ist man darüber einig, daß das Eigentum als etwas Anvertrautes und nicht als Besitz angesehen werden muß? 7. Gibt es irgend welche andere Bestandteile des christlichen Ideals, deren Behauptung durch die Konferenz von Wichtigkeit wäre?"[1]

Nur auf das verhängnisvolle Übersehen des Unterschieds zwischen göttlichen Geboten und evangelischen Räten sei schon hier andeutungsweise aufmerksam gemacht.

---

[1] „Es wird dringend gebeten, daß Antworten auf diese Reihe von Fragen nicht später als den 31. Dezember 1924 an das Sekretariat, P. O. Box 226, Boston, Mass., U. S. A., gesandt werden. — Die ersten vier Fragereihen, sowie der Vorbericht des Gegenstandsausschusses über die Antworten auf die erste Reihe sind in englischer, deutscher, französischer oder neugriechischer Fassung unentgeltlich erhältlich bei dem obigen Sekretariat." (Anmerkung des Zirkulars.)

Obwohl demnach unsere früher ausgesprochenen Bedenken über das Gelingen der eingeleiteten Einheitsbewegung eher verstärkt als gemildert werden, so erfüllt uns doch auch jetzt wieder ein Umstand mit aufrichtiger Teilnahme für die Veranstalter der Weltkonferenz und läßt uns hoffen, daß ihren Bemühungen wichtige Teilerfolge nicht versagt sein werden.

In den Ostertagen 1924 erhielten wir von dem Generalsekretariat der Weltkonferenz neuerdings ein Heftchen von 28 Seiten mit dem Titel Suggestions for an Octave of Prayer for Christian Unity[1] (Anweisungen zu einer achttägigen Andacht um Einheit der Christen). Der Inhalt des Büchleins besteht in Betrachtungen für jeden Tag der Oktav über Gottes Güte und Wohltaten, über unsere Pflicht der Dankbarkeit, der Friedfertigkeit und Nächstenliebe und besonders der kirchlichen Eintracht. Daran schließen sich Mahnungen zum beständigen Dank- und Bittgebet, damit die wahre Einheit immer vollkommener werde, und endlich folgen kurze, gemütvolle und herzliche Gebete um die Verwirklichung dieser Eintracht und Einheit. Durch das ganze Büchlein zieht sich aber ein Hauch von unklarem Schwanken zwischen der Idee einer sichtbaren und einer unsichtbaren Kirche, zwischen einer katholischen und einer protestantischen Vorstellung von kirchlicher Einheit. Es ist das verschleierte Eingeständnis, daß streng genommen nur die eine, katholische, apostolische, sichtbare Kirche dem Plan und Willen des Erlösers entspricht, daß man sich aber bei dem tatsächlichen Zustand des Protestantismus mit der unsichtbaren Einheit der unsichtbaren Kirchen Luthers und Kalvins einstweilen begnügen wolle.

Sollte dem logisch und wissenschaftlich denkenden Theologen das Halbe und Widerspruchsvolle dieses Standpunktes nicht mehr und mehr bewußt werden? Wir können es aber verstehen, daß eine derartige Ahnung oder Einsicht ihnen unheimlich, ja geradezu furchtbar vorkommen muß. Nicht etwa darum, weil daraus folgt, daß der eingeschlagene Weg eine Sackgasse, ein „romantischer Holzweg" ist, sondern weil sich mit voller Klarheit ein anderer Weg auftut, von dem man nichts wissen will: der Weg zum Mittelpunkt der katholischen Einheit, nach St. Peter in Rom[2].

Für uns Katholiken muß dieser Umstand ein Antrieb sein, der Einladung des Konferenzausschusses, die ja mit der früher erwähnten Einladung unseres Heiligen Vaters ganz übereinstimmt, Folge zu leisten und unsere Gebete mit den ihrigen zu verbinden. Ob wir für solche Gebete die Tage zwischen Pfingsten und Dreifaltigkeit, wie die Amerikaner vorschlagen, oder die zwischen Petri Stuhlfeier und Pauli Bekehrung (18.—25. Januar) wählen, wie es seit Jahren

---

[1] Published by the Continuation Committee. Der genannte Generalsekretär Robert Hallowell Gardiner in Gardiner (Maine) ist leider inzwischen am 15. Juni 1924 infolge Überarbeitung gestorben. Darum sind von jetzt an Mitteilungen, Anfragen und Wünsche betreffs der auf die Konferenz bezüglichen Drucksachen, die an weiteste Kreise kostenlos und freigebig angeboten werden, nicht mehr an die alte Adresse nach Gardiner zu richten. Die neue Adresse des Generalsekretariats ist: The Secretariat, P. O. Box 226, Boston, Mass., U. S. A.

[2] Vielleicht erwägen die Theologen der geplanten Weltkonferenz neben den zahlreichen andern Wegweisern zu diesem Ziele noch einmal aufmerksam die beiden Rundschreiben des Papstes Leo XIII.: Praeclara gratulationis vom 20. Juni 1895 und Satis cognitum vom 29. Juni 1896.

katholische Übung ist, kann freigestellt bleiben, denn unser Gebet soll ein beständiges sein.

Wir wollen aber diese Gelegenheit wahrnehmen, um alle, die es angeht, Katholiken und Protestanten, auf ein Buch hinzuweisen, das dieser Gebetsoktav um Wiedervereinigung sein Entstehen verdankt und sehr geeignet ist, die Wichtigkeit des Anliegens zu beleuchten. Als im Januar 1922 in Wien die erwähnte Oktav zum ersten Mal öffentlich abgehalten wurde, hat P. Peter Sinthern S. J. eine Reihe Vorträge über den Gegenstand gehalten, die er im folgenden Jahre in Druck gab [1].

Das Buch ist überaus gehaltvoll und für gebildete Leser eine Fundgrube reicher Belehrung. Der moderne Unglaube, das Heidentum in verschiedenen Gestalten und Ländern, der Islam, das heutige Judentum, das morgenländische Schisma, der Protestantismus in seinen bunten Formen und Sekten, zum Schluß auch noch der Altkatholizismus erscheinen als ebenso viele Aufforderungen zum Gebet, daß Gottes Gnade der in Finsternis sitzenden oder im Dunkeln tappenden außerkirchlichen Menschheit das Licht des wahren Glaubens leuchten lasse. Die Herrlichkeit der einen, ungeteilten, auf Petrus gegründeten, sichtbaren Kirche tritt in P. Sintherns Abhandlungen mit überzeugender Klarheit hervor.

Daß die Einheit der Kirche, um die unser Herr und Heiland in seiner Abschiedsrede gebetet und gerungen hat, in einer sichtbaren Verfassung, in einem empirisch wahrnehmbaren Tempelbau verkörpert sein müsse, ist erfreulicherweise ein Satz, in dem auch die Veranstalter der Weltkonferenz übereinstimmen. Ohne diese wichtige Voraussetzung wären die Versuche der Wiedervereinigung von Anfang an zur Unfruchtbarkeit verurteilt. Da trifft es sich günstig, daß gerade jetzt ein anderes, durchaus gründliches, mit schwerem wissenschaftlichen Apparat ausgestattetes Werk erscheint, worin diese christliche Hauptwahrheit allseitig beleuchtet und schulgemäß bewiesen und verteidigt wird [2]. Eine leichte Lesung ist das Buch nicht, obwohl die Sprache schlicht und gemeinverständlich bleibt; denn es stellt an die Denkkraft des Lesers erhebliche Anforderungen. Es könnte aber nichts schaden, wenn von Zeit zu Zeit wieder Arbeiten in diesem „altmodischen" Stil geboten würden. Den Theologen der Weltkonferenz kann das Studium der hier behandelten Grundfrage nicht dringend genug empfohlen werden.

Zum Schlusse sei noch hingewiesen auf eine Rede von Prof. Paul Simon in Paderborn über die Wiedervereinigung der Christen und die geistige Lage von heute [3]. In kurzen, aber markigen Worten wird da gezeigt, wie die geistige Lage des heutigen Protestantismus sich in allweg zum Schlimmeren geändert hat gegenüber der Lage des ersten Jahrhunderts nach der sogenannten Reformation. „Auf keinen Fall", sagt der Redner, „dürfen wir durch Mittel, wie sie unser relativistisches Zeitalter für Massenerfolge in Bewegung setzt,

[1] Religionen und Konfessionen im Lichte des religiösen Einheitsgedankens. Von Peter Sinthern S. J. 8° (192 S.) Freiburg i. Br. 1923. *G.-M* 3.60; geb. 4.80

[2] Die Sichtbarkeit der Kirche. Ein Beitrag zur Grundfrage des Katholizismus. Von Dr. theol. J. B. Walz. 8° (376 S.) Würzburg 1924, St. Rita-Verlag. *M* 4.50

[3] Im Jahrbuch des Verbands der Vereine katholischer Akademiker (Augsburg 1923, Haas & Grabherr) 113—124.

unsere Ideen auszubreiten suchen. Die einzige Methode des Urchristentums war die des Wirkens von Person zu Person, und sie wird auch in unserer ähnlich gestimmten und ähnlich geformten Zeit der zumeist zu wählende Weg sein, besonders unter den Gebildeten.“ [1]

Was die Lage im deutschen Protestantismus betrifft, so wird Professor Simon mit diesem Urteil kaum Widerspruch finden. Aber auch in England und Amerika scheint die große Mehrzahl der Kenner des Volkes derselben Ansicht zu sein. Kardinal Mercier und seine paar französischen Freunde dürften auch dort den consensus communis der Katholiken gegen sich haben, wenn sie dem Wege der korporativen Massenbekehrung den Vorzug zu geben scheinen. Mag aber auch die allgemeine Wiedervereinigung im Glauben in noch so weite Ferne gerückt sein, um so bestimmter und wärmer lautet unser ceterum censeo: Vereinigen wir uns desto bereitwilliger, standhafter und werktätiger in Erweisen christlicher Hochachtung, seelischer Eintracht und aufrichtiger Nächstenliebe gegen unsere getrennten Brüder und besonders in dem andauernden gemeinsamen Gebet, daß Gott die Stunde beschleunige, wo allem Kleinmut zum Trotz wieder ein Hirt und eine Herde wird.

Matthias Reichmann S. J.

[1] Simon a. a. O. 124.

Wesen des Katholizismus.

Immer mehr, in den philosophischen und religiösen Auseinandersetzungen der letzten Jahre, gärt die Frage nach „Grundhaltung" des „katholischen Menschen" oder nach „Wesen" des „Katholizismus". Kreise, die in psychologisch-verstehender Einstellung denken, neigen zu der ersten, vom menschlichen Subjekt her gesehenen Fragefassung. Kreise, die von der Welle der phänomenologischen Wesensschau oder von der artverwandten Objektrichtung der liturgischen Bewegung erfaßt sind, bevorzugen die zweite, vom objektiven Gebilde her gesehene Ausdrucksweise. Damit hängt dann zusammen, daß die ersten Kreise „katholisch" mehr individualistisch fassen, d. h. als eine Bestimmtheit der Seele des Einzelmenschen, während die zweiten Kreise „katholisch" mehr nach der kollektivistischen Seite hin ausdeuten, d. h. als Weise der Gemeinschaftsverbundenheit. Diese Verschiedenheit hängt offenbar zuletzt mit der Art zusammen, in der beide Kreise zu dem stehen, was man „moderne Welt" und „modernen Geist" zu nennen sich gewöhnt hat. Die ersten Kreise sind meist solche, die von einem ererbten und nie erschütterten katholischen Standpunkt aus sich verstehend zur außerkatholischen Umwelt ausdehnen und gerade jetzt, da diese „Moderne" geschichtlich zu werden anfängt, so etwas beginnen wie: die „katholische Bilanz" der Moderne ziehen. Darum machen sie Ernst mit der Anwendung historischer und psychologischer Methoden und machen Ernst mit der Wertung des Individuellen. Die zweiten Kreise wiederum setzen sich nicht wenig aus solchen zusammen, die entweder zum Katholizismus erst übergetreten sind oder wenigstens früher innerlich persönlich stark unter modernen Einflüssen standen und die darum die heutige Wende dieser Moderne zu Objekt und Gemeinschaft als eigene Wende mitvollziehen. Sie stehen nicht eigentlich dieser Moderne „gegenüber", sondern stehen „in" ihr. Darum teilen sie auch mit dieser Moderne den Überdruß an historischen und psychologischen Methoden und ihre leidenschaftliche Hinkehr zu logischer Objektanalyse oder metaphysischer Realitätshingegebenheit. So mag — nebenbei gesagt — das Paradox entstehen, daß diejenigen, die in katholisches Wesen seit je eingelebt sind, den sogenannten „Errungenschaften der Moderne" viel freier und unbefangener gegenüberstehen als diejenigen, die nach manchen Wander- und Irrfahrten sich aufatmend wieder in katholisches Wesen einleben. Die seelische Stimmung der ersten ist eben in tiefer Sicherheit verwurzelt, während die seelische Stimmung der zweiten noch von einem mehr oder minder angstvollen „von weg" getrübt und gepeinigt ist und zu stiller Sicherheit erst sich hindehnt. Mit diesem Tatbestand hängt es ja auch zusammen, daß nicht selten sogenannte „integrale Katholiken" in versteckten Tiefen von den ärgsten „Modernismen" geplagt sind, die dann in ihrer merkwürdig modernen Schreibweise oder nicht selten gar in inhaltlichen „Modernismen" auf unwichtigeren Gebieten aus ihrer „Verdrängung" sich zu erlösen trachten. Vielleicht daß in diesen verwickelten seelischen Tatbeständen der letzte Grund für die eigenartige heutige Lage zu finden ist, in der die „kühle Ruhe" sogenannter Erbkatholiken sich nicht selten peinlich beschämt findet durch den „glühenden Eifer" neukatholischer Kreise. Wie dem auch sei, jedenfalls stehen wir durch diese

starke religiöse Bewegtheit mit all ihren Unterschieden und Gegensätzen vor der Frage: Was denn nun heißt letztlich „Katholizismus"?

I.

Drei Werke der letzten Monate versprechen eine Antwort auf diese Frage: Hermann Platz' gesammelte Aufsätze „Großstadt und Menschentum", die gerade in ihrer Aufeinanderfolge meisterlich den langsamen Weg zur heutigen Wiedergeburt katholischer Geisteseinstellung darstellen; die im fünften Band des „Jahrbuches der Schule der Weisheit" vereinigten Reden der Darmstädter Herbsttagung von 1923, die durch den tiefen Gegensatz Gogartens und Platz' das Problem eines alle Konfessionen und Religionen überbrückenden „Katholizismus" nach der Absicht Keyserlings aufrollte; endlich Karl Adams machtvolles Buch „Das Wesen des Katholizismus", gleichzeitig die Wiedergabe seiner Publica in Tübingen, das seit Jahrzehnten ergreifendste Bekenntnis katholischer Größe in der Stadt des historischen (lutherischen) „Tübinger Stiftes" und die vornehm-würdige Antwort auf Fr. Heilers gleichnamiges Buch[1]. Die Antwort Keyserlings kann hier übergangen werden, da sie, wie wir an anderer Stelle und kürzer bereits früher an diesem Ort ausgeführt haben, vorderhand „Katholizismus" nur faßt als andern Ausdruck jenes „Menschheitskosmos", der den Mittelpunkt des „Reisetagebuchs eines Philosophen" bildet. Es bleiben also Platz und Adam.

Der Titel der gesammelten Aufsätze Hermann Platz', des unermüdlichen, frohgläubigen rheinischen Soziologen und Philosophen, könnte dazu verleiten, ihn schlechthin unter jene erste Gruppe von Antworten einzureihen, die das Problem des Katholizismus von der Seite des Subjekts her anfassen, d. h. von seiten des „katholischen Menschen". Indes, das ist das eigentlich Bedeutende sowohl bei Platz wie auch — um das vorwegzunehmen — bei Adam, daß sie über die Ausschließlichkeit der beiden von uns gezeichneten Antwortrichtungen hinausstreben, so daß von ihnen aus sich ein hoffnungsreicher Ausblick in neue, geklärtere Zukunft öffnet. In den ersten Aufsätzen seines Buches geht Platz zwar den Weg des Psychologen und entsprechend des ruhigen, innerlich freien, weitherzigen Beurteilers der sogenannten „Moderne", da er aufzeigt, wie in ihrer Abkehr von Christentum und Gottesglauben selbst schon der erste Keim zur Rückkehr lag: in jener seltsamen Ehrfurcht vor einem letzten „Unerkennbaren". Aber Platz knüpft in seinen letzten, die Lösung aufweisenden Kapiteln doch nicht an dieses Moment an, das, wie wir heute wissen, über das „Transintelligible" Nikolai Hartmanns und das „Numinosum" Rudolf Ottos tatsächlich zu einem Neuaufleben wissenschaftlich anerkannten Gottesglaubens geführt hat. Er betont vielmehr die Rückkehr aus schrankenlosem Individualismus zu Gemeinschaftsgebundenheit und von immer nur „werdendem" Chaos zu straffer Formzucht. Mit andern Worten: seine Lösung heißt Liturgie. Und darum ist der Inhalt seines letzten

[1] Hermann Platz, Großstadt und Menschentum. (VIII u. 276 S.) Kempten 1924, Kösel-Pustet. *M* 6.— Der Leuchter. Jahrbuch der Schule der Weisheit, herausgegeben vom Grafen Hermann Keyserling. Fünfter Band. (350 S.) Darmstadt 1924, O. Reichl. *M* 15.— Karl Adam, Das Wesen des Katholizismus. (173 S.) Augsburg 1924, Haas & Grabherr (Aus Gottes Reich: Veröffentl. d. Verbandes d. Vereine kath. Akademiker *M* 8.—).

Kapitels „Von der Heimführung zur Wirklichkeit" das Schaffen des führenden katholischen Denkers des Gemeinschafts- und Formgedankens: Romano Guardinis.

„All diesen Stimmungen und Strebungen", so sagt Platz in dem grundsätzlichsten Stück seines Buches, dem Aufsatz über „Liturgische Sicherung positiver Zeitelemente", „all diesen Stimmungen und Strebungen, die in einer mitverfrachteten, drangvollen Sehnsucht nach Einordnung und Gliederung ihre Geburt aus demselben Zeitgeist bekunden, fehlt die tiefste Begründung und höchste Zielsetzung, daher die gerade Linienführung und gleichmäßige Schwingung, die maßvolle Äußerung und stille Bescheidung. In all diesen Bestrebungen und Bekundungen lebt die offenkundige Not, sich selbst als absoluten Mittelpunkt fassen und sich nach selbstgemachten Gesetzen ausbalancieren zu müssen, und das bittere Gefühl der moralischen Einsamkeit: Ist nicht von allen Leiden unserer angstvollen Zeit eines der schmerzlichsten gerade diese geistige Vereinsamung so vieler Menschen von heute? Ist dies nicht das Los des modernen Menschen überhaupt, nicht dieses oder jenes Einzelnen? fragt Bourget einmal. Demgegenüber finden wir in dem liturgischen Gesamtkunstwerk, wie es uns die katholische Kirche bietet, die einfachsten, menschheitlich erprobtesten, durchgängigsten Urstimmungen und Urgedanken versinnbildlicht.... Es soll unsere Aufgabe sein, zu zeigen, daß erst diese einheitliche, eigenständige, nicht in dialektischer Formulierung, sondern in kultisch-künstlerischer Form dargebotene theozentrische Ganzheit und Wirklichkeit der zeitgeschichtlichen Zersplitterung und Unsicherheit in Ich- und Kultursucht die unbedingt notwendige Heilung schafft. Und es wird sich dann nicht verkennen lassen, daß nur so das in der Luft schwebende Erziehungswerk, das der neudeutsche Klassizismus anstrebte, ‚die zu bedeutenden Harmonien anklingende Empfänglichkeit' der erfüllten Unendlichkeit entgegenzuleiten, auf diesem Wege in einzigartig wirksamer Weise geleistet werden kann" (184 f.). Ähnlich formuliert Platz' Vortrag bei der Darmstädter Herbsttagung: „In [der] Bewegung von oben nach unten, vom Ganzen zum Teil und wieder zurück zeigt sich der Grundrhythmus katholischen Welt- und Lebensgefühls. Gott entläßt die Schöpfung aus seiner Fülle, hält sie eine Zeit lang in der Schwebe, um sie, wenn die Zeiten erfüllt sind, wieder heimzuholen ins Ganze. Der Mensch tritt in der Sünde aus dem Ganzen heraus ins Unten und muß in der Erlösung wieder hinaufgehoben werden in die Fülle" (Leuchter V 81).

Scheint aber in solchen und ähnlichen Stellen Platz das Individuelle und Subjektive rein passiv zu fassen, als reine Empfänglichkeit für das Objekt, so betont er doch wieder in anderem Zusammenhang, daß die Gegensatzspannungen sich nicht einfach in einem restlosen Aufgehen im Objekt, also hier in Gott und Kirche, lösen. Ein solches Aufgehen würde ja auch, folgerichtig durchgedacht, zu einem Emanationspantheismus führen. Wie die Verabsolutierung der „Spontaneität", d. h. der schöpferischen Haltung, zur Vergöttlichung des Menschen wird, so die Verabsolutierung der „Rezeptivität", d. h. der empfangenden Haltung, zur Vergöttlichung des Kosmos. Darum bemerkt Platz sehr wahr: „Entsündigung bedeutet aber nicht Entspannung. Mensch und Gott rücken auf der Ebene der Gnade erst in die rechte Gegengesetztheit ein, und die Kirche hat immer mit besonderer Sorgfalt darüber gewacht, daß keine Erweichung des vollgespannten Gegensatzes eintrat" (Leuchter V 91).

Aber worin liegt dann schließlich das Entscheidende des „Katholischen"? Es liegt, nach den eben erwogenen Worten Platz', nicht in einer völlig passiven Bindung an Gott und Kirche, weil ein solches völliges Aufgehen

Eigenwirklichkeit und Eigenwert des Menschen aufhöbe. Es liegt aber auch nicht schlechthin in einer subjektiven Eigenhöhe der Seele, also an jener innern Katholizität, von der Keyserling spricht, jener „Menschheitlichkeit" des Bewußtseins, in der die Fülle des „Menschheitskosmos" sich im Einzelmenschen abzeichnet; denn grundlegend für den Katholiken bleibt das Theozentrische, die Verbundenheit zu Gott in der Kirche. Worin also liegt es?

Das ist auch letztlich die Frage, mit der Karl Adam seinen Leser entläßt. Es ist das ganz Große seiner Monographie über die Kirche, daß sie allen Einseitigkeiten aus dem Wege geht. Gewiß wirkt auch in dieses Buch stellenweise Adams Glaubenstheorie[1] hinein, die auf ein unmittelbares Erfassen des Deus revelans geht, so, wenn er von den Aposteln schreibt: „Nun erst sahen sie alle in umfassender, überwältigender Intuition, durch das Transparent Seiner menschlichen Erscheinung, die δόξα τοῦ θεοῦ auf Seinem Antlitz.... Da flossen all die kleinen, zerstreuten Lichter zu einem einzigen Strahlenbündel zusammen, zur unmittelbaren Erfassung des Göttlichen in Jesus und aller damit gegebenen Wirklichkeiten" (45). Aber Adam macht es doch wiederum recht deutlich, daß er nicht, wie Stellen seines früheren Buches es nahelegen konnten, die Erfassung des Personseins Gottes der Offenbarung zuschreibt, sondern nur den „jenseits aller Naturgesetzlichkeit sich mir unmittelbar und persönlich erschließenden Gott" (42 f.), also den Offenbarungsgott im eigentlichen Sinn[2]. Und was das Entscheidende ist: Adam verwahrt sich durch das ganze vierte Kapitel („Die Stiftung der Kirche im Licht der Verkündigung Jesu") gegen eine solche Deutung seiner Glaubenstheorie, nach der ein charismatisches Erlebnis alle vernünftige Überzeugung verdrängte. „So wie das Pfingsterlebnis der Jünger wurzellos wäre", schreibt er, „wenn ihm nicht eine den Glauben vorbereitende historische Fühlungnahme mit Jesus vorausgegangen wäre, so würde auch die Autorität einer Kirche, die sich nur von rein übernatürlichen Erfahrungen herleitete, der gesicherten historischen Grundlagen entbehren. Gratia supponit naturam — das heißt in unserem Fall: die übernatürlichen Erfahrungen setzen geschichtlich kontrollierbare Gegebenheiten voraus. Erfahrungen, die in keiner Hinsicht auf natürlichen Daten aufruhen, vermögen, weil nicht hinreichend kontrollierbar, keine unbedingten Geltungsansprüche zu erheben" (56). Adam ist, wie gerade dieses Kapitel dann im weiteren zeigt, durchaus nicht so etwas wie ein geschichtsflüchtiger Mystiker. Er betont — wohl auch jetzt noch zu stark — das in gewissen letzten Tiefen unauflösbar Lebensvolle des religiösen Glaubens; aber er bleibt dabei doch der ruhige Philosoph, der auf eine Philosophie der analogia entis die Gotteserkenntnis baut, und der kritische Historiker, der die geschichtlichen Grundlagen des Offenbarungsglaubens so kundig wie andere sonst darlegt.

Das zweite, worin die geistige Überlegenheit Adams sich ausspricht, ist die Art, wie er eine sozusagen vitale und hierarchische Betrachtungsweise der

---

[1] Über unsere Stellungnahme zu dieser Theorie vgl. diese Zeitschrift 105 (1922/23 II) 128 ff. und Religionsbegründung (Freiburg 1923) 146 ff. 249 ff.

[2] Weitere Klärungen gibt Adam in seiner Geyser-Besprechung in der Tübinger Theolog. Quartalschrift 104 (1923) 276 f. Aber die (wenigstens scheinbare) Gleichsetzung von Offenbarung mit dem „akosmistischen Seinseindruck" Heinrich Scholz' und den „Offenbarungen" anderer Religionen (Wesen usw. 43) könnte ohne deutlichere Klärung Bedenken erregen.

Kirche gegeneinander ausbalanciert. Machtvoll, wie wohl kein zweiter deutscher Theolog seit Möhler und Scheeben, läßt er den Christuscharakter der Kirche erstehen: „Es ist also im Licht der Erlösungsidee gesehen wirklich so: die Kirche entstand nicht erst, als Petrus, Johannes und Paulus gläubig wurden. Sie war bereits objektiv da, als der göttliche Logos die Menschheit, den unus homo, die Einheit aller erlösungsbedürftigen Menschen, mit sich zur gottmenschlichen Natur verband. Die Inkarnation ist für den Erlösungsgläubigen die Grundlegung, Keimlegung jener neuen Gemeinschaft, die wir Kirche nennen. Das σῶμα τοῦ χριστοῦ und das Reich Gottes war bereits als objektive Größe in dem Augenblick gegeben, als das Wort Fleisch wurde“ (32). Aber das ist gerade das Eigene und Bedeutungsvolle dieser christusgerichteten Anschauungsweise bei Adam, daß sie nicht bloß frei ist von jeder Spitze gegen eine, wie man manchmal zu sagen pflegt, das „Leben“ ins „Amt“ verhärtende Hierarchie. Bei Adam wächst vielmehr, überwältigend groß, der hierarchische Gedanke aus dem Herzen des vitalen.

„Würden die Evangelien über die Berufung des Petrus zum Felsenmann und Schlüsselwart und zum Hirten der Kirche schweigen, die Wesenheit der Kirche selbst würde mit der Notwendigkeit und Wucht, die jede Entelechie zur Entwicklung ihrer Wesensform drängt, das Papsttum aus ihrem Schoß hervorgetrieben haben. Im Papsttum strebt und gelangt die kirchliche Gemeinschaft zum Bewußtsein ihrer wesensnotwendigen Einheit. Im Papsttum erfaßt und setzt sie sich selbst als das eine Reich, als den einen Leib Christi auf Erden. Niemals betrachtet denn auch der Gläubige den Papst losgelöst von dieser Einheit als Größe für sich, etwa als eine charismatische, mit überirdischen Vollmachten ausgerüstete Persönlichkeit gleich Moses oder Elias. Der Papst ist ihm die sichtbare Verkörperung der kirchlichen Einheit, jenes reale Prinzip, in dem die erlösungsbedürftige Menschheit als unus homo, als totus homo, als ganze geschlossene Einheit Gestalt gewinnt. Im Papst wird ihm die Einheit der Brüder sichtbar. Der Blick weitet sich über alle Schranken der Individualitäten, über alle Grenzen der Länder und Kulturen, über alle Meere und Wüsten. Und die ganze große Christenheit, ihr Füreinander und Zueinander, ihre große heilige Liebesgemeinschaft tritt ihm im Papst anschaulich und als stolze, erhebende Wirklichkeit entgegen. Darum kann ihm kein Mißbrauch der päpstlichen Gewalt und keine menschliche Schwäche der Träger der Tiara die Ehrfurcht und die Liebe zum Papsttum rauben. Wenn er die Hand des Papstes küßt, dann küßt er alle seine Brüder, die in ihm zur Einheit verbunden sind. Sein Herz weitet sich zum Herzen der ganzen Christenheit, der Einheit in der Fülle“ (33 f.). „Christusglaube und Kirche und Petrus gehören zusammen. Da, wo kein Petrus ist, da, wo man Petrus die Treue gekündet hat, da zerfällt auch die Glaubensgemeinschaft und mit der Glaubensgemeinschaft das credo in Jesum Christum. Wo kein Fels, da keine Kirche, da kein Christus. Und wo Petrus ist, da stürmen zwar die Pforten der Hölle gegen die Gemeinschaft des Glaubens an. Da kommt Marcion, da kommt Arius, da kommt die Renaissance und die Aufklärung, die Kultur der bloßen Diesseitswerte. Aber noch immer sind wir im Abendmahlssaal um unsern Herrn und Meister geschart. Wo Petrus, da Christus. So steht für uns Katholiken der Glaube an den Gottessohn und die Treue zur Kirche und die Gemeinschaft mit Petrus in einem innern Wesenszusammenhang, und darum lassen wir von Petrus nicht, weil wir von Christus nicht lassen wollen“ (84).

Der dritte Vorzug der Adamschen Antwort endlich liegt darin, daß sie eine sozusagen „ideale“ Zeichnung der Kirche durch die „reale“ ausgleicht. Im

schönsten Sinn der liturgischen Bewegung zeichnet er den Verklärungsglanz des fortlebenden Christus in seiner Kirche, aber er läßt sich dadurch nicht blenden für eine aufrichtige Sicht der realen Erdengestalt der Kirche. Er verliert nicht den Blick dafür, daß die Kirche der fortlebende Erlöserchristus ist, d. h. der fortlebende Gekreuzigte. So zeichnet das Schlußkapitel ernst und nüchtern das Sehnsuchtsleid einer immer nur mittelbaren und hüllenhaften Gotteserkenntnis: „Wir haben keine unmittelbare Wesensschau Gottes.... Wir gehen nicht in der Sonne, wir schreiten im Halbdunkel. Wohl gibt uns unser Glaube die festeste Gewißheit, daß die Welt des Übernatürlichen kein bloßer Traum, sondern reine, lautere Wirklichkeit ist.... Aber wir sehen diese erhabene Wirklichkeit nur verschleiert und wie aus der Ferne, gleich dem Bergmassiv, um das die Nebelwolken hangen" (153 f.). So spricht er ehrfürchtig, aber unverhohlen von dem Leiden an den Allzumenschlichkeiten der Kirche: „So herrlich gerade in dieser Schwachheit die Kraft des Göttlichen triumphiert, so fühlbar und schmerzvoll wird für den tiefer sehenden Gläubigen die Spannung, die aus dem Gegensatz dieses Menschlichen, Allzumenschlichen zu der Erhabenheit, Tiefe und Kraft der göttlichen Offenbarung erwächst" (157). Es ist eben der Isaiaschristus, der Gekreuzigte, „der nicht anzusehen ist, ... den wir wie für einen Aussätzigen hielten und von Gott Verdammten", der der „fortlebende Christus" der Kirche ist. „Es ist zumal dem hl. Paulus ein teurer Gedanke, daß die christusdurchlebte Diesseitskirche nicht das Stigma des verklärten, sondern des leidenden Christus trägt. Sein Erstorbensein ..., Seine Wundmale ..., daß sich die Leiden Christi ‚reichlich' über Seine Glieder ‚ergießen' ..., so daß von einer ‚Gemeinschaft Seiner Leiden' gesprochen werden muß" (164 f.).

Zu dieser völlig illusionsfrei, völlig wirklichkeitsnüchtern gesehenen Kirche spricht dann Adam sein Kredo, das ergreifende, schlichte Dennoch einer gereiften, unerschütterlichen Liebe: „Darum lieben wir unsere Kirche trotz, nein, gerade wegen ihrer armen äußern Erscheinung. Der Katholik bejaht die Kirche so, wie sie ist. Denn, so, wie sie ist, ist sie ihm Offenbarung der göttlichen Heiligkeit, Gerechtigkeit und Güte. Der Katholik begehrt keine Ideal- oder Asthetenkirche, keine Gralsburg auf Erden. Ist auch seine Mutter von langer Wanderung bestaubt, ist auch ihr Gang zuweilen schlapp und müde, und ist auch ihr Antlitz von Sorge und Not durchfurcht, — es ist doch seine Mutter. In ihrem Herzen flammt die alte Liebe. Aus ihrem Auge strahlt der alte Glaube. Von ihrer Hand strömt immerfort der alte Segen. Was wäre der Himmel ohne Gott? Was wäre die Erde ohne diese Kirche? Credo unam sanctam catholicam et apostolicam ecclesiam" (Schluß des Buches).

Bei dieser Unvoreingenommenheit — Adam zeichnet mit Vorliebe das Bild der Kirche in ihren Spannungen und gebraucht ausdrücklich statt „Einheit" oder „Harmonie" das Wort von der „Spannungseinheit" — ist nun auch nicht auffallend, daß Adam, bei aller Betonung des Form- und Gemeinschaftsmomentes, vielleicht noch stärker als Platz dem Individuellen sein Recht gibt. Gerade hier leitet er nicht einseitig das Individuelle aus der Gemeinschaft ab (im Sinne des thomistischen Individuationsprinzips), sondern spricht von einer polaren Spannung zwischen „Gemeinschaft und Persönlichkeit". Er

geht bewußt über Guardini[1] und Schlund (der hierin, wie auch Schmoll, Guardini folgt)[2] hinaus, die beide fast nur (wenigstens den Worten nach) das Moment der Bildung des Individuums zur Persönlichkeit durch die Gemeinschaft zu betonen scheinen. „Zu reich und zu vielgestaltig sind die Individualitäten — lauter Einmaligkeiten in der Geschichte, jede Persönlichkeit ein einmal gesprochenes Wort —, als das sie sich immer und überall völlig reibungslos dem Gemeinschaftsorganismus einordnen könnten.... Je reicher eine Persönlichkeit ist, desto mehr leidet sie an der Gemeinschaft, zumal an dem mit der Gemeinschaft notwendig gegebenen Massenniveau und seinen Forderungen. Wohl gibt ihr die Gemeinschaft überreich zurück, was sie geopfert hat.... Aber so köstlich die Gemeinschaft ist — das Opfer bleibt, das Sichfügen- und Einordnen-müssen und — das Leiden mit den Gliedern Christi. Denn wo ein Glied leidet, da leiden alle Glieder mit" (162 f.). Für die Stärke dieser letzten Grundspannung des Buches Adams spricht vielleicht am deutlichsten der doppelte Gebrauch, den er unbewußt von dem Augustinuswort totus homo, „Ganzmensch", macht. Einmal sieht er Katholizismus als diejenige Religion, die „das volle, starke Ja zum ganzen Menschen" ist, „zum Menschen der Fülle in allen seinen Lebensbeziehungen" (9), also eine Religion, die durch ein besonderes Formideal des Einzelmenschen sich kennzeichnet: „Die ganze Persönlichkeit muß es sein: nicht bloß das fromme Gemüt, sondern auch der kühl sichtende Verstand, und nicht bloß der Verstand, sondern auch der tatkräftige Wille, und nicht bloß der innere, der geistige, sondern auch der äußere, der sinnliche Mensch" (ebd.). Das andere Mal aber ist die Gemeinschaft der totus homo: „Nicht der einzelne Mensch, sondern der ganze Mensch, die Fülle der in tausend Individualitäten zersplitterten Ausdrucksformen der Menschheit, die zusammen erst den ganzen Menschen ausmacht, die Fülle aller Menschen, die vor hunderttausend Jahren waren und die nach hunderttausend Jahren sein werden, sie erst ist der unus homo, totus homo" (31), „Ganzmensch", sündig in Adam, heilig in Christus.

Worin also liegt schließlich das „Katholische"? Die Frage, die Platz uns aufgibt, kehrt schärfer wieder. Was ist der letzte geisteswissenschaftliche Aspekt des „Katholischen"? Formung des in der Sünde zersplitterten Einzelmenschen zum totus homo der gottebenbildlichen Persönlichkeit (also philosophisch etwa im Sinne des skotistischen Individuationsprinzips)? Oder Formung des in der Sünde zum autonomen Ich gewordenen Einzelmenschen zum allein gemeinschaftsverbundenen „Glied" des totus homo dieser Gemeinschaft (also philosophisch etwa im Sinne des thomistischen Individuationsprinzips)?

II.

Wir haben bereits früher[3] ausgeführt, wie eine letzte Lösung dieser Frage immer wieder aus einer Vergleichung katholischer mit protestantischer Seelen-

[1] Guardini, Vom Sinn der Kirche (Mainz 1922) 35—51. Ich glaube freilich, daß die Richtung von Guardinis Gedanken über diese Worte hinausgeht und so mit meinen obigen Ausführungen doch übereinstimmt.

[2] Erhard Schlund O. F. M. und Polykarp Schmoll O. F. M., Der moderne Mensch und seine religiösen Probleme. (79 S.) (Mainz 1924, Matthias-Grünewald-Verlag.) Vgl. S. 35 ff. 50 ff. 71 ff. Das Werk zeichnet sich durch seine scharfe Problemstellung aus.

[3] Vgl. diese Zeitschrift 105 (1922/23 II) 343 ff., 107 (1923/24 II) 301 ff. 347 ff.

haltung sich herleitet. Von zwei Seiten werden wir neuerdings zu der gleichen Methode gedrängt. Das eine ist die Kontroverse zwischen Karl Holl und Friedrich Gogarten über den eigentlichen Sinn lutherischer Religiosität[1]. Das andere ist die tiefgehende Kritik Helmut Pleßners an dem Radikalismus der heutigen Strömungen, „Grenzen der Gemeinschaft".

Holl[2] und Gogarten gehen gewiß an dem Punkte grundsätzlich auseinander, wo es sich um die Deutung des lutherischen Gerichtsgottes handelt. Das Verdammungswort dieses Gottes faßt Holl letztlich im Sinne des kantischen „idealen Sollens", also, wie Gogarten richtig sieht, „ethisch": „[Luther] versteht das Verhältnis zu Gott ohne Wanken rein als Pflicht und steigert diese zur unbegrenzten Ausdehnung; aber gerade das so unbarmherzig als Pflicht ausgedachte Gottesverhältnis wird ihm wieder der feste Grund, auf den er treten kann" (Luther 60). Gott ist „im" Verdammen der Vergebende, weil das „ideale Sollen" eben beides ist, Verurteilung und Bindung des empirischen Menschen an sich: „Der Sinn dieses Vorgangs [des Gericht-Barmherzigkeits-Erlebnisses] ist, daß dem Angefochtenen aus dem Bewußtsein der nie aufhörenden Verpflichtung gegen Gott die Ahnung einer ebenso unlöslichen Verbundenheit mit ihm erwächst" (ebd.). In scharfem Gegensatz hierzu sieht Gogarten (seiner Theorie[3] getreu) in dem „Verdammen" das notwendige Nein-Verhältnis zwischen Schöpfer und Geschöpf, ein Nein-Verhältnis, das also auch das „Ethische" einbeschließt: alles am Geschöpf (also auch „Pflicht") ist, weil Geschöpfliches, Nein gegen Gott, und nur indem dieses Geschöpfliche sich als Nein gegen Gott erkennt, also als aufrührerisch gegen ihn und von ihm verdammt, in diesem Schuldbewußtsein ist es mit Gott versöhnt. Wie Gogarten in seinem Vortrag über den „protestantischen Menschen" (wohl das Beste und Kennzeichnendste des Schrifttums der Barth-Gogarten-Thurneysen-Schule!) sagt: „Wir können nicht an Gott, den Schöpfer, glauben, ohne daß wir uns vor ihm schuldig bekennen. Wir sagten es vorhin so, daß nur in dem Augenblick des Erschallens und des Hörens des göttlichen Gebotes, das den Menschen schuldig spricht, der Mensch als der von Gott Geschaffene und Gott als der Schöpfer offenbar wird" (Leuchter V 72). Aber wenn wir von diesem, allerdings scharfen, Unterschied zwischen Holl und Gogarten absehen, so stimmen doch Holls und Gogartens Lutherzeichnungen in wichtigen Punkten überein, die in ihrer Gesamtheit uns das Letzte protestantischer Seelenhaltung aufhüllen.

Die Grundwurzel dieser Seelenhaltung ist das weitgehende Eins von Gott und Mensch. Gott selbst ist das Ideal des Menschen. Holl sagt: „Nur Gott ist wirklich heilig, und doch kann der Mensch nicht umhin, das Höchste von gutem Wollen, das ihm in Gott entgegentritt, auch für sich selbst als verbindlich anzuerkennen" (Luther 48). Und nicht bloß der Inhalt göttlicher Heiligkeit ist der „seinsollende" Inhalt menschlicher Heiligkeit, sondern auch ihr innerer formaler Beweggrund, die Liebe, mit der Gott sich selbst rein um seinetwillen liebt, wird zum einzig möglichen Beweggrund menschlichen Handelns: „Bei der Gottesliebe stellt er [Luther] der seit Augustin geltenden

[1] Christliche Welt 38 (1924) 34—42, 71—80, 307—314.
[2] Karl Holl, Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. I: Luther. Tübingen 1921.
[3] Hierüber vgl. diese Zeitschrift 105 (1922/23 II) 350 ff. und 107 (1923/24 II) 348 ff.

Formel, daß man sich selbst in Gott lieben dürfe, den zugespitzten Satz entgegen, Gott lieben heiße soviel wie sich selbst hassen" (Luther 177; ebenso vgl. 115 ff.). Gogarten, der das Eins von Gott und Mensch nicht in das „Sollen", sondern in das „Sein" legt, spricht denselben Gedanken aus, wenn er sagt: „Der Mensch, der nichts ist als Mensch und der nichts sein will als Mensch, der ist in Wahrheit der göttliche Mensch" (Leuchter V 58). Das heißt, das Alleinseiende ist Gott, und *indem* der Mensch sich vor diesem Allein-Sein als Un-Sein erkennt, das Sein sein sollte, ist er eins mit diesem Allein-Sein Gottes. Aller Kampf Luthers gegen eigenen Willen, eigene Tätigkeit des Menschen und damit gegen alle Stufungen von Wert und Sittlichkeit haben hier ihren Grund. Und wenn er als das experimentum crucis die Bereitschaft auch zur Höllenstrafe fordert, so will das nur besagen, daß „sich ... die Gottesliebe in ihrer vollen Reinheit" erst darin zeige, „daß man den Willen Gottes selbst dann bejahe, wenn er das eigene Glück vernichte", wie Holl sich ausdrückt (Luther 127 f.). Das heißt, Holl gebraucht denselben letzten Ausdruck für diese Grundhaltung lutherischer Religiosität wie auch Barth-Gogarten-Thurneysen: *im* absoluten Nein zu allem Geschöpflichen das volle absolute Ja zu Gottes Alleinwirklichkeit und Alleinwert sprechen: Gott als alleiniges Wesen und Ideal des Menschen.

Erst dieses fast pantheistische Eins von Gott und Mensch ist die Wurzel jener zweiten Besonderheit protestantischer Seelenhaltung, die auf der einen Seite (kraft des Eins von Gott und Mensch) als Kriterium guten Handelns das absolute Werkzeuggefühl aufstellt, d. h. das Gefühl, daß „diese" Tat durch und durch Gottes Tat sei („*nur* Werkzeug und ohne dies nichts"; Luther 339), auf der andern Seite aber (kraft des Nein, das das Eigenwesen des Menschen einzig bedeutet) den ständigen Zwiespalt zwischen der unsichtbaren Göttlichkeit des menschlichen Handelns und seiner sichtbaren Menschlichkeit (und darin Widergöttlichkeit) aufweist. Hier freilich klafft ein tiefer Unterschied zwischen Holl und Gogarten, wenigstens in der Frage, wie diese beiden Folgerungen aus dem „Gott allein" sich für die Erscheinungsform protestantischer Religiosität einen. Beide stimmen darin überein, daß die positive Lutherlehre von dem Eins von Gott und Mensch unweigerlich zu der eigentümlichen Lehre vom opus alienum und opus proprium führe. Das opus proprium, das „Eigenwerk" Gottes, ist das Eins von „gutem Wirken" und „Einheit mit dem gnädigen Gott". Das opus alienum, das „Fremdwerk" Gottes, ist das Eins von „bösem Wirken" und „Einheit mit dem richtenden und strafenden Gott". Denn wenn der Mensch alles Eigenwirkens bar ist, so ist auch sein „böses Wirken" ein Wirken Gottes, also folgerichtig jenes Gottes, der diesem „bösen[1] Wirken" gegenübersteht, d. h. des Gerichtsgottes[2]. Luthers Gottesbegriff liegt also in einer dunklen, unmöglichen Mitte zwischen dem „heiligen Gott" des Theismus, der einzig und allein nur Prinzip des Guten sein kann, und jenem pantheistischen Eins von Prinzip des Bösen und Prinzip des Guten, das in jüngster Zeit wieder

[1] Bei diesem „Bösen" darf man aber nicht vergessen, daß nach Luther alles (auch gute) Eigenwerk der Kreatur „böse" ist.

[2] Troeltsch spricht hier folgerichtig von „bedingungslosem Determinismus" (Neue Rundschau 28 [1917 II] 1320 ff.). Ähnlich Holl selbst: „Entweder hat Gott den freien Willen oder hat ihn der Mensch" (Luther 37). Darum „Glaube an die göttliche Alleinwirksamkeit" (ebd. 34).

als „Gott“ aufzutauchen beginnt. Dadurch, daß er überhaupt von einem opus Dei (einem Werk Gottes) spricht, trennt er sich vom theistischen Gott; indem er aber von einem opus alienum (einem „Fremdwerk“ Gottes) redet, will er doch nichts mit dem pantheistischen Teufel-Gott zu tun haben. Auch darin stimmen schließlich Holl und Gogarten überein, daß dieser Zwiespalt zwischen opus alienum und opus proprium in Gott auch im Menschen, weil dessen Wesen Gott ist, zum Ausdruck kommen müsse: „Er [Luther] hatte [für den Gottesbegriff] die Lösung in der Formel gefunden, daß Gott ein opus alienum übt, um das opus proprium zu vollbringen: das scheinbar zu ihr Gegensätzliche, das Strafen und Zürnen, ist in Wahrheit nur Erscheinungsform, Maske, Umweg, notwendiges Mittel für die göttliche Liebe. Hielt Luther aber bei Gott beides für vereinbar, dann konnte es ihm nicht von vornherein als Ungedanke erscheinen, daß auch der Mensch ein opus alienum im Dienste des opus proprium vollzog. Es eröffnete sich dann nur für den Menschen die Aufgabe, auch in diesem Stücke vollkommen zu werden, wie der Vater im Himmel vollkommen ist“ (Luther 241 f.). Wenn auch Holl das im besondern nur auf die Staatsauffassung Luthers anwendet, so zeigt das doch den grundsätzlichen Gedanken, der dieser Anwendung zu Grunde liegt.

Aber nun beginnt der Unterschied. Holl hat in seinem Begriff des „Sollens“ eine Brücke zwischen dem Verdammnis- und Seligkeitserlebnis: der Mensch erlebt sich durch das „ideale Sollen“ gleichzeitig verurteilt und gebunden, und die Lösung dieses Zwiespaltes ist die fortschreitende (wenngleich „ins Unendliche“ gehende) „Erfüllung der Pflicht“. So wird ungezwungen für Holl nicht das negative Zwiespaltgefühl zwischen Alleinheiligkeit Gottes und Immersündigkeit des Geschöpfes zur beherrschenden Erscheinungsform protestantischer Religiosität, sondern das positive Werkzeuggefühl: „Es ist zugleich die wahre Sittlichkeit und die wahre Seligkeit für den Menschen, wenn er sich, wie das der Alleinwirksamkeitslehre entspricht, rein als Werkzeug Gottes fühlen und all sein Handeln als ein Tun zu Gottes Ehre empfinden darf“ (Luther 174 f.). In diesem Sinn ist, entgegen der katholischen Lehre vom Genügen einer von selbst durchdauernden Richtung auf Gott (habitualis intentio), „die ständige bewußte Beziehung des Handelns auf Gott“ (Luther 158 f.) erfordert (intentio actualis).

Gogarten hingegen, der folgerichtig zur Lehre von der Seinssündigkeit des Geschöpfes auch alles „Ethische“ als Brücke ablehnt, kennt als einzig mögliche Erscheinungsform protestantischer Religiosität das Zwiespaltgefühl.

Dieses allein ist der „Ort..., an dem der protestantische Mensch steht. Und an dem er stehen bleibt, oder von dem er zum mindesten möchte, daß er an ihm stehen bliebe. Das ist der Ort, an dem in der Erkenntnis der Schuld an der Verkehrung der ursprünglichen Schöpfungsordnung, in dem Hören auf das Gebot Gottes, das von dieser Schuld spricht, der Mensch nicht mehr aus sich selbst, sondern allein aus dem Worte Gottes lebt. Der Ort, wo der Mensch nur noch das schuldige Ich ist; wo er, er mag tun, was er will, mit allem nichts anderes mehr tun kann, als seine Schuld bekennen. Das ist der Ort, an dem der protestantische Mensch steht und stehen bleiben möchte. Das ist der Ort, an dem der Protestant seinen Protest einlegt. Und dieser Protest ist dagegen gerichtet, diesen Ort verlassen zu wollen; die Schuld, die hier erkannt ist, ablegen zu wollen; das Ich, das hier seine Nacktheit, seine Gestaltlosigkeit begriffen hat, nun doch wieder mit

frommen und bedeutenden Kleidern bekleiden zu wollen; aus dieser Tiefe nun doch wieder eine Höhe erklimmen zu wollen" (Leuchter V 65 f.).

Gogarten sieht auch aufrichtig die furchtbare Folge dieser Seelenhaltung, daß nämlich Welt und Leben durch diesen Mangel jeglichen Ansporns zu ihrer „Besserung" rein materiellen Triebkräften überlassen bleiben: „In der Tat, hier droht die Gefahr des Protestantismus. Hier droht die grauenhafte Mechanisierung der Welt, die, wie alles in dieser Welt, was sich selbst überlassen wird, keine Grenzen kennt und sich alles untertan macht und sich selbst zum Dämon. Wahrhaftig, diese Welt kennen wir. Und man könnte dem Protestantismus fluchen, der, wenn nicht alle Schuld an ihr, so doch ein gut Teil davon auf sich hat" (ebd. 78). Gogarten meint zwar, es sei nicht Schuld des Protestantismus an sich, sondern nur Schuld des Protestantismus, der „sich ... aus seinem Protestantismus ein konfessionelles Gewand gemacht hat" (ebd.), mit andern Worten: vergessen hat, daß der Mensch mit der Welt nichts zu tun hat, also auch nicht der Welt verfallen dürfe. Aber Keyserling in seiner Schlußrede bei derselben Darmstädter Herbsttagung gibt diese Einschränkung preis und stellt als Aufgabe der Gegenwart, „die durch den Protestantismus entheiligte Welt aufs neue zu heiligen" (ebd. 270). Ludwig Klages vollends in seiner furchtbaren Anklage gegen die weltentheiligende Neuzeit zeichnet im Bilde jenes „Christentums"[1], das der letzte Grund dieser mechanistisch-kapitalistischen Weltverwüstung sei, das Luthertum, wie es Holl und Gogarten gemeinsam ist: Entwertung und Entheiligung zum mindesten alles empirisch Geschehenden zu Gunsten einer Alleinwertigkeit eines „idealen Sollens".

Fünf Typen protestantischer Religiosität ergeben sich mithin. Der erste ist der Typus des Rigoristen, der das Heiligkeitsideal des Menschen nicht hoch genug schrauben kann, der alle Rücksichtnahme auf zeitgeschichtliche, völkische und individuale Besonderheiten, alle Stufenlehre sittlicher Typen mit absolutem Radikalismus verwirft. Der tiefste Grund dieser Haltung ist jene eigentümliche Art des Verhältnisses zu Gott, darin Gott gerade als der „immer Fordernde", als der „ständige Druck" erlebt sein muß, wie Holl es für Luther zeichnet: „Eben darauf, daß ein Druck verspürt wird, gründet sich die Gewißheit, daß es nicht ein ‚gedichteter', sondern der wirkliche Gott sei, mit dem man es zu tun hat" (Luther 31). Einen zweiten Typus könnte man als den Typus des „ethisierenden Menschen" schlechthin bezeichnen, d. h. als einen Typus, der die Nähe Gottes ausschließlich im „Sittlichen" erlebt, sei es im „Pflichtgefühl", sei es in einer Art „Geistigkeitsgefühl". Diesem Typus ist alles, was wir „Kosmos", „Leben" im Allsinn des Wortes nennen mögen, zum mindesten areligiös, wenn nicht widerreligiös. Es ist jene Religiosität, wie sie Holl für Luther im Gegensatz zur Gogartenschen Lutherauffassung zeichnet, oder, anders ausgedrückt, jene, gegen die sich Keyserlings und vorab Ludwig Klages' „kosmische Haltung" am schärfsten richtet. Es ist auch jene Religiosität, die in Kants „Moralreligiosität" ihren schärfsten Ausdruck gefunden hat, und darum empfindet Gogarten etwas sehr Richtiges, wenn er Holls Lutherzeichnung als „kantisierend" ansieht. Besonders wenn man folgenden Satz Holls liest: „So ist der Gottesgedanke, und zwar der Gedanke eines persönlichen Gottes, unmittelbar mit der Empfindung der Unausweichlichkeit des Sollens verbunden"

[1] Ludwig Klages, Mensch und Erde (München 1920) 38 ff. u. a.

(Luther 31). Ein dritter Typus wäre, entsprechend dem lutherischen Werkzeuggefühl, der Typus des „Gottessendlings", d. h. ein Typus, der die Gottbezogenheit seiner Handlungen so stark nach außen drängt, daß er entweder den Typus der „erbaulichen Salbung" des Pietisten erzeugt oder den des „religiösen Fanatikers", der alle seine Worte und Taten als Ausfluß der göttlichen Gerechtigkeit und Weltregierung erlebt, der sich ethisch mit dem Gesetz selbst identifiziert und so zum unerbittlichen Sittenrichter wird oder erkenntnismäßig sich mit der Wahrheit gleichsetzt und unfehlbare Anathemen austeilt.

Ein vierter Typus weiter bildet sich aus dem Zwiespaltgefühl, von dem wir sprachen. Er weicht, mit einer Art religiöser Angst, allen Harmonieerlebnissen aus, allen Ausgleichsrichtungen, aller „Mitte zwischen Extremen", allem „Sich-bescheiden", allem „Sich-anpassen", um im schroffen „alles oder nichts" und dem damit verbundenen plötzlichen Umschlag von einem Extrem zum andern seine ihm eigene religiöse Sicherheit zu haben. Man könnte ihn den Typus des „Konsequenzmachers" nennen, aber doch mit dem Unterschied gegen unsern ersten Typus des „Radikalen", daß er nicht wie dieser seinen Gott als „Druck" erlebt, also letztlich in einem Zwangs- oder Furchterlebnis, sondern geradezu in jenem plötzlichen Umschlag. Nur als „Zwiespaltgott" und darum nur im Zwiespalt kann er seinen Gott glauben, d. h. letztlich als jenen occamistischen Willkürwillensgott, der, wie ja nun fast die gesamte Lutherforschung annimmt, tatsächlich den Hintergrund lutherischer Religiosität bildet (vgl. Holls Luther 331 ff.). Mit diesem Typus des „Zwiespälters" hängt dann der letzte, fünfte Typus zusammen, der sich vorab aus der Gogartenschen Betrachtungsweise ergibt, der „eschatologische" Typus, wie wir ihn nennen können, d. h. jener Typus, der aus der Seinssündigkeit des Geschöpflichen als solcher entspringt. Dieser Typus kann sich, ähnlich wie der dritte, der Typus des „Gottessendlings", in zwei Untertypen teilen, einmal in jenen Typus, der im eigentlichen Sinn „eschatologisch" genannt werden kann und der in Thurneysens „Dostojewski" seinen klassischen Ausdruck gewonnen hat, d. h. der Typus eines Menschen, der im Erlebnis eigenen oder fremden völligen Zusammenbruchs oder Versagens oder Unfähigkeit seines Gottes inne wird, „im" Tode die „Auferstehung" ergreift. Der zweite Untertypus wäre jener, den Gogarten selbst als die eigentliche Gefahr des Protestantismus bezeichnet und Keyserling direkt als Folge des Protestantismus, nämlich jener weitverbreitete protestantische Mensch der Neuzeit, der im rasenden mechanischen Fortschritt seinen Gott gefunden hat. Mit diesem Typus des völlig areligiös gewordenen Fortschrittgläubigen schließt sich der Kreis der Typen, wie sie sich aus der wechselnden Prävalenz der einzelnen Faktoren protestantischer Religiosität ergeben. Die noch fehlenden tatsächlichen Typen, etwa der eines schlichten Heilandsglaubens oder der eines stillen Vertrauens auf Gott, entstammen bereits einem geheimen Zurückschnellen der Überspannungslage lutherischer Religiosität in katholische. Denn sie implizieren, wenn auch nicht bewußt, die Lehre von einem wahren Wert des Menschen vor Gott bei all seiner endlichen Unvollkommenheit, d. h. mit andern Worten, jene analogia-entis-Fassung des Verhältnisses von Gott und Mensch, die wir früher als die Wurzel aller katholischen Haltung nachgewiesen haben [1].

[1] Diese Zeitschrift 105 (1922/23 II) 343 ff. „Gottgeheimnis der Welt" (München 1924²) u. a.

Damit ist bereits im Grunde die Antwort gegeben auf die Frage, die aus dieser Typenbetrachtungsweise sich notwendig ergibt: Sind also bestimmte Menschentypen sozusagen a priori, durch ihre gegebene Charaktereinstellung, protestantisch und andere katholisch? In Bezug auf einen der obigen Typen ist in einem der früheren Hefte dieser Zeitschrift[1] schon die grundsätzliche Antwort erteilt worden, da nämlich in einer Stelle aus Gerson eine ganz ähnliche religiöse Haltung aufgewiesen wurde, wie sie in dem lutherischen Gerichts-Barmherzigkeitserlebnis statthat. Gerson spricht von einem „Hingezogenwerden zur höchsten Hoffnung auf Gott (ad summam de Deo spem) durch die höchste Verzweiflung am Menschen (per summam desperationem de homine)". Das klingt fast wörtlich so wie Luthers „Wenn ich dich als Zürnenden spüre, dann am meisten empfinde ich vertrauend dich als Gnädigen" (cum sentio te iratum, maxime propitium confido). Ähnliches ließe sich in Bezug auf die andern Typen ausführen. Warum soll es verkehrt sein, Gott gerade in der Majestät des Sittengesetzes (also als „Druck") oder in der Erhabenheit des Denkens und sittlichen Wollens (kantischer Typus) oder in seiner geheimnisvollen Allwirklichkeit und Allwirksamkeit in jeder unserer Regungen und Handlungen (Werkzeugtyp) oder im Hin- und Herschwanken alles Geschöpflichen (Zwiespalttyp) oder im Entschwinden aller Kreatur vor dem ewigen „Ist" des Schöpfers (eschatologischer Typus) oder auch im kraftvollen Arbeitswillen derselben Kreatur (Fortschrittstypus) zu verehren und sozusagen zu erleben?

An dieser Stelle werden wir des geheimen Sinnes inne, der der letzten Frage zwischen einer Ganzheit des Einzelmenschen (totus homo als Individualideal) und der Gemeinschaft (totus homo als Gemeinschaftsideal) innewohnte. Das Ungesunde der obigen Typen liegt nicht in ihrem positiven Gehalt, es liegt ganz und gar in ihrer Negativ- und Ausschließlichkeitsgeste, die, wie wir sahen, ihren Grund in dem lutherischen Eins von Gott und Mensch hat: Gottes Alleinigkeit wird Mensch-Alleinigkeit und darin jener übersteigerte Radikalismus, der allen diesen Typen gemeinsam ist. Sie sind darin falsch, daß jeder von ihnen sich als den „ausschließlichen" innerlich setzen muß. Sie werden dadurch gesund, daß jeder von ihnen andere Typen als notwendige Ergänzungen mitbejaht und so bereits ja sagt zu einem totus homo der Gemeinschaft.

Hier führt uns das Buch Helmuth Pleßners[2] einen wichtigen Schritt weiter. Von der katholischen Seelenhaltung schreibt er: „Die maximale Ruhelage erreichte der Ausgleichsgedanke von der relativen Heiligung alles Wirklichen im System des Thomas von Aquin. Hier war jede dualistische Zerklüftung in Geist und Erde als unversöhnt sich entgegenstehender Wesenheiten überwunden. Ein Kontinuitätssystem der Wertstufen umschloß mit mütterlicher Liebesgewalt das Lauterste wie das Trübste in der Überzeugung von ihrer gegensinnig sich bedingenden Notwendigkeit. Allen Dingen waren ihre Plätze angewiesen, allen war verziehen, denn auch das Unverzeihliche, das absolut Finstere war in seiner relativen Theologik begriffen. Es gab kein

[1] 107 (1923/24 II) 392.

[2] Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus von Helmuth Pleßner. (121 S.) (Bonn 1924, Fr. Cohen.) *M* 2.30

sinnloses Geschäft auf dieser Erde, der Radikalismus hatte keine Argumente mehr" (18). Lutherische Seelenhaltung aber zeichnet er in folgenden Strichen: „Das Grundschema der neueren, zumal der lutherisch betonten Anthropologie ist ... die Zerklüftung im Menschen zwischen Innerlichkeit und Körper, Geist oder Gemüt und Gewalt, kampfloses Gemeinschaftskontakt und physisch bedingtem Egoismus. Weil das Wertvolle damit der körperlichen, der äußern Welt des Kampfes schlechthin entgegengestellt ist, können sich zwei Tendenzen sinngemäß entwickeln: die Verrohung der Kampfsitten und die Revolutionierung der Gesellschaft.... Ritterlicher Geist, dem das Leben in seiner ganzen Fülle und seelisch-geistigen Tiefe ein Kampfplatz, darum aber auch ein edler Spielraum war, worin die Gesetze des Anstands, der gegenseitigen Achtung der Würde, der Unantastbarkeit der zentralen Elemente des Menschen beobachtet wurden, dieser Geist weicht dem Zwiespalt von seelisch-intellektuell motiviertem Pazifismus und von der Macht der Tatsachen aufgedrungenem Interessenegoismus" (22 f.). In diesem Geist geht Pleßner nun die einzelnen Problemgruppen durch: Herrenmoral und Gemeinschaftsmoral, Sachgemeinschaft und Blutgemeinschaft, Unbewußtheit und Bewußtheit, Geistkultur und Körperkultur, Distanz und Nähe, Gewalt und Liebe usw. Überall zeigt er die Unmöglichkeit der Radikalismen, überall das Ethos des beständigen Ausgleichs als einzige Lösung.

So gilt es, um einiges herauszugreifen, für das Problem von Naivität-Reflexion oder (wie man es auch fassen kann) Unbewußtheit-Bewußtheit. „Es strebt der Mensch... praktisch nach zwei Seiten, in die Unbewußtheit, Ursprünglichkeit, Naivität und in die Bewußtheit, in das Raffinement der Überlegung, der Selbstbeobachtung und Selbstbeherrschung.... Die Angst, mit der eigenen Tiefe konfrontiert zu werden und die Wohltaten der Unwissenheit über sich selbst zu verscherzen, indem man das Unbewußte durchwühlt und ins Licht des Bewußtseins zerrt, der Widerstand gegen die Rücksichtslosigkeit der Intro- und Retrospektion beweist deutlich die Realität der einen, das einfachste Nachdenken über das Risiko, welches die Naivität im praktischen Leben auf sich nimmt, wenn sie diese Angst nicht überwindet, die Realität der andern Kraftrichtung. In Rücksicht auf Erkenntnis treibt der Mensch in dem Antagonismus von Eitelkeit und Schamhaftigkeit, in Rücksicht auf Praxis in dem Antagonismus von Naivität und Reflexion" (61). Ebenso reif sieht Pleßner das Verhältnis von Körper und Seele. „Wohl ist der menschliche Körper Leib, d. h. Ausdruck von Seele, er verhüllt insofern nicht, prägt vielmehr das Unsichtbare in Gesicht, Haltung, Figur und Gesten plastisch aus. Aber was er ausprägt, das vorbewußte Seelische, gewisse fundamentale Charakterzüge, denen die Person nicht entfliehen kann, die ebenso ihre Stärke als ihre Schwäche, ihr Gutes ebenso als ihr Schlechtes verraten, enthüllt einerseits zu viel, anderseits zu wenig. Das Bild eines Wesens ist immer Schema, vereinfachte und vergröberte Darstellung eines nie ganz Darstellbaren und Ausschöpfbaren, das in seinen Möglichkeiten genommen und als ein Unendliches geachtet sein will, auch wenn ihm schicksalshafte Grenzen, Stammformen seiner Existenz, nun einmal gezogen sind, über die es nicht hinaus kann und an welche doch seine Physiognomie beständig erinnert. Wo der Mensch Sichtbarkeit und Mittelbarkeit erstrebt, ist sie ihm, wie oft, versagt; wo er sie flieht, ist sie beständig da" (67 f.).

So heißt denn das Schlußurteil: „Maß und Begrenzung ist das Höchste für menschliches Streben. Ob auch den Menschen nie eine unendliche Sehnsucht verläßt, weil er selbst als Gemüt im Unendlichen wurzelt und darum

nie geheime oder offene Trauer ihn aufgibt, das Heimweh eines in die Endlichkeit Verbannten, so wird die Erkenntnis, daß zum Wirken Grenzen gehören, der Resignation beruhigten, ja heiteren Charakter verleihen. Leben schließt sich zum Kreise, jedes Ding west an seinem Platze, und ein Blick in den Raum der Natur zeigt das Gesetz der Bescheidung" (119).

Aber wie ist es nun? Ist damit der Mensch der heiteren Bescheidung bzw. der Mensch des reifen Ausgleichs der einzig mögliche Mensch? Anders ausgedrückt: Schließt katholisches Ethos den Typus eines einseitigen, vorwärtsstürmenden Tatmenschen aus? Ist Radikalismus wesenhaft „unkatholisch"? Und wenn dem so ist, wird dann nicht folgerichtig „katholisch" auf einen einzigen, wenngleich hochstehenden Menschentypus eingeengt[1] und damit letztlich seiner dogmatischen Totalität entkleidet?

Die Antwort können wir nur finden, wenn wir auf die sozusagen metaphysische Wurzel aller katholischen Haltung zurückgehen, die analogia entis zwischen Schöpfer und Geschöpf. Analogia entis besagt, daß in dem, was das Letzte von allem ist, im „Sein", Schöpfer und Geschöpf zugleich zusammenkommen und zugleich unendlich getrennt sind. Darin, worin sie unbegreiflich eins sind, sind sie zugleich unbegreiflich verschieden, und darin, worin sie verschieden sind, sind sie eins. Damit ist gegeben, daß der Schöpfer gleichzeitig im Geschöpf ist und im Geschöpf sich offenbart und doch gleichzeitig über dem Geschöpf ist und alle Offenbarung durch seine Unbegreiflichkeit übersteigt. Damit ist endlich gegeben, daß Gottes Gegenwart und Offenbarung im Einzelgeschöpf immer nur eine stückweise ist, die dadurch in „unendlichem Progreß" vollkommener wird, daß sie sich durch Gottes Gegenwart und Offenbarung in den übrigen Einzelgeschöpfen ergänzt. Aber auch diese vollkommenere Gegenwart und Offenbarung Gottes in der Geschöpfgesamtheit ist nie ein „Ausschöpfen" Gottes, der vielmehr die Weiträumigkeit und Spiegelungsfähigkeit eines noch so großen „All" unendlich übersteigt, da er dem Geschaffenen als solchem gegenüber immer der „über allem" bleibt.

Übertragen wir diese Grundlinien in unsere Fragestellungen, so gewinnen wir ein Doppeltes. Erstens: Die innere Ganzheit der katholischen Einzelseele besagt nicht, daß in ihr alle Spannungen des Geschöpflichen zu innersubjektivem Ausgleich gebracht sind, sondern besagt nur, daß sie bei aller subjektiven Eigenrichtung sich in entspannter Demut der Einseitigkeit dieser Richtung und der Notwendigkeit ihrer Ergänzung im Gemeinschaftsganzen bewußt bleibe. Mit andern Worten: das eigentliche letzte Subjekt des totus homo, des Menschen der „Spannungseinheit", ist die Gemeinschaft. Das Einzelsubjekt ist es „im Minimum" insofern, als es seine Eigenrichtung nicht „gegen" die Kirche erhebt, — „im Maximum", insofern es tatsächlich in sich selbst den totus homo gestaltet. Wir gewinnen damit ein Mittleres zwischen dem früheren Entweder-Oder des totus homo des Individuums und des totus homo der Gemeinschaft. Auf der einen Seite ist es nicht so, daß der „katholische Mensch" in sich selbst der „Totalitätsmensch" sein müßte, auf der andern Seite aber auch nicht so,

[1] Diese Gefahr könnte das Platzsche Menschenideal ereilen, zumal wenn er ihm durch das stark betonte „Abendländische" eine etwas relativierende Färbung verleiht. Oder meint Platz mit Absicht nur ein abendländisches Ideal, dem also andere Ideale gleichberechtigt wären?

daß er nur in einem äußern Unterwerfungsverhältnis zum „Totalitätsmenschen" der Gemeinschaft stünde. Es ist vielmehr so, daß der Einzelmensch als eigenwertiges Glied der Gemeinschaft positiv zur Gestaltung des totus homo der Gemeinschaft mitwirkt und von diesem totus homo gleichzeitig in wachsendem, aber individuell beschränktem Maß selber zu einem innersubjektiven totus homo hinaufentwickelt wird. Alle echt katholische subjektive Eigenrichtung weiß sich in ihrer innersten Haltung frei vom Krampf der Absolutheit und unmerklich auf dem Weg zu reifem Ausgleich.

Das kommt noch deutlicher durch die zweite Folgerung zum Ausdruck. Diese heißt: Auch der totus homo der katholischen Gemeinschaft ist nicht der absolute „Totalitätsmensch", sondern steht selber noch im „unendlichen Progreß" einer ewig asymptotischen Annäherung zum eigentlichen totus homo des Gottmenschen. Denn, wie wir früher ausführten [1], setzt sich die Spannung des „in allem und über allem" von Schöpfer-Geschöpf in der Spannung des „in allem und über allem" von Erlöser-Kirche fort. Christus, der Gott-Mensch, ist gleichzeitig die „Fülle" der Kirche und gleichzeitig eine „Fülle", die ihre noch so weit gedachte Gemeinschaftstotalität unendlich übersteigt. Durch diese letzte Folgerung ist für den Katholiken die letzte „Verkrampfung" aufgehoben, die „Verkrampfung" eines Gemeinschaftsethos. Derjenige totus homo, dem er letztlich eingegliedert ist, ist nicht die Kirche als Gemeinschaftsgebilde, sondern Christus, der Gott-Mensch. Es ist letztlich die reine Absolutheit Gottes, der gegenüber er sich als „einseitig", „beschränkt" usw. erkennt.

So steht das echte Ethos katholischer Haltung in dem, was anglikanische Freunde so sehr an einem Kardinal Newman bewunderten: in der simplicity und naturalness, in schlichter Einfachheit und Natürlichkeit. Der echte Katholik ist der „krampflose", völlig „entspannte" Mensch, der Mensch heiterer Gewöhnlichkeit. Nicht als ob ihm „erhabene" oder „eifervolle" Seelenrichtungen fremd sein müßten. Aber bei allem noch so großen „Eifer" oder „Ernst" ist er doch in letzter Tiefe der Seele „innerlich frei". Es ist das μὴ μεριμνᾶτε, die kindhafte Sorglosigkeit und Gewöhnlichkeit des „Feldgrases" und der „Spatzen" des Evangeliums, die in ihm sich ausprägt. Das ist zugleich der Sinn seiner seelischen Eigenbestimmtheit wie seiner Gemeinschaftsverbundenheit. Er wächst zu „Vollkommenheit" nicht mit der Protzengeste eines „allseitig sein wollenden" Menschen, noch übt er „Gehorsam" mit dem „Hackenzusammenschlagen" des Parademilitärs. In seinem schlichten, wahrhaft heilig-gewöhnlichen Wachsen und Wirken ist er sich praktisch des „einer unter vielen" bewußt, und in diesem Bewußtsein ist er wesenhaft bereits lenksames Glied. Katholische Tugend heißt „heilige Gewöhnlichkeit".

Freilich, ein anderes ist es, ob diese katholische Haltung auch Haltung der Katholiken sei. Hier mag das ernste Wort Augustins gelten: Quam multi non nostri quasi intus, et quam multi nostri adhuc quasi foris! — „Wie viele, die nicht zu uns gehören, sind doch innen, und wie viele, die zu uns gehören, noch außen" (In Ps. 106, 14).

Erich Przywara S. J.

---

[1] Diese Zeitschrift 105 (1922/23 II) 344 f. u. a.

Werkbundgedanken.

Der im Jahre 1907 gegründete Deutsche Werkbund hat sich zu seiner besondern Aufgabe „die Veredelung der deutschen gewerblichen Arbeit im Zusammenwirken von Kunst, Industrie und Handwerk durch Erziehung, Propaganda und geschlossene Stellungnahme zu einschlägigen Fragen“ erkoren. Die kleinsten, unscheinbarsten Gebrauchsgegenstände sollen nicht minder wie die großen Werke der Architektur in ästhetisch wirksamer Form gestaltet und so der Geschmack des breiteren Publikums auf eine höhere Stufe gehoben werden. So ist denn die Parole des deutschen Werkbundes derjenigen, die noch wenige Jahre vorher von hüben und drüben ertönte — ich möchte sie „Zweckmäßigkeitsparole“ nennen —, gerade entgegengesetzt. Man hatte damals geglaubt, bei solchen, rein praktischen Zwecken dienenden Werken auf wohlgefällige Form ganz verzichten zu sollen und alles Streben auf möglichst große praktische Brauchbarkeit richten zu müssen. Die Praxis, die diesem theoretischen Zwecke folgte und an Nüchternheit, Reizlosigkeit, ja Häßlichkeit alles bisher Gebotene übertraf, mußte aber doch bald jedem Einsichtigen die Augen öffnen und eine heilsame Gegenwirkung hervorrufen. Das höhere Bedürfnis nach Schönheit und Schmuck ist eben doch zu tief in den Grund der menschlichen Natur gelegt, als daß es sich auf die Dauer vergewaltigen ließe.

Es war diese Zweckmäßigkeitsparole ihrerseits wieder eine Rückwirkung gewesen gegen die Periode eines geschmacklosen eklektischen Prunks, die vorausgegangen war und bei ihrer Scheinschönheit, wodurch sie das Auge des weniger tief Blickenden zu täuschen vermochte, ein allzu langes Leben fristen konnte. Hören wir nur, wie sich August Reichensperger über das Kunstgewerbe seiner Zeit äußert[1]: „Alles Beiwerk und Ornament, womit wir das Innere unserer... Paläste und Wohnhäuser ausstatten, ist insofern im Geiste der gesamten Konstruktion gehalten, als es dem ästhetischen sowohl wie dem praktischen Bedürfnis so wenig als möglich entspricht. Hier... erscheinen die parkettierten Fußböden so kunstreich gefärbt und schattiert, daß man abwechselnd auf zugespitzte Kanten und eingetiefte Winkel zu treten vermeint; anderwärts ergeben die an die Stelle der Seide, des gepreßten Leders und der Gobelins getretenen Papiertapeten mit ihren historischen und landschaftlichen Darstellungen eine wahrhaft sinnlose Verwirrung aller perspektivischen Linien. Kein Möbelstück verrät Originalität in der Erfindung oder auch nur eine konsequente Entwicklung irgend eines Motivs; das Tannenholz wird zu Mahagoni, wenn nicht gar zu Bronze, das Eisen zu Stein und der Stein zu beidem angestrichen; alle Grenzen der verschiedenen Kunstgattungen sind verwischt, überall ist falscher Prunk, Anarchie und babylonische Verwirrung.“

Die meisten von uns haben diese Periode, die Reichensperger hier schildert, noch erlebt. Auch heute sind noch nicht alle Spuren verwischt. Es haben sich eben die weitesten Kreise so sehr an diese Unkultur gewöhnt, daß sich das wahrhaft Gute, Einfache, Einheitliche nur langsam und unter Widerspruch durchzusetzen vermag.

---

[1] Die christlich-germanische Baukunst und ihr Verhältnis zur Gegenwart[3] (Trier 1860) 41.

Reichensperger spricht nur von einem kleinen Ausschnitt der Gebrauchskunst. Tatsächlich war die Unkultur viel weiter gedrungen. Wer hatte vor vierzig Jahren daran gedacht, daß auch Verkaufsräume, Schaufensterauslagen, Warenpackungen, Plakate, Preisschilder zu den Dingen gehören, bei denen nicht bloß der praktische Zweck im Auge zu behalten ist, sondern auch künstlerischer Geschmack! Nur wer auf solche Dinge überhaupt achtet, wird staunend des Umschwungs gewahr, der sich ganz allmählich vollzog, und sich etwa in dem prachtvollen Warenhaus Tietz in Düsseldorf, einer Meisterschöpfung Olbrichs, ins Große dehnte. Man vergleiche ferner unsere großväterischen Lehnstühle mit den modernen Klubsesseln, die in ihrer einfachen und gefälligen Form und kaum zu überbietenden Bequemlichkeit wahre Muster restloser Durchdringung von Zweck und Schönheit sind. Welche Geschmacklosigkeiten konnten auf dem Felde der Freimarken und Banknoten üppig und ungestört weiterwuchern! Der schon im Säuglingsalter sanft entschlafene Jugendstil war längst im Grabe verwest, nur in der Umrahmung der offiziellen Germania-Freimarken lebte sein Andenken weiter bis in unsere Tage. Und wie viele waren noch stolz auf dieses deutsche Hoheitszeichen und mochten es nicht fassen, daß an seinem ästhetischen Wert gezweifelt wurde. So blind kann Gewohnheit machen. Unsern Banknoten fehlte jedes Knochengerüst, jede gefällige Raumdisposition; sie waren von molluskenhafter Unform. Wer einmal die Geschichte der Geschmacklosigkeit schreibt, findet in ihnen vortreffliche Beispiele. Gewiß muß bei Herstellung des Papiergeldes darauf gesehen werden, daß unberechtigte Nachahmung möglichst erschwert wird: dieser Zweck läßt sich aber auch erreichen, ohne die graphisch-künstlerische Leistung in ihrem Wert zu mindern. In dieser Hinsicht waren die Österreicher den Deutschen entschieden voraus. Wir sind weit entfernt, alles zu loben, was heute geschaffen wird, aber es ist schon ein Fortschritt, daß einmal bewußt auf diese Dinge geachtet wird.

Blicken wir auf ein anderes Gebiet angewandter Kunst, das dem Literaturfreund besonders am Herzen liegen muß: das Buchgewerbe. Der Sinn für Buchkultur war verkümmert wie noch nie. Es herrschten regellose Willkür und nüchternste Einförmigkeit, bisweilen auch leerer Prunk. Nun gibt es ja Klassen von Menschen — rein praktisch oder rein wissenschaftlich gerichtete —, die für unsere Frage, die Frage nach dem schönen Buch, wenig Sinn haben. Wozu soll man, so meinen sie, Zeit und Geld für das verschwenden, was doch gänzlich nebensächlich ist und nur einem verwöhnten Geschmack aufzufallen pflegt. Der mitzuteilende geistige Inhalt, um dessentwillen allein Bücher und Zeitschriften geschrieben und gedruckt werden, wird dadurch um nichts besser, daß sich das Buch ein vornehmes Kleid umgeworfen hat, und er wird nicht schlechter, wenn das Buch sich in der allerbescheidensten Hülle vorstellt.

Für den Inhalt eines Buches ist es allerdings gleichgültig, wie sein Äußeres gestaltet ist, aber nicht für den Menschen, dem die Gedanken mitgeteilt werden sollen. Im allgemeinen wird das Kleid eines Buches, genau wie die rhetorische Formung eines Vortrags, werbende oder abstoßende Kräfte ausstrahlen, und für die Mehrzahl der Menschen wird der Inhalt bekömmlicher, wenn er in geschmackvoller Aufmachung erscheint. Ja ein geringer Inhalt mag vielleicht eine höhere Bewertung finden, als er verdient, wie auch um-

gekehrt ein vortrefflicher ganz unbewußt herabgedrückt wird, wenn das Äußere vernachlässigt ist.

Es ist nicht zu bestreiten, daß unser deutsches Buchgewerbe jetzt sehr hoch steht. In der Leipziger Bugra (Ausstellung für Buchgewerbe und Graphik) von 1914 konnte man sich davon überzeugen, daß Deutschland hierin allen andern Ländern der Welt voran ist und den früheren englischen Vorsprung nicht nur eingeholt, sondern überholt hat. Man hat sich wieder auf die große Tradition früherer Jahrhunderte besonnen, wo der Druck von Büchern noch als edles Kunstgewerbe betrachtet wurde und stilvolle Einheit erster leitender Grundsatz war. Bis in die Biedermeierzeit hinein hatte sich diese Tradition fortgeerbt, um dann immer mehr zu verfallen und einer ganz beispiellosen, von keinerlei ästhetischen Rücksichten mehr getragenen barbarischen Willkür Platz zu machen.

Leider kann man das Lob, das dem heutigen deutschen Buchgewerbe im allgemeinen zu spenden ist, unserem katholischen Buchhandel trotz rühmlicher Ausnahmen nicht ohne Vorbehalte zollen. Wegen höherer geistiger Ziele übersieht man hier allzu leicht das rein Menschliche, Ästhetische. Wohl die Mehrzahl unserer katholischen Bucherzeugnisse steht auf derselben Stufe wie das französische Buchgewerbe, das gerade in Leipzig seine Rückständigkeit gegenüber dem deutschen schlagend bewiesen hat. Gerne sei zugegeben, daß es auch bei uns allmählich besser wird, aber von einem Idealzustand, der sich doch unschwer erreichen ließe, sind wir noch weit entfernt. Viele unserer Verlagsbuchhandlungen verdienen nur den Namen Bücherfabriken; die Herstellung geschieht in allen Teilen mechanisch, ohne leitende ästhetische Gesichtspunkte. Das Manuskript wird nicht erst nach seiner Individualität gefragt, um ihm gerade das Kleid auf den Leib zu schneiden, das sich ihm am besten anschmiegt, sondern es muß sich in eines der Hausformate und in die abgeleierte Haustype fügen. Das ist Konfektions- und nicht Maßarbeit.

Mit Recht schrieb Hugo Steiner-Prag, Professor an der staatlichen Akademie für Buchgewerbe und Graphik in Leipzig, bei Gelegenheit der Gründung des Vereins „Meister der Einbandkunst“: „In der äußern Gewandung, in der innern Gestaltung seiner Bücher drückt sich das Gesicht eines Verlegers aus, und man lernt dieses ebenso kennen wie sein literarisches. Und dieses ‚Gesicht‘, diese geschwisterliche Ähnlichkeit, dieser künstlerische Familienzug ist die beste Reklame, die stärkste Empfehlung, die der Verlag ihnen mit auf den Weg geben kann.“ [1]

Jedes Buch ist inhaltlich eine Einheit. Es muß also auch nach außen hin diese Einheit zur Schau tragen und nicht ein buntes Gemisch von allerlei Stilarten. Gegen diese Regel, die man nur einmal gehört zu haben braucht, um ihre Selbstverständlichkeit einzusehen, wird noch immer gesündigt. Wir finden eine andere Typenart in den Überschriften oder im Vorwort als im Text, wieder andere auf dem Titelblatt, ein andermal wieder Initialen, deren Stil nicht zur Kleinschrift paßt, statt daß die einmal gewählte Buchstabenschrift durch das ganze Buch durchgeführt wird.

Besondere Sorgfalt erheischt die Gestaltung des Umschlages und Einbandes. Nicht jeder Setzerlehrling, auch nicht jeder Druckereifaktor ist imstande, einen

[1] „Berliner Tageblatt“ Nr. 89 vom 22. Februar 1923.

Buchtitel geschmackvoll herzustellen. Wir treffen da oft verschiedene Schriftgattungen in bunter Mischung, oder Zeilen in allen möglichen Länge- und Größegraden, so daß sich ein beängstigendes unruhiges Bild ergibt. Der Haupttitel wird bisweilen durch die ganz unästhetische Verlegenheitsaushilfe eines Striches unter der Schrift hervorgehoben, oder es wird der Titel an die obere linke Ecke gesetzt, statt in die Mitte, dann wieder beleidigen mißtönende Farbenzusammenstellungen bei Buchdeckel, Buchrücken und Schnitt das Auge. Sehr häufig ist der Mangel an Harmonie zwischen der Innen- und Außenausstattung. Ein ganz hübscher Einband umhüllt oft ein durchaus gewöhnliches Inneres, oder es klafft die stilistische Haltung zwischen Innen und Außen auseinander, wie z. B. bei manchen modernen Prachteinbänden für Missalien.

Mag sein, daß neuere Buchkünstler in der Absicht dekorativer Wirkung zu weit gingen und künstlerische Reize auf Kosten leichter Lesbarkeit zu gewinnen suchten. Der Fehler ist noch immer nicht so groß wie die öde Leere oder auch ungeordnete Fülle, die uns aus so vielen rückständigen Titelblättern und Einbänden ästhetisch beleidigend entgegengähnt. Bei einem Umschlag, der durch seine Schönheit auffällt, nimmt der Leser oder Käufer auch gerne einmal die geringe Mühe auf sich, die Rätsel der Schrift zu entziffern. Das Ideal bleibt freilich, Lesbarkeit mit Gefälligkeit zu verbinden, wie es neuerdings von unsern Buchkünstlern angestrebt und erreicht wird.

Auch der innere Buchschmuck, die beigegebenen Bilder müssen einheitliches Gepräge an sich tragen und dem Charakter der Type angepaßt sein, es sei denn, daß die Bilder ihren eigenen Zweck verfolgen, wie etwa bei einem technischen oder kunstgeschichtlichen Werke. Zu einer kräftig geschnittenen Type passen weichliche Netzätzungen sehr schlecht, viel besser Strichzeichnungen. Solche hinwiederum, wenn sie mit kräftiger Hand entworfen sind, stoßen aus einem glatten, dünnen Schriftbild unangenehm heraus. Welcher Unfug wird ferner heute noch mit altmodischen Anfangs- und Schlußvignetten getrieben! In einer Zeit entstanden, wo der Sinn für Buchausstattung völlig abhanden gekommen war, lagern sie heute noch seit Jahrzehnten in dem typographischen Bestand unserer Druckereien, wandern von einem Buch ins andere, nicht um es zu heben, sondern zu verunzieren. Begegnet ein solches Buch einem feiner gebildeten Geschmack, dann ist es nur eine psychologische Folgeerscheinung, wenn der Leser von vornherein dem Inhalt mißtraut, und wenn sich gegen den Verfasser ein vielleicht gänzlich unverdientes Vorurteil bildet. Da können wir uns wahrlich nicht beklagen, wenn solche Bücher von Nichtkatholiken unbesehen unter den Tisch geschoben werden.

Ich habe die Frage des schönen Buches eingehender behandelt, um an einem Schulbeispiel zu zeigen, wie notwendig und verdienstlich die Bestrebungen des Werkbundes und ähnlicher Organisationen sind.

Die Ästhetiker, die doch gerade in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine so regsame Wirksamkeit entfalteten, hatten für diesen Mangel an praktischer, angewandter Ästhetik wenig Gefühl. Ihre Werke ergehen sich fast ausnahmslos in Begriffen und Spekulationen über die höhere Kunst. Unter höherer Kunst aber verstanden sie jene, die nur ihrer selbst willen da ist, in erster Linie also nicht irgend einen realen Nutzzweck verfolgt, sondern das uneigennützige Wohlgefallen. Die Berechtigung einer solchen Systematik soll hier

nicht in Frage gestellt sein, aber sie hat eben wie schließlich jede Systematik ihre Unzukömmlichkeiten.

Die erste Folgewidrigkeit liegt schon darin, daß die Architektur trotz ihres Nützlichkeitszweckes unter die höheren Künste gezählt, von manchen Ästhetikern sogar als die höchste Kunst dargestellt wird. Damit ist aber die Grenzlinie, die das Gebiet der Ästhetik von andern abscheiden soll, bereits merklich verwischt, da es doch im täglichen Leben eine Unmenge von Gegenständen gibt, die in den beiden Elementen, dem Nützlichkeitszweck und der schönen Form, der Architektur gleichen oder doch gleichen sollen. Der Unterschied der rein materiellen Größe kommt hierbei nicht in Betracht. Da es nicht angeht, die Architektur aus dem Stoffgebiet der Ästhetik zu verweisen, müßte diese letztere folgerichtig ihr Materialobjekt viel weiter fassen, will sie nicht wichtige Gebiete des Schönen ausschließen. Und diese Gebiete sind groß und ausgedehnt, dabei höchst anregend und lehrreich.

Ich weiß nicht, ob sich schon viele unserer Leser einmal Gedanken darüber gemacht haben, welch eine auserlesene formale Schönheit z. B. in einer gut gebauten Violine steckt. Proportionen und Linienwohllaut sind für das ästhetisch empfindende Auge ebenso entzückend, wie für das Ohr der Saitenklang des Instrumentes. Die Violine ist ein Wunderwerk des instinktiv tätigen Schönheitsgefühls, das ganz allmählich, aber konsequent alle ästhetischen Herbheiten und Unebenheiten im Bau auszugleichen verstand.

Oder betrachten wir einmal eine moderne Schnellzugslokomotive und vergleichen sie mit den ersten Lokomotiven, die vor etwa hundert Jahren gebaut wurden. Damals hatte man noch nicht verstanden, daß ein Wagen, der die Kraft der Fortbewegung in sich selbst trägt, auch schon in seiner äußeren Form ein Symbol seiner gewaltigen Energie sein müsse. So baute man Lokomotiven, die sich von der Pferdekutsche kaum in anderem unterschieden, als daß sie eben einen Dampfkessel trugen und einen hohen, schlanken Rauchschlot. Und nun sehe man die unzähligen Entwicklungsstufen bis zu unseren neuesten, zum Erschrecken gewaltigen, auch in ihrer ästhetischen Formerscheinung so hochvollendeten Typen. Wieviel Zweckstreben, aber auch Schönheitssinn hat bei diesen Dampfriesen zusammengewirkt!

Wie edel sind ferner die Formen des Zweirades geworden, der Automobile, Dampfschiffe, Flugzeuge und Luftschiffe! Wie rastlos wird bei all diesen Gebrauchsgegenständen, nachdem einmal die größte Zweckmäßigkeit erreicht ist, auch an der Verschönerung der Form gearbeitet!

Ich habe mit Absicht Beispiele gewählt, die für eine ästhetische Betrachtungsweise ferner zu liegen scheinen als das eigentliche Gebiet des Kunstgewerbes mit seinen unzähligen Verzweigungen, um zu zeigen, daß es überhaupt keine durch den Menschen gefertigten Gegenstände gibt, bei denen der Zweck alles, die Form nichts gilt. Man wird aber nun auch verstehen, mit wieviel Recht der deutsche Werkbund das Gesamtgebiet des deutschen Gewerbes und der deutschen Industrie in seinen Ästhetisierungswillen einbezogen hat. Je mehr es hier noch zu bessern gibt, um so wichtiger ist seine Aufgabe. Gerade im Ingenieurfach findet sich das bloße Zweckmäßigkeitsstreben noch stark vorherrschend. Die schöne, gefällige Wirkung findet zu wenig Berücksichtigung, reine Nützlichkeitsinteressen und das mathematische Gewissen haben die Leitung.

Demgegenüber hebt Muthesius[1] mit Recht hervor, es sei ein Irrtum, daß es nur eine mathematische Lösung gebe, die zugleich den sparsamsten Materialverbrauch und den größten Nutzeffekt darstelle: „Auch für den Ingenieur führen viele Wege nach Rom, die Richtungen, in denen er auch rein mathematisch eine Aufgabe verfolgt, können von Anfang an ganz verschieden und sehr mannigfaltig sein. Es liegt nahe, diejenige zu wählen, die außer der Statik auch dem Auge gerecht wird. Und sodann steht ... die Schönheit der Nützlichkeit nie grundsätzlich im Wege. Auch bei der schönen Form kann der höchste Effekt mit den geringsten Mitteln erreicht werden."

Ein Ästhetiker möchte vielleicht mit Semper einwenden, Eisen und sonstiges Material, das der Ingenieur verwendet, sei zu dünn, um ästhetische Wirkungen zu erzielen, ein monumentaler Stab- und Gußmetallstil darum unmöglich. Ich fürchte, die Beweislast dürfte recht beschwerlich fallen, und man wird wohl auch hier Muthesius beistimmen müssen, wenn er in dem bereits erwähnten Aufsatz sagt, dieses Urteil gründe sich auf die unbewiesene Voraussetzung, daß zur ästhetischen Wirkung unbedingt die Massigkeit gehöre. Es sei das aber ein Trugschluß, indem ein Gewohnheitsideal für ein absolutes Ideal gehalten werde. Dieses Gewohnheitsideal sei eben dadurch entstanden, daß die bisherigen Generationen in Materialien bauten, die massiv wirkten, nämlich Stein und Holz. Hätten ihnen dünngliederige Metallstäbe zur Verfügung gestanden, dann würde heute wahrscheinlich das Dünngliederige als das Normale und Ideale empfunden, die Massigkeit aber als unästhetisch verurteilt werden. So scheint es in der Tat! Man denke doch nur, wie ungleich feingliederiger die Gotik bereits geworden ist gegenüber der Massigkeit griechischer und ägyptischer Bauten. Warum sollte hier die Grenze einer möglichen ästhetischen Wirkung liegen? Niemand wird hierauf eine begründete Antwort geben können, die in ihren Wurzeln nicht wieder auf die Sehgewohnheit zurückgreift. Man wird lernen müssen, von dieser Sehgewohnheit abzusehen, will man nicht oft und oft ungerecht urteilen. Hätten wir nie andere Lebewesen gesehen als Menschen und würde uns das Modell eines Pferdes vorgelegt, ich glaube, wir würden alle urteilen, die Beine seien viel zu dünn für einen so kräftigen Körper. Da wir aber von Kindheit an nicht nur Menschen, sondern auch Pferde gesehen haben, finden wir auch den Bau des Pferdes in Ordnung und ästhetisch wirksam. Mit einigen hartnäckigen „Warum" läßt sich die Festung des ästhetischen Gewohnheitideals erobern. Entweder beruft man sich schließlich aufs Gefühl und gelangt damit zu einer höchst subjektiven Norm, oder man flüchtet in das Kunstschaffen der Vergangenheit und will damit die unter ganz andern Voraussetzungen entstandenen Formen der Alten zu absoluten machen.

Der große deutsche Komponist Karl Maria v. Weber bringt hierfür in seiner Selbstbiographie ein passendes, hübsches Beispiel. Er schreibt: „Da hat mich denn kürzlich ein verdammter, kluger Dr. med. schiefrig gemacht, dem ich Unterricht im Generalbaß gab, wodurch er sich zu seiner Laute hin und wieder eine Melodie ordnen lernen will. Der bringt der Warums so viele,

[1] Das Formproblem im Ingenieurbau. Aufsatz im Jahrbuch des deutschen Werkbundes 1913: Die Kunst in Handel und Industrie.

hat so wenig Respekt vor irgend eines Namens Autorität, will immer die Sache so in sich selbst beursacht wissen, daß ich manchmal mit all meiner Vielwisserei sehr ins Gedränge komme. Ich fühle es täglich mehr, daß wir nur verbieten und gebieten, ohne zu sagen Warum und ohne anzuleiten zum Wie. Es heißt ja, Bach hat das gemacht, Händel schreibt dieses nicht, Mozart erlaubt sich jenes. Wenn einem nun aber glücklicherweise etwas einfällt, was die noch nicht gemacht haben, so täte es not, man striche es gleich wieder weg, weil man mit nichts beweisen kann, daß es auch so sein darf. Welch ein Mangel an festem Halt und Stützpunkt von Haus aus in der Musik! Gefühl und wieder Gefühl — —. Wer kann aber sagen, bei mir sitzt das Richtige?" Was Weber hier von der Musik sagt, gilt von der Kunst überhaupt.

Nur zu gerne will die Ästhetik die Schlüsse, die sie aus der Kunst der Vergangenheit gezogen hat, als unabänderliche Normen betrachtet wissen, die Ewigkeitsdauer haben, denen auch die Zukunft unbedingt zu folgen hat. Solche Gesetze gibt es ja in der Tat; aber ihre Zahl ist nicht allzugroß. Darum ist die größte Vorsicht am Platze. Man kann und soll die alte Kunst loben und preisen — nur unvernünftige Fanatiker werden sie verachten — und kann doch der Überzeugung sein, daß sie noch lange nicht alle Entwicklungsmöglichkeiten erschöpft und jede ästhetische Wirkung vorausgenommen hat. Man wird auch bewundernd die völlig einheitliche Kunstkultur anstaunen müssen, die in früheren Jahrhunderten bestand und eine Folge ihrer einheitlichen Weltanschauung war, man wird den Mangel dieser zentripetalen Triebkraft in unsere Zeit schmerzlich vermissen und die zentrifugalen Tendenzen bedauern und wird doch die Hoffnung hegen dürfen, daß auch die Zukunft noch Großes und Neues schafft, daß auch unser neues Baumaterial, Eisen und Beton, große und neue ästhetische Wirkungen hervorbringt. Man wird das Vollkommene nicht schon von heute auf morgen erwarten dürfen und sich darum ebensosehr eines übertriebenen Enthusiasmus wie eines die Künstler entmutigenden kalten Absprechens enthalten müssen.

Unsere moderne Kunstkritik, die sich fast immer in diesen beiden Extremen bewegt, ist ein großes Hemmnis einer sich ruhig und organisch vollziehenden Aufwärtsbewegung. Manche Werke, die sich heute breit machen, hätten sich mit einem recht bescheidenen Platz begnügen müssen oder wären in Ermangelung des hochzeitlichen Kleides gar aus dem Festsaal der Kunst verwiesen worden, wenn ihnen die Trommelwirbel der Großpresse nicht den Weg gebahnt hätten; manche hoffnungsvollen Keime hätten sich aber auch vielleicht entfaltet, hätte ihnen nicht mißgünstige Kritik den Nährboden entzogen. Die notwendige Unparteilichkeit im Urteil kann nur das Resultat langer Erfahrung und beständiger Selbstprüfung sein; darum ist sie so selten geworden. Man muß vieles, Altes und Neues mit kritischen Augen betrachtet haben, immer wieder vergleichen, prüfen, die Urteile und Gründe anderer hören, ihre oft starken Widersprüche gegeneinander abwägen, man muß an sich selbst die Wandelbarkeit ästhetischer Gefühle beobachtet haben, dann wird man nach jahrelangem Bemühen ganz gewiß dazu kommen, einer neuartigen Formensprache gegenüber immer vorsichtiger und bescheidener zu werden. Freilich ist die Fähigkeit des ästhetischen Empfindens keimhaft in jeder Menschenseele, aber von der Fähigkeit zur Fertigkeit ist auf unserem Gebiete kein geringerer

Weg, als von der angeborenen Fähigkeit, das Wahre zu erkennen, bis zur vollen Aneignung einer Wissenschaft.

1914 hatte der deutsche Werkbund zum ersten Mal in großem Maßstab Ziel und praktische Lösungsversuche seiner Probleme in der Kölner Werkbundausstellung vorgeführt. Wenn man von der mustergültigen Ausnützung des Geländes absieht, war der erste Eindruck gerade kein besonders erfreulicher. Von jener Einheitlichkeit, die die Bauten der obengenannten Leipziger Bugra mit Ausnahme der ausländischen Hallen zu einem Ganzen zusammenschloß, war wenig zu sehen. Es herrschte Individualismus und Eklektizismus, der den Wunsch des Geheimrats Muthesius nach einer gewissen Typisierung als Ziel der Werkbundbewegung, der in der Jahresversammlung des Bundes so große Erregung verursachte, begreiflich macht. Diejenigen, die schon seit langem in die Welt hineinrufen, wir hätten bereits eine Zeitkunst, waren durch die Gebäude der Kölner Ausstellung widerlegt, wenigstens wenn man darunter eine einheitliche Zeitkunst versteht, wie sie die großen Zeiten der Vergangenheit besaßen. Für eine einheitliche Zeitkunst aber fehlt eben jegliches Fundament und alles Bemühen ist fruchtlos, solange nicht wieder der Gemeinschaftsgeist früherer Jahrhunderte lebendig wird. Kunstwerke, hohe und edle, mag auch unsere Kultur hervorbringen, eine Zeitkunst im eigentlichen Sinne nimmermehr. Man braucht sich nur klar zu machen, daß die Kunst nichts ist als die Blüte an der Pflanze der Gesamtkultur. Eine auseinanderstrebende Geisteskultur wie die unsrige kann keine zusammenstrebende Kunst erzeugen. Die Ursächlichkeit zwischen beiden ist zu eng.

Noch etwas fiel an den Bauten der Werkbundschau auf: die große Nüchternheit, die glaubt, mit einigen guten Proportionen sei die Schönheitsaufgabe der Architektur bereits erfüllt. Auch hier verdienten die Leipziger Bauten den Vorrang vor den Kölner. Ihr Eindruck war ein festlicherer, stimmungsvollerer.

Bisweilen mochte es fast scheinen, als ob der Kampf gegen die bloße Zweckmäßigkeit gegen diese selbst geführt wäre. So waren z. B. die Wände des vielgerühmten österreichischen Hauses in lauter Vertikalen gebildet. Die wuchtigen Pfeiler strebten kerzengerade empor und schickten sich gewissermaßen an, den Himmel aus seinen Angeln zu heben. Und doch lastete auf ihnen nichts als ein dreiteiliger, nach innen zu abgestufter Fries mit Inschriften. Das Gleichgewicht von Last und Kraft, eines der primitivsten architektonischen Prinzipien, schien gestört, ein Riese trug mit allen Zeichen der Anstrengung eine kleine Pappschachtel auf dem Rücken. Es ist zuzugeben, daß der Eindruck des Gebäudes von der Ferne betrachtet, etwa vom Theater aus, ein besserer war. Die massigen Vertikalen traten etwas zurück, das lastende Gebälk und das Dach mehr hervor, das Gleichgewicht wurde dem betrachtenden Auge klarer. Als Gemengsel unzusammengehöriger Teile erschien das Teehaus, eine mit einem bescheidenen, unverhältnismäßig kleinen Türmchen gekrönte, von zwei klassizistisch gehaltenen Seitenflügeln flankierte Trommel. Man möchte es kaum glauben, daß der gleiche Architekt die prächtige Halle der Kultur in der Leipziger Ausstellung geschaffen hatte.

Ein vielumstrittener Bau war das Theater van de Veldes. Trotz hübscher Linienschwünge in den Silhouetten kam man über das Gefühl einer starken

Einförmigkeit und Gedrücktheit nicht hinaus. Das Ganze glich eher einer Festung als einem Theater; das Streben nach Zweckmäßigkeit hat das nach erhebender Form zu stark in den Hintergrund gedrängt. Die Eingangsfront mit den zwei ovalen Fenstern wirkte wie der Riesenrachen eines urweltlichen Ungetüms. Das schönste Gebäude der ganzen Ausstellung war wohl die Farbenschau von Muthesius. Hier wuchs die Kuppel organisch aus dem Unterbau heraus und gab dem Ganzen trotz aller Einfachheit der Formen etwas Feierliches. Die Proportionen waren glücklich; nichts störte die Einheit.

Die Plastiken und Malereien, die sich auf der Ausstellung fanden und mit dem Werkbund als solchem ja nichts zu tun hatten, ließen sich ebensowenig wie die Architektur in einer Einheit zusammenfassen. Alle Zwischenstufen vom klassischen Stil bis zu bedenklichsten Ausdrucksversuchen waren vertreten. Größere Gegensätze, wie die fast antik gehaltenen Friesbilder von Seuffert an dem Eingangsgebäude und die Fresken der Hölzelschule an der Haupthalle ließen sich kaum denken. Die letzteren hatten lebhafte Diskussionen hervorgerufen. Ist Nuancenmalerei ohnehin schon eine heikle Sache für eine Monumentalkunst, weil gerade die größten Feinheiten die geringste Fernwirkung üben, so ist Nuancenmalerei innerhalb eines bestimmten Farbengenus, sei es Schwarz oder Gelb oder Rot, doppelt gefährlich. In der Tat sah man bei den Fresken der Haupthalle schon in geringer Entfernung nichts als trübe Farbenflächen, die sich ungefähr ausnahmen wie riesig vergrößerte mikroskopische Präparate. Ob sie wirklich in feuriger Pracht erglänzten, wenn die Abendsonne sie erreichte, wie der Referent der „Kölnischen Zeitung“ [1] schrieb, der im übrigen die Fresken entschieden ablehnte, kann ich nicht beurteilen; ich sah sie nur bei trübem Wetter, es müßte denn jenes Erglänzen verstanden sein, das jedes Gelb und Rot in der Sonne zeigt. Die Darstellungen selbst mit ihren aufdringlichen antinaturalistischen Kubismen kann man kaum besser und anschaulicher beschreiben, als es der genannte Berichterstatter der „Kölnischen Zeitung“ getan hat. Man mochte sie wirklich am liebsten für „rasch hingeworfene bissige Parodien auf die neueste Kunst“ halten.

Was diese Fresken in der Malerei leisteten, bot der böhmische Werkbund im Kunstgewerbe. Diese geschraubten, eckigen, massiggeformten Möbel mußten auf jeden feiner fühlenden Beschauer einen widerwärtigen Eindruck machen.

Überhaupt waren Absonderlichkeiten in der Ausstellung in reichlicher Menge vorhanden, wenn sie auch nicht immer so abstoßend wirkten, wie die genannten. Bisweilen machten sie rein dekorativ sogar einen recht guten Eindruck, einer voreingenommenen Theorie zum Trotz. Man mußte bei eingehender Besichtigung der Ausstellung zur Erkenntnis kommen, daß sich eine Grenze des Antinaturalismus nicht feststellen läßt. Man kann höchstens bestimmen, was ganz sicher bereits über der Grenze des Zulässigen ist. So konnte man z. B. ganz herrliche Glasmalereien bewundern, die nichts weniger als gegenständlich deutlich sind, wie die Thorn-Prikkerschen Fenster. Diese Fenster mit ihren in wundervoll tiefen Tönen leuchtenden Bilderrätseln, mit ihren Liniensymphonien haben auf viele den nachhaltigsten Eindruck gemacht. Freilich waren die Bedenken gegen eine Aufmachung dieser Fenster in einer Kirche nicht un-

[1] 1914, Nr. 586.

begründet. Besonders die Fenster mit den großen Figuren gingen wohl zu weit in der Abstraktion. Bei so großen Figuren wirkt eben der dargestellte Gegenstand auf den Beschauer als das Primäre, der dekorative Zweck als das Sekundäre. Indem der Künstler diese Beziehungen umdreht, hebt er die Wirkung des Werkes zum großen Teil auf. Die kleinfigurigen Fenster dagegen bedeuten für die Kirche in Neuß, die sie nunmehr besitzt, ein Schmuckstück und Kunstwerk ersten Ranges.

Neben solchen zum Teil unbestrittenen, zum Teil, wie Max Osborn[1] sagte, „als Sünden wider den Heiligen Geist des guten Geschmacks" abzulehnenden Werken gab es in der Ausstellung aber doch so viele gute und wertvolle Arbeiten, daß man Unrecht täte, sich zu einem absprechenden Urteil über das Gesamtbild der Ausstellung verleiten zu lassen. Wenn man nicht eine traditionelle Norm anlegte, konnte man sehr viel Beachtenswertes, Hoffnungerweckendes finden, sehr viel reifes Können und noch mehr ehrliches Streben. Was z. B. die Farbenschau und auch andere Abteilungen an neuartigen Formen und Farbenzusammenstellungen brachte, erregte immer wieder aufs neue das Entzücken der Beschauer. Man hätte stundenlang in diesen Räumen verweilen und das Auge in diesen Farbenfluten baden können. In der Farbenschau war in der lehrreichsten Weise gezeigt, wie neuartige Textilienmuster nur aus einem intensiven Studium der Natur heraus entstanden sind, indem die Naturgegenstände, Muscheln, Schmetterlinge, Vögel, die als Vorbild gedient hatten, den Stoffen beigelegt waren. Manche Motive sind in sich nichts als ein Gewirr von Farben, aber ihre rhythmische Wiederkehr verleiht dem Ganzen Glanz und eigenartigen Zauber. Die moderne Buchkunst von der typographischen Ausstattung bis zum Einband ist weiterhin ein Kapitel, wo man den gewaltigen Fortschritt gegen frühere Jahrhunderte mit Händen greifen konnte. Was die Leipziger Ausstellung hier im Großen bot, zeigte die Kölner im Kleinen.

Zehn Jahre sind nun seit der Kölner Werkbundausstellung verstrichen. Zwar hat der große Krieg alles aus dem Geleise gebracht, und ein abschließendes Urteil über die Leistungen des Werkbundes wäre darum verfrüht. Gleichwohl dürfen wir nunmehr die Frage aufwerfen, wie sich seine Weiterentwicklung gestaltet, inwieweit er seine Ideale und Ziele verwirklicht hat.

Man hat inzwischen viele pessimistische Stimmen über ihn vernommen, und in den Werkbundtagungen ging es oft recht lebhaft her. Die erste dieser Tagungen nach dem Krieg wurde 1919 in Stuttgart abgehalten. Sie brachte noch keine Klärung des Programms, wie aus den matten, wenigsagenden Resolutionen hervorgeht, in denen sich das Ergebnis der Beratungen verdichtet hatte. Die Kritik war darum nicht allzu günstig.

Es wurde dem Bund vorgeworfen, daß seine Wirksamkeit viel zu wenig sozial sei, sondern sich zu sehr an die entwerfenden Künstler wende, statt in die Kreise der Gebrauchshandwerker vorzudringen. Die entwerfenden Künstler aber hätten, da jeder den Grundsatz hatte, „es anders zu machen und extremer zu sein als der andere", für die wichtigsten Gegenstände des täglichen Bedarfs Formen geschaffen, mit denen die Allgemeinheit nichts anzufangen wußte. So

[1] „Vossische Zeitung" 1914, Nr. 255.

hätten sie sich auf eine mehr oder minder gelungene Veredelung von Luxuswaren geworfen, die nur für eine bestimmte Schicht unseres Volkes Wert habe. Wir aber bräuchten gerade das tägliche Brot der anständigen und geschmackvollen häuslichen Gebrauchsgegenstände. Das habe uns der Werkbund nicht gebracht. „Er ist ohne Schlagkraft, weil die verschiedenen Interessen sich nicht wirksam binden, und für sich die Künstler auseinanderstrebend sind. Gesammelt wird er erst und wirksam, wenn alle seine Kräfte eingesetzt werden auf das persönlich interesselose Allgemeine.“ [1]

Eine wahre und bedauerliche Entgleisung bedeutete es, daß der Werkbund damals in Stuttgart sich mit den Farbenharmonie-Ideen Ostwalds einließ und im „Farbentag“ die ganze Frage zur Diskussion brachte. So hoch das wissenschaftliche Verdienst Ostwalds zu werten ist, eine Farbenleiter aufgestellt zu haben, die jedem einzelnen Farbenton eine ganz bestimmte Stelle anweist, so wertvoll diese Farbenleiter auch für die Industrie sein mag, für die Kunst ist sie völlig bedeutungslos. Es nützt nichts, sich auf die Harmonie musikalischer Töne zu berufen; denn das Zustandekommen musikalischer Harmonien ist lange nicht von so vielen äußern Umständen abhängig wie die Harmonie der Farben, die der Künstler jedesmal aufs neue aus seiner eigenen Empfindung erzeugen muß. Ein Heranziehen Ostwaldscher Ideen müßte zum schlimmsten Dilettantismus führen. Diese Überzeugung brach sich denn auch schließlich, und wir wollen hoffen für immer gegen alle Widerstände Bahn, was vor allem dem Eingreifen Pazaureks und Redslobs zu danken ist. Besser wäre es freilich gewesen, die ganze Frage von vornherein als werkbundfremd abzuweisen.

Im laufenden Jahre hat der Werkbund — wiederum in Stuttgart — eine Ausstellung veranstaltet, der er den Namen „Die Form“ gab. Der Titel bezeichnet nicht klar das Programm der Ausstellung, das leider ein allzu doktrinäres, nicht lebendiges ist. Form ist hier gedacht als Grundform. Denn es sollte einmal an einer Musterschau gezeigt werden, daß sich in der Gebrauchskunst auch Geschmackvolles herstellen läßt unter Verzicht auf alle Ornamentik. Mag man auch immerhin betonen, daß dieses Programm nur ein einmaliges ist und keineswegs eine Geringschätzung des Ornamentes bedeute, so war das gegenüber den Anforderungen des wirklichen Lebens, das auch Schmuck- und Zierformen verlangt, doch eine zu ängstliche Rücksicht auf gewisse Bestrebungen des Weimarer Bauhauses. Es ist nicht einzusehen, inwiefern ein Ornament der Grundform schädlich sein sollte, wenn es aus ihr gewissermaßen organisch herausgetrieben wird.

Der Werkbund hat sich bisher allzusehr als äußerlich zusammengeschlossene Vereinigung gezeigt; die inneren Strebungen und Ideale klafften weit und schier unüberbrückbar auseinander. Handelsinteressen kämpften mit künstlerischen, Interessen des Gesamtvolks mit solchen einzelner. Das zeigte sich auch wieder bei seiner diesjährigen Tagung in Karlsruhe. Sie brachte die Auseinandersetzung mit einer Frage, der jeder ideal gesinnte Mensch am liebsten aus dem Wege ginge. Aber sie stellte sich so breit und rücksichtslos hin, daß man ihr nicht entweichen konnte. Unser Wirtschaftsleben gerät immer

[1] Dr. Paul Mahlberg in seinem Aufsatz „Vom deutschen Werkbund“ in der Wochenschrift „Kunstchronik und Kunstmarkt“ vom 7. November 1919.

mehr unter die Herrschaft der Maschine. Will es auf dem Weltmarkt seinen Platz behaupten, wird es sich diesem Zwang fügen müssen, der von Amerika ausgeht und möglichst billige Arbeit heischt. Es ist leicht einzusehen, daß eine solche Industrialisierung menschlicher Arbeitsleistung die Ideale des Werkbundes mehr oder weniger rasch, aber ganz sicher zertrümmern müßte. Mit der großen Mehrzahl der Versammelten wollen wir hoffen, daß es gelingt, die Wirkung dieses brutalen ökonomischen Naturgesetzes aus dem Bereich unseres edlen deutschen Kunstgewerbes auszuschließen und die Nachfrage nach Qualitätsleistungen so zu beleben oder vielmehr so lebendig zu erhalten, daß die Kunst nicht der Maschine unterliegt.

Hat der Werkbund demnach auch heute noch nicht sein Programm ganz klar und rein zur Geltung bringen können, so haben seine Grundgedanken dennoch über die ganze Welt hin Beachtung und Nacheiferung gefunden. In Österreich, in der Schweiz, in England und Amerika wurden Vereinigungen gegründet, die, wenn nicht immer den Namen, so doch das Programm des deutschen Werkbundes treu kopierten. Auch Frankreich, dessen kunstgewerblicher Geschmack ganz reaktionär gerichtet war, strebt heute „los von den Königsstilen". Um so wichtiger ist es, daß diese so verheißungsvolle Organisation nicht durch auseinanderstrebende Kräfte gesprengt wird. Was wir von ihr erwarten und was sie selbst als ihre Aufgabe bezeichnet hat, die Veredelung der deutschen gewerblichen und industriellen Arbeit durch die Mitarbeit des Künstlers, ist bisher nur unvollkommen geleistet; unsere Hoffnung ruht auch heute noch auf der Zukunft.

Der Werkbund hat die künstlerische Hebung der Gebrauchskunst nicht als erster angebahnt. Lange vor ihm schon hatten sich Reformbestrebungen geregt. Es galt also nur, die verstreuten einzelnen Kräfte organisatorisch zusammenzuschließen und zu einem gemeinsamen Ziel zu leiten. Aber gerade dieses gemeinsame Ziel, oder vielmehr der Weg zu diesem gemeinsamen Ziel, über den auch heute noch keinerlei Einigkeit herrscht, drohte mehr als einmal den ganzen Bund zu sprengen. Die Gefahr ist noch immer nicht beseitigt. Sie hat eben im Individualismus unserer Zeit ihre Wurzel und wird erst weichen, wenn wieder Gemeinschaftsgeist und Gemeinschaftsgedanken die Oberhand erhalten. Hoffentlich gelingt es, den Werkbund durch alle Schwierigkeiten hindurch zu retten; denn seine Aufgabe ist, wenn auch nicht eine der ersten und höchsten, wichtig und bedeutungsvoll genug für unsere deutsche Kultur.

Josef Kreitmaier S. J.

Besprechungen.

Kunstgeschichte.

Die Geschichte des Kollegiatstiftes U. L. Frau zur Alten Kapelle in Regensburg. Von Dr. theol. et phil. Joseph Schmid, Königl. Geistl. Rat und Stiftsdekan. Mit Titelbild und 152 Textillustrationen. gr. 8° (VIII u. 420) Regensburg 1922, Verlagsanstalt vormals G. J. Manz.

Die überaus reichhaltige Arbeit bietet zunächst einen Überblick über die Geschichte der Alten Kapelle zu Regensburg — so genannt, weil sie nach landläufiger Tradition die älteste Kirche in Bayern sein soll — und des mit ihr verbundenen Kollegiatstiftes, eines der wenigen seiner Art in Deutschland, die der Säkularisation zu Beginn des 19. Jahrhunderts nicht zum Opfer gefallen sind. Dann behandelt sie in ebensovielen Kapiteln die Verfassung des Stiftes, die Pröpste desselben, die Dekane und Kanoniker, die übrigen Stiftspriester (Frühmesser, Vikare und Kapläne), die Geschichte der Stiftskirche und der zur Alten Kapelle gehörenden Stiftspfarrkirche St. Kassian zu Regensburg, die Stiftsschule, die Pflege des Kirchengesanges und der Kirchenmusik am Stift, die Vermögensverwaltung und die dem Stift inkorporierten Pfarreien. Die Arbeit, die sich vornehmlich auf einem gewaltigen ca. 3400 Nummern umfassenden Urkundenmaterial aufbaut, bildet einen sehr willkommenen Beitrag zur Geschichte des Stiftskirchenwesens in Deutschland. Besonders wertvoll sind in dieser Beziehung die eingehenden Darlegungen, die der Verfassung des Stiftes, der neben den Stiftsherren tätigen sonstigen Stiftsgeistlichkeit, der Stiftsschule, dem Kirchengesang und der Vermögensverwaltung gewidmet sind. Aber auch die andern Kapitel enthalten eine Fülle bemerkenswerter, für die Personen- und Ortsgeschichte wichtiger Angaben. Vortrefflich sind die der Arbeit angefügten, übersichtlich geordneten Personen-, Sach- und Ortsregister. Zu S. 50 wäre zu bemerken, daß die Chorkleidung nicht schon von frühester Zeit, sondern erst seit dem späten Mittelalter in rosarotem Talar und rosaroter Mozetta bestanden haben kann, zu S. 170, daß Frohnambter gleich Hauptambter, nicht gleich Frauenambter ist, zu S. 243, daß der Taufstein wohl nicht schon aus der Mitte des 11. Jahrhunderts stammt, zu S. 148, daß die dort erwähnten steinernen Decken der beiderseitigen Choraltäre anscheinend Altarziborien von der Art der Altarziborien in Niedermünster waren. Zu bedauern ist, daß sich von dem ehemaligen Stiftsschatz nur mehr die freilich sehr wertvollen, dem 14. Jahrhundert entstammenden, chinesisch beeinflußten sog. Heinrichsgewänder erhalten haben. Joseph Braun S. J.

Die Kunstdenkmäler von Bayern. Die Kunstdenkmäler von Mittelfranken. I. Stadt Eichstätt mit Einschluß der Gemeinden Marienstein, Wasserzell und Wintershof. Bearbeitet von Felix Mader. Mit einer historischen Einleitung von Franz Heidingsfelder und zeichnerischen Aufnahmen von Kurt Müllerklein. Mit 74 Tafeln, 612 Abbildungen im Text und einem Lageplan. 8° (VI u. 786 S.) München 1924, Kommissionsverlag von R. Oldenbourg. Geb. *M* 41.—

Der vorliegende Band der bayrischen Kunstdenkmäler eröffnet die Reihe der Inventare Mittelfrankens. Er bekundet von neuem, daß das Bayrische Landesamt für Denkmalpflege trotz der fast unübersteiglichen Hindernisse, welche die so traurigen Zeitverhältnisse für die Aufnahme der Denkmäler und die Herausgabe der Inventare mit sich bringen, keineswegs gesonnen ist, die Inventarisation einzustellen, daß es vielmehr alles aufbietet, sie unverändert nach den bislang bestbewährten Grundsätzen, in der bisherigen Gründlichkeit und Vollständigkeit, sowie in der alten glänzenden Ausstattung weiterzuführen, wenn auch in einem durch die Umstände gebotenen verlangsamten Tempo. An Umfang ist er der stattlichste aller bisher erschienenen Bände; hat er doch fast 80 Seiten mehr als selbst der den Kunstdenkmälern der Stadt Würzburg gewidmete, etwa 710 Seiten zählende Band. Von dem Herausgeber der „Bayrischen Kunstdenkmäler", Prof. Dr. F. Mader, dem schon so viele der Bände ihr Entstehen verdanken, selbst bearbeitet, ist er nicht nur eine ebenso gewaltige wie tüchtige Arbeitsleistung und ein neuer sprechender Beweis von der hervorragenden Arbeitskraft und dem unermüdlichen Fleiße des Bearbeiters, er bekundet auch die eingehendste und gründlichste Kenntnis des überaus großen Denkmälerschatzes, dessen sich die alte Bischofsstadt Eichstätt, die Gründung des hl. Willibald, erfreut, eingeschlossen die vielfach wechselvolle Geschichte dieser Denkmäler. Selbst wer den Reichtum an Monumenten der Vergangenheit, der in ihr aufgespeichert ist, einigermaßen kennt, wird in dem vorliegen-

den Bande noch auf manches Kunstdenkmal aufmerksam gemacht, das ihm bei der Fülle des Interessanten unbeachtet blieb.

Ein Wort über die Art der Bearbeitung zu sagen, scheint fast überflüssig. Der Band stellt sich zum mindesten ebenbürtig den bisher erschienenen Bänden der „Bayrischen Kunstdenkmäler" an die Seite, zumal der von Prof. Mader bearbeiteten. Ohne sich in umfassende Einzeluntersuchungen zu verlieren und eine nach allen Seiten hin erschöpfende Darstellung der Monumente bieten zu wollen, was dem Charakter der Inventare entgegen gewesen wäre, ist er eine wissenschaftliche Quellensammlung in Wort und Bild der besten Art, eine vorzügliche Unterlage und Wegweiserin für Sonderstudien. Die Beschreibung der Monumente ist übersichtlich, leicht faßlich, genau und im wesentlichen erschöpfend. Bauten mit längerer Entwicklung ist eine baugeschichtliche Analyse, Bauten und sonstigen Denkmälern von größerer kunstgeschichtlicher Bedeutung eine stilistische und künstlerische Würdigung beigefügt. Der Einleitung, welche in großen Zügen eine Übersicht über die Geschichte Eichstätts in topographischer, kulturhistorischer und kunsthistorischer Hinsicht gibt, schließt sich ein längeres Verzeichnis der diesbezüglichen allgemeinen Literatur an; die Sonderliteratur über die einzelnen Denkmäler ist, soweit solche vorhanden ist, den betreffenden Monumenten vorausgeschickt. Ungemein reichhaltig ist auch in dem vorliegenden Bande wiederum das Abbildungsmaterial. Es dürfte in Eichstätt kaum ein Denkmal von einiger Bedeutung geben, das nicht in einem oder mehreren Bildern zur Wiedergabe gekommen wäre.

Ziel des Bearbeiters war in erster Linie, durch eine sachgemäße Inventarisierung der Kunstdenkmäler, an deren Eichstätt auf beschränktem Raume eine so außerordentliche Fülle aufweist — man kann die Stadt geradezu ein Freilichtmuseum nennen —, der wissenschaftlichen Forschung zu dienen, dann aber auch durch sie in weiteren Kreisen die Kenntnis der Monumente der Vergangenheit, mit denen so viele Erinnerungen verknüpft sind, die Wertschätzung dieser Monumente und damit weiterhin eine warme Heimatliebe zu fördern. Man darf ihm das Zeugnis geben, daß er nicht bloß den ersten, sondern auch den zweiten Zweck in vollem Ausmaß erreicht hat.

Joseph Braun S. J.

Musik.

Richard Wagner, Mein Leben. Kritisch durchgesehen, eingeleitet und erläutert von Wilhelm Altmann. Mit 5 Bildnissen u. 2 Schriftproben. 2 Bde. gr. 8° (1084 S.) In Liebhaberband *M* 10.— oder in Halbleder gebunden *M* 20.— Verlag des Bibliographischen Instituts in Leipzig.

Die erste Ausgabe dieses Werkes wurde 1871/72 als Manuskript in nur etwa 20 Exemplaren gedruckt und war nur für den engsten Freundeskreis bestimmt. 1911 erschien es in der Öffentlichkeit in zwei stattlichen Bänden; der Inhalt deckte sich mit dem Privatdruck. 1914 erschien eine Volksausgabe, die sich enger an die Handschrift anschloß. Alle diese Ausgaben sind durch die neue kritische Ausgabe Altmanns überflüssig geworden, und es empfiehlt sich, in Zukunft nur noch diese zu benützen. Zwar enthält sie im wesentlichen den Text der Volksausgabe, da es dem Verfasser trotz wiederholten Bittens nicht möglich gemacht wurde, die Urschrift einzusehen, aber der mit ungeheurem Fleiß und wahrhaft heroischer Ausdauer geschaffene Anhang kritischer Anmerkungen ist allein so wertvoll, daß wir nunmehr gern auf die früheren Ausgaben verzichten. Bereits in meinen Aufsätzen über Richard Wagners Psyche in dieser Zeitschrift, Band 81 (1911), habe ich Andeutungen gemacht, daß Wagner nicht überall mit gleicher Offenherzigkeit spricht und manches unterdrückt, was für sein Lebens- und Charakterbild nicht ohne Belang ist. Altmann hat all dieses Dunkel mit den nötigen Nachweisen aufgehellt und auch die unwillkürlichen Versehen und Ungenauigkeiten, die dem Meister beim Diktieren unterlaufen sind, berichtigt. Die buchtechnische Ausstattung der zwei handlichen Bände ist in jeder Hinsicht vollendet.

Mozart, sein Leben und Schaffen, von Dr. Karl Storck. 2., verb. Aufl. Umgearb. u. ergänzt von Dr. Hugo Holle. 8° (494 S.) Mit 3 Abbildungen in eleg. Geschenkband. Elberfeld 1923, Bergland-Verlag.

Der verdienstreiche Verfasser dieses Werkes hätte ohne Zweifel bei einer neuen Auflage scharf zugegriffen. Denn so sehr sein Mozartbild auch aus einem Guß war, gestaltet von Liebe und Verehrung für den Helden, so war es doch allzusehr geschmeichelt, um an den Ergebnissen der neueren Forschungen gemessen noch bestehen zu können. Das Charakterbild des Meisters, das ich selbst veröffentlicht habe (Düsseldorf 1919), weicht denn auch in vielen Punkten von dem Storcks ab. Leider war es dem Verfasser selbst nicht mehr vergönnt, die Umarbeitung vorzunehmen. Als Bearbeiter der zweiten Auflage zeichnet Hugo Holle. Ge-

leitet einerseits von Pietät gegen den Verblichenen, anderseits vom Streben, das Buch auch wissenschaftlich unanfechtbar zu machen, hat er eine Arbeit geleistet, die aller Anerkennung wert ist und sicher auch den Beifall Storcks selber gefunden hätte. Daß der Bearbeiter dem Vater Mozarts zwar ein reiches Maß von Erziehungsweisheit zugesteht, nicht aber wahre väterliche Liebe, ist wohl durch Schurigs Darstellung veranlaßt. Ich kann das nicht zugeben. Denn was als Beweis angeführt wird, zeigt höchsten unklugen Eifer. Dieser aber schließt wahre Liebe nicht aus, wie jeder Menschenkenner weiß. Dem Buch hat der Bergland-Verlag ein hübsches Gewand umgelegt, das etwas Werbendes hat.

Hans Pfitzner (Vierteljahrshefte des Bühnen-Volksbundes, Heft 3/4, Okt. 1921). 8° (98 S.) Augsburg Stuttgart, Dr. Benno Filser.

Es war ein glücklicher Gedanke, dem Schaffen dieses ernstesten aller modernen Musikdramatiker ein eigenes Heft zu widmen, in dem das Problem Pfitzner von den verschiedensten Seiten und von verschiedenen namhaften Autoren gepackt wird. Pfitzner hat sich in seinen Schriften oft scharf gegen die Expressionisten ausgesprochen und doch unterliegt er in seinem eigenen von aller Reflexion freien Musizieren einer Kunstgesinnung, die mit dem Expressionismus blutsverwandt ist und darum auch den gleichen Namen verdient. Freilich ist Pfitzner noch viel zu sehr traditionsverwurzelt, als daß ihm Wort und Werk musikalischer Futuristen imponieren könnte; er geht seinen Weg, unbekümmert darum, daß die Jugend ihm nicht mehr folgen will. Ein Künstler aber verdient für jeden Fall Hochachtung, der Mut genug besitzt, auch in so brandenden Zeiten, wie es die unsrigen sind, er selbst zu sein.

Die Orgel. Von Dr. Wilhelm Widmann. (Sammlung Kösel, Nr. 98.) kl. 8° (X u. 178 S.) Mit 63 Abbildungen auf 23 Tafeln. Kempten 1923, Kösel-Pustet.

Was Dr. Widmann angreift, wird gründlich gemacht. Das weiß man. So ist auch dieses Buch eine reife Frucht langjähriger Erfahrung und fein geschulten musikalischen Geistes geworden. Was man auch immer über die Bestandteile einer modernen Orgel vom technischen oder musikalischen Standpunkt aus wissen möchte, über Mechanik, Dynamik, Akustik, findet hier klare und bündige Antwort. Als Anhang sind 57 Orgeldispositionen beigegeben, der Entwurf eines Regulativs für die Prüfung von Kirchenorgeln in Bayern und eine längere Abhandlung über das Harmonium. Bei der großen Verbreitung dieses Instrumentes ist dieser Abschnitt sehr dankenswert. Die wichtigen Erläuterungstafeln finden sich am Schluß des Buches in einer Papiertasche.

Die germanischen Neumen als Schlüssel zum altchristlichen und gregorianischen Gesang. Von Oskar Fleischer. 4° (155 S.) Mit 115 Notentafeln und Entzifferungstabellen. Frankfurt 1923, Frankfurter Verlagsgesellschaft A.-G.

In verschwenderischer Aufmachung tritt uns dieses Werk entgegen, das nichts Geringeres will, als die endgültige Lösung des uralten Neumenrätsels zu beweisen. Wenn diese Lösung gelungen wäre, dann wäre eine der allerwichtigsten Entdeckungen der Musikgeschichte gemacht. Eine ganze lange Lebensarbeit hat Fleischer diesem Problem gewidmet, und es wäre ihm von Herzen zu gönnen, daß er sein Heureka unter freudigem Beifall der Wissenschaft in die Welt rufen könnte. Aber die Fachwissenschaft steht seinen Ergebnissen leider mißtrauisch, ja ablehnend gegenüber. Man vergleiche nur Peter Wagners Besprechung des Buches in der Zeitschrift für Musikwissenschaft (5. Jahrgang, Juni-Juli 1923). Wir haben keinen Grund, in den Streit einzugreifen und in dieser Zeitschrift näher auf das ebenso schwierige wie nur einem kleinen Kreis von Fachleuten zugängliche Problem einzugehen.

Josef Kreitmaier S. J.

Umschau.

Zum Problem Max Scheler.

In der Einleitung zum dritten Band seiner „Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre“ (Leipzig 1924) schreibt Max Scheler: „(Es) hatte denn Verfasser seine autonome, von den christlichen Traditionen von Haus aus unabhängige philosophische Gedankenentwicklung in vielen wesentlichen Dingen zu Ansichten und Überzeugungen geführt, die den in den katholischen Formen des Christentums, insbesondere der römischen Kirche vorhandenen Überzeugungen bis zur Deckung gleichsinnig waren. Obgleich sich der Verfasser stets klar bewußt war, daß er nach den strengen Maßen der Theologie der römischen Kirche sich einen ‚gläubigen Katholiken‘ zu keiner Zeit seines Lebens und seiner Entwicklung nennen durfte (hatte er so zum Beispiel schon in seinem Buch ‚Formalismus in der Ethik usw.‘ den Bestand einer göttlichen Strafgerechtigkeit restlos bestritten und geleugnet[1]), so wußte er sich während der Niederschrift dieser Aufsätze dem kirchlichen Gedankensystem immerhin erheblich näher als heute. Über das Maß und die Art der Entfernung des Verfassers von diesem System (die bereits Inhalt und Begründungsform der Gottesidee mitbetrifft) werden eine Reihe metaphysischer Abhandlungen, insbesondere der in Vorbereitung befindliche zweite Band vom ‚Ewigen im Menschen‘ der Öffentlichkeit seinerzeit genauen Aufschluß erteilen. Wenn aber gleichwohl der Verfasser gefragt würde, welcher von den religiösen und geistigen Kollektivmächten, die überhaupt noch einen Richtung und Gestalt gebenden Einfluß auf die Gesellschaft und ihre Fortbildung geben können, er am meisten wertvolle praktische und erzieherische Kraft und Heilsamkeit zugleich zuschreibe, so würde er auch heute nicht anstehen, zu antworten: der christlichen Kirche in der Form, die sie im römischen Katholizismus angenommen hat. Wer in diesen beiden Positionen des Verfassers einen einfachen sogenannten ‚Widerspruch‘ sehen würde, würde unseres Erachtens die Kompliziertheit dieser Welt unterschätzen“ (VII/VIII).

Man könnte fragen: Was hat dieses persönliche Bekenntnis mit der sogenannten „Scheler-Frage“ überhaupt zu schaffen? Ist die Frage, ob Schelers Philosophie für den Katholiken annehmbar sei, nun durch Schelers persönliche Stellungnahme zur Kirche erledigt? Platon und Aristoteles waren sogar Heiden, und trotzdem war der erste der philosophische Meister der Patristik und der zweite „der Philosoph“ der Scholastik. Die großen Lehrer der Kirche hatten noch die katholische Geistesweite der Lehre von den σπέρματα τοῦ λόγου, von dem geheimen Wirken der Wahrheit Gottes in allen, die ehrlich der Wahrheit dienen. Aber, so könnte man erwidern, die Gedankensysteme eines Platon und Aristoteles waren, trotz des heidnischen Charakters ihrer Begründer sozusagen bereits christlich „präformiert“; sie waren der christlichen Wahrheit nicht zuwider, sondern innerlich geeignete Gefäße für sie. Läßt sich das geschichtlich aufrecht halten? Aristoteles galt in den Zeiten der Patristik geradezu als Vater der Ketzer. „Bischof der Arianer“ nennt ihn ein Schriftsteller des vierten Jahrhunderts[1]. Und in den Zeiten der Scholastik galt er als Hort aller derjenigen, die an den kirchlichen Dogmen rüttelten, als die Quelle aller Rationalisierung von Offenbarung und Gnade. Seine Christianisierung durch Thomas von Aquin geschah nur unter starkem kirchlichem Widerspruch und auf offensichtliche Kosten des ursprünglichen Aristotelismus. War es bei Platon anders? Alle christologischen Häresien fußen auf dem echt platonischen Widerstreben, Gott als Gott im Fleisch zu glauben; alle manichäismusähnlichen Irrlehren auf der platonischen Spaltung von Leib und Seele. Wie alle Autonomie- und Rationalismus-Strömungen der Kirchengeschichte auf unverchristlichtem aristotelischen Ethos letztlich beruhen, so alle schwärmerischen Spiritualismen auf unverchristlichtem platonischem Ethos, und wie der patristische Platonismus in Athanasius und Augustinus gegen aristotelischen Vernunftstolz und Willenseigenmacht kämpfen mußte, so der scholastische Aristotelismus gegen platonische Geschöpfentwirklichung und Gottunmittelbarkeit. Wenn wir in diesem großen kirchlichen Geist des paulinischen „Alles ist euer, ihr aber seid Christi“ die Scheler-Frage ansehen, so ergibt sich als einzig sachberechtigte Frage: Enthält das fragliche System Teile oder wenigstens Keime, in denen neue, noch nicht genügend

[1] Vgl. unsern Aufweis des eigentlichen (protestantischen) Irrtumskerns dieser Lehre in „Religionsbegründung“ (Freiburg 1923) 197 ff.

[1] Vgl. des näheren Newman, The Arians of the Fourth Century (London 1919) 34 f. u.a.

beachtete Seiten der alten einen Wahrheit heraustreten? In diesem Sinne einer inneren positiven Auseinandersetzung mit Scheler, wie sie der Geist thomistischer Auseinandersetzung mit Aristoteles von einem wahren Thomasschüler fordert, — also weder im Sinne einer sklavischen „Scheler-Herübernahme" bzw. „Scheler-Rechtfertigung" noch im Sinn einer innerlich unfreien, ängstlich-defensiven „Scheler-Abweisung"—, im thomistischen Sinn einer philosophischen Kontroverse mußte und muß eine wahre Scheler-Auseinandersetzung aufgefaßt werden. Wir stellten darum seinerzeit die zwei Probleme der konkret-natürlichen Gotteserkenntnis und des Verhältnisses von Natur und Übernatur als die Probleme heraus, die durch Schelers Arbeiten in eine wichtige neue Beleuchtung gerückt seien, das erste durch seine Werttheorie, das zweite durch seine Lehre von Präformationen der tatsächlichen Übernatur in der Natur (religiöse Gemeinschaft als Präformation der Kirche u. a.)[1].

Aber damit ist die Frage augenscheinlich noch nicht erschöpft. Denn die Werbekraft des Schelerschen Denkens lag ohne Zweifel darin, daß es so etwas wie eine neue christliche, ja geradezu katholische Philosophie zu geben versprach. Scheler kann mit seiner nunmehrigen Erklärung frühere Haltungen nicht einfach ungeschehen machen. In dieser Beziehung ist seine jetzige Sprache eine peinliche, aber trotz allem heilsame Ernüchterung für viele, die ihm kritiklos anhingen. Aber diese Ernüchterung muß dazu führen, nun im System Schelers selber die tieferen Gründe seiner jetzigen Haltung zu sehen. Diese sind, wie wir in unserem Schelerbuch näher ausführten, eben die Systemform, in die Scheler die beiden großen Probleme der konkret-natürlichen Gotteserkenntnis und des Verhältnisses von Natur und Übernatur gefaßt hat. Von seiner systematischen Lösung des ersten Problems durch das Person-Liebe-System mußten wir urteilen, daß ein „scharfer Graben zwischen ihm und der Scholastik steht" (Religionsbegründung 133)[1]. Von der Lösung der zweiten Frage durch das Präformationssystem hieß es, daß man bei Scheler „wohl kaum von einer wirklichen Phänomenologie der Offenbarungslehre schlechthin sprechen könne" (ebd. 222). Diese Antwort unterscheidet sich von der Antwort Josef Geysers in seinen beiden Schelerschriften nur dadurch, daß Geyser erst in seinem zweiten Buch das Person-Liebe-System mit uns als den Angelpunkt der ganzen Frage darlegt, ohne freilich, infolge seiner skotistischen Leugnung oder wenigstens Abschwächung der analogia entis, die letzten Folgerungen für die Einzelfragen der Gotteserkenntnis usw. zu ziehen. Scheler ist eben, wie wir in unserer Darlegung der Typen der philosophiegeschichtlichen Wertlehren näher gezeigt haben (Religionsbegründung 127 ff.), nicht ein katholischer Philosoph, d. h. ein Philosoph, dessen Erkenntniseinstellung ähnlich der eines Augustinus, Thomas von Aquin, Scotus, Suarez, Newman schon im ersten Keim sozusagen „katholisch" angelegt ist. Das, wenn wir so sagen wollen, „Apriori" seines Denkens ist der ganz spezifisch nachscholastische Dualismus von Wert und Sein. Schelers System ist weder ein „katholisches" System noch auch ein Vermittlungssystem zwischen Scholastik und Moderne, sondern „selbst nur eine der Variationen zwischen den Gegenpolen des nachscholastischen Denkens, freilich eine solche Variation, die dem scholastischen Denken am allernächsten kommt, soweit das der Graben des nachscholastischen Entweder-Oder von analytisch-mathematischem Denken und Emotionalität zuläßt" (Religionsbegründung 133). Die Täuschung derjenigen, die in Schelers Philosophie eine „katholische" sehen zu können glaubten, ist also vergleichbar mit der, die etwa der englische Ritualismus bei manchen verursacht. Sein Gesamtbild ähnelt ganz dem Katholizismus, aber die Grundeinstellung, aus

[1] Religionsbegründung, Freiburg 1923. Geyser hat diese unsere Stellungnahme mißverständlich dargelegt (Max Schelers Phänomenologie der Religion, Freiburg 1924), abgesehen davon, daß er mehrfach in Fragen, wo es sich rein darum handelt, wie Schelers System tatsächlich liegt, logische Folgerungen zu ziehen liebt (vgl. Die Frage der Gottesrealität 35 ff.), während es sich doch darum handelt, was Scheler sagt (wenn es auch noch so „unlogisch" wäre), nicht darum, was er sagen „muß", wie Geyser, in unwillkürlicher Selbstkritik, sich selber an eben diesen Stellen ausdrückt. Dementsprechend sind auch die Ausführungen Fuetschers in der Zeitschrift für katholische Theologie 48 (1924) 425 ff. richtigzustellen. (Vgl. dagegen die besonnene Kritik Jnauens ebd. 261 ff.)

[1] Entgegen den irreführenden Worten Geysers von einer Erweichung des tatsächlichen Gegensatzes zwischen Thomas und Scheler hebt Georg Wunderle in dankenswerter Weise diese prinzipielle Ablehnung Schelers durch den Verfasser hervor (Theol. Revue 23 [1924] 264 ff.). Sieht man tiefer, so liegt der Grund des Irrtums darin, daß er die Grundbedeutung der analogia entis für einen wahren Thomasstandpunkt nicht sieht.

der ihm diese katholische Eigenart erwächst, ist eine wesenhaft andere. Darum kam alles darauf an, die Grundeinstellung Schelers herauszuarbeiten. Sein jetziger Schritt ist nur dann verständlich, wenn man begreifen gelernt hat, wo der eigentliche Angelpunkt seines Denkens liegt[1].

Der Fall Scheler ist aber eine eindringliche Mahnung, uns zu hüten vor jenen Krankheiten des deutschen Katholizismus, die er selber früher einmal scharf umzeichnet hat: das unselbständige Nachlaufen und die ebenso unselbständige rein reaktive Abwehrhaltung. Man könnte, angesichts mancher Erscheinungen, die ernste Frage stellen: Sind wir erst dann der Wahrheit unsres Glaubens uns bewußt, wenn sogenannte „Große der Welt" sich vor ihm beugen, — statt an das herbe Korintherwort zu denken: „Was vor der Welt töricht ist, hat Gott auserwählt, um die Weisen zu beschämen"? Und, auf der andern Seite: Haben wir eine solch uneingestandene Angst, ob unser Glauben auch hieb- und stichfest sei, daß wir nur zu einer nervösen Abwehrgeste fähig sind, zu einer ressentimentverdächtigen Kampfesweise des Herunterziehens oder Bespöttelns des Gegners, — statt wahrhaft katholischer Großherzigkeit, weil man eben der Sieghaftigkeit der Wahrheit sich tief bewußt ist und der ernsten Verpflichtung des Wahrheitsjüngers zur — Liebe, die „nicht eifert ..., sich nicht aufregen läßt ..., die alles glaubt, alles hofft, alles übersteht" —? Der in der Wahrheit wirklich verwurzelte Mensch gibt seinem Gegner ruhig tausend Schritte vor. Den innerlich ungefestigten Menschen aber verrät seine an hundert Außenfragen nörgelnde Hast. Nicht wir haben sogenannten „Bewegungen", und seien sie auch noch sehr „Bewegungen zum Objekt", nachzulaufen, sondern wir müssen das Licht der Wahrheit rein hüten, daß die Heimkehrenden es sehen. Nicht wir haben mit nervöser Ängstlichkeit (und verrät eine solche sich nicht mit Vorliebe in gesteigerter Heftigkeit?) neuen Denkern und neuen Gedanken von vornherein die Tür zuzuschlagen, sondern wir müssen — in echt katholischer Souveränität — das innerlich freie Vertrauen haben, daß alles wirkliche Licht von Ihm ist, der spricht: „Ich bin das Licht", und alle wirkliche Wahrheit von Ihm, der „die Wahrheit" ist.

Erich Przywara S. J.

[1] Eine eingehendere Behandlung der Frage „Scheler und Scholastik" behalten wir uns an anderer Stelle vor. — Zu dem, leider durch persönliche Polemik entstellten, Buch Joh. Hessens „Augustinus und seine Bedeutung für die Gegenwart" (129 S., Stuttgart 1924, Strecker u. Schröder. *M* 2.40) verweisen wir auf das Nachwort unserer Religionsbegründung, worin es heißt: „Der Neuplatonismus als Grundlage der augustinischen Erkenntnislehre ist für mich genau so selbstverständlich wie für ihn (Kälin). Die Frage ist nur nach der Art seines theologischen Ausbaues durch Augustinus; hier liegt der Punkt meiner Untersuchung und der Punkt, wo ich Hessen (nicht Kälin, der vielmehr ‚direktes' Gotterkennen ablehnt; S. 73) aus Gründen historischer Deutungsmethode ablehnen muß" (287). Hessens neues Buch ist in Verkennung dieser Sachlage geschrieben. Es steht auf dem Standpunkt seines Germania-Artikels, 1923 Nr. 243, auf den ich nur erwidern konnte, daß ich solange mit Herrn Dr. Hessen in eine fruchtbare Erörterung nicht eintreten könnte, als er nicht auf den eigentlichen sachlichen Kontrovers-punkt eingehe. Das ist heute nach wie vor nicht der Fall.

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., W. Peiß 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.

Der religiöse Dämon.

Die Religionsgeschichte der Menschheit ist wie eine furchtbare und doch unvergleichlich großartige Bergschlucht. Es gehört ein tapferes Herz dazu, sie zu durchwandern und nicht zu verzagen vor all dem Grauen, das in ihr wohnt. Freilich darf man unter Religionsgeschichte nicht allein das Inventar der religiösen Systeme und Bräuche aller Völker und Zeiten verstehen; es gehört auch die psychologische Seite dazu, die Art, wie die Völker und Menschen seelisch sich gestellt und gestaltet haben im Hervorbringen ihrer Vorstellungen und unter deren Einfluß. Alle die zahllosen Formen religiöser Sehnsucht, Ergriffenheit, Besessenheit und Panik gehören auch zur Religionsgeschichte. Und gerade so ist sie ein Land voll von Wundern und Schrecken; das Lieblichste und das Grauenvollste liegt da unmittelbar nebeneinander.

Der Mensch verdankt seine Größe und Schönheit, aber auch seine entsetzliche Häßlichkeit seinem geistigen Hinausragen über die Gebundenheit der Natur, seinem Denken und seiner Freiheit. Damit ist ihm die Möglichkeit von geradezu grenzenlosem Fortschritt bis zu gottähnlicher Vollkommenheit gegeben, aber auch die Möglichkeit des Absturzes und des Verderbens, wie es sonst beispiellos dasteht in unserer Welt. Man kann das Menschenwesen kaum genug bewundern und hassen zugleich. Es ist von einer Liebenswürdigkeit, die mit der Liebenswürdigkeit Gottes ein einziges Gebot ausmacht, und kann zugleich von einer solchen Verkommenheit sein, daß um seinetwillen die Erde eine Hölle und ein Wohnort von Verdammten geworden ist.

Am schroffsten treffen diese Gegensätze dort aufeinander, wo der Mensch das Naturhafte am weitesten überschreitet, wo er seine ihm eigene Größe, aber auch seine besondere Versuchung und Gefahr im höchsten Grade besitzt: in seiner Beziehung zu Gott, in seiner Religion. So kommt es, daß die religiösen Leistungen der Menschheit den Himmel zu stürmen scheinen durch ihre Schönheit und ihr Heldentum, daß aber auch gerade seine religiösen Verirrungen und Entartungen das furchtbarste Kapitel in allen Menschengeschichten bilden. Da gilt in der Tat, daß nichts so viel Leid und Fluch und Verwüstung über die Menschheit gebracht hat wie die Religion. Die Religionskriege und die religiösen Verfolgungen waren stets die grausamsten, die Menschen einander bereitet haben. Und die Verzerrungen und Verkrüppelungen des lichten Menschenwesens, die durch religiösen Wahn hervorgebracht wurden, übertreffen an Schrecklichkeit alle Gestalten des Danteschen Inferno.

Romain Rolland hat in seinem Buche über Leo Tolstoj vom „religiösen Dämon" gesprochen. In diesem Ausdruck ist die ganze religiöse Unseligkeit der Menschenseele in ihrer abgründigsten Tiefe treffend und erschütternd gekennzeichnet. Auch die religiösen Kräfte, die in der Menschheit wirken, sind dualistisch gespalten: zuweilen ist es, wie wenn ein lichter Genius über dem religiösen Leben der Seelen waltete, ein Genius von bezaubernder Schönheit und Klarheit, von belebender Wärme und himmlischer Güte. Und dann wieder spüren wir den schweren, harten Flügelschlag eines schwarzen Dämons, der auf so manchen Unglücklichen wie ein böser Geist der Besessenheit

lastet, der sogar die besten und feinsten Seelen zuweilen streift und einen Schatten von Düsterkeit und Krankheit auf ihr inneres Leben wirft.

Am deutlichsten wird das Wesen und Wirken des religiösen Dämons sichtbar in den großen religiösen Verfolgern, die um ihres Gottes willen den Mitmenschen mit geistiger oder körperlicher Unterdrückung peinigen zu müssen glaubten. Denn diesen ehrlichen Glauben haben sie alle, die von dem furchtbarsten aller Dämonen besessen sind. Sie sind weit entfernt von der Gottlosigkeit jener ruchlosen Betrüger, die ihre persönliche Selbstsucht, ihren Ehrgeiz, ihre Herrschsucht oder ihren Blutdurst religiös maskieren. Diese stehen dem religiösen Gedanken völlig kalt, ja feindselig und mit höhnischer Ironie gegenüber, während der religiöse Dämon von heißem Blut durchrauscht, von ungeheurem Ernste bedrückt, von glühender Leidenschaft für sein religiöses Ideal getrieben ist.

Diese heiße Leidenschaft richtet sich aber nicht immer gegen die Mitmenschen allein. Gerade in jenen tragischen Naturen, in denen der religiöse Genius und der religiöse Dämon um die Herrschaft streiten, ist die Zerstörungswut ihres Dämons zunächst nach innen, gegen den eigenen Leib, ja auch gegen die eigene Seele gewandt. Eines der ergreifendsten Beispiele solcher Selbstzerstörung aus neuester Zeit ist Leo Tolstoj, einer der feinsten und vornehmsten Menschen, die Rußland hervorgebracht hat. Eine reiche Seele, ein begnadeter Künstler, ein wahrhaftiger Denker — ist er doch dem religiösen Dämon zum Opfer gefallen mit seinem Künstlertum, mit seinem Familienglück, ja mit seinem reinen und vollen Menschentum. Er ist nie zu voller innerer Reife und Ausgeglichenheit gekommen, ja er hat sich immer mehr davon entfernt, je weiter ihn die religiöse Besessenheit hetzte. Tolstoj war freilich auch vom religiösen Genius angeschaut und berührt — in seinem Charakter wie in seiner Verkündigung, in seinen Briefen wie in seinen Tagebüchern sind zahllose reine Goldkörner von jesusähnlicher Schönheit und Größe. Aber im ganzen hat doch der Dämon die Oberherrschaft in ihm errungen und zu Zeiten sogar allein geherrscht. Dann hat Tolstoj mit der Wut eines Berserkers eingehauen auch auf seine Umwelt: der ganzen Erde mit all ihrer Schönheit war er dann aus innerster Seele gram, der Liebe, der Kunst, der Wissenschaft, der gesamten Kultur. Freilich nahm seine Verfolgungssucht nicht die Formen eines Kalvin oder eines Knox an; als Russe wäre er wohl dafür veranlagt gewesen, aber sein abendländischer Intellektualismus hatte ihn dafür schon allzusehr verweichlicht. Es kommt aber nicht auf die Form an; die Intensität seiner Verfolgungssucht, ob sie sich nun nach innen oder nach außen wandte, stellt ihn jedenfalls in die Reihe der großen Besessenen, die vom religiösen Dämon belastet waren.

Der religiöse Dämon wirkt immer zerstörerisch; er trägt Zerrissenheit und Zwiespalt ins Seelenleben und damit auch Auflösung und Auslöschung; er ist ein Geist, der verneint. Und das ist sogar das sicherste Kennzeichen, an dem wir sein Dasein und Wirken erkennen können, auch dort, wo er durch die Größe seiner Ziele und die Macht seines Schaffens unwillkürlich Bewunderung erregt oder wo er wie in Tolstoj in einer Seele zusammen mit dem hellen Geiste religiöser Begnadung haust. Die zerstörende Art des Dämons ist schon unzertrennlich verbunden mit seiner fürchterlichen Einseitigkeit. Er

schreitet geradlinig wie eine mechanische Naturkraft, seine Ziele sind scharfkantig herausgeschnitten aus der Gesamtheit der Lebensziele, seine Mittel sind zusammengedrängt auf schmalste Basis, auf die Schneide eines Schwertes, sei es der materiellen Gewalt, sei es moralischen Zwanges; und diese Einseitigkeit, die ganz an die Stoßkräfte der Mechanik gemahnt, deutet darauf hin, daß der religiöse Dämon doch nicht ein freier Geist, sondern ein blind wirkender Instinkt ist, und daß sein Wirken nicht naturüberlegene Geistestat, sondern naturgetriebene Entladung, oft in explosiver Form darstellt. Und damit haben wir das eigentliche und tiefste Wesen des religiösen Dämons berührt: er ist eine naturhafte, psychische Besessenheit, eine Macht, welche den Menschen mit der Kraft eines epileptischen Krampfes packt und schüttelt, er ist wie eine eiserne Klammer, die sich einschnürend um das Seelenleben legt und seine Freiheit und Weite so zusammenpreßt, daß die Seele geistig nicht mehr zu atmen vermag und einem Erstickungstod entgegengeht. Der religiöse Dämon überfällt den Menschen, vergewaltigt ihn, erdrückt ihn, peitscht ihn, zerreißt ihn; er ist wie ein Wahnsinnsanfall, wie eine Schicksalsmacht, der die Seele preisgegeben ist wie ein Vöglein dem Mörder, der es umkrallt.

Dabei ist dieser Dämon aber doch nicht Wahnsinn im pathologischen Sinne: er ist sehr verschieden von dem religiösen Wahn so vieler Irrenhausbewohner. Leider! Er ist nicht eine Erkrankung von Gehirnzentren, sondern eine Erkrankung der Seele selbst, die ja gewiß auch ihre körperlichen Grundlagen und Anlässe haben mag, die aber doch den geistigen Habitus des Menschen in ähnlicher Weise verkehrt und zerstört, wie die Sünde es tut. Er ist zwar selbst keine Sünde, wenigstens nicht wesentlich und nicht im ganzen, aber er hat mit der Sünde doch das gemein, daß er eine geistige Erkrankung bedeutet, nicht eine leibliche. Der vom religiösen Dämon Besessene kann in psychischer Hinsicht völlig oder fast völlig gesund, ja er kann genial begabt und so leistungsfähig sein wie nur irgend ein weltgewandter und lebenstüchtiger Mensch. Und doch — sein Dämon beherrscht ihn wie eine geistige Epilepsie, wie eine seelische Tobsucht.

Da die religiöse Dämonie eine Erkrankung darstellt, bedeutet sie stets auch eine unsagbare Qual, zunächst für den Befallenen, und dann für alle, über welche dieser wiederum herfällt. Sie ist eine Verfinsterung des Geistes, eine Verengung des Herzens, eine Vergiftung der Seele durch Furcht, Haß, Feindseligkeit, Mißtrauen und Wut; und auf dem Boden dieses kochenden Sees lagert sich eine unbegreifliche und unstillbare Traurigkeit, die allmählich höher und höher steigt und schließlich die ganze Seele ausfüllt mit ihren trüben, schweren, schwarzen Fluten. Und diese kochenden oder dumpf brütenden Massen fließen endlich über, ergießen sich wie ein verheerender Lavastrom auf die Umgebung und können dann selbst ein ganzes Volk unter ihrer Glut und Asche begraben. Der religiöse Dämon hat namenloses Leid über die Menschheit gebracht, und all das im Namen Gottes. „Sie glauben noch Gott einen Dienst und Gefallen zu erweisen, indem sie euch verfolgen." Der vom religiösen Dämon Besessene hat einen ganz furchtbaren Gottesbegriff. Sein Gott ist nur ein Gott der Rache und des Zornes, der sich uns hienieden nur in düsteren Drohungen und im andern Leben nur in verdammenden Gerichten und in Höllenqualen offenbart, die wenigen Auserwählten ausgenommen,

die er willkürlich vom ewigen Feuer errettet. Darum ist der religiös Dämonische auch selbst von fürchterlicher Härte und Grausamkeit; diese Härte wurzelt ja in metaphysischen Gedankensystemen und erhält dadurch etwas von der monumentalen Größe aller überirdischen und ewigen Dinge.

Der religiöse Dämon hat in der Tat, wie alle Dämonie, eine gewisse düstere Größe, eine funkelnde unheimliche Pracht. Seine Weltanschauung ist von eiserner Geschlossenheit und Folgerichtigkeit, seine Vorstellungen und Begriffe sind, wenn auch nur gering an Zahl und sehr dürftig, doch von stählerner Glätte, schneidend und unerbittlich, haarscharf in gerade Linien ausgezogen. So wirkt er wie eine Art Hypnose auf das Bewußtsein, einengend, aber darum auch zusammenfassend und bindend; er rafft alle seelischen Kräfte in ein enges Strombett und gibt ihnen dadurch eine hinreißende Wucht. So kommt es, daß dieser Dämon in den Betroffenen zuweilen ungeahnte Vermögen entwickelt, unaufhaltsame Willenskräfte oder vielmehr Triebe, Instinkte auslöst. Ja es kann ihm in einzelnen künstlerisch begabten Seelen gelingen, Visionen von fast übermenschlicher Pracht zu erzeugen, die in seltsam fremdartiger, unheimlicher und doch berückender Schönheit glühen.

Völlig entgegengesetzten Wesens ist der religiöse Genius. Auch er ist zwar eine außergewöhnliche Kraft, die nicht aus rationalen Vorstellungen oder gar aus dem Alltagsbewußtsein allein erklärt werden kann. Auch er ist wie ein Erfülltsein von fremdem Geiste, eine Trunkenheit, ein seelisches Schweben und Fliegen. Aber er ist doch niemals eine triebartige Macht. Er läßt die Freiheit der Seele unangetastet, ja er entfesselt und löst erst die Freiheit im höchsten Sinne. Die Seele, die der religiöse Genius angehaucht hat, bewahrt, ja gewinnt durch diesen Anhauch etwas Überlegenes, jene eigenartige, stolze und keusche Ferne, selbst von den liebsten und höchsten Dingen. Und so ist ihr auch das religiöse Leben nicht ein unbegriffener Zwang, sondern mit freier Tat, mit einer beherrschenden Geste greift sie danach und gestaltet es nach ihrem eigenen Gesetz, das sie sich selber gibt. Sie vermag sich hinzugeben, aber nur in freier Liebe, aus eigenster innerer Entscheidung, ja sie wird erst frei durch diese Hingabe, sie wird erst selbstmächtig durch diese Geste des Empfangens und Ergreifens. Darum ist der religiöse Genius unzertrennlich verbunden mit Freude, mit einem unnennbaren innern Entzücken, das der Seele aus der Reifung und Bildung des eigenen Wesens, aus der Gestaltung ihrer selbst erwächst. Und dieses Wachsen und Gestalten ist wie alles Organische ein geruhsames, ein stetiges; es wird nicht von jähen Stößen, von stürmischen Krisen vorangetragen. Der Mensch des religiösen Genius ist von unerschütterlicher Ruhe, er ist ein Kind des Friedens und sein Friede ist nicht die Frucht äußerer Bändigung und künstlicher Beruhigung; dieser Friede ist sogar selbst die Wurzel aller Seelenbewegungen, denn er ist in eben solche Tiefen der Seele eingesenkt wie die Traurigkeit, die der religiöse Dämon ablagert und die auch das ganze innere Leben mit ihrer schweren Dumpfheit belastet.

Der religiöse Genius ist aber trotz aller Ruhe, Gelassenheit und Freiheit doch nicht etwa kühl und sparsam, nicht matt und träge, sondern von einer Glut, die ebenso hoch auflodern kann wie die zehrenden Feuer der Dämonie. Nur ist seine Glut von reiner und stiller Weise, so rein und weiß wie das Tageslicht der Sonne, das auch nirgends eine lodernde Unruhe zeigt und doch

alle Feuersbrünste unserer Nächte unendlich überstrahlt. So kann auch der religiöse Genius in ähnlicher Weise wie der Dämon den gewohnten Alltag und die Grenzen des Gewöhnlichen durchbrechen. Auch er kann einen Menschen hinausführen aus dem behaglichen Heim, aus dem Kreise seiner Lieben und Nächsten, aus dem gewohnten Geleise seines Berufes, aus den Formen des bürgerlich behäbigen Denkens und Strebens: auch er kann zu seltsamen Taten anregen, zum Säulenstehen und Eremitentum in einer Wüste, zu schluchzender und blutender Buße und zu prophetischer Strenge und Schroffheit. Ja, es kann sein, daß der vom religiösen Genius erleuchtete und geführte Mensch eine Welt, die an sich kostbar ist, verleugnet und wirklich hohe Werte, Wissenschaft, Künstlertum, Lebenskultur in sich auslöscht. Die äußern Taten, wie sie der Genius und der Dämon vollbringen, sehen sich oft sehr ähnlich, aber wer den Menschen, die diese Werke darstellen, selbst ins Auge schaut, wer ihre Stimme unmittelbar hört und den Hauch ihres innersten Geistes verspürt, der kann nicht in Zweifel sein, welcher Geist sie führt. Aus dem einen redet Güte, aus dem andern die Furcht, aus dem einen die Liebe und Freude, aus dem andern der Haß, aus dem einen Gesundheit, aus dem andern Krankheit; der eine ist in all seiner übermenschlichen Größe von menschlich schönem Ebenmaß, der andere ist, wenn auch von erstaunlicher Wucht und Kraft, doch erdrückend und abstoßend wie ein Ungeheuer; jedenfalls ist sein Wesen verstümmelt oder verkrüppelt.

In dem Eindruck von Gesundheit und Krankheit ist uns also ein Merkmal gegeben, an dem wir den Genius vom Dämon unterscheiden können. Denn der religiöse Dämon ist nichts anderes als die erkrankte Form, die Verkümmerung und Entstellung, die Verkrüppelung des Genius. Aber wie ist eine solche Erkrankung und Entartung des Genius überhaupt möglich? Sie ist nur möglich durch die große Zahl und Vielgestaltigkeit der Kräfte, die in der Menschenseele sich regen, sich verbinden oder sich scheiden. Sie ist möglich durch die Zerrissenheit, der unser Seelenleben stets und wesentlich ausgesetzt ist. Die unberechenbaren und unbewußten Einflüsse des leiblichen Lebens mit seinen Belastungen und Hemmungen, seinen Wucherungen und Entartungen, die Regungen und Erzeugnisse des Sinnenlebens, die Unzahl von oft widerstreitenden Vorstellungen, Empfindungen, Stimmungen, die wie ein breiter Strom unaufhörlich durch unser Bewußtsein treiben, die zwangsartig uns belastenden Triebe unmittelbar an den Pforten der Geistigkeit, der Freiheit und der Liebe, die Unzulänglichkeit und schematische Blässe, die Lückenhaftigkeit und Schmalheit selbst unserer besten geistigen Erzeugnisse, und endlich die Fehlbarkeit, Wandelbarkeit, ja selbst Sündhaftigkeit unseres freien Wollens, in das fast immer irgend eine Unlauterkeit, Eigensinn, Eitelkeit, Selbstsucht sich einmengt, all das trägt den Keim der Zersetzung und Erkrankung selbst in den höchst begabten Geist hinein; ja gerade er ist der Erkrankung im großen Stile, der Dämonie, am ehesten ausgesetzt. Gerade der Reichtum und die Kraft, ja Heftigkeit seines innern Lebens und Erlebens bringen eine erhöhte Wahrscheinlichkeit mit sich, daß irgend ein Element seines innern Haushaltes versagt oder ganz ausfällt. Und gerade die verwickelte kunstreiche Harmonie des genialen Menschen wird am fühlbarsten gestört, wenn auch nur ein leiser Mißklang sich in ihr aufdrängt. Das höchste Geistesleben ist auch das zarteste,

feinste und empfindlichste, und die leiseste Trübung macht schon den peinlichen Eindruck einer ungeheuren Entartung. Ein krankes Genie ist stets deutlicher und gefährlicher erkrankt, als eine stumpfe, unentwickelte Seele je sein kann. Unter der Decke ihrer flachen Vorstellungen hebt sich ein Versagen, ein Mangel, ein Mißbrauch nicht so deutlich ab wie in dem reichen und feingegliederten Gebilde des entwickelten Geistes.

So ist es denn leicht begreiflich, daß der religiöse Dämon und der Genius oft in einer und derselben Seele zusammenwohnen, ja man möchte fast befürchten, daß in der Regel Tolstoj, der Künstler und Heilige, auch einen wahnsinnigen, fanatischen, grausamen und abstoßenden Tolstoj in sich herumträgt. Daraus folgt aber nicht, daß überall, wo der Dämon seine dunklen Fittiche regt, immer auch der Genius zu Hause ist. Ja, wir können für gewöhnlich mit großer Wahrscheinlichkeit annehmen, daß in einer übermäßig erkrankten Seele, wie es der Dämonische ist, nur die Entartungen, die Unwerte, der Ausfall und die Versager eine über das gewöhnliche Maß hinausgehende Größe erreicht haben, daß der Dämonische nur groß ist in seiner Enge und Einseitigkeit, in seiner Herrschsucht und seinem Wahnglauben, in seiner Starrheit und Härte; daß ihm nur der Haß, nicht die Liebe in übermenschlichem Maße verliehen ist.

Aber nehmen wir an, daß auch die Gaben des Genius groß und reich sind in einer vom Dämon befallenen Seele, wo liegt die Entscheidung, welche Art von Geist in ihr das Übergewicht gewinnt und dem Wesen des Menschen seinen Stempel und seinen letzten Wert aufprägt? Damit kommen wir zu der Frage: Kann ein religiöser Geist bewahrt werden oder sich bewahren vor allzu weitgehender seelischer Erkrankung? Und auf welche Weise kann seine Gesundheit erhalten bleiben? Und welche Einflüsse können und dürfen wir ausüben auf die Seele eines Menschen, vor allem eines Kindes, wenn wir nicht etwa gar selbst den Samen des Dämons in sie legen, sondern den Geist des Lichten und Gesunden in ihr bewahren und entfalten wollen?

Die Bestimmung zu geistiger und damit auch religiöser Gesundheit ist im wesentlichen entschieden in den tiefunterſten Gründen der gesamten leiblich-seelischen Anlage eines Menschen; und diese sind für uns unzugänglich. Das Maß der seelischen Standfestigkeit, d. h. der Kraft, mit der das innere Gleichgewicht sich erhält oder gestört wird, ist zu seinem größten Teil ein Geschenk oder eine Belastung der Naturanlage. Was wir da noch tun können, ist lediglich eine vorsichtig tastende Hilfe, die wir den gesunden Anlagen gewähren, und eine fast noch vorsichtigere zartfühlende Vorbeuge, mit der wir den Eintritt von Gleichgewichtsstörungen hintanzuhalten suchen. Die Neigung zu einer Erkrankung des Geistes ist aber nicht immer nur Mitgift der einzelnen Seele, sie kann auch eine verhängnisvolle Belastung eines ganzen Volkstums sein. Es gibt Volksstämme, die allen ihren Angehörigen eine Art religiösen Erbes übermachen, eine besondere Eignung und Neigung zu religiöser Entflammtheit; und gerade weil diese religiöse Anlage rein naturhaft ist und auf dem Wege leiblicher Abstammung vermittelt wird, ist sie auch der Gefahr naturhafter Zerstörung und Entartung am meisten ausgesetzt. Sie tritt darum sehr häufig innerhalb eines derartig veranlagten Volkes in Form des religiösen Dämons auf: als religiöser Fanatismus, als Schwarmgeisterei, als

ungesunder Mystizismus oder auch gar als keimhafte Anlage zu religiösem Wahn in pathologischem Sinne.

Aber auch die bewußten, vom Tagesbewußtsein getragenen, ja selbst die scheinbar rein intellektuellen, theologischen Vorstellungen und Begriffe werden von dieser Naturanlage in etwa gefärbt und bestimmt, und so wirkt das Naturhafte selbst noch auf dem Wege über das Geistesleben verhängnisvoll ein. Aber dieses geistige Leben kann auch selbst eine letzte und eigene Quelle religiöser Dämonie werden, vor allem dann, wenn es von grundlegenden religiösen Irrtümern durchsetzt ist. Die Wahrheitselemente, die eine Religiosität bestimmen, bilden nämlich in sich niemals eine Gefahr religiöser Erkrankung, und darum ist die Religiosität, die auf die von Gott geoffenbarte Wahrheit sich gründet, im allgemeinen vor der Dämonie, vor Fanatismus und Schwärmerei geschützter als jede andere Religiosität. Das Eindringen irriger Anschauungen und häretischer Sondermeinungen bringt aber sofort eine erhöhte Gefahr der Erkrankung mit sich, ja verstärkt sie ins Ungemessene; denn gerade die häretischen Lehrmeinungen sind meist selbst schon irgend einer tief im Unterbewußten der Seele wirkenden religiösen Dämonie entsprungen.

Aber auch die an sich gesunden und an der Wirklichkeit gemessenen und erprobten Äußerungen religiösen Lebens können der Gefahr der Erkrankung erliegen, wenn sie nämlich zum Gegenstand einer Einseitigkeit oder Überspanntheit werden. Und das geschieht meist dort, wo in der Seele selbst schon eine Anlage zu solcher Einseitigkeit vorliegt. Das ist ja das seltsam tragische Gesetz, das auch im Seelischen waltet: daß jede Bewegung sich zu erhalten und bis zum Letzten auszuwirken drängt. Jede Vorstellung strebt nach ihrer Verwirklichung, jede Neigung sucht sich zu erfüllen, und selbst Störungen und Mängel suchen sich auszudehnen. Daher kommt es, daß Naturen, die an sich schon grüblerisch oder schwärmerisch angelegt sind, mit Eifer und Gier nach allem greifen, was ihre Neigung verstärken kann, daß sie jene theologischen Vorstellungen, jene religiösen Übungen und aszetischen Versuche bevorzugen, die ihrem grüblerischen oder schwärmerischen Hang entsprechen. Eine deutliche Bestätigung dieses Gesetzes liefert gerade das Volk, dem Tolstoj selbst angehörte. Das russische Volk und überhaupt der Osten bevorzugt entsprechend seinem durch die Schicksale von Jahrhunderten gebildeten Charakter die Tugenden der Demut und der Bußgesinnung. Ja die Demütigung und der fast sklavische Gehorsam erscheinen ihm als Selbstzweck, der in sich selbst letzten Wert trägt. Das von der Theologie bis zur äußersten Spitze übertriebene Mißtrauen gegen die menschliche Natur verbündet sich mit der drückenden Melancholie des Naturlebens und dem Kultur- und Weltpessimismus eines schwer leidenden Volkes und erzeugt krankhafte Gefühle des Argwohns, ja des Hasses gegenüber der eigenen Seele. Als höchstes Ziel religiösen Fortschritts erscheint da die Entleiblichung, die Auslöschung alles Sinnlichen und Körperlichen, die radikale, auf Selbstvernichtung zielende Aszese. Und dementsprechend wird als höchste Gnade und darum auch als höchste Eigenleistung die Beschauung gewertet, nicht etwa um des höheren Wissens willen, das sie verheißt, sondern wegen der Auslöschung des Sinneslebens, die sie mit sich zu führen scheint, um der Ekstase willen, mit der sie über das empirische Ich hinausreißt. Aber eine Seele, die so gierig den weltentrückten Seelenzuständen zustrebt, verfällt

gerade dadurch einer krankhaften Ichbetrachtung und der Grübelsucht. Sie wird dem unbeschränkten Einfluß ihrer eigenen kritiklosen, an keiner Erfahrung mehr gemessenen Phantasien ausgeliefert.

Darum bilden alle religiösen oder aszetischen Systeme, welche die Verzückung als Gipfel des religiösen Lebens werten, eine unmittelbare, akute Gefahr religiöser Erkrankung. Sie unterscheiden sich im Grunde überhaupt nicht von jenen primitiven Religionen, welche die Besessenheit in irgend einer Form, also die religiöse Epilepsie, die religiöse Dämonie als absolutes Ziel, als Offenbarung des Göttlichen oder als Zeichen der Gotteinheit betrachten.

Daraus ergibt sich nun die Forderung größter Sorgsamkeit und unbedingter Verantwortlichkeit aller, die in das religiöse Leben anderer einzugreifen bemüht oder befugt sind, aller Erzieher, Religionslehrer und Seelenführer. Es ergibt sich auch die Notwendigkeit weitestgehender Differenzierung; denn es geht nicht an, alle Seelen nach genau der gleichen Schablone zu behandeln: religiöse Gedanken und Übungen, die für die einen gesund und förderlich sind, können in andern den furchtbarsten religiösen Dämon aufwecken und stärken. Die Selbsterforschung und Selbstkontrolle, die so unschätzbare Dienste zu leisten vermag in der Begründung eines religiösen Innenlebens und eines wahrhaft sittlichen, die innersten Gesinnungen gestaltenden Strebens, gerade diese Selbstanalyse kann in grüblerischen Naturen zu Selbstzersetzung und damit zu unsäglicher Selbstquälerei oder auch zu einer hoffnungslosen Einschnürung und Einspinnung in den Ichgedanken führen. Die Forderung der Selbstbeherrschung und Selbstzucht kann in pessimistisch gestimmten oder in pedantisch starren Geistern zu einer Verfolgungsmanie werden, die entweder das eigene seelische und selbst das leibliche Leben verstümmelt oder die unglückliche Umgebung peinigt und martert. Der religiöse Gehorsam, der so wertvolle Dienste leistet zur Ausschaltung und Überwindung der eigenen Schwäche, Entschlußlosigkeit und Zerfahrenheit, kann für manche Seele geradezu eine Schule der Unselbständigkeit und der Geistesenge und Geistesarmut werden. Die Demut, diese kostbarste Blüte innerer Wahrhaftigkeit, diese wundervolle Äußerung ehrfurchtsvoll liebender Hingabe an das Große und Göttliche, gerade sie wird von kranken Seelen auf die schrecklichste Weise mißverstanden und mißbraucht zu Selbstentwürdigung, ja zu einer perversen Lust an der Selbstentwürdigung. Sie dient solchen Seelen als willkommene Stärkung ihrer Minderwertigkeitsgefühle, an denen sie sich festklammern, um sich vor der Notwendigkeit eigener Tat und Verantwortung zu retten. Und so kann die Demut oder was dafür gehalten wird, zu einem Deckmantel greulicher Unwahrhaftigkeit und Unehrlichkeit werden, deren harmloseste Form noch jene mehr kindischen Äußerungen der „Demut" sind, die wir als bucklige Demut bezeichnen, jene lauten, aber niemals ernstgemeinten Selbstanklagen und Selbstverurteilungen lobgieriger Seelen.

Und endlich die wunderbare Empfänglichkeit und Aufgeschlossenheit der Seele für das göttliche Gnadenwirken, ihre Hingebung an das leiseste Wehen des göttlichen Geistes, der in ihrem Innern redet, ihre stets ausgebreiteten Schwingen, mit denen sie im weiten Luftraum der göttlichen Gegenwart sich wiegt und von Gipfel zu Gipfel getragen wird, all das wird von groben Geistern und ihren mißhandelten Schutzbefohlenen mißverstanden als „Mystik".

Und dieses Mißverständnis wird ihnen zum Anlaß, nach seltsamen Bewußtseinszuständen zu gieren und sich und andere dadurch den unseligsten und lächerlichsten Selbsttäuschungen auszusetzen. Und, was viel schlimmer ist, das freie Wirken des göttlichen Geistes zwingen sie in künstliche Regeln von echt menschlicher Kleinlichkeit und in Systeme von schrecklicher Starrheit und Enge. Das Göttliche und seine Nähe machen sie zu einem Genuß, ja zu einem Genußgift, unter dessen Einfluß auch die schrecklichsten Geschmacksverirrungen als Zeichen göttlicher Begnadigung gedeutet werden. Der religiöse Dämon in seiner beweinenswertesten Gestalt!

Eine letzte und sehr wirksame Ursache religiöser Erkrankung können auch äußere Heimsuchungen werden: furchtbare Natur- und Weltkatastrophen, langandauernder Druck von Angst, Sorge und Schrecken, unüberwindlich scheinende Unsicherheit der Lebensverhältnisse und Lebensbedingungen, besonders wenn diese Unsicherheit eine allgemeine ist. Derartige unerträgliche Erschütterungen und Spannungen stören leicht das seelische Gleichgewicht der Betroffenen und stören es gerade in den höheren Lagen, in den Bewußtseinsinhalten, die verhältnismäßig die größte Verwickeltheit und Empfindlichkeit haben, in den religiösen Gedanken und Trieben. So erwacht denn in solchen Zeiten in einzelnen „Propheten" und in ganzen sich auserwählt dünkenden Völkern der religiöse Dämon in seiner furchtbarsten Gestalt, als Verfolgungssucht, als Blutschrei, als Peinigungstrieb, als Flagellanten- oder auch als Pogrom-Wahnsinn. In einer mehr milden, aber doch schlimm bedeutungsvollen Gestalt erscheint er zu solchen Zeiten auch als Wundersucht, als krankhafte Gier nach Weissagungen, als unwiderstehlicher Hang zu okkulten und mystischen Erscheinungen.

Der religiöse Dämon ist einer aus der Legion, die unsere von Finsternis und Angst erfüllte Welt peinigt. Er steigt unaufhörlich empor aus den Abgründen der Menschenseele. Aber auch ein Genius, so schön und licht, wie ihn keine Menschenseele hervorbringen, wie ihn nur Gott selber aussenden kann, waltet lautlos und freudig in dieser Welt und berührt die Auserwählten mit leisem Kuß.

Peter Lippert S. J.

Kantentfaltung oder Kantverleugnung?

Zu den Reden und Veröffentlichungen des Kantjubiläums.

„Der Ruf ‚Zu Kant zurück' ist heute nicht der einzige. Wir hören daneben die Losung ‚Über Kant hinaus' und auch die andere ‚Hinter Kant zurück'." Mit diesen Worten aus Harnacks Gedächtnisrede zur Grabmaleinweihung im Königsberger Dom[1] ist die gegenwärtige geistige Lage gut umrissen. Das Kantjubiläum hat trotz vielen hohlen Festlärms doch zu einer Selbstbesinnung geführt, deren Ergebnisse zu sichten nun wohl an der Zeit sein mag.

Eigentlich nur die vornehm gehaltene Festrede Richard Hönigswalds[2] bedeutet ein Festhalten an der alten rein logischen Deutung Kants: „Kant das nehmen, was sie an ihm gern geringschätzig das Logische nennen, heißt nicht nur sich des Ausblicks auf den Begriff der Kultur, d. h. der Weltanschauung, entschlagen, es bedeutet den Verzicht auf Kants Fragestellung überhaupt, ja den Verzicht auf den Begriff wissenschaftlicher Philosophie" (33). Mit imponierender Folgerichtigkeit wird Kants System auf reine Relationen festgelegt: „Daß... Tatsachen durch Relationen müssen bestimmt werden können, das ist ein wesentliches Beweisstück in der Lehre Kants.... Relationen müssen für Tatsachen eintreten, Tatsachen bestimmen können, weil Bestimmtheit selbst Relation ist, Tatsachen aber nur vermöge ihrer Bestimmtheit Tatsachen sind" (11). So ist denn auch die Schlußfolgerung: „Gegenständlichkeit der Natur bedeutet, so dürfen wir sagen, deren Begriffsgemäßheit, deren Begrifflichkeit.... Begrifflichkeit aber ist zugleich Begreiflichkeit" (23).

Diesem absoluten Logizismus gegenüber wird das Wort des Staatssekretärs Prof. Becker beim Festakt im Stadttheater von Königsberg verständlich[3]: „Da ist es denn nun unser Schicksal gewesen, daß auch die von Kant herkommende Fachphilosophie gerade die formale, die letzthin rationale Seite des großen Meisters einseitig entwickelte und so jene gewaltige Reaktion herbeiführen half, die ihren ersten Ausbruch in der Romantik und dann, auf ihr fußend, in Nietzsche, Dilthey und Bergson erlebte." Becker weist hier auf Kants voluntaristische Seite, freilich als eine Seite, die als notwendige Gegenseite die kantische Vernunftkritik haben müsse. „Kritik und Ehrfurcht sind die beiden Pole der kantischen Philosophie", so meint er abschließend. „Seine (Kants) Vernunftkritik ist es gewesen, die der Form der wissenschaftlichen Erkenntnis für alle Zeiten die unerschütterliche Fundierung gegeben hat. Neben der Kritik stand aber bei ihm die Ehrfurcht. Im Gegensatz zu den starken Wirkungen, die seine Ehrfurchtslehre in seiner Zeit gehabt hat, sind diese ergiebigen Gedanken einer neuen, auf der Ehrfurcht vor uns basierten Ethik weiter entwickelt worden. Aus seiner Fragestellung heraus ließen sich leicht neue, höchst zeitgemäße Beziehungen zur Lebensphilosophie entwickeln."

---

[1] Immanuel Kant 1724—1924, Gedächtnisrede zur Einweihung des Grabmals, von Adolf v. Harnack. (16 S.) Berlin 1924, Julius Springer. *M* —.30

[2] Immanuel Kant, Festrede von Richard Hönigswald. (48 S.) Breslau 1924, Trewendt & Graniers Verlags. *M* 1.50

[3] C. H. Becker, Kant und die Bildungskrise der Gegenwart: Berliner Tagebl. 1924, Nr. 191.

Stärker führt Heinrich Rickert diesen Gedanken aus, wenn er Kant als „Philosophen der modernen Kultur“ [1] gerade darum feiert, weil er „jedes Gebiet“ der Kultur „für sich in seiner ursprünglichen Eigenart ausgestaltet“, im Gegensatz zur altgriechischen Auffassung, die „alle Güter der Kultur in ihrer Bedeutung an den intellektuellen Werten“ gemessen habe. So gewinnt Kants Kritik für Rickert (im scharfen Gegensatz etwa zu Hönigswald) den Sinn einer Einschränkung des Rationalen zu Gunsten einer wahren Selbständigkeit des Irrationalen: „Grenzen setzte er durch seinen Kritizismus dem Erkennen, und zwar so, daß man nicht mehr glauben konnte, mit dem Intellekt das letzte Wesen der Welt zu erfassen. Infolgedessen mußte man aufhören, die Ordnungen des Lebens überall für logisch oder verstandesgemäß anzusehen. Damit zerstörte Kant den Intellektualismus, der aus dem Griechentum stammt.“

Von diesem Gedanken aus ist es nun nur ein Schritt zu jener spiritualistisch-metaphysischen Wertung Kants, wie sie bereits in Harnacks Rede anklingt, dann aber in Heinz Heimsoeths außerordentlich bedeutsamen Untersuchungen zur Metaphysik Kants ihren vollen Ausdruck hat. „Es ist ... nicht die Größe und Würde des Mystikers“, so führt Harnack aus, „der in der Ekstase mit dem All-Einen zusammenschmilzt, sondern es ist die Würde der sittlichen Freiheit, mit der er sich jedwedem Objekt und dem Schicksal selbst gegenüberstellt, und es ist zugleich die Würde der Ehrfurcht, in der er sich vor dem wahrhaft Großen beugt. Er weiß sich, d. h. sein wahres Ich, als die alles Sinnliche hinter sich lassende, überindividuelle und überpersönliche Menschenvernunft — das ist seine Freiheit, und er steht mit tiefster Bewunderung vor dem bestirnten Himmel und dem moralischen Gesetz — das ist seine in Religion übergehende Ehrfurcht. Aber die Ehrfurcht dort und hier ist ihm nicht gleichwertig; denn in der letzteren weiß er sich frei und unabhängig von dem Mechanismus der ganzen Natur und erkennt sich als Bürger einer zweiten, aber der eigentlichen Welt, in der ein von der Sinnenwelt unabhängiges Leben herrscht.“ [2]

Dieses Motiv einer geistigen Ding-an-sich-Welt, im eigentlichen Sinne des kantischen Logizismus entfaltet sich voll in Heimsoeths zwei Untersuchungen zum Kantjubiläum: „Metaphysische Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus“ [3] und „Persönlichkeitsbewußtsein und Ding an sich in der kantischen Philosophie“ [4]. Die erste Untersuchung geht in äußerst glücklicher Methode auf Kants Metaphysikvorlesungen zurück, um aus deren Fragestellungen zu den drei Kritiken emporzudringen. „Kants Erkenntnisbegriff geht, entsprechend seiner Stellung in der Gesamtgeschichte der Metaphysik, nicht aus von einer seienden Dingwelt, innerhalb deren abbildend-spiegelnde Subjekte unter andern Substanzen sich finden — aus solcher Einstellung entspringt das

[1] Heinrich Rickert, Kant und die Philosophie der modernen Kultur. Frankf. Zeitung 1924, Nr. 297. Als gleichnamiges Buch, Tübingen 1924, J. C. Mohr.

[2] Immanuel Kant 5 f.

[3] Heinz Heimsoeth, Metaphysische Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus. Kantstudien XXIX (1924) 121—159.

[4] Heinz Heimsoeth, Persönlichkeitsbewußtsein und Ding an sich in der kantischen Philosophie. Festschrift der Albertus-Universität Königsberg (Leipzig 1924) S. 43—79. Als Separatdruck (39 S.) ebd., Dieterichsche Verlagsbuchhandlung. *M* 3.— Vgl. zu beiden Abhandlungen die geistvolle Stellungnahme P. Wusts, „Der scholastisch-metaphysische Hintergrund des kantischen Systems“: Köln. Volkszeitung 1924, Nr. 600 und 623.

erkenntnismetaphysische Erklärungsprinzip der platonischen Anamnesis —, sondern von der ursprünglichen Realität einer absoluten, geistigen Spontaneität, der gegenüber alles Welt- und Dingsein erst ein Sekundäres ist. Es ist Kants bis in die späteste Zeit hinein fortdauernde Überzeugung, daß von eigentlichem, vollem, unmittelbarem Erkennen nur da die Rede sein kann, wo das Erkenntnissubjekt selbst den Gegenstand erst setzt! Erkenntnis, Einsicht ist in ihrem ersten Wesen stets Erkenntnis a priori, und das heißt in diesem tieferen Zusammenhang stets ein rein spontanes Vollziehen und Gestalten ideeller Zusammenhänge, aus denen das Wirkliche in diesem Schauen erst sich konstituierend erwächst. Vernunft als Urbild, Urbildendes: das ist Kants ursprünglicher Begriff vernünftigen Erkennens; von den Ideen, den ideellen Allheitsschauungen, den Totalitätssichten dringt sie limitando hindurch bis zum einzelnen kontreten Wirklichen, das damit erst gesetzt wird.... Nur das göttliche Geistwesen steht zur Welt in diesem Produktionsverhältnis: als in einem Verhältnis einseitiger Abhängigkeit des Wirklichen von der hinschauenden Spontaneität. Jede endliche Substanz aber und so jedes endliche Subjekt steht mit den andern Substanzen in einem Verhältnis gegenseitiger Abhängigkeit.... Es folgt daraus, daß keine endliche Erkenntnis Erkenntnis des Dinges ist, wie es in sich, in seinem innern Wesen selbst besteht.... Eine einzige Möglichkeit der Erkenntnis des Dinges in sich durchs endliche Subjekt ist denkbar: durch ein mystisches Teilhaben des letzteren an der reinen Spontaneität der göttlichen seinsetzenden Ideen.... Für Kant fällt dieser Ausweg fort.... Wir fassen also immer nur das ‚Für uns' der andern Substanzen, ihre Relation und äußernde Einwirkung auf uns, das Ding quoad causalitatem." [1]

Aus diesen Gedankengängen, die natürlich unmittelbar auf kartesianische Motive zurückgehen, aber in diesen und durch diese auf das augustinische Problem der Erkenntnis der „Prinzipien" und die thomistische Antinomie zwischen einem objektschaffenden und objektspiegelnden Intellekt (1, q. 16, a. 1 u. 6), ergeben sich nun wie von selbst wichtige Seiten der Lehre der drei Kritiken. Das erste ist die Doppeltheit von Rezeptivität und Spontaneität in der menschlichen Erkenntnis mit der Überbetonung der Spontaneität, weil eben das Urwesen alles Intellektes allein in ihr zum Ausdruck kommt, während die Rezeptivität etwas rein Negatives ist, die Beschränktheit des „Endlichen".

Das zweite ist die für übliche Kantforschung unerhörte Lehre von einer unmittelbaren Berührung mit dem „Ding an sich" im Persönlichkeitsbewußtsein des „Ich denke", wie sie Heimsoeth vorsichtig, aber überzeugend in seiner zweiten Abhandlung herausstellt. Insofern der tätige Intellekt „spontan" ist, steht er eben in einer Art Unmittelbarkeit zu dieser seiner Spontaneität, und insofern erfaßt er sein Dasein; insofern freilich das Dasein dieses Intellektes ein „endliches" ist, mithin verflochten in den Zusammenhang der endlichen Welt, insofern ist dieses „Erfassen" erstens kein vom Erfassen von Bewußtseinsinhalten gesondertes Erfassen, sondern eine Unmittelbarkeit zur Realität des spontanen Intellektes „in" diesem inhaltlichen Bewußtsein, und zweitens, wie Heimsoeth ausführt, nicht ein eigentliches Erkennen des „Daß" oder gar „Was und Wie" dieser Ichrealität, sondern eine Art Daseinsbewußtsein.

[1] Metaphysische Motive usw. 123—125.

„Erkenntnis von meinem Ich an sich gibt das Selbstbewußtsein nicht; und doch ist es ein (wenn auch noch so unbestimmtes und für Seelenbeweise unzureichendes) Bewußtsein der Substanz in ihrer Selbstäußerung.“ [1] Dieses merkwürdige „Daseinsbewußtsein“, das sich von jedem eigentlichen Erkennen des „Daß“ und „Wie“ unterscheidet, hat eben seinen Grund in der grundlegenden Überzeugung Kants, daß alle „spontane“ Erkenntnis irgend eines Dinges die „Setzung“ dieses Dinges bedeute, also in unserem Falle die Selbstsetzung des Intellektes.

„Wäre mit jenem ‚leeren‘ Ich-Bewußtsein auch die Ich-Anschauung gleich gegeben (‚gleichsam wie durch eine Offenbarung‘), mit dem reinen Daseinsbewußtsein auch die ‚Bestimmung meines Daseins‘ — dann allerdings wären alle endlichen Intelligenzen ‚notwendige Wesen‘, wie das bei jener falschen Seelenmetaphysik des Rationalismus herauskommen wollte. Sie würden rein in sich selber kreisen, ohne auf wirkliche Erfahrung und das ‚Bewußtsein eines Verhältnisses zu etwas außer mir‘ sich angewiesen zu finden. Die Seele wäre dann von der Bewußtseinsstellung aus nicht mehr zu unterscheiden vom wahrhaft ‚notwendigen Wesen‘: dem Subjekt der intellektuellen Anschauung, das in der bloßen Selbsterkenntnis auch alle Dinge setzt. Im Gegensatz zu solchem ‚schwärmerischen‘ Idealismus sieht Kant das Unterscheidende der endlichen Intelligenz im notwendigen Realbezug jedes irgendwie erfüllten und bestimmten Selbstbewußtseins auf andere endliche Substanzen und deren affizierende Gegebenheit. Das endliche Selbstbewußtsein ist nach Kant doch nur in seinem gleichsam punktuellen Anfang intime Selbstberührung mit dem Ding an sich; aber dieses Um-sich-Wissen bliebe leer und unbestimmt und könnte nicht einmal als Wirklichkeit auftreten, wenn es nicht gleich auch auf Gegebenes bezogen, am Stofflichen der Affektionen verbindend tätig und damit an Erscheinungen geheftet wäre. Für uns gibt es kein Selbstbewußtsein ohne Objektbewußtsein; d. h. aber für uns: ohne Gegebenheitsbewußtsein und also Abhängigkeit von andern Substanzen und Einwirkungen. Sogar uns selber ‚machen‘ wir nicht erst; sogar uns selber müssen wir nach den Inhalten unseres Daseins und Charakters erst mit der Zeit ‚erfahren‘. Nur auf der schmalen Linie gleichsam unserer Spontaneität, in der wir wirklich ‚machen‘ — erfassen wir uns geistig und unmittelbar. Es gibt also keine unsinnlich intellektuelle Selbstanschauung, gleichsam Selbstgegebenheit des Ich *vor* dem bestimmten Aktus; aber es gibt so etwas *in* ihm als wirkliches Vollzugs- und Tunsbewußtsein. Und darin erfassen wir ‚das Wesen selbst‘, nicht als ein fertiges Sein und in seiner Totalität, aber in unmittelbarer Äußerung und Selbstentfaltung. Die substantia noumenon der eigenen Seele zeigt sich als real tätiges Dasein, ohne sich mir damit auch gleich zu ‚offenbaren‘. Für alle nähere ‚Bestimmung‘ und ‚Erkenntnis‘ des eigenen Wesens werden wir vom ideell-transzendentalen Selbstbewußtsein auf die empirische Realität verwiesen, auf das fruchtbare Bathos der Erfahrung, damit aber — auf Erscheinungen.“ [2]

So wird dann auch verständlich, warum später in den Postulaten der praktischen Vernunft sich der Weg zu Dingen an sich bahnt: weil nämlich die „Autonomie“ des Sittlichen die Höchstentfaltung der erkenntnismäßigen „Spontaneität“ ist. Ebenso aber ist klar, warum dieser „praktische“ Weg zu Dingen an sich keinerlei Daseins- oder gar Soseinserkenntnis einbeschließt, sondern nur ein tatsächliches Sichberühren, gleichsam ein Präsenzbewußtsein: weil nämlich wiederum „Autonomie“ wie „Spontaneität“ in endlichen Wesen keine reine ist.

---

[1] Persönlichkeitsbewußtsein usw. 68. [2] Ebd. 70 f.

„Zum Wesen eines endlichen Subjekts gehört, auch nach der sittlichen Seite hin, sein Eingeflochtensein in einen übergreifenden Wirkungszusammenhang endlicher Wesen. Daher kann ihm sein bloßes intellektuelles Selbstgefühl unmittelbar wohl eine Äußerung des eigenen wahren Wesens geben, aber nicht dieses Wesen überhaupt in seiner Ganzheit. Kants These von der Unerkennbarkeit des intelligiblen Charakters in jedem Menschen bleibt also voll in Geltung. Es bleibt dabei, daß ‚die Tiefe des Herzens ihm selbst unerforschlich ist'. Nur in den einzelnen Gesinnungsakten faßt der Mensch Äußerungen seines Wesens, das ja nun selbst auch nicht als starr festgelegtes Sein sich zeigt, sondern als etwas, das er sich selbst verschafft. Und selbst in der einzelnen Handlung kann der Mensch nicht mit Sicherheit aussagen, ob nicht ‚geheime Antriebe der Selbstliebe' neben dem intellektuell-bewußten guten Willen sich hineingemengt haben in die Motivierung. Daß wir ‚durch Erfahrung nicht einen einzigen Fall reiner Gesinnung ausmachen' können, und nur Gott unser ‚Herz' durchschaut — das streitet gar nicht mit der Feststellung, daß es ein intellektuell-unmittelbares Bewußtsein der eigenen Gesinnung und Person gibt. Auch dieses Selbsterfassen ist eben kein Selbsterkennen." [1]

Hieraus folgt dann das dritte: die Statuierung einer geistigen Freiheitswelt der „Zwecke" als der eigentlichen Realität gegenüber der Erscheinungswelt von Raum und Zeit. Heimsoeth will Kants Lösung hier sehen als den Mittelweg zwischen der idealistischen Entwertung der Raum-Zeit-Welt durch Berkeley und der materialistischen Entwertung der Freiheit-Zweck-Welt durch Spinoza.

Es „wird ... nicht mehr naturalistisch die Ordnung und Gemeinschaft geistiger Wesen eingegliedert in den Raumzusammenhang, sondern gerade umgekehrt: auf die ‚wahrhaft unendliche' Gemeinschaft der geistig-personalen Welt, mit ihrer nicht bloß zufälligen, sondern allgemeinen und notwendigen Verknüpfung, wird jetzt der Zusammenhang jedes vernünftigen Wesens auch ‚mit allen jenen sichtbaren Welten' erst gegründet" [2]. „Das Ganze aller geistig sittlichen Personen (zu dessen Ansich wir in der eigenen Sittlichkeit einen direkten Zugang haben, im Gegensatz zur Erscheinungsbeschränktheit alles Naturwissens!) stellt sich dem physisch-räumlichen Kosmos entgegen und ordnet sich — im Übergreifen des Zweckbegriffes vom Sittlichen auf die Natur — ihm über. Wenn in der naturalistisch noch gebundenen vorkritischen Zeit Kant immer wieder mit dem Gedanken einer Analogie der geistigen Welt, ihrer ‚systematischen Verfassung' und des in ihr waltenden ‚sittlichen Einflusses der geistigen Naturen mit der allgemeinen Gravitation' umging, und dies doch wieder nicht als ‚eine ernstliche Meinung' zu behaupten sich getraute — so kann das kritische System, dem Raum und räumliche Gravitation ja selbst nur den erscheinenden Zusammenhang eines tieferen Ansich bedeutet, ganz unbefangen Natur und Naturgesetz zum ‚Typus' des Sittenreiches und seines Weltzusammenhanges nehmen." [3]

Das letzte endlich ist der unmittelbare Weg zu Gott, der hier sich auftut. Heimsoeth klärt hier von einer neuen Seite den eigentlichen Sinn des Kampfes Kants gegen die Gottesbeweise. Weil eben das eigentliche Ansich der Dinge das Geistig-sittlich-Personhafte ist und alles Räumlich-Zeitliche nur „Erscheinung", so kann ein Zugang zum letzten Grund der Dinge auch nur auf demselben Wege stattfinden, der zum Bewußtsein des Seins der eigenen Person und der endlichen Persongemeinschaft führte: nicht durch eine Erkenntnis der physischen Natur, sondern im erkenntnismäßigen Spontaneitätsbewußtsein und sittlichen Freiheitsbewußtsein vollzieht sich das Bewußtsein von Gott.

[1] Persönlichkeitsbewußtsein usw. 78 f.
[2] Metaphysische Motive usw. 148. [3] Ebd. 151 f.

und zwar wiederum, entsprechend der Eigenart des Präsenzbewußtseins der eigenen Person, nicht als Erkennen des „Daß" oder „Wie" Gottes, sondern als gleichsam punktuelles Präsenzbewußtsein [1].

„Weil dieses Bewußtsein unserer Persönlichkeit eben doch mehr gibt als Erscheinungen, so ist für Kant von hier aus auch ein ‚praktisch-dogmatisches' Wissen vom göttlichen Urwesen möglich! Wenn wir Gott Prädikate wie ‚Verstand und Wille' zuweisen, so ist das nicht Versinnlichung. Das zeigt doch, daß Verstand und Wille selbst eben nicht ‚sinnliche' Gegebenheiten (des innern Sinns), sondern mir durch ein rein ‚intellektuelles Bewußtsein' vertraute Vermögen und Akte bezeichnen. Das ganze metaphysische Gewicht der unter dem Primat der praktischen Vernunft neu gewonnenen Begriffe von ‚Handlung', ‚Substrat', ‚Ursache', ‚Gemeinschaft' und deren ganze Bedeutung für das intelligible ‚Reich der Zwecke' samt dessen ‚Oberhaupt' — beruht auf solchem rein intellektuellen Bewußtsein der in jedem von uns selbsttätig handelnden ‚dynamischen Realität seines denkenden Wesens'. Und so behält jene Äußerung Kants ihr volles Schwergewicht für seine praktisch-dogmatische Metaphysik, ‚daß eine intelligible Welt der sensiblen zu Grunde liege, wovon die Seele als Intelligenz das subjektive Urbild, eine ursprüngliche Intelligenz aber die Ursache sei; d. i. so wie das Noumenon in uns zu den Erscheinungen, so die oberste Intelligenz in Ansehung des mundi intelligibilis'" [2]. „Der Kampf der Kritik der reinen Vernunft gegen die Gottesbeweise ... gilt dem naturalistischen bzw. auf Natur primär bezogenen Gottesbegriff; die Moraltheologie erst kann, sich gründend auf ihre moralisch vollziehbare spontane Willensrealität, mit ihren andersartigen Kategorien (bzw. Kategorie-Erfüllungen) vom personalen Begriff des Ansich und unbedingten Selbstzwecks her durch dessen Absolutheitskern gleichsam auf das geistige Urprinzip hindeuten. Die persönliche Spontaneität des Sittlichen, der Freiheitskraft, bahnt der suchenden Vernunft wirklich einen (schmalen) Weg zum Absoluten, während alle bloß gegenständlich-theoretische Erkenntnis mit Naturkategorien sich auf ihr — metaphysisch angesehen sehr beschränktes — Relationenfeld gebannt sieht." [3]

---

[1] Eine überraschende Parallele zu dieser Lehre von einem Präsenzbewußtsein der Seele und Gottes bietet die Schrift von Gabriel Picard S. J., La saisie immédiate de Dieu dans les états mystiques (Paris 1924, Édition Spes). Picard will an Texten von Bonaventura (in II. Sent. D. 39, q. 2) und Thomas (I. Sent. D. 3, q. 4, art. 5 corp.) einen „simple regard de l'esprit atteignant en lui-même l'objet présent" (23) in Bezug auf Seele und Gott aufstellen, ein einfaches, dunkles „Präsenzbewußtsein" (connaissance immédiate de l'objet présent), das unterhalb aller Daseinserkenntnis (an est) und Soseinserkenntnis (quid est) liege und so etwas wie eine „Angelegtheit" (potentia obedientialis positiva) für die mystischen Einigungszustände bilde. Picard sieht freilich nicht, wie in diesem eigentlich augustinischen Gedanken von der tieferen Nähe des Geistes zu Gott-Geist und zu sich selbst (als zu den untergeistigen Dingen) nicht ein von eigentlicher Daseins-Soseins-Erkenntnis getrenntes „Präsenzbewußtsein" liegt, sondern eine besondere Qualifizierung der Daseins-Soseins-Erkenntnis in Bezug auf das Geistige selbst, also, wenn man will, ein „Präsenzbewußtsein" i m Dasein-Sosein-Erkennen, und wiederum kein ontisch-unmittelbares, sondern ein „unmittelbareres" innerhalb der „Mittelbarkeit" (wie jedenfalls die sonstigen Thomas-Texte zeigen). Rein philosophisch aber ist das von Picard berührte Problem, die Frage der Entwicklung rein naiven Präsenzgefühls zum Objekt über reflexive Vergegenständlichung des Objekts zu einer Neugeburt des Präsenzgefühls im schlichten „Leben mit dem Objekt": die variierende Entfaltung der Faktoren der Nähe-Ferne-Spannung, in der Subjekt und Objekt zueinander stehen (auch Ich als Bewußtseinssubjekt zu Ich als Realobjekt). — Aber jedenfalls zeigt die Picardsche Untersuchung von einer neuen wichtigen Seite die Problemkontinuität und (in Grundzügen wenigstens) auch Lösungskontinuität von Antike, Scholastik und Moderne. Denn die Theorie von einem „Präsenzgefühl" (l'âme ne voit point Dieu, ... elle le sent présent, 90) des Geistes zu Gott und sich selbst wurzelt eben letztlich in der νοῦς-Lehre.

[2] Persönlichkeitsbewußtsein usw. 797. [3] Metaphysische Motive usw. 140.

Was also ist Kant? Ist er der Begründer des marburgischen Logizismus? Ist er der Begründer der Wertphilosophie und Lebensphilosophie? Ist er, wie Heimsoeth will, der Höhepunkt des descartes-leibnizschen Spiritualismus, der dann seine klare Formel in Fichte hat: personalistische Denk-Willens-Metaphysik gegenüber naturalistischer Seinsmetaphysik, und damit, wie Heimsoeth in seinen „Sechs Themen der abendländischen Metaphysik" (Berlin 1922) es darzulegen sucht, die Erfüllung des christlichen Person-Freiheit-Gedankens, also eigentlich Erfüllung von Patristik und Scholastik?[1]

Hans Vaihinger, der alle diese Kantentfaltungen in den verschiedenen Schulen mustert und unvoreingenommen ihren jeweiligen Keim bei Kant selbst aufzeigt, so unvoreingenommen, daß er seinen eigenen Als-ob-Standpunkt[2] nicht als „einzig richtige Auslegung Kants" aufgefaßt wissen will, sondern als „eine" neben andern, die ebensogut sich auf den großen Meister berufen können, — Hans Vaihinger beantwortet unsere Frage damit, daß er Kant als den großen Vermittler entgegengesetzter Standpunkte aufgefaßt wissen will, des voluntaristischen (Badener Schule), wie fiktionalistischen (Vaihinger), wie panlogistischen (Marburg-Schule), wie aktivistischen (Eucken), wie monadologisch-personalistischen (Troeltsch-Stern), wie phänomenologischen (Husserl) und neovitalistischen (Driesch), ja sogar mystisch-okkultistischen. Kant ist in den letzten Tendenzen seines Denkens sowohl metaphysisch wie antimetaphysisch, sowohl Optimist wie Pessimist.

„Der weite Blick eines großen Mannes zeigt sich eben vor allem darin, daß er imstande ist, Gegenstände, die bis dahin für unvereinbar galten, zu einer neuen Einheit zu verschmelzen. Alle Entwicklung vollzieht sich ja in Gegensätzen, aber wahrhaft Neues, Fruchtbares kommt meistens nur dadurch in die Entwicklung hinein, daß gegensätzliche Richtungen zu neuen und Neues schaffenden Einheiten verschmolzen werden. Daß dies gerade bei Kant der Fall ist, ist zwar schon öfter gesagt worden, aber es ist noch nicht breit genug gewürdigt und noch nicht tief genug ausgeschöpft worden; vor allem ist auch noch nicht hinreichend gezeigt worden, welche Konsequenzen resp. Widersprüche sich aus jener Vermittlungstätigkeit ergeben.... So müssen wir Kant nicht bloß als Synthetiker, sondern auch als Antithetiker würdigen. Wir müssen uns klar machen, daß Widersprüchlichkeiten eines solchen Geistes, daß antithetische Spannungen in solchen großen Vermittlern nicht ohne weiteres als Mängel betrachtet werden dürfen, die wir nun von einem schulmeisterlichen Standpunkt aus verdammen sollten. Natürlich sind Widersprüche immer Mängel, sind innere Gegensätzlichkeiten auch Unvollkommenheiten, aber das ist doch nur die äußere Seite der Sache. Wenn wir in das innere Werden und Wachsen der Gedankenwelten uns selbst hineinversetzen, wenn wir deren innere Entwicklung sozusagen selbst mitmachen und in uns nacherleben, dann empfinden wir es als natürlich und als notwendig, daß jene Gegensätze eben nicht ganz in die neue Einheit aufgehen, nicht aufgehen können. Dann empfinden wir jene übrig bleibenden Widersprüche immer mehr nicht als ein Zeichen der Armut und Unvollkommenheit,

---

[1] Vergleiche hierzu auch die kenntnisreichen Nachweise Heinrich Knittermeyers vom Weiterleben des unum-bonum-verum-Ternars in Kants Philosophie (Transzendentalphilosophie und Theologie; in Christl. Welt XXXVIII [1924] 220 ff. 258 ff. 354 ff. 408 ff.).

[2] Vgl. aber Hans Vaihingers Abhandlung „Pessimismus und Optimismus vom Kantschen Standpunkt aus" (Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie XVII [1924] 168—188), worin er als den letzten Sinn dieses „Als-ob" einen „Aktivismus" verstanden wissen will, „der den Pessimismus in sich einschließt, aber über ihn hinaussteigt und ihn damit überwindet" (188).

sondern doch auch anderseits als ein Zeichen des innern Reichtums, der innern Fülle. Ein gedankenarmer Geist kann leicht ohne Widersprüchlichkeiten auskommen, aber je größere Gedankenfülle da ist, desto mehr zeigt sich das eben auch in der innern Widersprüchlichkeit."[1] „Von Kant hat ein anderer Königsberger jener Zeit, Hippel, den Ausdruck gebraucht: ‚Zentralmensch'. Wir fühlen die Richtigkeit dieses Ausspruchs, der nur noch von einem einzigen andern gilt, von Goethe."[2]

Aber ist damit alles erklärt? Liegt der Fall so, daß wir von einem unwiderlegten, unwiderlegbaren „System" Kants sprechen können, das eine solche Einheit der Gegensätze sei, daß all die einander befehdenden Kantschulen eben als nichts weiter sich herausstellen denn als Verabsolutierungen einzelner, aus dieser Einheit herausgelöster Positionen? Es ist ja bezeichnend genug, daß bereits Vaihinger selbst im Grunde nur mehr die Person Kants als „Einheit" dieser Gegensätze hinstellt, so daß Kant, von dieser Betrachtung aus, nur mehr als Durchbruchspunkt der heutigen Schulen erscheint, mithin die „Einheit in Kant" nicht mehr eine sachlich-systematische, sondern nur mehr eine persönlich-geschichtliche sein kann. Ist also Kant demzufolge überhaupt nicht Systematiker, sondern nur Problematiker?

Auf diese Frage antwortet der wohl überraschendste Beitrag zum Kantjubiläum, Nikolai Hartmanns Aufsatz „Diesseits von Idealismus und Realismus"[3]. Hartmann scheidet zwischen dem „systematischen" und dem „aporetischen" Kant, zwischen dem Denker, der eine einmalige Problemschau zu einer Systemlösung verdichtet, und dem Denker, dessen ganzes Denken eine bestimmte Problemschau einschließt. „Es gibt ... eine Konsequenz des Systems, des Standpunktes, des konstruktiven Weltbildes, und eine Konsequenz des Problems, der Aporie selbst, der Untersuchung und Behandlung ihres Gehaltes rein als solchen. Daß sich bei der Vielspältigkeit der philosophischen Probleme die eine mit der anderen nicht ohne weiteres decken kann, liegt auf der Hand. Ein unendlicher Verstand, der alle Problemlinien bis in ihre entferntesten Konsequenzen übersehen könnte, wäre freilich im stande, beide Arten der Konsequenz zu vereinigen. Er würde eben das System so anlegen, daß alles in ihm seinen Ort fände. Ein endlicher Verstand wird das nie können. Seine Systembildungen sind nur Antizipationen des Ganzen vor dessen wirklicher philosophischer Durchdringung und Überschau. Jeder Systembau ist für ihn ein Wagnis, ein kühner Wurf — veranlaßt durch die ewige Sehnsucht des Menschengeistes nach Einheit und Umspannung. Er kann seinem Wesen nach nie mehr als ein Versuch sein" (163). In diesem Sinne sei Kant viel mehr der Aporetiker als der Systematiker. „Man möchte sagen, die Unstimmigkeiten des kantischen Systems sind eben das im höheren Sinne Kritische in seiner gedanklichen Arbeit" (167)[4].

---

[1] Hans Vaihinger, Neue Kant-Perspektiven. Neue Freie Presse 1924, Nr. 21 414.

[2] Derſ., Kant in der deutschen Philosophie. Berliner Tageblatt 1924, Nr. 190.

[3] Nikolai Hartmann, Diesseits von Idealismus und Realismus. Kantstudien XXIX (1924) 160—206.

[4] Zu demselben Urteil kommt auch Knittermeyer: „Er (Kant) lebte in der Fülle sich verschlingender Probleme. ... Ihm steht nicht als Erstes und Sicherstes ein weltgestaltender Durchriß des Geistes fest ..., sondern die volle Erschöpfung des jeweiligen Problems leitet ihn Schritt um Schritt zur niemals voll erreichten Synthese." Christl. Welt XXXVIII 262.

So scheut sich denn Hartmann nicht, das eigentlich Systematische an Kant preiszugeben, d. h. mit andern Worten dasjenige, was die Geschichte der Philosophie als das kantische System anzusehen sich gewöhnt hat[1]. Es fällt „die These, daß alles Objektive in einem Subjektiven wurzeln müsse", d. h. mit andern Worten die sogenannte „Kopernikuswendung" Kants. Es fällt die Lehre von der reinen Subjektivität von Zeit und Raum. „Warum dürfen sie ‚nur' Anschauungsformen sein? Warum nicht auch Formen der Dinge an sich? Weil Dinge an sich nicht erkennbar sind. Aber warum ist hier das Ansichsein dem Unerkennbaren gleichgesetzt? Das ist eine willkürliche Voraussetzung. Ansichsein und Unerkennbarkeit (Irrationalität) haben nichts miteinander zu tun. Es gibt sowohl irrationale Erscheinung als auch erkennbares Ansichsein" (168). Es fällt weiter die Lehre von der sittlichen Autonomie, d. h. der gesamte Transzendentalismus der praktischen Vernunft (168 f.).

So faßt denn Hartmann — wie auch wir in unserem früheren Kantaufsatz[2] — den gesamten Systemstandpunkt Kants in die Grundlehre von der Doppelung des Subjekts zusammen: „Dieselben Objekte ... sind zugleich real und ideal, nämlich empirisch real und transzendental ideal. Für das Subjekt überhaupt sind sie ‚bloße Erscheinungen', durch seine Kategorien und Anschauungen sind sie ‚konstituiert', und außerhalb seiner oder unabhängig von ihm sind sie nichts. Deswegen sind sie keine Dinge an sich. Dem empirischen Subjekt dagegen stehen sie als äußere, unabhängige Gebilde gegenüber, denn nicht seine Prinzipien sind es, von denen es konstituiert ist. Ihm also gelten sie mit Recht als etwas Reales. So kommt es, daß eben das, was transzendental bloß Erscheinung ist, empirisch nichtsdestoweniger real ist. Hierauf beruht die für Kants Denken charakteristische Koexistenz des empirischen Realismus und des transzendentalen

---

[1] Diese Zeitschrift 107 (1923/24) 161 ff. Zu ähnlichen Ergebnissen kommt auch der sehr beachtenswerte Aufsatz Herm. Schmalenbachs, Kant und die Philosophie der Gegenwart (Österreichische Rundschau XX [1924] 445—468). Kant ist „schwerlich die Erfüllung unserer philosophischen Sehnsucht" (446). „Wohin wir in der Philosophie der Gegenwart auch sehen ..., sie alle sind durchweg Vertreter eines ‚Objektivismus'. ... Durch unsern Objektivismus sind wir weltanschaulich zu tiefst von Kant unterschieden" (464). Aber Schmalenbach ist nicht blind gegenüber den Emotionalgefahren einer solchen „Wende". Er stellt sich die ernste, kritische Frage: „Kann man es gutheißen?" und sieht sehr wahr in dem anscheinenden metaphysischen Objektivismus mancher dieser neueren Systeme den verborgenen „metaphysischen Subjektivismus" (466). So fordert er einen „subjekthaften Objektivismus" als Objekt-Subjekt-Synthese. Auf das gleiche kommt auch schließlich hinaus, was Wobbermin, „Luther, Kant, Schleiermacher und die Aufgabe der heutigen Theologie" (Zeitschrift f. Theologie und Kirche. Neue Folge V [1924] 104—120) und Bornhausen, „Der Primat der praktischen Vernunft in der Religionsphilosophie" (ebd. 85—103) zum Kantjubiläum schreiben. Beide erkennen den subjekthaften Ausgangspunkt aller Transzendierung an. „Transzendenz ist relativ", schreibt Bornhausen, „denn ihre Relation ist der Mensch und seine Bewußtseinsimmanenz" (90). Und Wobbermin sagt von Luther (was dann für Kant usw. mitgilt): „Luther geht aus von der subjektiven persönlichen religiösen Erfahrung. Aber er beurteilt diese Erfahrung unter dem Gesichtspunkt ihres Objektgehaltes" (110). Ebenso ist ihm das Abhängigkeitsgefühl Schleiermachers ein Beziehungsverhältnis zu Gott, „das ... von Gott gesetzt ist und nur von Gott gesetzt werden kann" (117 f.). — Aber ist dieses „Objekt" das Realobjekt oder nur der immanente objektive „Sinn" des Bewußtseinsphänomens? An dieser Frage entscheidet es sich, ob Kant überwunden wird.

[2] Diese Zeitschrift 107 (1923/24 II) 161 ff. Vgl. „Gottgeheimnis der Welt" (München 1924[2]) passim.

Idealismus. Der springende Punkt in dieser Lehre ist eben die Schichtung oder das Ineinanderstecken der beiden Subjektsphären" (170). Und dieses gesamte System ist nun für den unerbittlichen Kritiker nichts als „eine rein standpunktliche Fiktion", die er preisgibt.

„Für das kantische System (als System!) ist das ‚Subjekt überhaupt' der zentrale Begriff. Aber um so mehr ist zu fragen: Ist seine Annahme damit gerechtfertigt? Ist das System als solches diese Konzession wert? Der Idealismus ist ja kein unbedingtes Muß für die Philosophie; nur für ihn aber ist das ‚Subjekt überhaupt' erforderlich. Freilich unter dieser Voraussetzung ist es sinnvoll, daß der Verstand der Natur Gesetze ‚vorschreibe'. Aber ist es denn so durchaus notwendig, daß es überhaupt ein solches Vorschreiben gibt? ... Die ganze Reihe dieser Fragen — und sie läßt sich leicht noch um vieles verlängern — ist schlechterdings mit Nein zu beantworten.... Das ‚Subjekt überhaupt' ist eine rein standpunktliche Fiktion. Mit ihr fällt der transzendentale Idealismus in den Atavismus der von ihm so heftig bekämpften dogmatischen Systeme, in denen die Fiktion des intellectus infinitus, archetypus oder divinus dieselbe überbauende Rolle gespielt hat. Und insofern alle diese Potenzierungen des Intellekts — ob hypostasiert oder nicht — letztlich doch nach Analogie des uns Menschen allein bekannten menschlichen Intellekts konstruiert sind, so steckt hierin (wie vielleicht im erkenntnistheoretischen Idealismus überhaupt) der verkappte Überrest eines alten Anthropomorphismus" (170 f.).

Mit andern Worten: jenes ganze kantische System, wie es auch nach unsern früheren Ausführungen auf die Idee der „Humanität" gebaut ist, wird abgelehnt.

Was übrig bleibt, ist, neben der „Phänomenologie der Urteile" und andern rein phänomenologischen Partien, vorab der „oberste Grundsatz aller synthetischen Urteile" in seiner zweiten Formulierung, nach der „Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt... zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung" seien. Diese „Identitätsthese", wie Hartmann sie nennt, ist dann aber, wie er meisterhaft nachweist, zugleich „von Kants eigenen Systemvoraussetzungen unabhängig" und zugleich in überraschender Kontinuität von Platon an vorbereitet, so daß in diesem Grundsatz die sonst unannehmbare historische Marburgthese[1], nach der Kant Neuaufleben Platons oder besser seine Erfüllung sei, einen wahren Kern hat.

„Sind Subjekt und Objekt total identisch, so findet überhaupt keine Erkenntnis statt; sind sie total heterogen, so findet keine aprioriische Erkenntnis statt. Nur der Mittelweg zwischen diesen Extremen ist beschreitbar, nur er wird dem Problem gerecht. Kant schlägt ihn mit der Formel seines Grundsatzes trefflicher ein: nicht Erfahrung und Gegenstand sind identisch, wohl aber die beiderseitigen Bedingungen ihrer Möglichkeit.... Hält man den Grundsatz streng beim Wort, so läßt sich die Überstandpünktlichkeit in aller Schärfe beweisen. Idealismus und Realismus bilden ihm gegenüber nur Auffassungsweisen, deren Unterschied zu seinem Inhalt indifferent steht. Idealistische Auffassung ordnet das Subjekt dem Objekt über, realistische das Objekt dem Subjekt. Im ersteren Falle müssen die Prinzipien ursprünglich Subjektsprinzipien sein und erst mittelbar, durch die Überordnung des Subjekts, auch zugleich Objektsprinzipien. Umgekehrt im Falle des Realismus; hier müssen sie in erster Linie Objektsprinzipien sein, und erst mittelbar, weil das Objekt übergeordnet ist, Subjektsprinzipien.... Geht man weiter zurück, so ist die zentrale Lehre der ontologischen Logik bei den Scholastikern (zumal in

[1] Vgl. vom Verfasser „Gottgeheimnis der Welt" (München 1924²) 64 ff. 180 ff.

der Blüte des Begriffsrealismus) die von der Identität der Begriffs- und Seinsform, der essentia und der forma substantialis. Die Alleinherrschaft der deduktiven Erkenntnis beruhte ganz und gar auf dieser Gleichsetzung. Der geistige Urheber dieser Lehre aber ist Aristoteles. Und auch bei ihm ist es schon dieselbe Identität, die der Metaphysik zu Grunde liegt: die Identität des εἶδος (oder des τί ἦν εἶναι) und der μορφή der Dinge.... Aber auch Aristoteles ist nicht der Urheber dieser Theorie. Er ist darin ganz Platoniker. Platon, der als erster den Begriff der aprioriſchen Erkenntnis (προειδέναι) in Schärfe herausarbeitete, begründete sie durch seine Ideenlehre. Was aber sind die Ideen? Sind sie Bewußtseinsprinzipien oder Seinsprinzipien? Ist Platon Idealist oder Realist? Bekanntlich ist beides behauptet worden, und beide Auffassungen können sich mit Recht auf Worte Platons stützen. Ist das nun eine Zweideutigkeit der Ideenlehre? Oder darf man vielleicht umgekehrt schließen: Das gerade ist Platons Meinung, daß das eine und alleinige Ideenreich zugleich das Reich der Seinsprinzipien und das der Bewußtseinsprinzipien ist? Der Streit hierüber will nicht verstummen. Aber mir will scheinen, daß Platon weder Idealist noch Realist ist (ein Gegensatz, der überhaupt erst viel späteren Datums ist), sondern durchaus diesseits von Idealismus und Realismus steht, und daß der Sinn seiner Lehre eben dieser ist, daß dieselben Ideen der Seele *und* dem Kosmos innewohnen. Nur so konnte er behaupten, daß die Seele, indem sie sich in ihre Tiefen zurückziehe, dort in Form ureigenen Wissens ‚die Unverborgenheit des Seienden' zu fassen bekomme. Dann aber ist der erkenntnistheoretische Sinn der Ideenlehre eine Identitätsthese, und zwar streng im Sinne von Kants oberstem Grundsatz" (186—189).

„Daß Kant selbst sich die Sachlage im Sinne der ersteren Möglichkeit gedacht hat", d. h. im Sinne der idealistischen, nach der die „Prinzipien" ursprünglich „Subjektsprinzipien" sind, „daran ist natürlich nicht zu zweifeln. Kant hat die Tragweite der Formulierung, die er im obersten Grundsatz aufgestellt, nicht ausgeschöpft. Er konnte sie nicht übersehen, weil seine standpunktlichen Voraussetzungen ihn festhielten. Kant wuchs hier, dem Problem folgend, hinaus über alle solche Grenzen, aber er wußte nicht darum. Wie er die Grenzen seines Systems nicht sah, so auch nicht den großen Durchbruch durch das System, der ihm hier gelang.... Die Größe des Wurfes, der ihm gelang, steht in keinem Verhältnis zu den Grenzen des Systems, in denen Kant die Konsequenzen zog. In dieser Tatsache sehe ich das stärkste und greifbarste Zeugnis für die Überlegenheit der aporetischen Denkweise über die systematische in Kants Philosophie, oder, wenn man so will, für das sachliche Übergewicht des Überstandpunktlichen und Übergeschichtlichen im Aufbau der Kritik der reinen Vernunft" (187 f.).

Mit andern Worten: der transzendental-idealistische Kant trägt in sich selbst die Überwindung zu jener Korrespondenz von Bewußtsein und Sein, die, wie wir an anderer Stelle nachgewiesen haben, das sozusagen „Apriori" *der* christlichen Philosophie ist[1]. *Kant überwindet sich selbst*, — das ist das Ergebnis des Kantjubiläums. Alles tiefere Erfassen seiner historischen Bedingtheiten und der Struktur seines Denkens führt zu der einen Erkenntnis, daß die Philosophieentwicklung durch ihn hindurch zu einer Neuentfaltung der alten augustinisch-thomistisch-skotistischen Linie zielt[2].

---

[1] Religionsbegründung (Freiburg 1923) 42 ff. u. a.

[2] Vgl. hierzu die vorzüglich orientierenden Aufsätze *Jos. Feldmanns* in Theologie und Glaube XVI (1924): Thomas von Aquin in der modernen Philosophie (1—24) und Thomas von Aquin auf dem fünften internationalen Philosophenkongreß zu Neapel (113—119). Zu der bedeutungsvollen Rede Lieberts daselbst, die „die günstigsten Aussichten für die Gewinnung einer neuen Systematik eröffne", in der der „Kritizismus und sein Antipode, der Dogmatismus, als Teilfaktoren enthalten seien", wie *Michele Petrone* meint (Berliner Tageblatt 1924,

Diese Tatsache ist nun darum auch der Grund, daß gerade im Jahr des Kantjubiläums die katholische Beurteilung Kants ruhigere Formen angenommen hat[1]. Man beginnt das „Überstandpunktliche" zu sehen und versucht von hier aus dem unannehmbaren „Standpunktlichen" in Kant den Stachel zu nehmen. So will Hermann Bahr[2] die kantische Eingrenzung des Verstandeswissens auffassen als einen gesunden Vorstoß gegen einen den Glauben zerstörenden Intuitionismus.

Das „Erlebnis des paulinischen Raptus, der intuitiven Gewißheit, der Sinnfälligkeit Gottes ist die stärkste Bestätigung des Glaubens, und niemand merkt zunächst, welche Gefahr für den Glauben doch darin verborgen liegt: die Gefahr, daß nun auf die Kunde davon der Ehrgeiz erwacht, sich nicht mehr mit der Glaubensgewißheit zu begnügen, sondern sich fortan zum Glauben erst eine solche persönliche Bemühung Gottes gleichsam auszubedingen. In den Klöstern der deutschen Mystik wird, wenn auch zunächst unmerklich, jedenfalls unschädlich, der Glaube zum ersten Male subjektiviert. Glaube war, seit es Christen gab, bisher der Eingang, der einzige Zugang zur Erkenntnis, zum Wissen gewesen; jetzt schien Auserwählten ein näherer Weg offen, ihr Privatweg sozusagen: Gott holte sie sich selbst und zeigte sich ihnen unmittelbar.... Ja, Glaube, der sich nicht mit jener intuitiven Erkenntnis ausweisen kann, ward allmählich sozusagen zum Angeklagten, den der Zweifel verhört, und so dringt jetzt der Verstand mit seiner angeborenen Lust am Verneinen ein.... Der Glaube wird durch den Aberglauben an den Verstand verdrängt, und die Selbstherrlichkeit des in sich leer laufenden Vernünftelns gilt als Triumph des Menschengeistes. In diesem Augenblick, da der Hochmut des Verstandes sich die Weltherrschaft anmaßt, tritt ein Mann auf, der durch eine einzige Frage ... jenen triumphierenden Menschengeist ängstlich aufhorchen läßt: Kant fragt, wie weit unsere Erkenntnis eigentlich gelten mag."

Es ist also, wie dann noch des näheren Bahrs Heraushebung der Objektbetonung bei Kant zeigt, der „überstandpunktliche", der „aporetische" Kant, der hier gemeint ist. Dieser allerdings bedeutet gegenüber der Anmaßung des zeitgeschichtlichen Rationalismus eine Einschränkung des allmächtigen Vernünftelns, das an die Stelle des Glaubens getreten war. Der „standpunktliche" Kant freilich zerstört ja in seiner „Religion in den Grenzen reiner Vernunft" die letzten Reste einer Offenbaruug, und sein Wort „Ich mußte das Wissen aufheben, um dem Glauben Platz zu machen", bezieht sich vielmehr auf den Postulatglauben der praktischen Vernunft. Dieselbe Scheidung zwischen „standpunktlich" und „überstandpunktlich" dürfte auch den Streit zwischen Adolf Dyroffs Kantwürdigung „Kant und der Katholizismus" in den Osternummern der „Germania"[3] und F. X. Kiefls Kritik „Kant und der Katholizis-

---

Nr. 238), vgl. Petrones Bericht ebenda und Karl Gebhardt in der Frankf. Zeitung 1924, Nr. 408. Zur Wende im Denken Paul Natorps, des kürzlich verstorbenen Meisters der alten Marburger Schule, vgl. Peter Wusts feinsinnigen Nachruf (Köln. Volkszeitung 1924, Nr. 641). Eine volkstümliche Schrift zu der von manchen so genannten „Wende" bietet Walther König in seinem „Zurück zu Thomas" (Einsiedeln 1924, Benziger), ohne freilich die tieferen Zusammenhänge der Probleme von Scholastik und Moderne zu behandeln, bei deren Beachtung man das Wort „Wende" vorsichtiger gebrauchen lernt.

[1] Vgl. u. a. die schöne Arbeit von Th. Steinbüchel, „Immanuel Kants Lebenswerk", in Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge I (1924) 33—59.

[2] Hermann Bahr, Ein Gedenkblatt für Kant. Neue Freie Presse 1924, Nr. 21 414.

[3] Adolf Dyroff, Kant und der Katholizismus. Germania 1924, vorab Nr. 146.

mus“ [1] klären. Wenn man Heimsoeths Darlegungen über die Metaphysik Kants beachtet, so gewinnen die Ausführungen Dyroffs über Kants Begründung des Daseins Gottes und der Unsterblichkeit der Seele einen gewissen, guten Sinn. Aber die Darlegungen Heimsoeths treffen doch vielmehr den „überstandpunktlichen“ Kant, und auch hierbei vernachlässigt Dyroff allzusehr, daß Kants Begründungen von Seele und Gott eben doch eine wahre, gegenständliche Erkenntnis ausschließen. Insofern hat Kiefl recht, wenn er Dyroff scharf den eigentlich „standpunktlichen“ Kant entgegenhält, für den höchstens, wenn wir Heimsoeths Nachweisen glauben wollen, ein „Präsenzbewußtsein“ zu Seele und Gott besteht, aber keinerlei gegenständliche Erkenntnis.

Glücklicher darum ist Peter Wust in seinen an Heimsoeths Aufsätze sich anlehnenden Ausführungen über den „scholastisch-metaphysischen Hintergrund des kantischen Systems“ [2]. Er sieht als den Grundgegensatz der Philosophie den zwischen Naturalismus, „wo das letzte Prinzip, auf dem alles aufruht, wo also der Weltgrund oder besser noch wo der Seinsgrund in einem absolut blinden ‚Es‘ gesucht wird“, — und Idealismus, nach dem „das Urprinzip ... nur von geistig-personaler Seinsmodalität sein“ kann. „In den großen Philosophien der Menschheit überwiegt bis auf einen Fall bei weitem der Naturalismus über den Idealismus, das impersonale Naturprinzip über das personale Geistprinzip.“ „Mit der patristisch-scholastischen Philosophie“ aber ist es „in dieser Hinsicht ganz anders, wirklich ganz anders bestellt. Hier nämlich geht wie durch ein Wunder mit einem Mal die volle Sonne des Geistprinzips und der Geistesklarheit auf.... Das Prinzip des Geistes ... in der reinsten Form der Personalität ... bildet den Kern der großen scholastischen Metaphysik des Geistes.“ Wenn daher Descartes-Leibniz und erst recht Kant gegenüber dem Naturalismus der Renaissancephilosophie (der Kosmosphilosophie) das Ich des personalen Geistes setzen, so ist das geistesgeschichtlich Neudurchbruch patristisch-scholastischen Denkens. „Kant möchte mit der kopernikanischen Wendung ... nichts anderes sagen als dieses: So allüberragend im Sein auch der strenge Notwendigkeitscharakter sein mag, diese Notwendigkeit hat doch schließlich Freiheit als ihr Fundament. Er möchte das personale Prinzip dem alles überflutenden Naturalismus des impersonalen Prinzips wie einen Felsen entgegensetzen, an dessen Gestein sich jene Fluten brechen sollen. Er möchte es, aber das Resultat ist dann doch eine Kapitulation vor den agnostizistischen Mächten des Zeitalters, weil eben die Verbindung mit den Daten des Glaubens, aus denen die christliche Philosophie ihre Kräfte gesogen hatte, verloren gegangen war.“ [3] „So liefert am Ende auch der

---

[1] F. X. Kiefl, Kant und der Katholizismus. Korrespondenz- und Offertenblatt für die gesamte katholische Geistlichkeit Deutschlands XXXIV (1924) 25 ff.

[2] Peter Wust, Der scholastisch-metaphysische Hintergrund des kantischen Systems. Köln. Volkszeitung 1924, Nr. 600 und 623.

[3] Inwieweit wir mit diesen Ausführungen übereinstimmen, dazu vergleiche den zweiten Vortrag unseres „Gottgeheimnis der Welt“ (München 1924 [2]), der das gleiche Thema behandelt. Der Unterschied dürfte darin liegen, daß ich das Entweder-Oder Wusts letztlich als Polarität fasse. Das Wesen Gottes leuchtet auf in der Antinomie des Es- und Ich-Aspektes der Welt, in der Antinomie kosmozentrischer (das All betonender) und anthropozentrischer (den Menschen betonender) Philosophie: in jenem Schöpfungs-Aspekt, wie ihn Thomas letztlich zeichnet, wenn er Welt und Mensch polar zu einander spannt. Gott ist gewiß Person, aber

Kantianismus, wenigstens in der eigentlichen Gestalt seines Urhebers, durch seinen Motivhintergrund, noch ein Zeugnis dafür, daß die Geistesmetaphysik der patristisch-scholastischen Denker in ihren großen Grundlinien ein unzerstörbares, weil auf dem doppelten Unterbau von Vernunft und Offenbarung aufgebautes System ist, das wegen seiner inneren Harmonie mit den objektiven Prinzipien des Seins selbst als die philosophia aeterna aller Philosophien gelten kann und demzufolge als ein κτῆμα εἰς ἀεί.“ [1]

Was aber ist der tiefere Grund, daß das Tiefe und Große des „überstandpunktlichen“ Kant nur gleichsam aus dem „Nein“ zum „standpunktlichen“ Kant sichtbar wird? Mit andern Worten: Was ist der tiefste Grund der Sterblichkeit des kantischen Systems, die merkwürdigerweise gerade zum zweihundertjährigen Gedenktag der Geburt Kants so auffallend allgemein mehr oder minder ausgesprochen wird?

Switalski, der ähnlich wie Hartmann „Kants unvergängliches Verdienst ... nicht auf dem Gebiet positiver Systembildung, sondern in der geradezu genialen Fragestellung“ erblicken will, meint: „Sein (Kants) Irrtum liegt nicht so sehr in der Begriffsbestimmung des autonomen Geistes, als vielmehr in seiner Gleichsetzung mit dem nach Autonomie stets nur strebenden Menschengeist. Wahrhaft autonom ist nur Gott, der unendlich vollkommene, aus und durch sich selbst seiende Geist; alle bedingten Geister — auch der Menschengeist — kreisen gleichsam als Planeten um die Sonne, um Gott; sie sind nur soweit autonom, d. h. geistig frei, als sie sich ihm nähern und angleichen.“ [2] Wenn wir Heimsoeths Entwicklung der kantischen Fragestellung

---

Person, die ebenso Urbild und Ursprung des Es des Alls wie des Ich des Geistes ist. Darum leuchtet Gott sozusagen im Ineinanderleuchten von Es und Ich auf. Darum ist, gerade in scholastischer Konzeption, „Person“ gerade als selbstbewußtes „Ich“ Höchstform des „Sein“, d. h. geheimnisvolles Ineinander von „Ich“ und „Es“. Dementsprechend dürfte auch die Geistesmetaphysik der Linie Descartes-Leibniz-Kant-Fichte anders zu beurteilen sein. Gewiß ist sie, als Person-Metaphysik, Erbe von Augustinus-Thomas. Aber in ihrer Kosmos-Entwirklichung und -Entwertung liegt der scharfe Unterschied und — ihre Tragik. Denn nun wird, wie wir früher gezeigt haben (diese Zeitschrift 107 [1923/24 II] 163 ff.), das Ich selber zum Es, und Person-Metaphysik schlägt um in impersonale Gesetz-Metaphysik.

[1] Dementsprechend faßt Dyroff in seiner Abhandlung „Kant und die Scholastik“ (Philos. Jahrbuch XXXVII [1924] 97—108) ein scholastisches Kantprogramm in die Worte: „Die Neuscholastik kann ihrem Wesen nach gar nichts anderes tun als mit ihrer fortschreitenden Ausbildung an Kants System die Ecken kräftig abzustoßen, die Späne vorsichtig abzufasen und den guten und gesunden Kern kunstvoll herauszumodellieren“ (108). Dazu vgl. das Programm Herm. Schmalenbachs, der vom neueren metaphysischen Objektivismus her die Forderung stellt: „Um dem weltanschaulichen Gesamtverlangen philosophischen Ausdruck zu geben, wird uns ebenso wie dem Zeitalter Goethes — nicht nur eine sehr genaue kritische Auseinandersetzung mit Kant, sondern auch eine positive Hereinnahme der durch ihn nicht nur für seinen Subjektivismus‘, sondern auch, trotz des prinzipiell weltanschaulichen Gegensatzes, für unsern eben doch ‚subjekthaft‘ zu begreifenden ‚Objektivismus‘ eröffneten Bahnen oft notwendig sein“ (Österr. Rundschau XX [1924] 467). Also Überwindung Kants durch positive Einfügung in das Wachstum der philosophia perennis, aus deren Problemstellung er selber emporwuchs! Das ist aber nur möglich durch illusionsfreie Überschau der Gesamtprobleme sowie durch ein geschichtliches Hindurchschauen durch einen systematischen Thomas zum eigentlichen aporetischen Thomas wie — auf der andern Seite — durch ein Hindurchbrechen durch den systematischen Kant zum aporetischen Kant. Ein wichtiges Stück dieses Weges geht die Untersuchung Dunin Borkowskis über die veritates aeternae bei Thomas (im Oktoberheft dieser Zeitschrift).

[2] W. Switalski, Zum Kantjubiläum. Bayr. Kurier 1924, Liter. Beilage Nr. 15, S. 57.

aus den Metaphysikvorlesungen uns gegenwärtig halten, so scheint dieses Urteil Switalskis in der Tat eine wahrhaft immanente Kritik Kants. Denn sie beurteilt den erkenntniskritischen Kant nach den Normen des metaphysischen Kant, d. h. jenes Kant, der den Unterschied zwischen endlichen Geistern und dem unendlichen Geist gerade darin sehen wollte, daß die endlichen Geister eben nicht rein „spontan" und „autonom" sind. Aber behauptet denn der erkenntniskritische Kant die Autonomie des konkreten Menschengeistes? Switalski selber macht sehr wahr darauf aufmerksam, daß der sog. Subjektivismus Kants sich nicht auf das „Einzelsubjekt" beziehe, sondern auf „die idealisierte Menschenvernunft", das sog. „Bewußtsein überhaupt", das, nie und nirgends voll verwirklicht, doch Urgrund und Richtpunkt für alle geistigen Setzungen und Stellungnahmen sein soll. Dieses „Bewußtsein überhaupt" trägt aber, wie gerade die Entwicklung der Kantschulen erwiesen hat, geheimnisvolle Absolutzüge. Kant selber faßt die „Humanität", die die allgemeingeistige Grundidee seines „Bewußtsein überhaupt" ist, geradezu in Art eines religiösen Grundideals, und geistesgeschichtlich zeigt sich in der Tat, wie wir selber in unserem früheren Kantaufsatz dargelegt haben, wie diese „Humanität" ebenso ein vermenschlichtes Göttliches wie ein vergöttlichtes Menschliches ist[1]. Und ferner, wenn wir den positiven Gedanken Switalskis erwägen, läßt sich denn vom Menschengeist sagen, daß er eine Teilnahme an der göttlichen Autonomie erreiche in einer ständigen Annäherung und Angleichung an Gott? Gewiß, das ist nichts anderes als Switalskis eigener „dynamischer Augustinismus", wie man ihn nennen könnte, d. h. die Auffassung, daß wir im Wahrheitserkennen zwar nicht unmittelbar Gott, die Wahrheit, berühren, aber doch insofern Wahrheit erkennen, als wir in beständiger, letztlich asymptotischer Bewegung, Gott nahe kommen. Wenn nun die von Kant behauptete „Spontaneität" und „Autonomie" letztlich dem Eins von Mensch-Gott zukommt und alles Erkennen und Wollen des Einzelsubjekts in „unendlichem Progreß" diesem Ideal zustrebt, liegt dann das Entscheidende nicht vielmehr in diesem „Eins" von Mensch-Gott, und nicht so sehr in dem Fehlen der asymptotischen Näherung und Angleichung?

Paul Ludwig Landsberg in seiner frohmutigen Ankündigung einer neuen Zeit[2] sucht den Grundirrtum des „standpunktlichen" Kant im Fehlen der Geöffnetheit zum Objekt.

„Antikes und katholisches Europäertum hatte im Grunde dieselbe Art und denselben Begriff von Erkenntnis. Erkenntnis ist für beide ein Vorgang, in dem das erkennende Bewußtsein eine ὁμοίωσις, eine ‚adaequatio', eine seinsmäßige Gleichwerdung mit dem erkannten Gegenstand erleidet. Erkenntnis ist ein πάσχειν, ein ‚Erleiden'; der Gegenstand ist in ihr gleichsam tätig, er strahlt hinein in das erkennende Bewußtsein. Zwischen dieser Anschauung und der kantischen liegt eine unüberbrückbare Kluft. Es handelt sich offensichtlich gar nicht nur um zwei Theorien desselben Erkenntnisvorganges, sondern um theoretische Differenzen, die einen Wandel der gesamten erkennenden Wirklichkeitsfühlung, d. h. aber der gesamten Lebensform, voraussetzen. Die Voraussetzung kantischer

[1] Knittermeyer (Christl. Welt a. a. O. 411) spricht von einer „Apotheose des philosophierenden Menschen". „Die Philosophie wird zum Herrn über Gott und Welt." „Die Religion erfüllt sich in der Philosophie" u. a.

[2] P. L. Landsberg, Kant als Sohn seiner Zeit. Augsburger Postzeitung 1924, Nr. 96.

Erkenntnistheorie wie kantischer Ethik bleibt eine nicht wirklichkeitsgemäße Autonomie des Menschen auf Kosten der Welt und auf Kosten Gottes. Das isolierte, autonome Individuum konstruiert sich eine Welt, verwechselt diese ‚Welt' mit der Wirklichkeit und formuliert seine Fühlung mit ihr in einer Erkenntnistheorie von imposanter Einseitigkeit, die erst bei Fichte ihre hybriden metaphysischen Voraussetzungen ganz enthüllt. Kants Philosophie ist eine Philosophie hoffnungsloser Einsamkeit und Herzenskälte. Die Lust der Seele, im Wirklichen aufzugehen, die eigentliche Freude echter Erkenntnis geht verloren gegenüber der nordisch-aktivistischen Freude an der Weltkonstruktion."

Aber wiederum müssen wir, gemäß den von Heimsoeth und andern aufgedeckten Zusammenhängen des Denkens Kants, fragen: Ist das kantische, einsam selbstschöpferische Individuum denn wirklich das Einzelindividuum, oder ist es nicht vielmehr das „transzendentale Subjekt", das gerade durch seine Einzigkeit die konkreten Einzelsubjekte zu einer Gemeinschaft zusammenschließt, letztlich (metaphysisch) zu dem „Reich der Zwecke"? Und zweitens: Ist Erkennen wirklich *nur* „Erleiden", — oder kommen nicht auch gerade Augustin und Thomas vom unleugbar Schöpferischen des Intellektes, getreu den platonisch-aristotelischen Worten vom νοῦς ποιητικός, also einem „Schöpferintellekt", zu ihren Theorien von einer Teilnahme menschlichen Denkens am urschöpferischen göttlichen Denken? Und weiter (wenn wir Heimsoeths Deutung der kantischen Metaphysik in Betracht ziehen): Ist nicht auch die kantische Synthese spontanen und rezeptiven Erkennens im endlichen Geist in dieselbe Linie (durch die Vermittlung Descartes' und Leibnizens) des platonisch-aristotelisch-augustinisch-thomistischen Gedankens zu stellen?[1] Was bleibt also wiederum anderes übrig, als daß bei Kant, in scharfem Unterschied von Augustin-Thomas, jenes urschöpferische Denken als ein schwer unterscheidbares Eins von Mensch-Gott erscheint, nämlich als jenes „transzendentale Subjekt", jene „Humanität", die unleugbare Gotteszüge trägt[2]? Das Präsenzbewußtsein von einem göttlichen absoluten Geist-Noumenon *im* Präsenzbewußtsein des eigenen endlichen Geist-Noumenon, das Heimsoeth als *die* metaphysische Position Kants erweisen will, wäre also hier, in dieser Formulierung des erkenntniskritischen Kant, zu dem Mensch-Gott-Eins des „transzendentalen Subjekts" geworden.

---

[1] Diese Gedanken müssen wir letztlich auch der Kantwürdigung F. J. *Brechts*, „Kant in der Gegenwart" (Liter. Handweiser LX [1924] 66 ff.) entgegenstellen. Die phänomenologische Kantkritik ist wertvoll, aber einseitig.

[2] *Steinbüchel* (Bonner Zeitschr. a. a. O.) formuliert sehr treffend: „Entweder ist der Mensch autonom, dann ist er selbst Gott; oder aber der Mensch ist nicht autonom, und nur Gott ist autonom, dann fällt die kantische Autonomie" (Bonner Zeitschr. a. a. O. 58). Allein er vergißt hier in etwa, wie auch und ganz besonders in seiner Darlegung der kantischen Ethik, die kantische Subjektdoppelung. Autonom und frei ist nicht der konkrete Einzelmensch, sondern allein der Mensch an sich, das „transzendentale Subjekt". Mithin (was die Polemik Steinbüchels gegen die Auffassung von einem Pflichtfanatismus bei Kant betrifft) steht der Einzelmensch schlechthin unter Gesetz und Pflicht, das in absolutem Sinne des fordernden Ideals „*über*" ihm ist —, und zweitens ist kantische Autonomie nicht Vergöttlichung des Einzelmenschen, sondern des Menschen-an-sich. In Kant kreuzen sich eben zwei Tendenzen (wie ich in meinem „Gottgeheimnis der Welt" nachgewiesen habe): Knechtung des Individuums zum reinen „Exemplar" der „Humanität" und Entthronung Gottes zur „Humanität". Kant ist eben, wie jeder große Denker, nicht „geradlinig" zu begreifen, sondern als Kreuzungspunkt geschichtlicher Einmaligkeiten.

Wir stehen damit, nur jetzt von der außerkatholischen wie katholischen Kantkritik aus, an demselben letzten Erklärungspunkt des „standpunktlichen" Kant, den wir in unserem früheren Kantaufsatz, von andern Gedanken aus, fanden: der Mittelpunkt des Systems Kants, die Lehre vom „transzendentalen Subjekt", ist geistesgeschichtlich nichts anderes als Umformung des reformatorischen alleinwirklichen und alleinwirksamen Gottes. Das fast ununterschiedene Eins von Mensch-Gott bei Luther trägt den Hauptakzent auf „Gott" und heißt darum „alleinwirklicher und alleinwirksamer Gott"; bei Kant liegt sein Hauptakzent auf „Mensch", und so wird sein Name „Humanität".

Indes, die Bemerkungen Switalskis wie Landsbergs gehen doch noch auf ein anderes. Das Ineinanderschwimmen des „empirischen" und des „transzendentalen" Subjekts, das wir bei ihnen in etwa beanstanden mußten, hat doch einen letzten Grund, den beide mehr in der Farbe und Stimmung ihrer Worte wiedergeben als in der gedanklichen Formulierung. Landsberg spricht von einer „hoffnungslosen Einsamkeit und Herzenskälte", und Switalski deutet in seinem Wort von der Gleichsetzung des „strebenden Menschengeistes" mit Gott das biblische eritis sicut dii an, also etwas, was wir sonst mit dem Wort „Selbstüberhebung" zu bezeichnen pflegen. Mit andern Worten: die letzte Frage nach dem Grund der Sterblichkeit des kantischen Systems geht auf das Ethos Kants.

Hier sind es nun zwei Kantveröffentlichungen von hoher Bedeutung, die Antwort geben können. Ich meine die Neuausgabe der Ethikvorlesungen Kants durch Paul Menzer[1] und die große Kantbiographie Karl Vorländers[2]. Die Ethikvorlesungen Kants zeigen deutlich, wogegen Kants Leugnung einer göttlichen Sanktion des Sittlichen gerichtet ist: nicht gegen die thomistische Lehre vom Fundiertsein des Sittlich-Guten im Wesen Gottes, sondern gegen die spätere nominalistische und descartessche Lehre von seinem Fundiertsein im Willen Gottes. „Es ist hier nicht die Rede", sagt Kant, „daß die Theologie eine Triebfeder der Moral sei, das ist sie freilich, sondern ob das Prinzipium der Dijudikation der Moral ein theologisches sei, und das kann es nicht sein.... Es ist wahr, die moralischen Gesetze sind ein Befehl, und sie können Gebote des göttlichen Willens sein; aber sie fließen nicht aus dem Gebote. Gott hat es geboten, weil es ein moralisch Gesetz ist und sein Wille mit dem moralischen Gesetz übereinstimmt.... In der Exekution muß zwar freilich ein drittes Wesen sein, das da nötigt, dasjenige zu tun, was moralisch gut ist. Allein zur Beurteilung der Moralität brauchen wir kein drittes Wesen.... Also die Erkenntnis Gottes ist in Ansehung der Ausübung der moralischen Gesetze notwendig" (48 f.). Ebenso erhellt sich die Lehre Kants vom Gebet: „Gebete sind demnach in moralischen Absichten nötig, wenn sie in uns eine moralische Gesinnung errichten sollen.... Sie dienen dazu, die Moralität in dem Innersten des Herzens anzufeuern, sie sind Mittel der Andacht. Die Andacht besteht aber darin, daß wir uns üben, daß die Erkenntnis Gottes in Ansehung unseres Tun und Lassens einen Eindruck mache.... Wenn nun die moralische, Gott

---

[1] Eine Vorlesung Kants über Ethik, herausg. von Paul Menzer. Berlin 1924.

[2] Immanuel Kant, der Mann und das Werk, von Karl Vorländer. I (XII u. 430), II (VI u. 404). Leipzig, Felix Meiner. Geb. *M* 30.—

devote Gesinnung in der Person Stärke genug hat, so brauchen solche Menschen alsdann den Buchstaben des Gebetes gar nicht, sondern den Geist des Gebets" (123 f.). Dieselben Vorlesungen zeigen aber, wenn möglich noch ausgeprägter, Kants unverblümte Abneigung gegen jede in sich selbst ruhende Religiosität und vorab gegen jeden Offenbarungsglauben.

Dasselbe Bild entrollt das sorgfältig gearbeitete Buch Vorländers. Gewiß darf man nicht vergessen, daß hier Kant mit Marburger Augen geschaut ist. Aber Vorländer ist doch unbefangener Geschichtsforscher genug, um im übrigen die Tatsachen selbst sprechen zu lassen. So heben sich die Marburger Deutungen von selbst ab aus dem überreichen Tatsachenmaterial, so daß, trotz des Marburger Einschlags, diese Kantbiographie, was schlichte Tatsachendarbietung betrifft, doch vor der Hand die Biographie Kants ist. Da ist es nun sehr bezeichnend, daß ein Wahlspruch sich durch dieses Leben zieht, das mihi res, non me rebus subiungere conor des Horaz, oder in der freien Fassung Kants selbst: „Nur was wir selbst machen, verstehen wir aus dem Grunde" (26. Januar 1796, an Plücker). Gewiß zeigt dieses Leben auch Züge einer synthetischen Ausgleichrichtung, aber es ist doch auffallend, daß der Biograph diese Züge sozusagen verstärken und unterstreichen muß. Was von selbst sich bietet, das sind Züge einer kühlen, immer mehr sich abschließenden, unzugänglichen Eigenart. Was in der Erstlingsschrift des Dreiundzwanzigjährigen steht, das fast trotzige Wort, „Ich habe mir die Bahn schon vorgezeichnet, die ich halten will. Ich werde meinen Lauf antreten, und nichts soll mich hindern, ihn fortzusetzen", dieses Wort einer unbedingten Unabhängigkeit und Selbstmächtigkeit ist eigentlich nur der Keim, dessen Entfaltung das ganze Leben ist: ein Leben, das kein Sich-beugen kennt. Das erschreckend gewaltige Ethos der „Religion in den Grenzen der reinen Vernunft", die das Göttliche nur zuläßt, soweit es sich in „Humanität" eingrenzen läßt, dieses Ethos, das am meisten geeignet ist, einen ehrfürchtigen Menschen dauernd abzustoßen, ist nur Konsequenz aus dem Frühwort des jungen Kant. Hier ist spürbar, wie doch schließlich für diesen Einsamen Gott, Humanität und eigenes Ich ineinsfielen, und man begreift, wie Kant, trotz theoretischer Scheidung zwischen empirischem und transzendentalem Subjekt, doch praktisch der Vater subjektiver Autonomie ist[1]. Das Ethos ist stärker als die Theorie, und dieses Ethos ist der eigentlich letzte Grund, daß der große Aporetiker Kant im engen Systematiker unterging, so daß das Gesicht der genialen Problemschau nur sichtbar wird, da die eiserne Maske des Systems zerbricht. Und doch — wenn man sich von der Kälte der kantischen Selbstmächtigkeit nicht abstoßen läßt, verstehend, tiefer zu dringen, — es ist ergreifend, welch fast überzarte Hilfsbedürftigkeit unter dieser Selbstmächtigkeit sich birgt. Wenn der Sterbende, wie Vorländer berichtet, ganz gegen seine Gewohnheit, dem Freunde Wasianski den Mund zum Kuß reichte, so ist das wie ein Symbol dafür, wohin die freie, nicht durch Gewalt-

[1] Das zeichnet auch Herm. Schmalenbach in seinem Kantaufsatz sehr deutlich (Österr. Rundschau XX 458 ff.), wenn er Kants Standpunkt als das „Ich will" dem aristotelischen „So ist es" gegenüberstellt. Die innere Tragik dieses „Ich will" ist aber fein berührt, wenn Schmalenbach als Grundeinstellung kantischen Denkens hinstellt „das Bewußtsein der Souveränität des über die Welt erhabenen Ich, das aber dennoch, soweit wir es kennen, nur in dieser Welt, auf ihrem schwankenden Grunde, steht, und das doch zugleich der Schöpfer der Welt ist" (460).

willen verknechtete Natur des großen Denkers neigte: Kants Selbstmächtigkeit, in seinem Leben beobachtet, erscheint doch eher wie ein Panzer um eine mimosenzarte Empfindlichkeit und Empfänglichkeit[1]. Kants „Autonomie" ist wie Flucht vor der Hingaberichtung seines Lebens, anders ausgedrückt: wie Flucht vor dem Leiden der Liebe.

So ist das der Ausklang aller Kantbetrachtung: auf dem Hintergrund ängstlicher Liebesflucht der kantischen Ichhaltung erhebt sich das Korinther-Hohelied von der alles hingebenden Liebe, die in dieser fraglosen Hingabe das „Größere" schlechthin ist. Maior caritas.

Erich Przywara S. J.

---

[1] Zu dem tiefen Pessimismus, der die (psychologisch notwendige) Unterlage seines ethischen Gewaltwillens bildet, vgl. die feinen Ausführungen Hans Vaihingers (Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilos. XVII [1924] 174 ff. u. a.). Hier wird sichtbar, wie das „Ich will" Kants (Schmalenbach) den letzten Grund seiner kalten Leidenschaft in der urlutherischen Lehre von der Seinssündigkeit der Welt hat. Weil das aristotelische „So ist es" das „ist" der seinshaften Erbsünde ist, darum ist „Spontaneität" und „Aktivität" des „Ich will" nicht (altes) Seinempfangend, sondern (neues) Sein-schaffend. Weil aber dieses schaffende „Ich will" (wegen der gleichen Seins-Sündigkeits-Lehre) das unausrottbare (wenngleich unbewußte) Wissen um das Vergebliche solchen Umschaffens in sich trägt, darum ist es so panzerhaft und verkrampft. Der tiefe Pessimismus Kants ist der eigentliche Grund seines übersteigerten Aktivismus (der praktischen Vernunft). Nur aus vertrauendem Sich-geben an Gottes Welt gebiert sich die ruhige Tat.

Religionswissenschaft oder Legendenerzählung?

Ein weiteres Wort über Sadhu Sundar Singh.

In der Einleitung zu seinem Werke „Sadhu Sundar Singh — Ein Apostel des Ostens und Westens" sagt Friedrich Heiler: „In seinem wunderbaren Lebensgange, in seinem geisterfüllten Innenleben, in seiner apostolischen Wirksamkeit gleicht dieser indische Christusjünger dem Völkerapostel. Wie Paulus ist auch Sundar Singh auf wunderbare Weise durch eine Erscheinung Christi zu ihm bekehrt worden; wie jener ist er aus einem leidenschaftlichen Feind Christi sein begeisterter Jünger und Apostel geworden; ... wie jener, so ist auch er durch Länder und über Meere gereist, um Zeugnis abzulegen von der Macht und Gnade des Heilandes." „In manchem aber gleicht Sundar Singh noch mehr der irdischen Erscheinung seines Herrn und Heilandes.... So spielte sich im Leben Sundar Singhs von neuem ein Stück ‚biblische Geschichte' ab; jenes Leben des Heilandes und seiner Apostel, das vielen von unsern Zeitgenossen als unglaubwürdige Sage oder als unerfüllbares Ideal erscheint, ist im Leben dieses indischen Gottesmannes von neuem volle Wirklichkeit geworden."

Söderblom weist darauf hin, daß es in der Religionsgeschichte kein zweites Beispiel gibt, „daß eine eigenartige, liebenswerte und fromme Persönlichkeit, schon vom Ruhme des Wunderglaubens umstrahlt, bereits zu Lebzeiten zum Gegenstand der methodischen Untersuchung eines wissenschaftlichen Forschers wird". Er spricht von seiner „christusgleichen Persönlichkeit" und sieht seine Bedeutung darin, „daß er typisch ist". „In der Religionsgeschichte ist Sundar der erste, welcher der ganzen Welt zu zeigen vermag, wie sich das Evangelium Jesu Christi in unveränderter Reinheit in einer indischen Seele spiegelt.... Selbst im Abendlande dürfte es nicht leicht sein, jemand zu finden, der sich das Evangelium vollkommener zu eigen gemacht hat als Sundar Singh."[1]

Daß der Sadhu manchen Ausspruch getan, der alte christliche Wahrheiten in einer neuen Form prägt, die uns Abendländer mit mehr nüchternem Verstande überrascht, soll nicht geleugnet werden. Das rechtfertigt aber noch nicht das überschwengliche Urteil, das hier zwei Vertreter der modernen Religionswissenschaft über den indischen „Heiligen" aussprechen. Es hätte ausgereicht, wenn man diese Aussprüche in einer Anthologie zusammengestellt hätte. Vielleicht hätte man dann gesehen, daß manches nicht so neu ist, wie es auf den ersten Blick erscheint. Söderblom, Streeter, Heiler und andere, die begeistert über den Sadhu geschrieben haben, wollen mehr. Sie möchten im Sadhu den neuen Apostel des von ihnen erfundenen evangelischen Katholizismus sehen, der einerseits für Indien das uralte Problem des Aufbaues der christlichen Religion auf der einheimischen Kultur löst, anderseits dem Abendland eine Neubelebung des verfallenden protestantischen Christentums gibt auf der von ihnen a priori gesuchten Grundlage.

In beiden Hoffnungen werden diese Autoren eine arge Enttäuschung erleben. Daran wird der wissenschaftliche Apparat, mit dem Heiler seinen Darlegungen

[1] Abgedruckt bei B. H. Streeter und A. J. Appasamy, Der Sadhu. Christliche Mystik in einer indischen Seele. Deutsche Übersetzung. Stuttgart-Gotha 1922, S. VII.

den Schein der Wissenschaftlichkeit zu geben versucht, nichts hindern können. Wir sind fest überzeugt, daß wir einen zweiten Diana-Vaughan-Fall erleben werden, und der Held dieses zweiten Falles heißt: Sadhu Sundar Singh.

In einem früheren Artikel haben wir bereits gezeigt, daß der Bericht des Sadhu über sein vierzigtägiges Fasten in das Reich der Fabel zu verweisen ist, ja daß es eine von ihm inszenierte Erfindung ist, um seine Anhänger irrezuführen. In diesem Artikel wollen wir noch einige weitere Beispiele vorlegen, die uns ein Bild von der Psychologie dieses modernen Heiligen geben. Wir stützen uns dabei wieder auf die Untersuchungen, die P. Hosten in dem Catholic Herald von Kalkutta veröffentlicht hat. Obwohl diese Angriffe auf den Sadhu schon seit längerer Zeit erscheinen, ist bis heute keine Antwort von Sundar oder von seinen Freunden erfolgt. Wohl aber ist es in Indien ganz still geworden vom Sadhu, und selbst in protestantischen Kreisen scheint man einzusehen, daß man sich durch übermäßige Leichtgläubigkeit in eine arge Lage gebracht hat.

Im Leben des Sadhu spielt Tibet eine große Rolle. Eine ganze Reihe von Reisen dorthin, begleitet von den wunderbarsten Ereignissen, werden in den verschiedenen Biographien erzählt, die bis heute vom Sadhu erschienen sind. Wie bereits im früheren Artikel erwähnt, sind die ältesten Berichte von Alfred Zahir, einem bekehrten Mohammedaner, und Frau Parker über Sundar veröffentlicht worden. Diese und die persönlichen Erzählungen des Sadhu sind die Quellen, aus denen Heiler, Streeter u. a. schöpfen. Manches, was Streeter und Heiler bringen, ist zurechtgestutzt worden, um es dem abendländischen Geschmack mehr anzupassen. Dabei hat die wissenschaftliche Ehrlichkeit nicht immer die Rolle gespielt, die wir vom ernsten Forscher erwarten. Ein Beispiel möge das zeigen.

Bei Zahir und bei Parker berichtet der Sadhu, daß er in Tibet in einer abgelegenen Höhle einen alten Aszeten getroffen habe, der ein Christ war und mit Sundar zu Christus betete. Diesen Mann läßt Sundar sein Leben erzählen. Nach der Darstellung bei Zahir lautet der Bericht:

„Es ist ungefähr 318 Jahre her, daß ich in Alexandrien von einer mohammedanischen Familie geboren wurde. Da meine Leute alle sehr eifrige Anhänger des Propheten waren, so gaben sie mir jede Art von Unterricht, um mich zu einem wahren Muselmann zu machen und um mich mit dem Geiste echten religiösen Eifers zu erfüllen.

Täglich verrichtete ich meine Andachten und brachte lange Stunden im Hersagen der Gebete und in der Lektüre des Korans zu, und doch schien mein geistiger Hunger immer am Wachsen zu sein, und mein Herz war niemals ruhig. Ich entschloß mich dann zu einem neuen und strengeren Leben der Selbstschulung. Als ich kaum dreißig Jahre alt war, verzichtete ich auf die Welt, und indem ich ein Einsiedler wurde, trat ich in ein Kloster ein, mit der Absicht, mein Heil zu erlangen durch Wachen bei Nacht und Betrachtungen bei Tage. Zu meinem größten Ärger fand ich aber, daß das die Sachen für mich noch schlimmer machte, und mein geistlicher Hunger, den ich mit Aufbieten aller meiner Kräfte zu befriedigen suchte, wuchs täglich, so daß das Leben für mich eine Last und mein Geist hoffnungslos verwirrt wurde.

Durchwachte Nächte und Tage voll geistiger Anstrengung reizten nur meine Nerven und verwüsteten meine Seele, so daß ich mich oft danach sehnte, das Leben aufgeben zu können und zum Tode abberufen zu werden, um von meinem Elend frei zu sein.

Es war in diesen Tagen geistiger Not, daß mir eines Tages von einem christlichen Heiligen erzählt wurde, von dem man sagte, er sei von Indien gekommen, und der den wahren Erlöser der Seele und der Sünder predige. Als ich das hörte, entschloß ich mich, den Heiligen zu besuchen; bevor ich aber Zeit hatte, meine Pläne auszuführen, kam der Heilige selbst zu mir und erkundigte sich nach dem Zustand meiner Seele.

Als ich ihm alles über diesen erzählt hatte, schaute er mich gedankenvoll an und sagte: ‚Ich weiß, was deiner Seele fehlt, und ich kann dir von einem erzählen, der allein dein verwirrtes Herz stärken und beruhigen kann.' Als er das sagte, öffnete er ein kleines Buch, das er bei sich trug, und er las mir vor und erklärte mir einige Worte daraus wie die folgenden:

Kommet alle zu mir, die ihr mühsam und beladen seid, und ich will euch erquicken.

Gott hat so die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn dahingab.

Eine neue Freude schien in meine Seele zu ziehen, als ich solche Worte der Hoffnung und Stärkung hörte, und ich wurde so ungeduldig von dem Verlangen nach einer schnellen Erlösung von meiner geistigen Qual, daß ich den Heiligen täglich besuchte und stundenlang zu seinen Füßen saß, um das Geheimnis der geistigen Freude zu lernen.

So dauerte es nicht lange, bis ich von der wundervollen erlösenden und befreienden Kraft Christi überzeugt war, und ich ließ mich bald von meinem Lehrer taufen und schloß mich der christlichen Gemeinschaft an.

Sofort trat in meine Seele eine neue Leidenschaft und eine neue Freude, und ein unbezwinglicher Feuereifer durchglühte meine Seele, auch andern das wunderbare Geheimnis bekannt zu machen, das meine eigene Seele gerettet hatte. Mit diesem brennenden Feuer im Herzen bat ich meinen Lehrer, mir zu erlauben, ihn auf seinen evangelischen Wanderungen durch das Land zu begleiten. Freundlich tat er das, und ich war monatelang sein Schüler, wobei ich die tiefsten Geheimnisse des Christentums lernte und die Kunst, andern zu predigen und sie zu belehren.

Zur Zeit seiner endgültigen Abreise aus dem Lande bat mich mein Lehrer, über die ganze Welt zu wandern und das Evangelium des Heiles zu predigen.

Ich nahm es Ernst mit dem großen Befehl meines verehrten Lehrers, und bald darauf wanderte ich über die ganze Welt, indem ich so meine Mission erfüllte und das Geheimnis der Erlösung verkündigte.

Ich möchte hier ein Wort über meinen Lehrer einfügen, dessen Name Jernaus lautete. Er war der Neffe des weltberühmten Franz Xaver (1506—1552), vielleicht der Größte unter den Jesuitenmissionären, die im Orient wirkten.

Dieser Jernaus war ein großer Wanderer und Missionär und hatte fast jeden Teil der Welt besucht und dort gepredigt. Er verbrachte auch einige Jahre in Indien zur Zeit Akbars, des Großmoguls, und er hatte die Freude, einige Leute von Ruf und geistige Führer seiner Zeit taufen zu können. Dieses Neue Testament, auf Pergament, das ich besitze, ist auch ein kostbares Erbstück von

ihm. Es ist eines der alten Epitomes [sic!], die mit der Hand zur Zeit Kaiser Konstantins geschrieben wurden. Franz Xaver hatte es bis zu seinem Tode in seinem Besitz. Dann kam es in den Besitz meines Lehrers und wurde als ein Gegenstand großen Wertes betrachtet.

Um auf meine eigene Geschichte zurückzukommen, so wanderte ich als Missionär 75 Jahre umher, also bis ich 105 Jahre alt war. Das scheint ja ein sehr fortgeschrittenes Alter zu sein bei so angestrengter Arbeit, aber ich wurde vom Herrn aufrecht gehalten und an Leib und Seele gestärkt.

Als Ergebnis dessen, daß ich ein so großer Weltreisender war, beherrsche ich jetzt einundzwanzig verschiedene Dialekte, wozu auch dein Hindostani gehört.

Als ich das hohe Alter von 105 Jahren erreicht hatte und eine Abnahme meiner körperlichen und geistigen Fähigkeiten spürte, glaubte ich, es wäre wohl Zeit, mich vom tätigen Leben zurückzuziehen und die übrigbleibenden Jahre meines hohen Alters in ständiger Vereinigung mit der Gottheit zuzubringen.

Mit diesem Gedanken im Geiste kam ich zu diesem Orte, den ich als tätiger Missionär früher besucht hatte.

Dieser Ort, den ich als Ruheplatz in meinem Alter mir ausgewählt habe, ist ein idealer Platz für Ruhe und Rast, denn viele Meilen im Umkreis wohnt niemand und wenig Menschen kommen je so weit wegen der furchtbaren Kälte.

Überall um mich herum hat die Natur ihr bezauberndes Panorama ausgebreitet und den Boden mit einer Fülle des üppig wuchernden Dschungels geschmückt.

Hier wachsen zahlreiche Kräuter und Früchte aller Art, von denen einige wirkliche spezifische Heilmittel gegen gewisse Krankheiten sind, während andere den wahren Lebenssaft enthalten. Dadurch, daß ich diese esse, lebe ich und erhalte meine körperliche Kraft. Wenn es im Winter von früh bis spät schneit, wärme ich mich, indem ich eine Wurzel esse, die eine wärmende Wirkung hat. Vor wilden Tieren fürchte ich mich nicht, noch fürchten sie sich vor mir. Während einiger Wintermonate, wenn die Kälte ganz gewaltig ist, verbringe ich eine glückliche Zeit mit wilden Bären, und wir halten uns gegenseitig warm, indem wir zusammengeschmiegt auf dem Boden liegen."

Soweit der Bericht des Sadhu über den wunderbaren Heiligen von Kailas, der noch heute leben soll und den Sundar mehrmals besucht haben will.

Als Märchen aus Tausendundeiner Nacht mag sich das ganz interessant lesen. Daß aber ein gebildeter Mensch, der über das Kindesalter hinaus ist, das als bare Münze nimmt, ist kaum glaublich. Man bedenke: Der Rischi wäre also im Jahre 1594 geboren und heute gerade 330 Jahre alt. Viele Wunderdinge werden von Indien berichtet und von Leichtgläubigen auch willig angenommen, aber von solchen Wundermenschen hat noch keiner gehört, wenn wir von den phantastischen Erzählungen der indischen Mythologie absehen.

Franz Xaver hatte einen Verwandten, Hieronymus mit Namen, der am 7. Mai 1568 zu Alcalá in die Gesellschaft Jesu eintrat. Dieser ging später nach Indien. Daß er die ganze Welt durchzogen habe, ist eine Unwahrheit. Er war Rektor in Bazain und Cochin, Novizenmeister und Oberer des Profeßhauses in Goa. Zur Zeit Akbars war er an dessen Hofe einige Zeit tätig und machte dort einige einflußreiche Bekehrungen. 1617 kehrte er nach Goa zurück,

wo er am 17. Juni desselben Jahres starb. Verschiedene seiner Schriften, vor allem sein in persischer Sprache geschriebener „Wahrheitsspiegel", ein „Leben Christi" und seine „Geschichte des hl. Petrus", sind bei Sommervogel VIII 1337 ff. aufgeführt. Daß Hieronymus jemals nach Ägypten gekommen sei, ist ausgeschlossen. Dorthin müssen wir doch die Bekehrung des Rischi legen; denn nach Indien ist er erst auf seinen apostolischen Wanderungen gekommen.

Ganz unglaublich klingt ferner die Geschichte von der Pergamenthandschrift des Neuen Testaments. Woher sollte der hl. Franz Xaver diese erhalten haben? Ist es glaublich, daß die eingehenden Berichte über den Heiligen niemals etwas von einem so kostbaren Schatze berichten, daß sie ihn nicht unter den Gegenständen aufführen, die er bei seinem Tode auf der Insel Sanzian zurückließ? Ganz abgesehen davon, daß es unglaublich und lächerlich ist, anzunehmen, daß der Heilige mit einer solchen Handschrift auf seinen Missionsreisen herumgezogen ist. Wo blieb die wertvolle Handschrift in der Zeit, die zwischen dem Tode des Heiligen und der Landung des Hieronymus in Goa verstrich? Ist es nicht schrecklich naiv, anzunehmen, daß die Jesuiten in Indien den unschätzbaren Wert einer solchen Handschrift nicht eingesehen hätten? Von Hieronymus ist bekannt, daß er persische Handschriften der vatikanischen Bibliothek verschaffte. Er würde doch sicher mit dem Pergamentbuch aus der Zeit des Konstantin dasselbe getan haben. Übrigens scheint sich der Rischi oder der Erfinder des Märchens vorzustellen, daß eine Pergamenthandschrift ein „kleines Buch" ist; denn Hieronymus wird doch wohl nicht zwei Exemplare der Heiligen Schrift mitgeschleppt haben. Man könnte noch eine Reihe von Fragen stellen, aber die Sache ist so kindisch, daß eigentlich jedes weitere Wort überflüssig ist.

Daß der Rischi von Pflanzen lebt, die den „Lebenssaft" enthalten, und daß er mit Hilfe dieser vegetarischen Lebensweise heute das hohe Alter von 330 Jahren erreicht hat, ist ja recht erfreulich zu hören und bietet ein schönes Gegenstück zu neueren Publikationen medizinischer Kreise über die Kunst der Lebensverlängerung. Botaniker haben hier eine schöne Aufgabe, sich die Samen dieser Pflanzen zu verschaffen und sie bei uns anzupflanzen. Sie können damit reich werden.

So märchenhaft die Erzählung vom Maharischi auch klingt, der Sadhu hat sie allen Ernstes als etwas von ihm selbst Gesehenes und Erlebtes verkündet. Er war nach seinen Angaben nicht nur einmal bei dem Alten vom Berge, sondern wiederholt. Aus seinen Lebensbeschreibungen merkt man heraus, daß ihm viel daran gelegen war, wenigstens in der ersten Zeit seines Auftretens, daß diese Erzählung geglaubt werde. Zeugen hat er nicht; er allein weiß von der Existenz dieses Mannes. Zwar hat er verschiedentlich so getan, als ob er auch andere nach Kailas führen wolle, um sie in Verbindung mit dem Maharischi zu setzen; aber Sundar wußte es immer so einzurichten, daß im letzten Augenblick etwas dazwischen kam, was den Pilgerzug unmöglich machte.

Es bestehen nun zwei Möglichkeiten: Entweder ist der Sadhu selbst betrogen worden oder er ist der Erfinder der ganzen Geschichte. Das erstere ist ausgeschlossen. Mit seiner sonstigen Schlauheit würde es nicht vereinbar sein. Außerdem gibt er nicht nur einen Bericht weiter, sondern tritt gleichsam als Zeuge für die Tatsache auf, daß der Maharischi besteht, daß er

von Pflanzen und deren Lebenssaft sich ernährt, daß er das Manuskript der Heiligen Schrift aus der Zeit Konstantins besitzt usw. Der Maharischi ist auch keine isolierte Persönlichkeit, sie gehört zum System des Sadhu. Außer ihm will er im östlichen Indien eine geheime christliche Gesellschaft gefunden haben, die sog. Sannyasimission, und zu dieser gehörte auch der Maharischi. Diese esoterische Christensekte soll 24000 Mitglieder umfassen, die über ganz Indien und die Nachbarländer zerstreut sind und größtenteils den gebildeten Ständen angehören sollen. Sundar weiß über diese Gesellschaft manches einzelne zu berichten. Sie sollen sich in Gebetshäusern versammeln, die äußerlich den Hindutempeln gleichen, aber weder Bilder noch Altäre haben. In früher Morgenstunde feiern sie angeblich ihren Gottesdienst, der aus Bibellesung und Gebet besteht. In ihren Tempeln feiern sie auch Taufe und Abendmahl. Daß man in Tibet und im „östlichen Indien" gleichzeitig dem Sadhu diese Fabeln vorgetragen habe, ist nicht wahrscheinlich.

Darum bleibt nur die zweite Möglichkeit, daß Sundar diese Erzählungen selbst erfunden hat.

Wir wollen von ihm das Beste annehmen, nämlich daß er ein Wachträumer ist, der selbst glaubt, was ihm die Phantasie vorgaukelt. Das ist die günstigste Erklärung, die ein normal denkender Mensch in die Berichte Zahirs und Parkers hineinlesen kann. Damit ist dann auch der Schlüssel zum Charakter des Sadhu gegeben. Das muß man sich aber vor Augen halten, wenn man die zahlreichen andern sonderbaren Berichte in seiner Lebensbeschreibung liest. Es sind Phantastereien, die er vielleicht heute selbst für wahr hält, die aber den wirklichen Tatsachen nicht entsprechen. Ihn einen bare-faced liar zu nennen, wie es ein englischer höherer Beamter vor kurzem tat, der in einem der Distrikte wohnt, in den der Sadhu seine Wundergeschichten teilweise verlegt, und der den Tatsachen nachgeforscht hatte, ist wohl zu stark. Richtiger ist, was mir ein in Kalkutta lebender Europäer schrieb, der den indischen Charakter gut kennt: „Singh ist ein Betrüger erster Größe, aber ein orientalischer Betrüger, der nicht zwischen Einbildung und Wirklichkeit unterscheiden kann. Er glaubt wirklich, was er sich einbildet, sieht wie ein Lügner aus, ist aber nur ein frommer Narr."

Der indische Wahrheitsbegriff ist etwas ganz anderes wie der unsere. Zufällig fiel mir vor kurzem ein Artikel in einem sog. College Magazine in die Hand, das von einem angesehenen Universitätskolleg der Präsidentschaft Bombay herausgegeben wird. In einer Nummer vom Jahre 1908 ist dort eine kleine Arbeit eines Indiers abgedruckt mit der Überschrift: Was macht das Wesen der Lüge aus? (What constitutes a lie?) Darin heißt es, daß es keine Lüge sei, wenn man die Unwahrheit sage, um eine Ehe zustande zu bringen (if a marriage is going to be arranged), ebenso in allen Fällen, wenn der Sprecher irgend einer andern Person als sich selbst einen Vorteil verschaffen will mit der einzigen Absicht, andern zu nützen ohne die geringste egoistische Tendenz (where the speaker intends to profit any person other than himself with the sole intention of doing good to others without the least selfish intention). Wer länger in Indien war, weiß, daß die Eingeborenen oft lange Geschichten erzählen können, an denen kein wahres Wort ist, ohne das Bewußtsein zu haben, gegen die Wahrheit zu fehlen.

Daß übrigens der Sadhu die Geschichte des Maharischi nur erfunden habe, um andern nützlich zu sein, ist nicht wahrscheinlich. Zur Zeit seines ersten Auftretens lag ihm sehr daran, seine Tätigkeit in das rechte Licht zu setzen. Wenn er als großer Prophet erscheinen wollte, so mußte er nicht nur in dem engen Kreise der protestantischen Kirche, der er sich mehr oder weniger angeschlossen hatte, Anhänger finden, sondern auch außerhalb derselben bei Katholiken, Hindu und Mohammedanern. Diesem Zwecke sollte wohl der angebliche Verkehr mit dem Maharischi dienen. Ein Mohammedaner von Geburt, hatte sich dieser Wundermann zum Christentum nach langem Suchen bekehrt und war darum von Gott mit außergewöhnlichen Gnaden belohnt worden. Das mußte die Anhänger des Propheten auf ihn aufmerksam machen und ihnen den Gedanken nahelegen, daß auch sie in dem Schüler des Maharischi einen Führer zum Heile finden könnten. Für die Katholiken war das Auftreten des „Jernaus" bestimmt; in dem Neffen des hl. Franz Xaver, des Apostels Indiens, sollte der Weg gefunden werden, der von dem protestantisch getauften Sadhu zu den Anhängern der katholischen Religion führte. Auf die Hindus sollte es endlich wirken, wenn der Alte vom Berge mit all jenen geheimnisvollen Eigenschaften ausgestattet wurde, die der fromme Hindu seinen Rischis zuschreibt; daher das hohe Alter, das Wohnen auf dem heiligen Berge Kailas u. a. m.

So erklärt es sich auch, daß der Sadhu später, als die ersten Schwierigkeiten überwunden waren und sein Ruf gesichert war, nicht mehr gern von seinen Erlebnissen mit dem Maharischi sprach, wenigstens nicht in der Gesellschaft gebildeter und mehr kritischer Menschen. Wo er ein leichtgläubigeres Publikum vor sich zu haben glaubte, hat er seine Fabeln auch in der letzten Zeit noch zum besten gegeben, so auch, wie es scheint, in Berlin.

Wie bereits erwähnt, hätte das Phantastische der Kailas-Erzählung jeden ruhig Denkenden, namentlich den Mann der Wissenschaft, zu der Überzeugung bringen müssen, daß dem Sadhu eine gewisse dichterische Begabung zwar nicht abzusprechen ist, daß ihm die Wahrheit aber wenig gilt. Die ganze Einstellung ihm gegenüber wird dadurch eine andere. Nicht nur die Berichte über sein Leben verlieren an Glaubwürdigkeit, auch seine schönen Lehren über das geistliche Leben müssen anders beurteilt werden. So sind seine Sprüche über das Gebet wohl nicht das Ergebnis eigener ernster Erfahrung im Verkehr mit dem Unendlichen, sondern dichterische Gebilde seiner schöpferischen Phantasie.

Leider ist das weder Streeter noch Heiler noch irgend einem der vielen Schreiber über den Sadhu zum Bewußtsein gekommen. Ihr Ziel im Auge behaltend, in Sundar einen neuen Typus der evangelischen Heiligkeit zu finden, haben sie es vergessen, die Tragfähigkeit des Bodens zu erforschen, auf dem sie ihr religionsgeschichtliches Gebäude aufführen. Leichtgläubig, man möchte oft sagen mit naiver Oberflächlichkeit, nehmen sie alles an, was der Sadhu von sich selbst erzählt, und wo es ihnen zu toll wird, da stutzen sie den Bericht einfach so zu, wie es ihnen paßt, ohne ein Wort davon zu sagen, was die eigentliche Quelle enthält.

Bei Streeter lautet der Bericht folgendermaßen:

„Späterhin fand er in einer Höhle, 13000 Fuß über dem Meeresspiegel, auf der Gebirgskette des Kailasch im Himalaja einen alten Rischi oder Einsiedler, — den ‚Maharischi von Kailasch'. Der Rischi berichtete dem Sadhu

erstaunliche Dinge von seinem unermeßlich hohen Alter, von seinen wunderbaren Kräften und Erlebnissen und teilte ihm auch eine Reihe Visionen apokalyptischen Charakters mit. Der Sadhu war zweifellos von der Persönlichkeit und den Mitteilungen dieser außerordentlichen Erscheinung stark beeinflußt; er besuchte ihn zu verschiedenen Malen und erzählte vielen Leuten in Indien, was er gesehen und gehört hatte. Leider — wenn auch begreiflicherweise — hat sich das allgemeine Interesse, durch den zum Teil wunderlichen Inhalt dieser Erzählungen gefesselt, auf jenen romantischen Einsiedler in einem Maße gerichtet, das den Sadhu neuerdings in eine gewisse Verlegenheit gebracht hat; er wird allzuhäufig mit Fragen über ihn und seine Enthüllungen bestürmt. ‚Die Menschen überschätzen diesen nebensächlichen Vorfall in meinem Leben', sagte er uns in Oxford."

Streeter wagt es nicht, das zu sagen, was der ursprüngliche Bericht enthält; das hätte vielleicht manchen Leser kopfscheu gemacht und ihn auf die rechte Fährte geführt. Statt dessen hören wir nur von dem „unermeßlichen Alter" und von „apokalyptischen Gesichten", aber nichts von dem „Lebenssaft", nichts von dem wahren oder angeblichen Alter von über dreihundert Jahren, nichts auch von der Handschrift des Neuen Testaments. Ebenso finden wir kein Wort, das auf eine richtige Einschätzung dieser Phantastereien schließen ließe.

Noch harmloser liest sich der Bericht bei Heiler. Hier heißt es:

„Die Sommermonate des Jahres 1912 verbrachte er wiederum in Tibet. Als er über die schneebedeckte Kailas-Kette des Himalaja wanderte, kam er inmitten einer wundervollen Landschaft unweit des berühmten Manassarowar-Sees an die Höhle eines hochbejahrten Aszeten, der als Maharsi (der große Seher) von Kailas bekannt ist. War er sonst gewohnt, im Himalaja indische Sanyasi und tibetanische Mönche zu finden, so fand er nun zu seinem Erstaunen einen christlichen Einsiedler, der ihn niederknien und beten hieß, der sein Gebet mit dem Namen Jesu schloß und ihm aus einer alten Rolle einige Verse der Bergpredigt nach Matthäus vorlas. Der große Seher war, wie er Sundar Singh erzählte, ehedem ein eifriger Moslem. Mit dreißig Jahren trat er in ein mohammedanisches Kloster, aber weder Koranlektüre noch Gebet konnten ihm den Frieden bringen. Ein indischer Christ, der in Alexandrien predigte, brachte ihm die Lösung der Fragen, um die er rang. Er verließ sein Kloster und begleitete seinen Lehrer auf seinen Missionswanderungen, bis er schließlich allein als Wanderprediger das Evangelium verkünden durfte. Nach langen Missionsfahrten zog er sich nach dem Himalaja zurück, um sich ganz der Betrachtung und dem Gebet zu widmen. Wunderbare apokalyptische Gesichte und Offenbarungen wurden ihm zuteil, von denen Sundar Singh oft erzählte. Die Neugierde, welche die Erzählung hervorrief, veranlaßte den Sadhu, vor einer buchstäblichen Auslegung dieser Gesichte ebenso zu warnen wie vor ihrer Überschätzung."

Dieser Bericht Heilers klingt ganz harmlos. Alles Anstößige ist einfach unter den Tisch gefallen. Aus dem „Jernaus" ist „ein indischer Christ" geworden, das trägt zum Schein der Glaubwürdigkeit bei. Vielleicht hat auch folgende Erwägung zu dieser Änderung der Quelle beigetragen: Da die Bekehrung des Maharischi erst nach seinem dreißigsten Lebensjahr, der Zeit seines Eintritts in ein mohammedanisches Kloster, erfolgt ist, kann er erst 1625 mit

„Jernaus" zusammengetroffen sein. Dieser starb aber schon 1617. Auch ist von Franz Xaver bekannt, daß er niemals in Alexandrien oder den Nachbarländern war. Der Weg nach Indien ging damals noch nicht über das Rote Meer. „Ein indischer Christ" ließ diese Schwierigkeiten verschwinden, wenn man auch nicht recht sieht, wie dieser nach Alexandrien gekommen sein soll. Aber wer will das kontrollieren? Wenn der Sadhu beständig mit solchen unkontrollierbaren Angaben jongliert, dann darf es sein Verehrer und Bewunderer auch.

Aber wir fragen uns doch: Ist es für den ernsten Forscher erlaubt, den ursprünglichen Bericht so zuzustutzen? Wäre es nicht ehrlicher gewesen, den Sachverhalt so zu berichten, wie ihn die Quelle angibt?

Aber vielleicht hat hier Heiler unbewußt das getan, was er hätte konsequent durchführen müssen: den ursprünglichen, stark von der Phantasie beeinflußten Bericht der Wirklichkeit näher zu bringen. Hätte er überall so gehandelt, dann wäre nicht nur der Maharischi und die Sanyasimission in das Reich der Fabel verwiesen worden, sondern auch noch das meiste andere, was Heiler in seinem Buch an Tatsächlichem aus dem Leben des Sadhu berichtet.

Wir haben es oben als das Wahrscheinlichste hingestellt, daß der Sadhu ein Wachträumer sei, der das, was ihm seine Phantasie vorspiegelt, als Wahrheit hinnimmt. In vielen Fällen mag seine Einbildungskraft schöpferisch tätig gewesen sein; in andern hat er an Gelesenes oder Gehörtes angeknüpft. Ein Beispiel für letzteres bietet eine Erzählung, die sich bei Heiler nicht findet, aber bei Streeter abgedruckt ist (S. 23 der deutschen Übersetzung). Der Verfasser hat sie aus dem Munde des Sadhu in Paris gehört. Der Bericht lautet:

„Als er eines Tages einem Dorfe zuwanderte, gewahrte er vor sich zwei Männer, von denen der eine plötzlich verschwand. Nach einer kurzen Strecke holte er den andern Mann ein, der auf eine am Boden liegende, mit einem Tuche bedeckte Gestalt deutete und dem Sadhu mitteilte, dies sei sein Freund, der unterwegs gestorben sei. ‚Ich bin hier fremd; ich bitte dich, mir etwas Geld für seine Beerdigung zu geben.' Sundar hatte nur zwei Kupfermünzen bei sich, die man ihm gegeben hatte, um am Schlagbaum einer Brücke, die er passieren mußte, den Zoll zu entrichten, und seine Decke. Beides gab er dem Mann und ging weiter. Er war noch nicht weit gegangen, als der Mann ihm nachgelaufen kam, zu seinen Füßen niederfiel und schluchzend rief: ‚Mein Freund ist wirklich tot!' Der Sadhu verstand nicht, was er meinte, bis er ihm erklärte, daß sie den Kniff anwendeten, abwechselnd die Vorübergehenden anzubetteln unter dem Vorwand, daß einer von ihnen gestorben sei. Diesen Betrug hatten sie seit Jahren verübt; aber an diesem Tage, als der Mann zurückging, um seinen Freund zu rufen, erhielt er keine Antwort. Er hob das Tuch auf und war entsetzt, ihn wirklich tot daliegen zu sehen. ‚Ich bin so froh', setzte er naiv hinzu, ‚daß heute gerade nicht ich an der Reihe war, den Toten zu spielen.' Der unglückliche Mensch, überzeugt, daß er ein großer Heiliger war, dem sie alles geraubt, was er besaß, und dadurch den Zorn der Götter auf sich geladen hatten, flehte den Sadhu um Vergebung an. Da erzählte ihm Sundar von Christus und wie er Vergebung erlangen könne. ‚Mache mich zu deinem Schüler', bat der Mann. ‚Wie kann ich dich zu meinem Schüler machen, da ich selbst nur ein Schüler bin?' antwortete der Sadhu. Er erlaubte

jedoch dem Manne, ihn eine Zeit lang auf seinen Wanderungen zu begleiten. Später schickte er ihn auf eine Missionsstation in der Nähe von Garwhal, wo er nach einiger Zeit getauft wurde."

Fast genau dieselbe Geschichte berichtet Theodoret in seiner Religiosa Historia von dem hl. Jakob von Nisibis. Dort heißt es:

„Je mehr Tugendschätze er ansammelte, um so größere Gnaden des Heiligen Geistes wurden ihm zuteil. Denn als er eines Tages in einen Ort oder eine Stadt reiste — den Namen kann ich nicht sicher angeben —, kamen einige Arme auf ihn zu, die einen aus ihnen als Toten ausgaben und um eine kleine Gabe baten, die sie zur Beerdigung bedürften. Er gewährte ihre Bitte und bat Gott, indem er Gebete für den Verstorbenen aufopferte, daß er ihm verzeihe, was er im Leben gefehlt habe, und ihn in die Gemeinschaft der Gerechten aufnehme. Während er so sprach, entwich die Seele des Mannes, der den Tod geheuchelt hatte, und die Leiche wurde mit Tüchern bedeckt. Als dann der heilige Mann etwas weitergegangen war, hießen die, welche diese Geschichte erfunden hatten, den am Boden Liegenden aufstehen, fanden aber, daß die Täuschung zur Wirklichkeit geworden war. Darum eilten sie zu dem großen Jakob, beschworen ihn, warfen sich ihm zu Füßen und erklärten, daß die Ursache der verwegenen Tat ihre Armut gewesen sei. Sie baten ihn, daß er ihnen das Verbrechen verzeihe und dem Toten die entflohene Seele zurückgebe. Indem er die Milde des Herrn nachahmte, hörte er auf ihre Bitten und wirkte ein Wunder, indem er das durch sein Gebet genommene Leben auch durch sein Gebet zurückgab."

Diese Erzählung des Theodoret ist in mehr oder weniger ausgeschmückter Form in zahlreiche Exempelbücher zum Katechismus übergegangen, in denen sie sich noch heute findet. Aus einer solchen sekundären Quelle wird auch Sundar wohl die Geschichte geschöpft haben. Die Totenerweckung am Schluß hat er freilich nicht aufzunehmen gewagt. Dafür hat er die Erweckung zum geistigen Leben in Christus eingefügt. Übrigens wird dieselbe Geschichte ohne eine Totenerweckung auch von dem hl. Gregor dem Thaumaturgen und von dem hl. Epiphanius erzählt. Sie gehört also zum alten Besitzstand der Heiligenlegende (s. Migne, P. gr. XLVI 939: Gregor von Nyssa in der Vita S. Gregorii Thaumaturgi, und Migne XLI 82: in der Vita S. Epiphanii Constantiensis des Polybius). Während aber hier die Erzählung von fremden Hagiographen ihrem Helden beigelegt wird, erzählt sie der Sadhu als etwas ihm selbst Passiertes. Wenn es auch nicht ausgeschlossen ist, daß die Geschichte sich wiederholt, so ist das doch sehr unwahrscheinlich. Viel probabler ist es, wenn man annimmt, daß Sundar das, was er irgendwo gelesen hat, in seinen Wachträumen auf sich anwandte und als eigenes Erlebnis weitergab. Seine Psychologie ist nicht die der heutigen Historiker, sondern macht sich den Satz Ciceros zu eigen: Concessum est rhetoribus ementiri in historiis, ut aliquid dicere possint argutius (Brut. 42). Was seine Hagiographen von ihm berichten, ist nichts als Legende, aber eine Legende, die auf den Helden selbst zurückgeht und von ihm erfunden wurde.

Über manches andere Ereignis im Leben des Sadhu ließen sich ähnliche kritische Bemerkungen machen. Tatsache ist es jedenfalls, daß, wo immer man kritisch eine seiner Erzählungen nachprüfen konnte, die Sache sich als in sich unwahrscheinlich und vielfach als direkt falsch herausgestellt hat. Genaue

Zeit- und Ortsangaben fehlen fast überall. Wo sie scheinbar sich finden, täuschen sie meistens nur für den, der die Verhältnisse nicht kennt, größere Genauigkeit vor. So klingt es in der obigen Erzählung für den nicht Kundigen sehr genau, wenn es heißt, der Sadhu habe den Bekehrten zu einer Missionsstation „in der Nähe von Garwhal" gesandt. Die Sache wird aber anders, wenn man weiß, daß Garwhal keine Stadt, sondern ein ganzes Land ist. Eine Ortsangabe wie: in der Nähe Bayerns, würde uns nicht viel sagen. Ein kritischer Leser muß sich sagen, daß diese beständige Unklarheit einen Grund haben muß. Der Hinweis darauf, daß Sundar kein Tagebuch geführt habe, genügt nicht. Einer Reihe von Angaben hätte er sich entsinnen können auch ohne ein Tagebuch, als seine Lebensbeschreiber versuchten, bestimmtere Angaben aus ihm herauszulocken. Aber er wußte immer wieder sich den gutmütigen kritischen Fragen einer Frau Parker u. a. durch fromme Phrasen zu entwinden. Die „beglaubigten Briefe" in dem nordindischen Winkelblatt „Nur Afshan", auf die sich Streeter zuweilen beruft, beweisen nichts. Genauere Personenangaben der Schreiber oder Schreiberinnen fehlen auch da. Meist sind sie nur mit Anfangsbuchstaben unterzeichnet. Nach den Erfahrungen mit dem Herrn Swift, von dem wir früher gesprochen, und der Zeitungsmitteilung über seine Urheberschaft der Telegramme in der Fastenangelegenheit muß man da sehr mißtrauisch sein. Diese Briefe sind wohl alle für den Zweck fabriziert, die Glaubwürdigkeit der Berichte des Sadhu zu stützen. Ob der Sadhu selbst oder Zahir oder sonst jemand, der ein persönliches Interesse an Sundar hat, der Schreiber der Briefe ist, läßt sich schwer feststellen.

„Zeugnis ablegen für Christus bedeutet für Sundar Singh in erster Linie die wunderbaren Erfahrungen, die ihm zuteil geworden sind, ... vor aller Öffentlichkeit zu bekennen. Dieses Bekenntnis hat etwas Überwältigendes, weil es einer innern Notwendigkeit entspricht und keineswegs die eigene Person zur Schau stellt, sondern Gottes Macht und Barmherzigkeit rühmt." So schreibt Heiler am Schluß seines Buches (S. 179). Und einige Seiten weiter: „Das, was nach der Meinung der meisten abendländischen Christen als schöne Legende ins Mittelalter gehört, das wird nun vor ihren Augen lebendige Wirklichkeit" (S. 200). Wer ohne Vorurteil, mit ruhigem wissenschaftlichem Ernst das Leben des Sadhu prüft, wird zu der Überzeugung kommen, daß im Sadhu nicht die mittelalterliche Legende zur Wirklichkeit geworden ist, sondern daß umgekehrt alltägliche Ereignisse in der Phantasie Sundars zur Legende wurden. Ebenso falsch ist es, wenn Heiler schreibt: „Er hat die mächtigen Tore des indischen Religionstempels, die so manchen abendländischen Geistern als dauernd verschlossen galten, aufgesprengt und dem Evangelium in seinem Heimatlande freie Bahn geschaffen" (S. 195). „Indien hat im Sadhu einen großen Apostel." „Mit Sundar Singh hebt eine neue Epoche in der Geschichte der indischen Mission an." Wer nur eine Ahnung von den wirklichen Verhältnissen in Indien hat, muß über solche Sätze lächeln. So leicht ist die Bekehrung Indiens nicht, und in so oberflächlicher Weise, wie es der Sadhu tut, kann das alte Problem, den Indiern die christliche Wahrheit auf ihre Art nahe zu bringen, nicht gelöst werden. Die Indier wissen, was sie vom Sadhu zu halten haben. Er ist Fleisch von ihrem Fleische, und sie werden darum seine Methoden der Legendenbildung eher durchschauen, als

sich unsere Gelehrten am Arbeitstische einbilden. Sein Einfluß wird nicht weit über die engen Kreise der protestantischen Missionsstationen hinausreichen, und selbst in diesen ist er an manchen Orten schon am Ende seiner Wirksamkeit.

Hoffentlich kommt es auch bei uns bald so weit, daß der Sadhu-Schwindel erledigt ist. Für gewisse Kreise wird es ja recht schmerzlich sein, daß sie so leichtgläubig hereingefallen sind. Von dem Auftreten des Sadhu in Deutschland weiß Frau Parker in der neuesten Auflage ihrer Biographie zu berichten: „In Halle traf er die Vertreter aller großen missionierenden Körperschaften auf einer Konferenz und sprach zu ihnen; in Leipzig predigte er, außer in andern Versammlungen, in der Universität vor Professoren und Studenten. In Hamburg, Berlin, Kiel und in andern Städten predigte er und hatte kaum Zeit, selbst die notwendigsten Briefe zu schreiben; aber er bezeichnete die Versammlungen als ‚sehr gut besuchte und gesegnete'." Wer die Zeitungsberichte in jener Zeit verfolgt hat, weiß, welche Begeisterung damals in gewissen Kreisen herrschte, eine Begeisterung, die im Buche Heilers noch nachzittert und durch dasselbe aufrecht gehalten wurde. Für diese Kreise wird es ja sehr schwer sein, jetzt einzugestehen, daß sie einem „frommen" Betrug zum Opfer gefallen sind. Das magis amica veritas ist ja ein schönes Programm, aber es geht mit ihm wie sooft im Tugendstreben: die Praxis bleibt hinter der schönen Theorie zurück. Solche aber, denen es Ernst ist mit der Wahrheit, sollten aus dem Sadhu-Fall lernen, daß gewisse Kreise der modernen Religionswissenschaftler mit Methoden arbeiten, die jeder soliden Wissenschaft hohnsprechen. Mit den Phantastereien eines indischen Träumers kann man kein religiöses Programm aufbauen. Religion ist etwas viel zu Ernstes und Heiliges, als daß sie sich auf die Träumereien eines naiven Menschen, wie es der Sadhu ist, begründen ließe. Die wahren Quellen des religiösen Empfindens liegen ganz anderswo. Sie müssen für die Menschheit ganz anders geschützt sein, als das der Fall wäre, wenn irgend ein unbekannter Orientale die Einbildungskraft der Menschheit auf neue Bahnen lenken dürfte. Religion ist nicht Phantasterei, sondern ewige Wahrheit, und der Hort der Wahrheit kann nicht eine der Phantasterei zugängliche Religionswissenschaft sein, wie es der beschriebene Fall zeigt, sondern nur eine von göttlicher Autorität und himmlischem Beistand gestützte Kirche, die nicht irren kann.

Heinrich Sierp S. J.

Der religiöse Unterricht in der russischen Staatskirche.

Der liberale Reformgeist Peters des Großen hatte zwar dem Lehrplan der staatskirchlichen Priesterseminare einen mehr weltlichen Charakter aufgeprägt, beließ jedoch die Anstalten selbst unter der maßgebenden Leitung der Bischöfe, die allerdings von der Staatsgewalt völlig abhängig waren. Auch die unter Alexander I. und 1867 unter Alexander II. aufgestellten Seminarlehrpläne begünstigten vorwiegend die nicht geistlichen Fächer. Eine Änderung schuf erst die 1884 von Alexander III. unter dem Einfluß der nationalistischen Reaktion eingeführte Seminarordnung mit deutlichem Hinweis auf die Heranbildung eines staatskirchlichen Klerus als das eigentliche Ziel der geistlichen Bildungsstätten. Hiernach beginnt die Vorbildung des Seelsorgeklerus auf einer Art Vorstufe mit der sogenannten „geistlichen Schule", zu der zehn- bis zwölfjährige Knaben mit Kenntnissen der Volksschule zugelassen werden. Der hier auf vier Jahre verteilte Lehrstoff schließt erweiterten Katechismus, biblische Geschichte, Kultuskenntnisse, Russisch, Altslawisch sowie die beiden klassischen Sprachen ein. Die als Oberstufe sich dann anschließenden, auf sechs Studienjahre berechneten eigentlichen Priesterseminarien unterstehen nicht mehr wie die geistliche Schule einem Komitee des Diözesanklerus, sondern dem jeweiligen Bischof, dem das Aufsichtsrecht über Unterricht und Disziplin zusteht, doch auch die Pflicht einer jährlichen Rechenschaftslegung der Synode gegenüber obliegt. In den vier untern Klassen dieser Anstalten wiederum meist mit profanen Fächern beschäftigt, sollen sich die Zöglinge, obwohl ohne übernatürliche Berufsprüfung, beim Aufstieg in die fünfte Klasse für den geistlichen Stand entscheiden, um nach ihrer Wahl die zwei letzten Jahre hindurch besonders in theologischen Fächern unterrichtet zu werden. Gegenüber der seit 1906 wirksam ins Leben getretenen Forderung des Episkopats zu Gunsten einer Vermehrung der geistlichen Fächer auch in den untern Seminarklassen verlangt eine zahlreiche Partei von Weltpriestern und Seminarlehrern völlige Laisierung der geistlichen Bildungsstätten mit völliger Anpassung an die Universitäten.

Um 1911 zählte Rußland 58 Seminarien mit rund 19000 Schülern; daneben 185 geistliche Schulen mit ungefähr 20000 Zöglingen.

Obwohl 1900 eine Verfügung der Synode die Aufnahme von Schülern aus nichtgeistlichen Familien in die kirchlichen Anstalten bis auf zehn vom Hundert gestattete, fanden wir dennoch vor dem Weltkrieg daselbst fast ausschließlich Söhne von Priestern, Diakonen oder Kirchensängern, wobei in den Zeitungen über den Mangel nicht bloß der erforderlichen Verstandes- und Gemütsveranlagung, sondern auch der zum geistlichen Stande nötigen Gesundheit geklagt wurde. Bei völligem Absehen von der übernatürlichen Berufsprüfung war es kein Wunder, daß um die Zeit der ersten Revolution eine große Zahl von Seminarabiturienten den Eintritt in den geistlichen Stand verweigerte und die Regierung schließlich zwang, ihnen das Recht des akademischen Studiums auf jeder weltlichen Fakultät, vorläufig jedoch nur an den Universitäten Warschau und Omsk, zu gestatten [1]. Dagegen erhoben russische Bischöfe Ein-

[1] Diese Zeitschrift 96 (1918, 3. Heft) 222 f.

spruch gegen die fortschreitende Verweltlichung der Seminarien durch Anstellung von fast nur aus dem Laienstand entnommenen Lehrern und Revisoren, die ihren Schülern wohl Kenntnisse, nie aber eine geistliche Erziehung vermitteln konnten. Die in den Internaten noch über strenge Ordnung wachenden Klassenaufseher erweckten in den Seminaristen das Gefühl des äußersten Zwanges und förderten so den Geist der Heuchelei, der z. B. zum Bestehen einer doppelten Bibliothek, einer öffentlichen und einer im Keller geheimgehaltenen, führte. — Der Weltklerus klagte wiederum seinerseits über die Wahl der Rektoren und Vizerektoren der Seminarien aus den Reihen des Mönchtums, wo unmöglich Fähigkeit zu erhoffen sei, die Seminaristen zu künftigen Familienvätern zu erziehen.

So lagen Erziehung und Unterricht der jungen Leute, die unmittelbare Lehrer des russischen Volkes werden sollten, im argen, und zwar mit dem Erfolg, daß ein Kenner Rußlands frei behauptete: „Kommt bei uns einmal eine Revolution, so wird sie von den Seminarien ausgehen.“ — Tatsächlich wiesen schon die Nihilisten eine beträchtliche Anzahl von Popensöhnen in ihren Reihen auf. Bei der 1905 eingetretenen größeren Preßfreiheit hob nicht bloß eine russische Zeitung den unchristlichen Geist der staatlichen Seminarien warnend hervor, wo weniger Glaube, aber mehr Geschlechtskrankheiten als in andern staatlichen Internaten vorhanden seien. Dazu gestalteten sich die in den Seminarien ausbrechenden Revolten so gewaltsam, daß von den, wie oben gesagt, 58 bestehenden um 1905 ganze 40 geschlossen werden mußten. Sogar die höhere Geistlichkeit wies auf die katholischen, ja selbst auf die früher den Russen so verhaßten unierten Seminarien als Muster hin.

Zur volleren Ausgestaltung der theologischen Ausbildung sollen dem russischen Klerus die vier, von den eigentlichen Universitäten streng getrennten, geistlichen Akademien Petersburg, Moskau, Kiew und Kasan dienen, die um 1907 neben 119 Dozenten 862 Studierende zählten und in runder Summe 800000 Rubel kosteten. Auch in diesen Anstalten stand die unmittelbare Aufsicht dem Bischof, die Oberaufsicht der Synode zu; ihre Absolventen hatten eigentlich das alleinige Anrecht auf Anstellung in den Städten, wo aber in Ermangelung von Akademikern häufig genug einfache Seminarabiturienten verwendet wurden; die weitaus größere Anzahl der Absolventen der Akademien widmet sich nicht der Seelsorge, sondern dem weltlichen Lehrerstand oder dem einträglichen höheren Mönchtum[1].

Merkwürdigerweise machte sich bei allen vier russischen Akademien wenigstens anfangs ein gewisser katholischer Einfluß geltend. Die älteste dieser Anstalten, Kiew, verdankt ihr Entstehen nicht einmal Rußland, sondern dem polnisch-litauischen Staate. In dessen Hoheitsgebiet gründete der erst zum Abt des Kiewer Höhlenklosters, später zum Metropoliten der Stadt erhobene moldauische, einer in mehreren Gliedern katholischen Familie entstammende Prinz Peter Mohyla neben seinem Ordenshaus ein wissenschaftliches Kolleg zur Bekämpfung der katholischen Union, das unter Peter dem Großen zur Akademie erhoben wurde. Auch nach der Trennung von Polen und dem Anschluß an das moskowitische Rußland wurde in Kiew von den der katholischen

[1] Vgl. diese Zeitschrift 98 (1920) 204 ff.

Kirche gegenüber streitigen Lehrpunkten abgesehen, die Theologie nach dem hl. Thomas lateinisch gelehrt und in der Methodik die Studienordnung der Gesellschaft Jesu wirksam benützt. Einige katholische Lehrmeinungen führten sogar zum amtlichen Konflikt mit dem Moskauer Patriarchen und äußerten sich so zäh in den ukrainischen Kirchenbüchern, daß der russische Dogmatiker und spätere Metropolit Makarius Bulgakow in seiner Geschichte der Altgläubigen vor diesen Druckerzeugnissen ausdrücklich warnen zu müssen glaubte.

In Moskau ließ sich 1685 das dem Schisma fanatisch ergebene griechische Brüderpaar Lichudi nieder und gründete im Epiphaniekloster die griechisch-slawische Akademie, in die nach kurzem Streit mit Kiew dortige Lehrer und dortige Lehrmethoden Eingang fanden und dem Lateinischen Bedeutung verschafften. Gegenwärtig besteht diese Anstalt im berühmten Sergiuskloster bei Moskau.

Nach ihrer Gründung als slawische Schule unter Peter d. Gr. wurde die heutige Petersburger Akademie mit Lehrstühlen für Theologie und Philosophie, ursprünglich nach lateinischen Mustern, durch Paul I., unter dem auch die Kasaner Akademie von bescheidenen Anfängen zu ihrem jetzigen Range emporstieg, zur Hochschule erhoben. Schon früh waren hier Lehrer und Lehrmethode von Kiew entlehnt worden.

Gegenwärtig ist in den russischen Akademien und Seminarien jeder katholische Einfluß längst entschwunden. Bereits unter der Kaiserin Anna und der vom Protestantismus zur russischen Staatskirche übergetretenen Katharina II. wurden protestantische Strömungen in der Lehrtätigkeit der geistlichen Anstalten unterstützt. Vor dem Weltkriege beschickten die Akademien mit ihren durch staatliche Stipendien unterstützten Sendlingen die protestantischen deutschen Fakultäten und übertrugen den dortigen Geist als starken Einschlag der eigenen heimatlichen Richtung, so daß wir selbst bei Erklärung der anerkannten Dogmen der russischen Staatskirche oft nur noch die Worte allein finden, wogegen die Sinneserklärung protestantisierend weitherzig gefaßt wird. Eines nur soll vermieden werden — jeder katholische Anstrich. Durch nichts konnte vor dem Bolschewismus ein theologischer Schriftsteller so leicht einen andern verdächtigen, als durch Nachweis katholisierender Ansichten.

Die zunehmend protestantische Religionsauffassung akademisch-russischer Theologen dürfte nicht zuletzt die Quelle der Kämpfe sein, die zwischen dem Episkopat einerseits und der Professorenschaft nebst den Studenten der Geistlichen Akademien anderseits in den letzten Jahrzehnten hin- und herwogten.

Wie um 1905 in den Seminarien Forderungen der Trennung von Kirche und Staat und des Ersatzes der Ehe durch die freie Liebe laut wurden, so verlangten die Bürger der Geistlichen Akademien einfach Abschaffung dieser Anstalten und ihren Ersatz durch Universitätsstudien, Abschaffung der Homiletik, Ersatz der biblischen Geschichte durch das Studium des alten Orients und Zulassung des weiblichen Geschlechtes zur Theologie. Die Folge dieses erbitterten Kampfes war die den Akademien in der kurzen Freiheitsperiode zwischen 1905 und 1907 zugestandene Autonomie, die jedoch wegen stark hervortretender freidenkerischer Strömungen bald zurückgenommen wurde und einer noch verschärften Zensur der akademischen Zeitschriften Platz machte.

Die sich in diesen wissenschaftlichen Veröffentlichungen äußernde Strebsamkeit der höchsten geistlichen Unterrichtsanstalten verdient in ihrer Art alle Anerkennung. Die Petersburger Akademie gibt den in letzter Zeit sehr freisinnigen „Cerkownyj Wjestnik" (Kirchlicher Bote), die gleiche Moskauer Anstalt den „Bogoslowskij Wjestnik" (Theologischer Bote) heraus; ihnen reihen sich rühmlich die „Trudy" (Arbeiten) der Kiewer Akademie und der „Prawoslawnyj Sobjesjednik" (Orthodoxer Verhandler) von Kasan an. Außerdem lassen mehrere Seminarien wissenschaftliche Zeitschriften erscheinen. Akademische Kräfte arbeiten gemeinschaftlich an der ältesten kirchlichen Monatsschrift „Christianskoje Cztjenije" (Christliche Lesung) und wahren ihrem Organ stets eine streng gläubige Richtung. Die Wochenschrift der Synode „Cerkownyja Wjedomosti" (Kirchliche Nachrichten) und die in jeder Diözese ähnlich benannten „Eparchialnyja Wjedomosti" (Eparchialnachrichten) reichen mit ihrem wissenschaftlichen Teil an die oben benannten akademischen Organe nicht heran.

Rußland fernstehende Kreise sind bei näherer Kenntnisnahme der großen Fruchtbarkeit der theologischen Schriftstellerei in mannigfaltigen Zweigen der Gottesgelehrtheit geradezu erstaunt, die Bibliothek des Osteuropa-Instituts in Breslau liefert in ihrer theologischen reichhaltigen Abteilung einen immerhin nur teilweisen Beleg dafür. Zu unserem Bedauern müssen wir jedoch bis in die letzten Jahrzehnte einen auffallenden Mangel an Betätigung der theologischen Grundwissenschaft, der Dogmatik, feststellen. Wäre die Ursache hiervon teilweise auch in der mehr praktischen als spekulativen Richtung des russischen Charakters zu suchen, so wirkt dabei jedoch auch die Schwierigkeit mit, auf welche die russische Kirche als Teil der von Rom getrennten orientalischen in der strengen Formulierung der Glaubenssätze, außer den durch die sieben anerkannten Konzilien definierten, stoßen muß. So leidet die russische Staatskirche an einem großen Mangel gerade in der feierlichsten, am meisten autoritativen Unterrichtsweise, im Vortrag der Glaubenslehren vor ihren geistlichen Kindern[1].

Gerade die allverpflichtende lehramtliche Bestimmung der einzelnen Glaubenssätze erfordert schließlich den von den Orientalen zurückgewiesenen Primat des Papstes. Um denselben endgültig abweisen zu können, lehrt die orientalische und mit ihr die russische Kirche, zur Leitung der Kirche genügten die Bischöfe, zur Belehrung der Christen aber sei in Glaubenssachen alles zur Genüge in den von den Orientalen anerkannten sieben ersten Konzilien definiert worden.

So sehr es dem sonst seitens der Orientalen erhobenen Anspruch auf Festhalten an der Apostellehre an sich widerspricht, jene nirgends in der Schrift, Tradition oder in den Bestimmungen der zugelassenen Konzilien enthaltene Behauptung von der streng vollendeten Entwicklung der Glaubenslehre aufzustellen, werden die Anhänger derselben bei Abweisung des Primates eigentlich folgerichtig zu ihr gedrängt. Bedingt die fortschreitende subjektive Bestimmung der aus dem Glaubenssatze anerkannten Einzelwahrheiten eine allseitig verpflichtende und unbezweifelbare übernatürliche Autorität, scheidet hierbei unter den Orientalen der Papst sofort aus, so bleibt nur noch entweder der konziliare

[1] Vgl. diese Zeitschrift April 1918: Ausblick auf die russische Dogmatik.

Lehrvortrag des Gesamtepiskopates oder seine außerkonziliare Lehrübereinstimmung übrig. In der Konzilsfrage kommen die Orientalen nicht über die Schwierigkeit hinaus, wer das Konzil der Gesamtkirche zu berufen und zu leiten befugt sei, in der außerkonziliaren Lehrtätigkeit bleibt ohne Papst die Frage unerledigt, wer mit übernatürlicher Autorität die Übereinstimmung in der Lehre feststellen könne[1].

Dazu kommt bei dem in Frage stehenden Lehrvortrag der Gesamtkirche noch die Schwierigkeit der Entscheidung, wer zur Gesamtkirche eigentlich gehört. Gerade die Mehrzahl der heutigen russischen Theologen erkennt die Zugehörigkeit der Katholiken zur Gesamtkirche an und bedauert nur die sog. Mißverständnisse, welche zwischen den Orientalen und Katholiken obwalten. Bei den orientalischen Theologen strengerer Richtung, nach welcher Katholiken und Protestanten nicht zur Gesamtkirche gehören, herrschte bis unlängst völliges Dunkel über die Grundfrage des die orientalische Kirche von den andern christlichen Gemeinschaften unterscheidenden wesentlichen Merkmals. Zu unserer Verwunderung finden wir die Lösung dieses wichtigen Problems nicht bei einem Geistlichen, sondern bei einem Laien des einflußreichsten Bruchteiles der orientalischen Kirche, bei dem russischen Slawophilen Chomiakow, dessen anfangs zensuramtlich verbotene Schriften später mit den höchsten Lobeserhebungen gefeiert wurden. Unter Ablehnung des vorgeblich juridischen Geistes der Katholiken und des Rationalismus der Protestanten definiert Chomiakow, mit Hinweis auf das paulinische depositum serva, das unterscheidende Merkmal der orientalischen Kirche als die „organisierte Wahrheit und Liebe". Chomiakows Kirche hütet einfach ehrfurchtsvoll den einmal ihr anvertrauten Glauben, weshalb eine Dogmenentwicklung im katholischen Sinne ausgeschlossen ist. Der Lehrschatz der Kirche ist auch keineswegs dem Episkopat, sondern der Allgemeinheit der Gläubigen anvertraut, deren Glieder sich in Liebe gegenseitig die treue Hütung desselben Schatzes gewährleisten. Heute gewinnt diese Ansicht eines Laien unter den russischen Theologen immer mehr Anhänger, sowohl deswegen, weil bisher niemand eine andere Lösung der berührten Frage gebracht hat, als auch weil die Chomiakowsche Lehre vorzüglich gegen den Primat ausgespielt werden kann; die „organisierte Wahrheit und Liebe" bedarf bei ihrer behaupteten Verwirklichung keines höchsten Richters in Glaubens- oder Disziplinsachen[2].

---

[1] Der unten zu behandelnde katholische Solowiew fragt angesichts der Bestrebungen einiger Orientalen, ein allgemeines Zentrum ihrer Kirche im Orient, etwa in Konstantinopel oder Jerusalem, zu schaffen: Wäre es nicht besser, nach Ablegung aller Vorurteile ein allgemeines Zentrum da zu suchen, wo es ist? Und wenn ein solches nirgendwo besteht, ist es da nicht kleinlich, ein solches auszudenken? Daß der Gedanke, irgendwo im Orient eine Zentralregierung für die allgemeine Kirche zu finden oder einen orientalischen Antipapst aufzustellen, nichts Ernstes und Praktisches in sich hat, wird genügend aus der Unfähigkeit ihrer Anhänger ersichtlich, sich auch nur in Gestalt eines theoretischen Projektes oder eines pium desiderium in der folgenden Frage zu einigen, welchem von den geistlichen Würdenträgern des Orients diese problematische Mission anvertraut werden könnte. (Rossija i wsjelenskaja cerkow, Kraków 1909.)

[2] Leider erfahren wir in dem die kirchliche Überlieferung behandelnden anonymen katholischen Werk Cerkownoje predanije (Freiburg 1898, Herder) S. 372, daß die katholische Kirche von gewissen russischen Theologen „dafür verurteilt werde, weil sie die Dogmenentwicklung als objektive Entwicklung der Glaubenswahrheit auffaßt". Unsere Gegner meinen (nach S. 367),

Seine Widerlegung fand Chomiakow mit obiger Definition bei einem seiner Parteimitglieder, bei dem katholischen Slawophilen Wladimir Solowiew (1853—1900), der in der Definition eine Verwechslung der Kirche auf Erden mit ihrem Zustand im Himmel und die Übertragung dieses „verworrenen Ideals" auf die heutige orientalische Kirche sieht. Die triumphierende Kirche setzt die Macht des Bösen und die Pforten der Hölle als endgültig überwältigt voraus, indessen hat Christus seine sichtbare Kirche gerade zum Kampfe mit den Pforten der Hölle gegründet und gab ihr auch zu diesem Zwecke ein einigendes menschliches, irdisches, doch immer durch Gott unterstütztes Zentrum.

Solowiew bekennt öffentlich seinen Glauben in der bereits zweimal angezogenen Broschüre: „Als Glied der wahren[1] und ehrwürdigen, orientalischen rechtgläubigen oder griechisch-russischen Kirche, die nicht durch die Stimme der antikatholischen Synode und nicht durch die Stimme eines durch weltliche Gewalt bestellten Beamten, sondern durch die Stimme ihrer großen Väter und Lehrer spricht, erkenne ich als höchsten Richter in Sachen der Religion denjenigen an, welchen als solchen die hll. Irenäus, Dionysius der Große, der hl. Johannes Chrysostomus, Cyrillus, Flavian, der sel. Theodoret, der hl. Ignatius u. a. anerkannt haben, nämlich den Apostel Petrus, der in seinen Nachfolgern lebt und nicht umsonst die Worte des Herrn hörte: ‚Du bist der Fels (Petrus), und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen.' ‚Bestärke deine Brüder.' ‚Weide meine Lämmer, weide meine Schafe.'" — So kommt der außerordentliche Mann zum Schluß: „Vor allem ist uns nötig, unsere enge Solidarität mit unsern westlichen Brüdern zu bekennen, die ein Zentralorgan besitzen, dessen wir beraubt sind."[2]

Ohne persönlichen, idealen Zusammenhang mit Solowiew trat vor ihm Czaadajew (1794—1856) in seinen eigentlich gar nicht für die Öffentlichkeit bestimmten „Briefen an eine Dame" zu Gunsten des Katholizismus auf; er sah, kurz gesagt, in Rußland keine Sittlichkeit und fand das Mittel zu derselben nur in der Union mit der katholischen Kirche. Behördlich für irrsinnig erklärt, wurde er dennoch unbehelligt in seiner Moskauer Wohnung gelassen.

* * *

Bisher gaben wir eine kurze Übersicht über die neuere Vorbildung der für den religiösen Volksunterricht in der ehemaligen russischen Staatskirche bestimmten Geistlichen in den Seminarien und Akademien. Ferner hoben wir im Innern derselben Staatskirche zwei unzweifelhaft bestehende, für den reli-

---

daß „die kirchliche katholische Lehre aus dem Widerstreite privater Lehrmeinungen definiert sei, welche die katholische Kirche in ein System gebracht und ihnen das Bürgerrecht gegeben habe". Dieselben Gegner verstehen (nach S. 361) die katholische Dogmenentwicklung „als einen Fortschritt, welcher sich auf dem Wege des Zuwachses von außen vollzieht". So sehen wir auch hier eine völlige Verkennung des katholischen Standpunktes, der leicht in jedem dogmatischen Handbuche zu erkennen wäre.

[1] Solowiew scheint hier die Masse der in bona fide befindlichen Russen vor Augen zu haben, deren Zahl keineswegs gering ist.

[2] Das Programm für die seitens Solowiews in Bälde erhoffte Union der russischen Kirche, welches der große Denker 1886 von Agram aus dem Bischof Stroßmayer von Diakovár sandte, ist also durchaus ernst zu nehmen.

giösen Unterricht wichtige Erscheinungen hervor, die Protestantisierung der Auslegung des von der katholischen Kirche übernommenen dogmatischen Glaubensschatzes einerseits, anderseits aber ängstliche Verwahrung gegen alles Katholische und gegen die gerade dem kirchlichen Lehrvortrag lebenspendende Dogmenentwicklung.

Wenden wir uns zum Volksunterricht selbst, so sei uns gestattet, behufs Klärung der jetzigen Lage einen Rückblick auf die Vergangenheit des religiösen Unterrichtes in der russischen Staatskirche zu werfen.

Nach dem mehr oder weniger klar ausgesprochenen Urteile aufrichtiger Verfechter der Interessen des russischen Volkes war die Annahme des Christentums, hauptsächlich aus byzantinischer Hand geradezu verhängnisvoll. Byzanz bot nachhaltigst Rußland seinen zum Dogma erhobenen Ritus mit gewaltigem Zurücktreten der Lehre und Pflege des christlichen Geistes, für einzelne Auserlesene aber das als Höhe der byzantinischen damaligen Kultur fast leidenschaftlich verehrte weltfremde Mönchtum. Der dem Volke gebotene Unterricht griff viel zu reichlich auf das Gebiet der Polemik gegen die Lateiner über, in welcher übrigens der russische Staat bis auf die neueste Zeit seine amtliche Kirche sorgfältig unterstützte. — Bei dem Mangel des innern Verständnisses für das Christentum verehrte der Russe unschwer anstatt seiner ehemaligen Götzen die griechischen Heiligenbilder; die Namen mancher Heiligen gaben dazu leichten Anlaß, ihren Trägern die Eigenschaften heidnischer Götter zuzuschreiben, so wurde der hl. Blasius, russisch Wlas, wegen seiner Namensähnlichkeit mit dem heidnischen Gott des Viehes Wolos, Patron der Haustiere; der Prophet Elias, im feurigen Wagen in den Himmel aufgenommen, gibt passenden Ersatz für den heidnischen Gewittergott Perkun; Aberglaube und Mangel an christlichem Verständnis für die Macht der Heiligen werden so recht ersichtlich, wenn der gewöhnliche Mann vor dem Bilde des hl. Georg eine Kerze zu Ehren des heiligen Martyrers, eine andere aber zu Ehren des unter seinen Füßen liegenden Drachen anzündet[1]. Christliche Ausdrücke im Volksmunde bleiben im Herzen ohne Verständnis oder werden mißverstanden. Nicht umsonst klagt der bekannte Leo Tolstoi, der Russe werde auf die Frage nach den drei göttlichen Personen Christus, Maria und Nikolaus nennen. Der dem Volke von Natur angeborene allgemeine religiöse Zug findet unter der dem kirchlichen Leben durch Byzanz einmal tief eingeprägten Richtung keinen konkreten Inhalt und muß sich so nicht selten mit verharrenden Resten des Heidentums und eigenen Schöpfungen der Volksseele aus den dunkel bekannten christlichen Quellen, oft aus den durch bulgarische Sekten eingeführten Apokryphen begnügen. So wird den Sakramenten und christlichen Zeremonien bei aller Hochachtung oft mehr eine abergläubische als eine wirklich christlich aufgefaßte Kraft zugeschrieben; wie der im Volke leider noch fest eingewurzelte Glaube an Hexen und Zauberei die seitens der Landschaften kostenfrei angebotene ärztliche Hilfe erfolglos macht, überträgt der Russe seinen blinden Glauben anderseits auf die religiösen Gebräuche und fordert gerade

[1] 1905 klagten russische Zeitungen darüber, daß im Wolgagebiet bei russisch-kirchlichen Prozessionen neben den Heiligenbildern auch bis dahin versteckt gehaltene Götzenstatuen getragen wurden.

deshalb ihre Ausführung bis auf die kleinsten von alters her übernommenen Formen[1]. Auch beim Religionsunterricht wird das Liturgisch-Zeremonielle oft allzusehr in den Vordergrund gestellt.

Hierin liegt auch der Schlüssel zur Erklärung der auffälligen doppelten russischen Volkssittlichkeit, die wohl einzelne religiöse Formen, mitunter sogar nicht ohne Grund, strengstens einhält, doch wiederum bisweilen schwere Sünden, selbst den Mord, gering achtet. So ließen sich in Moskau die Bewohnerinnen gewisser Häuser durch Gnadenerweise bekannte Muttergottesbilder in ihr trauriges Heim bringen und vor denselben durch Popen ganze Gottesdienste verrichten, wobei der amtierende Pope dem an seiner Seite im Gymnasium wirkenden katholischen Religionslehrer die Annahme der Einladung seitens der „sehr frommen" Mädchen als selbstverständlich erklärte[2].

Offenbar müßte hier ein gründlicher religiöser Unterricht baldige Richtigstellung der entgleisten Begriffe schaffen und die wirren Töne des religiösen Zuges der Volksseele in eine wohlklingende Melodie umsetzen. Doch war alles bis zur letzten Zeit durch byzantinischen Geist und ihm entsprossene staatskirchliche Maßnahmen unterbunden. Der als Kirchenhistoriker noch mehr als durch seine Dogmatik bedeutende Moskauer Metropolit Bulgakow wirft den byzantinischen Oberleitern des religiösen Lebens der Russen, den Patriarchen, die Vernachlässigung ihrer Pflicht vor, die russischen Bischöfe und Fürsten zur Förderung des Schulwesens anzuregen, weshalb Rußland fünf Jahrhunderte lang auf der Stufe der geistigen Entwicklung bei Annahme des Christentums geblieben sei.

In der nachweisbar noch katholischen Zeit Rußlands hören wir in den Chroniken, daß Fürst Jaroslaw der Weise (1019—1054), der noch mit den eigentlichen Normannen in Verbindung stand und die Wahl des Kiewer Metropoliten Hilarion ohne Byzanz durchsetzte, die Geistlichkeit ermahnte, eifrig das Volk zu lehren. In der Folge finden wir einige an die unter demselben Fürsten gegründeten Klöster angeschlossene Schulen. Deren Zahl war aber verhältnismäßig gering, und der Unterricht selten klassisch, sondern meist nur auf das Kirchenslawische und die liturgischen Bücher beschränkt. Trotz allem dem schreibt der als Kirchenhistoriker geschätzte Erzbischof Philaret von Charkow seinem Volke in der Zeit vor der Tatarenherrschaft[3] am meisten Frömmigkeit und Wissenschaft zu, beklagt ihren Rückgang in späteren Jahrhunderten und besonders die „faustdicke" Unwissenheit am Ende des 16. Jahrhunderts, wo der Moskauer Großfürst als Erbe von Byzanz mit dem Zarentitel geschmückt dastand und sein Metropolit seit 1589 die höchste Würde der orientalischen Orthodoxie, das Patriarchat, erklommen hatte. Freilich erhebt Gennadius von Nowgorod bereits um 1500 die Klage, daß im Lande fast niemand des Lesens kundig sei und daß unter den Geistlichen im Seelsorgedienst kaum ein Drittel das Vaterunser und das Glaubensbekenntnis kannten. Aus Furcht vor Irrlehren waren Predigten den Pfarrern verboten, große Entfernungen der Pfarrkinder erschwerten zudem oft die seelsorgerliche Einwirkung.

[1] So verstehen wir das in der russischen Kirche wegen der Frage entstandene Schisma, ob das Kreuzzeichen mit zwei oder mit drei Fingern zu machen sei.

[2] Ähnliche Typen gibt Prof. Dr. Felix Haase, Die religiöse Psyche des russischen Volkes (Leipzig 1921), besonders S. 144—147. [3] Seit 1237.

Kamen im 17. Jahrhundert lokal günstigere Verhältnisse, daß in manchen Kirchspielen auf fünfzehn Familien zwei Geistliche fielen, so zwang der dürftige Unterhalt den Popen bisweilen zum Anschluß an Diebsbanden. Waren außerhalb der Klöster andere Schulen schwer nachweisbar, so heben Schriften des 16. Jahrhunderts den Jugendunterricht für Mönche als unschicklich hervor. Konnte unter dem Zaren Basilius Iwanowicz (1505—1533) in Moskau niemand die von dem zur Bücherverbesserung herangezogenen Mönche Maximus Grăcus[1] daselbst angetroffenen achthundert lateinischen und griechischen Handschriften lesen, so galt unter Boris Godunow (1598—1605) jede Beschäftigung mit der Wissenschaft als Zauberei, und noch unter Alexius Michailowicz (1645—1676) fand der Patriarch Nikon bei seinem Volke heftigen Widerstand wegen Einführung zahlreicher Handschriften lateinischer und griechischer Klassiker. Dieses war im wesentlichen der innere Zustand des russischen Volkes unter dem Einflusse seiner geistlichen, byzantinischen Hirten, als Peter der Große mit gewaltiger Hand seine nach okzidentalischen Erfahrungen gedachten Maßnahmen ins Leben treten ließ. Was von diesen Maßnahmen die russische Kirche betraf, war leider nicht im kirchlichen Geiste gehalten; gerade der durch den Zaren in seinem „geistlichen Regulament" für die Seminarien vorgesehene Aufbau konnte am wenigsten die Zöglinge für ihren Beruf als Diener des Altars und des Wortes Gottes vorbereiten; das Volk hatte den Geist des Christentums nicht erfaßt, die Seminarerziehung entfremdete ihm den künftigen Klerus.

Die oben geschilderten Zustände der russischen Seminarien und Akademien mit ihrem stark laisierten Lehrplane, mit vorwiegender Laienleitung, ohne Prüfung des übernatürlichen Berufes der aufzunehmenden Schüler, mit den offenkundigen Erscheinungen des Unglaubens, der Unsittlichkeit und Revolution, mit antichristlich-freidenkerischen Reformforderungen lassen die geringe Zahl der sich dem geistlichen Stande widmenden Abiturienten als nicht unerwartet erscheinen. Dazu weiß man in Rußland, daß die Mehrzahl der tatsächlich doch in den geistlichen Stand als Priester oder Diakone[2] Eintretenden nicht aus Neigung oder Pflichtbewußtsein dem Berufe gegenüber handelt, sondern nur dem Drucke der Verhältnisse nachgibt, die einen andern wünschenswerten Lebensweg versperren. Nehmen wir dazu die unter der russischen Seelsorgegeistlichkeit vor dem Diakonat bisher stets geschlossene, gewöhnlich mit reichem Kindersegen begleitete Ehe, dabei aber das im eigentlichen Rußland sehr bescheidene Einkommen, besonders der Landgeistlichkeit, so verstehen wir leicht die auch heute noch dem ersprießlich zu erteilenden, nach obigen Ausführungen sehr notwendigen religiösen Volksunterricht entgegenstehenden Hindernisse. — Klagend weist der russische Episkopat in den Seminarberichten darauf hin, daß die Schüler das Studium der Theologie nur als notwendiges Übel betrachten; offen gesteht der Erzbischof von Wolhynien, Antonius, ein, daß dem russischen Seelsorgeklerus die Heilige Schrift eine terra incognita bleibe und daß derselbe sich, trotz aller Staatsprotektion, bei Berührung mit dem bedrückten katholischen Klerus überall als minderwertig erweise; ja die Synodalkonferenz, die

[1] Schüler Savonarolas.

[2] In Rußland steht dem Priester in größeren Gemeinden meist ein Diakon zur Seite, ohne Pflicht, jemals die Priesterweihe zu empfangen.

das 1905 geplante Konzil vorbereitete, bezeugt unumwunden, die staatskirchlichen Seminarien brächten „weder Seelsorger noch Gebildete" hervor.

Zu dem der russischen Geistlichkeit anvertrauten religiösen Unterrichte rechnen wir vor allem die Predigt. Gerade auf Peter den Großen zurückzuführende Vorschriften legen dem Pfarrklerus die Pflicht auf, bei der Sonn- und Feiertagsmesse den Anwesenden aus kirchlich gutgeheißenen Büchern etwas vorzulesen. Durchgebildeten Priestern wird der Vortrag selbstverfaßter, jedoch vorher durch die Zensur geprüfter Predigten erlaubt. Im Falle eines dringenden Predigtvortrages soll die bereits gehaltene Predigt wenigstens später der Zensurbehörde vorgelegt werden, welch letztere wiederum die im Predigen nachlässigen Priester dem Konsistorium anzuzeigen hat. Doch schauten die Staatsbeamten, solange die russische Kirche in ihrer Gewalt war, die predigtamtliche Tätigkeit der Priesterschaft, aus Furcht vor Herabsetzung ihres eigenen Ansehens, mit Argusaugen an. So wurde die gedeihliche, freie Entwicklung der geistlichen Beredsamkeit durch rücksichtslose, oft sinnlose Zensurbehandlung unglaublich behindert. Willkürlich wurde oft alles dem staatlichen Zensor Mißfällige oder Verdächtige gestrichen, so daß der Zusammenhang gestört oder die ganze Kraft des geplanten Vortrages völlig abgeschwächt wurde; viele Manuskripte kehrten zu ihren Verfassern als unannehmbar zurück; die darin ausgedrückten Ansichten dienten sogar den Zensoren zum Anlaß der im Lande weitverbreiteten und oft sehr einträglichen Angeberei bei den Verwaltungsbehörden, wenn z. B. der Verfasser gegen bestehende Mißbräuche vorzugehen bereit war. So enthielten die zum Vortrag zugelassenen Predigten meist nur ganz allgemein gehaltene Sätze, schöne Redefloskeln und Schmeicheleien der Beamtenschaft, worüber der Volksmund sich köstliche Anekdoten erzählte. Als während der kurzen Freiheitsperiode 1905 in höheren geistlichen Kreisen die Frage aufgeworfen wurde, ob die Prediger Einzelheiten des Lebens zu berühren hätten, lautete die Antwort der Synode verneinend, mit merkwürdigem Hinweis auf Christus, der ebenfalls auf keine Einzelheiten sich eingelassen hätte.

In der nordrussischen Gouvernementsstadt Wiatka tagte um dieselbe Zeit auf Anregung gutgesinnter Bauern ein von Geistlichen und Laien beschickter Pfarrkongreß zwecks Beratung über die erwünschte Hebung des Predigtamtes. Die in nicht geringe Verlegenheit geratenen russischen Geistlichen baten den katholischen Ortspfarrer, ihnen durch persönliche Gegenwart bei der Versammlung als Berater zur Seite zu stehen. Die anwesenden Laien, meist einfache Landleute, wiesen nun offen auf die Unzulänglichkeit des üblichen Vorlesens der Heiligen Schrift und der Kirchenväter hin, die in ihren Auslassungen meist ganz andere Umstände vor Augen hatten als es die heutigen sind; man forderte das lebendige Predigtwort mit solchem Nachdruck, daß oft die Glocke des den Vorsitz führenden Hilfsbischofs die Redner zur Mäßigung mahnte und der Präses selbst auf die Möglichkeit der Schließung der Versammlung durch den Gouverneur hinwies. So war die Verhandlung bald in eine Sackgasse geraten. Die geistliche Behörde verlangte für die Predigten wie vorher die staatliche Zensur, die anwesende Priesterschaft aber trat für Freimachung von der demütigenden Fessel ein und wies mit Entrüstung den Vorschlag zurück, von den Seminaristen ausgearbeitete und amtlich zensurierte Predigten zu halten. So löste sich die hoffnungsvoll beschickte Versammlung ohne Erfolg

auf. — Selbst fähige und eifrige Priester verloren unter den geschilderten Umständen alle Lust am eigentlichen Predigen und begnügten sich mit dem Vorlesen der ihnen behördlich gebotenen Bücher, worin, wenigstens mitunter, nicht einmal die Priestermönche des berühmten Czudowklosters in Moskau eine Ausnahme machten.

Die eingehende Christenlehre, wie sie in der katholischen Kirche gepflegt wird, war unter der zarischen Regierung in der russischen Staatskirche unbekannt. Katechetische Besprechungen, welche selbst an den Türen der Großstadtkirchen wie Moskau durch Anschlag bekannt gemacht wurden, bestanden ähnlich wie die Predigten im Vorlesen von geschriebenen religiösen Abhandlungen. Anerkennenswert war das Bemühen der Geistlichkeit mancher Kirchen, z. B. der Kathedrale von Saratow und der Metropolitankathedrale des Moskauer Kremls, die Gläubigen sonntagnachmittags im Singen religiöser Lieder zu üben.

Dabei darf die Vorliebe des einfachen russischen Volkes für Verhandlungen über religiöse Dinge nicht übergangen werden. Beweise dafür lieferten schon die unter der Zarenherrschaft öffentlich abgehaltenen Disputationen Staatskirchlicher mit den von ihnen getrennten Altgläubigen. Die oft stark an den Protestantismus streifenden Stundisten Südrußlands machten gerade mit ihren russischen Bibelstunden die beste Propaganda, wie wiederum die Altgläubigen mit ihren sorgfältig unterhaltenen Schulen. Diese Schulen waren oft von Mädchen geleitet, die wegen freiwillig übernommener Jungfräulichkeit in hoher Achtung standen.

Viele katholische Geistliche, die im Innern des eigentlichen Rußlands arbeiteten, werden sich mit Freuden erinnern, wie ernst denkende Russen sich mit Vertrauen an den katholischen Seelsorger in religiösen Fragen, z. B. in Zweifeln über Auslegung bekannterer Stellen der Heiligen Schrift, wandten und dabei mit Bedauern den Mangel an Belehrung seitens der eigenen Geistlichkeit beklagten. Auf solche vertrauensvolle Bitte um Unterricht hin erfolgten auch vor dem Toleranzukase Nikolaus II.[1] nicht nur in den stets freisinniger gestimmten Hauptstädten Petersburg und Moskau, sondern auch unter andern in Smolensk, Charkow und Samara Übertritte zur katholischen Religion, deren Aufrichtigkeit, angesichts der den Konvertiten drohenden Gefahr der Verbannung nach Sibirien, schwerlich bezweifelt werden konnte[2].

Da in der russischen Staatskirche bereits Säuglingen die heilige Kommunion gespendet wird, war ein besonderer Beicht- und Kommunionunterricht nach Art der katholischen Kirche der russischen Geistlichkeit im ganzen unbekannt. Ein südrussischer, in dem mit Katholiken durchsetzten ukrainischen Gebiete wirkender Pope schrieb 1914, kurz vor dem Weltkriege, in dem amtlichen Synodalorgane „Cerkownyja Wjedomosti“ einen zum katechetischen Jugendunterrichte anregenden Artikel, teilte seine günstigen Erfahrungen mit, verwies auf das Beispiel der Katholiken, hob jedoch zur Charakterisierung des damaligen Zustandes unter seinen Amtsgenossen die besorgte Frage eines zum Schisma

[1] Ostern 1905.

[2] Die nach dem Toleranzukase der Regierung unerwartet zahlreich erfolgenden Konversionen bewogen die Beamtenschaft zu strengsten Maßnahmen gegen unterrichtliche Beeinflussung der Russen seitens der katholischen Geistlichen.

abgefallenen Katholiken hervor, der nach Vollzug der Abfallszeremonie sofort ausrief: „Wer wird jetzt meine Kinder den Katechismus lehren?“

Wie sehr die russische Staatskirche seit 1905, nachdem ungefähr eine halbe Million ehemaliger Zwangsorthodoxer im westlichen Rußland zum katholischen Glauben zurückgekehrt war, sich bemühte, die Übertrittsbewegung zu hemmen, beweist die in jenen Landstrichen damals erfolgte, vielseitige Anpassung der Seelsorge an die katholischen Gewohnheiten. So wurden z. B. selbst Missionen nach katholischer Art mit Beichtkonkurs eingeführt, Prozessionen mit dem der Staatskirche unbekannten Baldachin, jedoch mit Ersatz der heiligen Hostie durch ein Nikolausbild, veranstaltet usw. Zu einem eingreifenden Beicht- und Kommunionunterricht nach katholischer, ernster Methode scheint jedoch die russische Geistlichkeit in ihrer Gesamtheit nicht einmal in dem für die Staatskirche bedrohten Westrußland vorgegangen zu sein. Immerhin wirkt es wohltuend, wenn wir die Frage des katechetischen Jugendunterrichtes, auch außerhalb der später zu behandelnden Schule, nicht bloß in kirchlichen Zeitschriften, sondern auch bei den das kirchliche Leben berührenden Schriftstellern mit gebührender Würdigung behandelt finden. So wünscht z. B. Dostojewskij in den „Brüdern Karamasow“, der Pope möchte doch wenigstens einmal wöchentlich in einer Abendstunde die kleinen Kinder bei sich zum Religionsunterrichte versammeln.

Bei Ausspendung des Bußsakramentes wird in der katholischen Kirche durch die dem Empfänger gebotene Ermahnung sogar ein sehr wichtiger, weil persönlich eingehender Unterricht gespendet. In der russischen Staatskirche war der an sich sehr heilsame häufige Empfang dieses Gnadenmittels, wenigstens bis zu den Zeiten des Bolschewismus, unbekannt; die Osterbeicht genügte. So trat um 1909 in Moskau eine zweiundsiebzigjährige Greisin nach vergeblichem Suchen eines zum öfteren Beichthören bereiten Priesters schließlich zur katholischen Kirche über; ein eifriger Militärpfarrer in Charkow wurde gerade wegen Eintretens für häufigen Sakramentenempfang in der Versammlung der städtischen Geistlichkeit der Sektiererei verdächtigt und zwangsweise nach Petersburg versetzt. Pobjedonoszew selbst hob in seinem Berichte über ein russisches Frauenkloster als etwas Außerordentliches hervor, daß seine frommen Bewohnerinnen jährlich zweimal die Sakramente empfingen. Ein akademisch gebildeter russischer Pfarrer Moskaus, Religionslehrer an zwei höheren Schulen, war erstaunt, von der Pflicht des katholischen Geistlichen zu hören, bei mutmaßlich ungenügender Selbstanklage des Beichtenden Fragen zu stellen; staatskirchliche Russen der alten Zarenstadt äußerten ihr Bedauern, daß ihre Geistlichkeit in der Beicht von der Ermahnung nicht selten absehe; der von Peter d. Gr. gegebene Ukas, nach dem der beichthörende Geistliche bei Anschlägen gegen die staatliche Ordnung verpflichtet wird, hartnäckig in ihrem Vorhaben Verharrende bei der staatlichen Obrigkeit anzuzeigen, setzt das Vertrauen des Beichtkindes zum Priester naturgemäß bedeutend herab.

Wohltuend wirkte beim Eintritt in viele russische Kirchen der Anblick von Flugschriften und periodischen Volksblättern religiösen Inhalts, die besonders in größeren Städten zur Belehrung der Gläubigen ausgeboten wurden. Doch ist dabei nicht zu vergessen, daß verhältnismäßig nur wenige von diesem gutgemeinten Ersatze sonstigen religiösen Unterrichtes Nutzen ziehen konnten.

Nach dem 1910 von Zeitungen veröffentlichten Ausweise waren im europäischen Rußland, Baltien, Polen und Finnland ausgenommen, unter der Bevölkerung nur 23 vom Hundert des Lesens kundig. Bei der dürftigen Entwicklung des Vereinswesens und seiner strengen polizeilichen Überwachung hörte man dazu nur äußerst wenig von der Nachahmung eines staatskirchlichen Frauenvereins in Petersburg, der gerade das Vorlesen religiöser Bücher in Gefängnissen und Spitälern liebevoll auf sich genommen hatte. Dabei möge zum Lobe des russischen Volkes hervorgehoben werden, daß der gewöhnliche Mann stets mit Freuden dem Vorleser, auch geistlicher Druckerzeugnisse, sein Ohr lieh.

Das Volksschulwesen Rußlands war, trotz der Mannigfaltigkeit der vor 1914 bestehenden etwa zwanzig Typen, schon dem Zeugnis der geringen Zahl der Lesekundigen nach, verhältnismäßig schwach entwickelt und vermochte somit seinerseits den religiösen Unterricht im allgemeinen nicht genügend zu fördern. Ein besonderes Gewicht wurde im Interesse der staatskirchlichen Propaganda auf den entsprechenden Religionsunterricht in den westlichen, ehemals unierten Landesteilen des Zarenreiches gelegt, wo mitunter die Volksschulklassen für die getrennten Geschlechter an beide Seiten einer russischen Kirche angebaut wurden, so daß die Schüler und Schülerinnen gezwungen waren, um in die Klassenzimmer zu kommen, stets durch die Kirche zu gehen und sich so an das gottesdienstliche Äußere unwillkürlich gewöhnten. Außerdem wurde der katholischen Geistlichkeit daselbst streng untersagt, religiösen Jugendunterricht außerhalb der im Westen spärlich belassenen Kirchen oder der noch dünner gesäten katholischen Schulen zu erteilen, um so die katholischen Kinder erfolgreicher zum Besuch des russisch-staatskirchlichen Religionsunterrichtes anzuleiten[1].

Für das ganze gewaltige Reich galt bis zum Ende der Herrschaft Nikolaus' I. (1825—1855) der Ukas, wonach dem Adel allein der Besuch der Universitäten, dem Großstädter höchstens der Unterricht der Gymnasien, dem Kleinstädter dagegen nur der Besuch der Volksschulen gestattet war, der ungeheuren Masse des übrigen Volkes aber die Bildung völlig versagt blieb. Die unter Alexander II. (1855—1881) gewährte Aufhebung der Leibeigenschaft mit gedeihlicher Einrichtung der Landschaftsschulen in vierunddreißig Gouvernements und ermöglichter freier Volksschulbildung für alle fand unter Alexander III. keine weitere Entwicklung. Seit 1859 bestanden neben andern Systemen der Volksschule die auch von dem streng orthodoxen Pobjedonoszew besonders als Widerpart der freiheitlichen Landschaftsschulen begünstigten Pfarrschulen, deren Zahl 1906 auf 43374 gestiegen war[2]. Doch war das Lehrprogramm dieser der Synode unterstellten Schulen, besonders in den praktisch verwendbaren Fächern, fühlbar beschränkt; zudem waren die dabei wirkenden Lehrkräfte anfangs unbezahlte, nur der Einladung der Bischöfe folgende Priester, die bei unzureichender pädagogischer Bildung und seelsorgerlicher Behinderung nur

[1] Die russische Regierung hatte Katechismusunterricht der katholischen Geistlichkeit in Häusern der oft weit von der Kirche entfernten Katholiken festgestellt und verbot deshalb alle Hausbesuche der katholischen Priester, mit Ausnahme von Besuchen Kranker oder Altersschwacher.

[2] Prof. Dr. Felix Haase (Die religiöse Psyche des russischen Volkes [Leipzig 1921, Teubner] 101) gibt für 1911 die Gesamtzahl der Volksschulen auf 103000, darunter 1/4 Kirchenschulen, an.

wenig leisten konnten. Später erfolgte dann auf Weigerung der Geistlichen, den ganzen Schulunterricht unbezahlt zu führen, für die profanen Lehrfächer die Anstellung weltlicher Lehrer, meist mit dem Reifezeugnis versehener Absolventen der Priesterseminare, die auf eine geistliche Anstellung warteten und sich mit einem Gehalt von oft nur 120—240 Rubel begnügen mußten. Der Religionsunterricht aber verblieb um Gotteslohn dem Geistlichen, der, wie bereits oben gesagt, bei zahlreicher Familie oft mit bitterer Not zu kämpfen hatte und deswegen die ihm ohne Gehalt auferlegten Religionsstunden nur zu leicht als überschwere Last empfand. An den andern Volksschulen wirkten als Religionslehrer in den Städten gewöhnlich Priester, in den Dörfern meist Seminarabiturienten, in beiden Fällen jedoch mit Gehalt, obwohl nicht immer mit pädagogischer Kenntnis ausgerüstet. So verstand mancher Seelsorger zu wenig die geistliche Not der Kinderseele. Die russische Geistlichkeit, die am Schwarzen Meere in der Nachbarschaft der katholischen deutschen Kolonien in ihren Dörfern arbeitete, sprach ihre Verwunderung über die Sorgfalt aus, mit der katholische Geistliche Kinderbeichten auf dem Sterbebette entgegennahmen; man war der Ansicht, ein Kind benötige eine derartige Sorgfalt nicht. — Die für die Volksschulen vorgeschriebenen Lehrbücher der Religion waren inhaltlich und methodisch im allgemeinen nicht übel; bei den biblischen Geschichten ließen sich bisweilen unter dem Volke geläufige, bereits oben berührte Apokryphenerzählungen feststellen, welche die Verfasser vielleicht in den Text aufnahmen, um sich der alltäglichen Auffassung des Volkes anzupassen. Gläubige Familien bemühen sich übrigens lobenswert, ihren Kleinen schon vor dem Schulbesuche die notwendigsten Gebete und einige biblische Erzählungen beizubringen, die das Kind dann zur Freude der Eltern Gästen erzählen muß. Vernachlässigung dieses häuslichen Religionsunterrichtes wird wenigstens als Zeichen großer Rückständigkeit angesehen, wobei leider nicht verschwiegen werden darf, daß nicht wenige bessere Familien ihren Kindern bei entwickelterer Vernunft die Religion lediglich als eine „notwendige Form für das Volk" erklären und so die Jugend frühzeitig zur Religionslosigkeit anleiten. Die Geschichte des Gichtbrüchigen, den die Männer durch das aufgedeckte Dach zu den Füßen des Heilandes herabließen, erfreut sich unter der russischen Kinderwelt besonderer Beliebtheit.

In den Gymnasien beiderlei Geschlechts, in den Lyzeen[1], Realschulen und kaufmännischen oder gewerblichen Mittelschulen war der staatskirchliche Lehrplan für Religion recht reichhaltig, entsprach ungefähr dem preußischen und wurde, besonders in den Lyzeen, seitens der Geistlichkeit unter strenger Aufsicht der Schulbehörde genau eingehalten. Nach den Manifesten über die zugestandene Gewissensfreiheit wurde der Religionsunterricht leider nur für die staatskirchlichen Schüler als verpflichtend belassen, den andern Religionsbekenntnissen aber als wahlfrei hingestellt, was einige Moskauer Privatschulen zum Aufgeben des katholischen Religionsunterrichtes bewog. Der staatskirchliche Religionsunterricht zeitigte jedoch seit jenen Jahren wenig erfreuliche

[1] Unter Lyzeum verstand man männliche Gymnasien mit einer anschließenden akademischen Fakultät. Verfasser war in Moskau in den Jahren von 1906 bis 1911 katholischer Religionslehrer an 2 Lyzeen, 4 Staatsgymnasien, 6 Privatgymnasien und 2 Privatmittelschulen, in sieben der letzteren mit deutscher Unterrichtssprache.

Früchte. In den fast in allen höheren Lehranstalten damals auftretenden Streiken der lernenden Jugend wurde nur zu häufig an erster Stelle Abschaffung des Religionsunterrichtes gefordert. Auch nach dem Scheitern der ersten Revolution nahmen die staatskirchlichen Schüler der höheren Gymnasial- und Realklassen am Unterricht ihrer Geistlichen wenig Anteil, sondern legten durch Beschäftigung mit andern Gegenständen ihre Geringschätzung für den Lehrvortrag offen zu Tage. Der Grund hiervon lag jedoch weniger und seltener in der Nichtachtung der Religion selber als in dem Unwillen über den polizeilichen Charakter, mit dem der russische Staatsklerus als Diener der Staatskirche bekleidet war und den die studierende Jugend, besonders unter dem Drucke der harten Reaktion, mitunter unliebsam verkosten mußte. Jeder russische Geistliche gehörte tatsächlich zur Geheimpolizei und konnte sich durch Zuträgerei Gehaltszulagen verschaffen[1]. Diese, wenn auch nicht stets grundsätzliche Abwendung der Jugend von der Religion hatte, gerade im Bunde mit der rücksichtslosen Reaktion, immerhin verderbliche Folgen. Die Verrohung im Volke stieg, und beim Erscheinen eines Sittenromans um 1910, worin ein Bauer gefühllos seine Familienglieder abschlachtet, wies die ernste Presse Moskaus darauf hin, daß hier ein treues Bild des tiefsten Innern weiter Volkskreise gezeichnet sei.

Die Staatskirche zeigte sich im Kampfe gegen die Revolution nicht stark genug; schon Kirejew hatte vorher in seiner Polemik mit dem uns bereits bekannten Wladimir Solowiew eingestanden, daß die Kirche in ihrer Rolle als Staatskirche erniedrigt und geschwächt werde, und andere russische Schriftsteller klagten schon lange vor dem Bolschewismus über den Atheismus unter den Bauern, die jede Belehrung der Staatskirche einfach abwiesen.

Geben wir uns der Hoffnung hin, daß die Befreiung der russischen Kirche von der Staatsfessel das Licht der christlichen Wahrheit in seiner ganzen Fülle dem tief religiös veranlagten Russenvolk spenden und zur Verwirklichung des Heilandsgebetes führen wird: Ut omnes unum sint.

Felix Wiercinski S. J.

---

[1] Vgl. diese Zeitschrift 96 (1918, Dezember-Heft) 229 f.

Von neuen Dramen.

Während Wolfgang Stammler in seinem anregend geschriebenen Überblick über die „Deutsche Literatur vom Naturalismus bis zur Gegenwart“[1] noch vom Expressionismus die Überwindung der literarischen Krise erhofft, versichert Hans Franck, selbst ein Dramendichter, in seinen Aufsätzen über das „Drama der Gegenwart“ ganz bestimmt: „Der Expressionismus liegt hinter uns.“[2]

So unvereinbar diese beiden Äußerungen scheinen, der sachliche Widerspruch ist nicht groß. Beide sehen eine Kunst, besonders eine dramatische, kommen, die den Reichtum anschaulicher und psychologischer Fülle des Naturalismus und Impressionismus mit dem expressionistischen Drang nach geistigem Gehalt und ekstatischem Gefühlsschwung vereint.

„Jede Kunst schwankt zwischen zwei Polen: Natur, d. h. Diesseits, Wirklichkeit, Sinngebundenheit, — und Geist, d. h. Jenseits, Ahnen, Befreiung. Gelingt es, die Harmonie zwischen beiden herzustellen, so wird das neue Werk geboren. Im Realismus herrschten die Sinne über den Geist, im Symbolismus unterwarf das Gefühl den Gedanken. Wird der Expressionismus die Erlösung bringen? Eine Synthese von Gefühl und Geist, eine Versöhnung von Sinnen und Herzen ... muß die Losung der Zukunft sein.“ So schließt Stammler seinen Ausblick in die Zukunft der deutschen Dichtung (a. a. O. S. 122).

Auch Hans Franck spricht dieser Synthese das Wort, wenn er das Werden eines neuen deutschen Dramas ankündigt. Ihm ist es unzweifelhaft, daß die hervorragendsten deutschen Dramatiker seit längerem ihre gestalterische Leidenschaft auf etwas Neues richten, das über den Expressionismus hinausführt. Als Ziel sieht er winken: Totalität, Umfassung des Ganzen, Überwindung der Individuation; die künstlerischen Mittel sind ihm: Durchdringung des Gegensätzlichen, innere Verbindung des nur auf zu niedrig genommener Basis Unvereinbaren, Ausgleich der Zerspaltenheit der Symptome, Verwesentlichung der disparaten Erscheinungsformen. Daß diese abstrakte Denk- und Ausdrucksweise ihm den Blick für die Wirklichkeit nicht trübt, beweist seine Klage über die Gegensätze, die jetzt so grauenhaft und unverhüllt klaffen wie noch nie: Gott — Welt, Himmel — Erde, All — Ich, Ewigkeit — Zeit, Mensch — Volk; die Unvereinbarkeit der Empfindungen in Freundschaft, Ehe und Familie, in Stadt und Land, Reich und Rasse. — Durchdringung und Aufhebung des Gegensätzlichen fordert Franck auch auf dem Gebiet der künstlerischen Form. Die neuen Dramatiker sehen den Expressionismus wie den von ihm befehdeten Impressionismus nicht als Gegner, sondern als Vorläufer; sie wollen die von beiden geschaffenen Werte aufnehmen, vereinen und über sie hinausführen.

Zwei Wege sieht Franck die modernen Dramatiker einschlagen. Die einen bilden die alltäglichste Alltäglichkeit dramatisch nach, um sie dann hinaufzu-

[1] 8° (144 S.) Mit 32 Bildnissen. Breslau 1924, Ferdinand Hirt (Jedermanns Bücherei). Geb. *M* 2.50.

[2] „Die Literatur“ (= 26. Jahrg. d. „Literarisch. Echo“), Dezember 1923; Februar, Mai 1924.

heben in Sphären, wo die Widersprüche sich lösen, so Hans Johst, Otto Brües, Paul Gurk, Friedrich Griese, Bertold Brecht, Ernst Barlach; — die andern beginnen den Kampf in den Lüften der Ideenwelt und suchen seine Gültigkeit an den Gegebenheiten der Wirklichkeit zu erweisen, so Joachim von der Goltz, Ernst Bacmeister[1], Hans Franck, Alfred Brust. Die neue Dramatik will weder Neu-Naturalismus noch Neu-Klassizismus heißen. Man hat sie Synthetismus und Kollektivismus, Pansymbolismus und Objektivismus genannt.

Diese Triebkräfte aus dem Innern des Kunstschaffens heraus verwirklichen wieder einmal das Entwicklungsgesetz, das vom Ausgangszustand (Naturalismus-Impressionismus) über den Gegensatz (Expressionismus) zur Synthese von beiden führt.

* * *

Neben den innerkünstlerischen Antrieben erwartete man auch aus der Jugendbewegung heraus einen bestimmenden Einfluß auf die dramatische Kunst. Die Jugend wird ja immer zu idealistisch sein, um an naturalistischer Nachbildung der Wirklichkeit ihr Genüge zu finden; sie wird auch immer der Natur so nahe bleiben, daß sie sich über kurz oder lang gegen einen aller Natur hohnsprechenden Expressionismus auflehnen muß.

In dem aufschlußreichen Sammelband „Gemeinschaftsbühne und Jugendbewegung", herausgegeben von Wilhelm Gerst[2], wird die Frage ausdrücklich gestellt: „Wie steht das Jugendspiel zur Kultur der Volksgesamtheit? Wächst aus der Jugendgemeinschaft ein neues Drama heraus?" So Heinrich Bachmann (S. 11). In den Rahmen des Bühnen-Volksbundes stellt der Herausgeber das Spielen der Jugend, wenn er in der Einleitung schreibt: „Unser Ziel ist nicht die Erhaltung des heutigen Theaters um jeden Preis, sondern die Errichtung eines neuen Kunstlebens, das sich auf den urtümlichen Kräften unseres Volkes aufbaut und in innigster, lebendigster Wechselbeziehung zu ihm steht. Deshalb haben wir auch von Beginn unserer Bewegung an uns bewußt nicht auf die Pflege des Berufstheaters beschränkt, sondern uns mit besonderer Sorgfalt jener neuen Bestrebungen angenommen, die vom Laienspiel her eine Erneuerung unserer Bühne wollten" (S. 3).

Öfters wurde dem Spiel der Jugendscharen Franz Johannes Weinrichs „Tänzer Unserer lieben Frau" zu Grunde gelegt. So im Kreuzgang des Bonner Münsters, wo sich am Schluß der frei gestaltenden Aufführung eine Begeisterung der Zuschauer bemächtigte, die in spontanen Gesang von Marienliedern ausklang. In Frankfurt schloß sich das Spiel an die Maiandacht an; die Zuhörer, aus der Weihe des Gottesdienstes tretend, fanden vor den Kirchen im Spiel der Jugend ein ästhetisches Ausschwingen der Gläubigkeit und Marien-

[1] In den kühl-klaren und doch ganz persönlichen Aufsätzen „Überstandene Probleme" (8°, 260 S., München 1923, Gg. Müller) stellt Bacmeister, der keinen überweltlichen Gott kennt, als Wesen des Tragischen hin, daß das Individuum sich bewußt für die Gattung und deren Höherentwicklung opfert. Diese Theorie ist Rechtfertigung oder Quellpunkt der vier Dramen „Innenmächte" (8°, 298 S., München 1923), deren eigenartig differenzierte Innenkonflikte und Innenwandlungen in zu spärlicher sinnfälliger Handlung sich auswirken, so daß der Hauptreiz auf dem allerdings meisterhaft geformten Dialog beruht.

[2] Zeitschrift des Bühnenvolksbundes. Sammelband 1924. 8° (124 S.) *M* 2,50. Der ersten folgte rasch eine erweiterte und originell illustrierte zweite Auflage.

verehrung. 1923 führte Neudeutsche Jugend zu Füßen des Schlosses Hirschberg vor 1500 deutschen Jünglingen Weinrichs „Tellspiel der Schweizer Bauern" auf, die Flamme lauterer Vaterlandsliebe anfachend. Eine bayrische Spieltruppe aus dem Quickborn wählte das Vorspiel zu Weismantels „Wächter unter dem Galgen" und lebte „in engster Gemeinschaft mit den Schauenden nach, was die meisten im Tiefsten bewegte: das Losringen von Vater und Mutter aus innerem Drang heraus". Oft wurde auch Weismantels „Totentanz 1921" gespielt; andere erneuerten mittelalterliche Mysterien-Spiele, Hans-Sachs- und Pocci-Spiele. Zu Lübeck ist die Aufführung eines plattdeutschen Krippenspiels in der Ägidienkirche ständige Einrichtung geworden; dieselbe Schülertruppe der Realschule zum Dom brachte im Hochchor der Katharinenkirche, die schon seit hundert Jahren nicht mehr gottesdienstlichen Zwecken dient, eine Aufführung des „Urfaust". Treu einem der Leitsätze der Jugendspielscharen des Bühnen-Volksbundes: „Wir wollen unsern Volksgenossen Stunden der Freude schenken", zogen zwölf Neudeutsche aus Frankfurt ins Eichsfeld, um auf vierzehntägiger Wanderung zwölfmal der einfachen Landbevölkerung den Genuß zweier Märchenspiele zu bieten.

Worauf gründen sich nun die Hoffnungen, die man in diese Jugendspielscharen setzt?

Einmal erwartet man vom Laienspiel eine Erneuerung des Berufsspiels. „Die Routine des Berufsschauspielers wird abgelöst durch die Ekstase des Laienspielers." Die „Mache einer beruflich schablonisierten Bühnenkunst" soll durch ein veredeltes Laienspiel ersetzt werden, durch ein Spiel, das „aus Mitteilungs- und Gestaltungsdrang, aus dem Verlangen geboren ist, seine Ideen zu bekennen und im Bekenntnis Freund und Gegner zu erkennen". Die Jugend spielt deshalb auch am liebsten Stücke, die auf ihrem eigenen Boden gewachsen sind; sie will in ihrem Spielen „zu einem gesteigerten Bewußtsein von sich selbst und ihrem ureigenen Erleben gelangen"; sie empfindet es als „Bedürfnis, ganz naiv sich selbst zu spielen". So ganz naiv und laienhaft bleibt das Spielen der Jugend doch nicht überall. Hören wir doch von einem Lehrgang für Theaterspielleiter an Laienbühnen, den der Rheinische Verein für Heimatpflege 1923 zu Bonn veranstaltete; eine lehrreiche Mitteilung berichtet von einem Kurs für Laienvolksspiel, der als Wahlfach für die Oberklassen der Lübecker Realschule zum Dom eingeführt ist.

Mehr auf das Drama als Dichtung bezieht sich der zweite Vorzug der Jugendspielscharen: ihr Gemeinschaftscharakter. Zuversichtlich kündet Heinrich Bachmann an: „Schon regen sich Kräfte, die auch ein Eigenspiel schaffen. Dieses wird wesentlich verschieden von allen andern sein, indem es das endlich wahr machen kann, was auf dem bisherigen Wege von der alten Bühne nie erreicht wird: die Gemeinschaftsbühne. Gemeinschaft ist Schaffen der Gemeinde. Voraussetzung ist Einheit in der Grundhaltung den Dingen und Lebensbeziehungen gegenüber. Daraus erwachsen Anschauungen und Formen, beides nicht in Gleichförmigkeit, aber in Verwandtschaft. So wird das Neue Spiel zum Ausdruck der Gemein-Schau und der Gemein-Form.... Eine Werkgemeinschaft muß es sein, die den Geist der Gemeinde in Formen gießt: Dichter, Spieler, Tanzende, Singende, kurz alle, die der Idee des Spielers, die in der Gemeinde schlummerte, zum Leben verhelfen" (S. 13 f.).

Sehr eindringlich hebt Wilhelm Wiesebach die „gemeinschaftbildende Kraft des religiösen Laienfestspiels“ hervor. „Ziel unseres Strebens muß die Gemeinschaft unseres ganzen Volkes sein. Dieses Ziel wird erreicht, wenn wir negativ die zu Unrecht und widernatürlich errichteten Schranken niederreißen, die zwischen den Altern, Ständen, Klassen und Bildungsstufen standen und stehen; der positive Aufbau der Volksgemeinschaft wird aber erst geleistet, wenn wir uns alle miteinander als Menschen im christlichen Sinne fühlen, die vor Gott gleich und schicksalsverbunden sind.“ Diese gemeinschaftbildende Kraft komme dem Laienspiel zu, das zu seinen Stücken, die aus dem Brunnen gottverbundenen, christlich-religiösen Menschheitsempfindens schöpfen, Zuschauer aller Stände und Klassen herbeirufe. Auch die Spielgemeinde selbst stelle am besten schon die Volksgemeinschaft im kleinen dar. „Aus meiner Erfahrung in zahlreichen deutschen Städten“, schreibt Wiesebach, „in denen ich große religiöse Laienspiele geleitet habe, muß ich sagen, daß da die beste Gemeinschaftsbildung zustande kommt, wo sich Spieler der verschiedensten Stände und Bildungsgrade vereinigen. Spieler, die ausschließlich den gebildeten Ständen oder allein dem Handwerker- oder Arbeiterstande angehören, schließen sich lange nicht so eng zusammen wie die Spielgemeinde, die sich aus Studienräten und Schülern, Juristen und Arbeitern, Postdirektoren und Briefträgern, Frauen und Mädchen aus kleinen und vornehmen Häusern zu einer Spielgemeinde zusammenfinden“ (S. 56 57).

Als dritter Vorzug des Laienspiels wird das Selbstschöpferische hervorgehoben. „Unser Spiel ist selbstschöpferisch“, versichert Josef Ditzen. „Es weckt den schöpferischen Menschen; durch das Spiel kommen wir zum Höchsten: zur schöpferischen Gemeinschaft“ (S. 33). Wieso das? Aus der Stimmung der Dichtung oder des Augenblicks heraus gestalten die Jugendspielscharen oft in der Aufführung das Stück um. Die Schar dichtet spielend weiter. Dasselbe Stück kann heute ganz anders gespielt werden als gestern, hier ganz anders als anderswo. Das Schöpferische tritt am stärksten im Stegreifspiel hervor. Eine kleine Geschichte dient als Grundlage. Die Begebenheit wird in ihrem allgemeinen Verlauf nachgespielt; die angedeuteten Charaktere werden ausgeführt oder gewandelt je nach der Auffassung des einzelnen oder nach dem gemeinsamen Impuls derer, die mittun.

Es klingt ablehnende Kritik durch, wenn Weismantel von einer Spielschar erzählt, die so sehr die ursprüngliche Dichtung verließ, daß sie zum Spiel-Ende einen eigenen Geleitzug zur Hinrichtung des im Spiel zum Tode Verurteilten bildete. „Die Zuschauerschaft wurde in diesen Zug aufgenommen, der Zuschauer wurde zum Spieler, und so verließ eine einzige fröhliche Gemeinde den ursprünglichen Spielplatz, zog große Strecken voran, bis man den ursprünglichen Sinn des Zuges, einem zur Hinrichtung Geführten das Geleit zu geben, vollkommen vergaß und nur noch ein lustiger Zug war, der schließlich mit einem Lied nach allen Seiten auseinandersprengte.“

Auch sonst wird mancherlei Kritisches ausgesprochen — das gibt der Schrift eine wohltuende Sachlichkeit bei aller Begeisterung. Da fällt das Wort von der Krisis in der Jugendbewegung überhaupt, die wandernden Volksspielgruppen werden einmal schon der Theatergeschichte zugesprochen. Einen greifbaren Höhepunkt, zugleich aber auch Endpunkt ihrer Bedeutung hätten

sie vor etwa drei Jahren erreicht, dann durch endlose Wiederholungen desselben zu einer Schlagerbühne sich erniedrigt; unbedeutende Nebengaben und verfehlte Experimente konnten nicht aus der Not helfen (Gustav Grund S. 71). Manch treffendes Wort der Kritik steuert Weismantel bei. Oft ist der Stoff ungeeignet oder unpassend für die Spielschar, deren Jugend es nicht ansteht, über die Erwachsenen Gericht zu halten, oder Stoff und Form übersteigen die Aufnahmefähigkeit der Zuschauerscharen, oder aber die gewählten Stücke erschrecken durch nichtssagende Dürftigkeit und Leere (S. 20 21). Die Gefahren des Dilettantismus sind nicht zu übersehen. Es wird kräftig hervorgehoben, daß uns mit einem Volksspiel, das lediglich Laienspiel in seiner Spielfreudigkeit ist, aber keinen Anspruch auf künstlerische Bedeutung erhebt, heute nicht mehr gedient ist (S. 72). Auch der Beeinträchtigung der alltäglichen Pflichterfüllung sucht man vorzubeugen. Es wird davor gewarnt, die Bretter zu oft zu betreten. „Nicht jeder Tag kann ein Festtag sein. Erstes Gebot für den Menschen ist Arbeit in seinem Beruf, und nie konnte diese Pflicht dringlicher verstanden werden als heute" (Theodor Hüpgens S. 55).

Wie steht es nun mit der Hoffnung, daß aus dem Laienspiel, insbesondere aus den katholischen Jugendspielscharen, dichterische Schöpfungen aus eigener Kraft hervorgehen werden? Auch hier hat Weismantel richtig gesehen, wenn er den jugendlichen Kräften „die letzten Formungen des von ihnen Gewollten" nicht zutraut, anderseits aber den Versuchen der Jugend, zu einer neuen Bühne zu kommen, die Gewißheit entnimmt, „daß aus diesem Hexenkessel der Beschwörung die erlösende Gestalt aufsteigen wird, wenn Jugend, Volk und Dichter sich zusammenfinden" (S. 22). Mit andern Worten: Nicht das spielende Dichten der Jugendscharen kann uns das neue dramatische Kunstwerk schenken, sondern der Genius eines Dichters, der vom Geiste der Jugendspielscharen befruchtet ist.

* * *

Wie sich von beiden Seiten, von realistisch wie expressionistisch bestimmter Dramatik her ein Ausgleich anbahnt, läßt sich an Hermann Sudermanns[1] und Leo Weismantels[2] letzten Zeitdramen beobachten. Der sechste Band von Sudermanns „Dramatischen Werken" faßt drei Dichtungen (Heilige Zeit, Opfer, Notruf) unter der gemeinsamen Überschrift zusammen: „Das deutsche Schicksal, eine vaterländische Dramenreihe." Es ist das Schicksal Deutschlands, das sich in der Zeit vom Kriegsausbruch bis zum Waffenstillstand erfüllte. Dieselbe Zeit umspannt auch Weismantels Schicksalsspiel: „Die Kommstunde". Aber wie grundverschieden schauen und gestalten diese beiden Deutschlands große Heimsuchung!

Sudermann schafft wie gewöhnlich Szenen voll naturalistisch wiedergegebenen Lebens, voll spannender Situationen und schlagfertigen Redewechsels. Wo man ja in den Bänden der Gesamtausgabe eines der realistischen Stücke anblättert, kommt man nicht so leicht wieder los: so fesselnd ist Dialog

---

[1] Sudermanns Dramatische Werke sind 1923 in einer sechsbändigen Gesamtausgabe herausgekommen bei J. G. Cottas Nachfolger, Stuttgart. Geb. *M* 30.—

[2] Die Kommstunde. Ein Schicksalsspiel. 8° (76 S.) Frankfurt 1924, Verlag des Bühnen-Volksbundes. *M* 1.80; geb. 3.— Über den „Totentanz 1921" vgl. diese Zeitschrift 105 (1923) 299—302.

und Handlung. Freilich wird dies zum Teil durch ein Aufgeben der Wirklichkeitstreue erreicht. So naturalistisch die Ausdrucksweise der Personen ist, so wirklichkeitsfern, romantisch und sentimental ist oft ihr Charakter und ihre Handlungsweise. Gerade diese Mischung von realistischer äußerer Form mit phantastisch-sentimentalen Bestandteilen in glänzender Bühnentechnik hat Sudermanns Stücken den Theatererfolg gebracht. Dazu kommt, daß er kein lästiger Weltanschauungs- und Sittenprediger ist. Läßt er auch über die ärgsten sittlichen Entgleisungen seine dichterische Strafgerechtigkeit ergehen, so ist er doch meist von einer Nachsicht und Weitherzigkeit, die schon mehr Laxheit zu nennen ist. Der Untergrund einer religiös vertieften Weltanschauung fehlt seinen Stücken völlig.

Auch der religiösen Welle, die bei Kriegsausbruch über Deutschland hinging, wußte er sich skeptisch zu erwehren. So leitet er den Schwur, mit dem er sein Gedicht „Die große Stunde" eröffnet, mit zurückhaltender Vorsicht ein:

„Ob wir anbetend dich lieben, Vater im Himmel,
Ob du uns nur ein Hort heil'ger Erinnerung bliebst,
Sieh, wir schwören zu dir, dem Zeugen jeglicher Wahrheit:
Wir haben es nicht gewollt. ..." (Dramatische Werke VI 11.)

Den Atheisten aber, den sozialdemokratischen Agitator Hammann, läßt er bei der erneuten Trauung mit seiner geschiedenen Frau am Altar zusammenbrechen mit den Worten: „Herr, der du nicht bist, hör' mich an!... Ich weiß, du bist nicht. Ein gasförmiges Wirbeltier gibt es nicht. Darum verzeih mir, daß ich hier liege und winsle. Aber wenn es ein — ein — Absolutes gibt im Weltenbau, und das muß es geben — dann bist du das Vaterland. Und so bin ich dein Diener, Herr. Und was du auch bist, wer du auch bist, hilf mir, hilf mir ..."

Das erste Stück „Heilige Zeit" bietet „szenische Bilder" aus den Tagen des Kriegsausbruchs und der ersten Kriegswochen. Wie schon der Titel sagt, ist das Ganze auf reine Begeisterung fürs Vaterland gestimmt. Die Jugend, die uns verlottert und blasiert in einem Alumnat entgegentritt, wird von einem wahren Sturm der Vaterlandsliebe emporgerissen, und selbst der Pazifist Hammann, der noch eben Krieg dem Krieg angekündet und die Vereitlung des Krieges durch die sozialistische Internationale zuversichtlich erhoffte, zieht als Freiwilliger ins Feld. Dazwischen zahlreiche Typen, der weitblickende Alumnatsdirektor, der naiv schwärmende Oberlehrer, der kühl rechnende Industrielle — alle sind von der heiligen Zeit geweiht. Gleichwohl fehlt ein gewisser Skeptizismus nicht. Dem hohlen patriotischen Getue eines kleinen Menschen gegenüber — er heißt nicht umsonst Kleinschmidt — hat Hammann den schneidenden Hohn: „Ich möchte wissen, wo der Laffe das Pathos hernahm. Wenn die Sorte sich mit Heldentum drapiert, dann steht es schlimm um den deutschen Gedanken. Und dann wär's Zeit zu beten: ‚Schicksal, schenk uns ein neues Jena!'" Den alldeutschen Professor Lennartz fragt der weiterschauende Schuldirektor: „War euer Säbelgerassel notwendig? War es nicht vielleicht schädlich sogar?" Er nimmt auch den Notabiturienten Felix Stern gegen beleidigende Angriffe in Schutz, als dieser aufgefordert seine Meinung ausspricht: „Ich werde meine Pflicht tun als Deutscher und als Jude. Aber daß ich den Krieg als Überbleibsel atavistischer Barbarei verabscheue, habe

ich in meinen Aufsätzen oft genug dargetan." Schließlich glaubt Stern, der sich als freiwilliger Krankenpfleger meldet, doch den Schicksalssinn des Krieges in der Anbahnung des sozialen Ausgleichs gefunden zu haben.

„Das Opfer" führt in die Zeit 1917 auf 1918. „Draußen um die ganze Welt ein großer Schützengraben und drinnen ein großes Gefängnis", erklärt ein Bauer dem Landrat, der vor Übertretung der Kriegsverordnungen warnt. Im Heer beginnt die Überdisziplin ins Gegenteil umzuschlagen; die Heimat ist müde und mürbe geworden. Als Symbol läuten die Glocken der Dorfkirche zum letzten Mal, ehe sie eingeschmolzen werden. Zum letzten Mal sind auch die vier jungen Leutnants in der Heimat auf Urlaub, keiner erlebt das nächste Jahr: der blutjunge Sohn des Hauses, Stöpselchen genannt, und die drei Kameraden, die er auf das elterliche Gut eingeladen, der eitle, hochfahrende Poppenhagen, der tollkühne, leichtblütige Markreiter und der ernste, tieferschauende Körte. Aus seinem Mund kommt das Urteil über den Krieg, das wie ein Blitz hineinfährt in das Liebeln, Murren und das eigensinnige Gerede vom Durchhalten bis zum Sieg: „Dieser Krieg, gleichviel wer ihn angezettelt hat, ist seit den Kreuzzügen der größte Wahnsinn, den die Menschheit sah.... Und Deutschland muß geopfert werden, wir alle müssen geopfert werden, damit er endet."

„Notruf" spielt im Winter 1918 auf 1919. Während die beiden ersten Stücke lose dramatische Szenen sind, geht durch dies letzte eine einheitliche Handlung. Heimgekehrt findet Oberstleutnant v. Hecklingen seine Frau und den zum Jüngling herangewachsenen Sohn sich entfremdet; Oberleutnant Wölfert macht den schließlich erfolgreichen Versuch, die beiden Gatten einander wieder innerlich nahezubringen. Er selbst geht verzweifelnd in den Tod, da er die sittliche Verwilderung seiner eigenen Braut inne wird, die als Krankenschwester sich der überkommenen moralischen Bindungen entledigt hat. Auch die Nebenfiguren veranschaulichen das sexuelle Kriegsproblem, das sich aus der Trennung der Gatten, der Unzahl junger Witwen und der selbständigen Erwerbstätigkeit der Jungmädchen ergibt. Daneben gehen die politischen Kämpfe der jungen Republik her. Der Oberstleutnant, im Herzen Anhänger des alten Regimes, stellt sich und sein Freikorps in den Dienst der republikanischen Regierung gegen die Spartakisten; sein Sohn Udo, der Primaner, wird aufseiten der Spartakisten im Kampf gegen die Truppen des Vaters schwer verwundet. — So klingt Sudermanns vaterländische Dramenreihe in einen erschütternden Notruf aus, einen Notruf, in dem aber immer noch eine leise Hoffnung zittert.

Agnes (die Frau des Oberstleutnants): „Wenn ich mich jetzt zu dir flüchte in meiner Not, wirst du mich aufnehmen?"

v. Hecklingen (der Oberstleutnant): „Zweifelst du daran? Wir haben viel zu tun, wir beide. Was fällt, fällt. Wer stark genug ist, der folgt dem Notruf. Am selben Tag den Freund und den Sohn, den einzigen Sohn!"

Agnes: „Vielleicht — vielleicht ist er noch zu retten?"

v. Hecklingen: „Wir müssen hoffen. Man hofft ja so lange, bis es wieder was zu hoffen gibt."

* * *

In einen Notruf klingt auch Weismantels Schicksalsspiel „Die Kommstunde“ aus. Nach dem Tode der Melani Eck trippelt ein Kind gegen die Zuschauer und ruft in namenloser Angst in die Stille und in das Dunkel: „Mutter! Mutter!“

Melani Eck, Bäuerin in einem Rhöndorf, ist Mittelpunkt der dramatischen Bilder. Vor ihrer Ehe mit Johannes hat sie in einer wilden Nacht einem andern angehört. Dies ihr Geheimnis hat sie Johannes nie geoffenbart, auch da dieser von einer Ahnung gequält wird. So zieht Johannes in den Krieg, an Melani tritt der alte Versucher, Gregor Schlachter, heran. Trotz heißer Anfechtungen bleibt Melani treu, aber in dem auf Urlaub heimgekehrten Johannes wird durch eine unglückliche Zufälligkeit der Verdacht von neuem geweckt. Da bekennt ihm Melani: „Ich habe ihm keinen Augenblick gehört, nicht in der Tat, nicht mit Worten, nicht in der Buhlschaft der Gedanken — seit ich dein Weib bin. Aber eh ich dein Weib geworden bin, bin ich sein gewesen eine einzige wilde Nacht.“ Tief getroffen von diesem Bekenntnis und vom Zweifel an ihrer ehelichen Treue nicht befreit, kehrt Johannes an die Front zurück, wo er bald fällt. Nun werben von neuem Johannes und Gregor um Melanis Seele. In einem Traumgesicht erscheint Johannes und mahnt Melani: „Geh hin, sei Führer den Blinden, brich Brot den Armlosen, schiebe den Karren den Gliederlosen.... Alle Liebe, die du mir zugeschworen, deinem Eheherrn, tu diesem namenlosen Volk —.“ Aber Melani weicht müde und ekelerfüllt vor dieser Aufgabe zurück und gibt sich Gregor Schlachter hin, der Auflehnung gegen jedes Gesetz verkündet. „Sagt euch los von jeglichem Gesetz — jeder setze sein Gesetz sich selbst!“ Aber da Melani sieht, daß die neue Freiheit schändliche Sittenlosigkeit und Tyrannei gegen Andersdenkende ist, sagt sie sich los von Schlachter, ersticht ihn in der Notwehr. Ein Schuß, der zu ihrer Verteidigung fällt, trifft sie selbst tödlich.

Nähme man das Spiel realistisch, als eine Sittenschilderung aus einem Rhöndorf während der Kriegszeit, so müßte man die vielfach lautgewordenen empörten Proteste gegen das Überwuchern des Erotischen vollständig berechtigt finden; das zumal, da auch das Sinnen und Sprechen der andern Frauengestalten ständig um denselben Pol kreist und der Volksbrauch der „Kommstunde“ ein ziemlich ärgerlich Ding ist. Doch täte man so dem Dichter Unrecht, da er kein realistisches Sittenbild zeichnet, sondern symbolisch das Niedergangsschicksal eines Volkes bis hart vor die Peripetie zum Aufstieg darstellt. So wird die Geschlechterliebe, lautere und unlautere, treu vertrauende und schwankend zweifelnde, zum Bild der ethischen Haltung eines Volkes überhaupt. Man mag sich dabei vielleicht an die Heilige Schrift, zumal das Alte Testament erinnern, wo das Verhältnis eines Volkes und der Einzelseele zu Sittlichkeit und zu Gott oft in das Gleichnis der bräutlichen Liebe gekleidet ist. Gleichwohl bleibt auch so noch etwas von dem Vorwurf bestehen: wird auch durch die Symbolhaftigkeit das grob Sexuelle sublimiert, es ist doch noch zuviel Erotisches in dem Stück.

Daß Melani, Johannes und der Ehebrecher keine wirklichkeitstreuen Typen eines Rhöndorfes sein sollen, sondern Sinnbilder für Kräfte und Neigungen, die um die Seele Deutschlands ringen, drängt sich beim Lesen mit unwiderstehlicher Gewalt auf und müßte durch den Stil der Bühnenaufführung ver-

deutlicht werden. Da wird Gregor Schlachter, den das Inhaltsverzeichnis einfach den Ehebrecher nennt, zum Bild alles Schlechten und Dämonischen. So spricht er einmal zu Melani — wie unmöglich sind die Worte im Munde eines wirklichen Rhönbauern —:

Ich diene um dich wie Jakob um die Rahel.
Ich will nicht dich, Melani, nicht dich, armselig Weib,
die ganze Menschheit umwerbe ich in dir.
Ich bin in dir und kann nicht leben, lebe ich nicht aus dir.
Ist nicht die Lust in dir, die ihr die geile, die gemeine nennt? —
Schau, die bin ich, — was bewirfst du mich mit Schande, nur
damit Johannes dich allein besitzen darf; habe ich nicht Recht
auf dich wie er?
Sitzt nicht die Angst vor dem Tod in euch? Was beschwatzt ihr
euch mit Prahlhänsigkeit, daß ihr euch mordet durch Jahr
und Jahr ... ich bin die zitternde Angst ... und habe das Recht
des Lebens wie die Prahlsucht.
Ihr sollt mich erkennen, ihr sollt mich freien wie ein Weib
den Mann und ihr seid erlöst. ...

Vordermann des Kriegs nennt er sich ein ander Mal; einmal wird er sichtbar „magisch beleuchtet, halb Tod, halb Teufel".

Ihm gegenüber ist Johannes, der Blonde, Zarthändige, eine Verkörperung des Guten, zumal nachdem er durch den Tod seinen Zweifel und seine Unbarmherzigkeit gesühnt. Er verkündet Melani ihre neue Sendung.

Ringe um den Segen, Melani — ringe um den Segen.
Noch liegt der Fluch auf allem Volk.
Rette meine Kameraden, Melani, rette das wankende Heer, —
das fallende Reich,
Sie sind müde, müde wie du — ...
Stell dich ihnen in den Weg und schrei sie an:
Ringt um den Segen, nur um den Segen.
Was fragt ihr nach Leben und Tod — das geht euch nichts an!
Ringt um den Segen, Brüder, ... nicht um den Sieg!

Melani folgt dieser Sendung zwar nicht, aber sterbend gibt sie Antwort auf die Frage: „Wo ist der Feind?"

Ganz anderswo — ganz anderswo — da drinnen, in
uns allen drinnen. Hätt ich ein Kind, dürft ich euch allen
Mutter sein!

Was ist nun im ganzen genommen der Sinn der „Kommstunde"? Kommstunde ist Stunde der Prüfung und Versuchung, Stunde des Gerichts. So sieht denn Weismantel in der schrecklichen Zeit seit Ausbruch des Weltkrieges eine Zeit moralischer Probe, in der die schon vorhandenen sittlichen Schwächen sich offenbarten, zum Teil schamlos offenbarten. Als tiefster Grund des sittlichen Verfalls erscheint die selbstsüchtige Auflehnung gegen Zucht und Gesetz und die Geringschätzung des Segens von oben. „Das neue Volk", so kündet der Dichter den dramatischen Ausklang der „Kommstunde" an, wird sich zu Gott, zu seinem Gesetz bekehren, eingedenk des Gerichts der großen Kommstunde.

Wäre es Weismantel nur gelungen, diese ethische Schauung und Wertung der jüngsten deutschen Vergangenheit, sowohl in ihrer geistigen Eigenart wie in der künstlerischen Verkörperung, konkreter zu fassen. Immerhin ist vom „Wächter unter dem Galgen" zur „Kommstunde" eine kräftige Entwicklung

in der Richtung auf lebensvollere Gestaltung. Dies hat dem Stück auch nicht geringe Bühnenerfolge gebracht. Die Kritik war freilich ziemlich ablehnend, zum Teil in gesunder Abneigung gegen das ständige Kreisen um Erotisches und gegen das schemenhaft Wirklichkeitsferne der Personen und Geschehnisse, zum Teil aber auch aus Widerwillen gegen den pazifistischen Ton mancher Stellen. Aber hier vertritt Weismantel eben den christlichen Standpunkt, der den Krieg nur als Notwehr für sittlich erlaubt hält, der vor allem Rache und Vergeltung nicht sittlich zureichende Gründe eines Krieges sein läßt.

* * *

Der Verlag des Bühnen-Volksbundes gibt eine Reihe von Schauspielen unter dem Titel „Die neuen Dramen" heraus[1]. Neben Weismantels Totentanz ist Weinrichs „Columbus" das einzige Stück von größerer künstlerischer Bedeutung. Hier haben wir eine Annäherung des Expressionismus an Schillers Jambendrama vor uns. Die Entdeckungsfahrt nach Amerika wird zum Symbol des Ringens um Gott.

„Gott ist ein Land, o Königin, das zu entdecken
Ist der höchste Ruhm ...
Einmal ging immer Gott von einem fort,
Und schwer ist seine Wiederkehr von oben.
Ganz ohne Leiter, die der Schmerz gestellt,
Kommt selten er zurück. ..."

Da Columbus diese Worte zu Isabella spricht, weiß er noch nicht, wie bitter wahr sie für ihn selber werden sollen. In hochdramatischem Kampf erringt er sich die Möglichkeit der Entdeckungsfahrt, aber da er auszieht, hat er seinen Gott verloren; ganz nur auf eigene Kraft gestützt, will er seinen Weg gehen. Der Schuß des abgewiesenen Buhlers, der sein Weib niederstreckt, hat auch seinen Gottesglauben gemordet.

Mit der Geliebten erschlug man meinen Gott —
Nun blieb der Mensch und nur der Mensch: ich selber ...
Nun sei's getan: im Namen jener Kraft,
Die aus uns selber kommt und schafft.

Vergeblich ruft vom steinernen Kreuzbild her eine Stimme: „Nimm mich mit, Columbus!" Seine Antwort ist: „Ich kann dich nicht mitnehmen, du bist aus Stein!... Du hast den Mord geschehen lassen, du sandtest keinen Blitz.... Du bist aus Stein, du bist aus Stein!" Und in der höchsten Not, da die Empörer ihm den Tod androhen, wiederholt er halb lästernd, halb flehend dieses Wort:

Ich sag', du bist aus Stein, du kannst nicht helfen!
So rette doch; Geschöpfe sind's aus deiner Hand ...
... So ruf doch deinen Engel,
Der die Wasser tritt, daß sie im Aufruhr beben,
So rufe ihn zurück in deine Ruh und wölbe
Deinen Lieblingsbogen, den des Friedens, über
Das Gelände. Ich will mit Menschen kämpfen,
Nicht mit dir, o nicht mit dir!

[1] Bisher erschienen: Otto Brües, Die Füchse Gottes. Leo Weismantel, Der Totentanz 1921 (2. Aufl.). G. H. Franke, Der Befreier. Franz Johannes Weinrich, Columbus. Otto Brües, Der Prophet von Lochau. Gottfried Johannes Gerhart, Die Magd. G. H. Franke, Sieg. Michel Becker, Der Prolet. Otto Brües, Stab und Stein. Wilhelm Zentner, Der Schild des Archilochos. Jeder Band *M* 3.—

Da, im letzten Augenblick, als schon der Dolch gegen seine Brust gezückt ist, ertönt „aus den Lüften" der Ruf: „Land! Land!" Columbus niedersinkend bekennt: „So ist die Hilfe doch beim Herrn...." Und im neuentdeckten Land auf einem Hügel unter dem nächtigen Sternenhimmel stehend, blickt er betend zurück und in die Zukunft.

Da stehst du, Gott, und wirfst die Silberlanzen
Des Himmels in den leisen samtnen Schild der Nacht ...
Ich wollte nicht Christopher sein, der übers Meer
Dich trägt, und frevelte und glaubte dich als Bettler,
Der mir das Liebste schlug und frech an meine Türe noch
Zu betteln kam. Ich wollte dich nicht tragen,
Dein Wort nicht und dich selbst an neue Stätten,
Die später Liebe du dir vorbehalten.
Du gabst mir deinen Bitterkelch des Schicksals.
Ich trank ihn aus, und auf dem Grunde lagst
Du, Würze alles Seins, und halfst mir wieder auf
Aus meiner Ohnmacht, herrlich in die Pracht der Tat.
Ich will Altäre richten deinem Lob,
Ich will die fleischern Hütten dieser Welt
Zu Tempeln machen deiner Gegenwart!

Aber auch sein Werk, seine neu entdeckte Welt wird ihm genommen. Er wird in den Kerker geworfen, er wird zur Hinrichtung geführt. Da fühlt er sich der Landung am Strande seiner Gottessehnsucht nah.

Gott! Gott! Du Zerstörer!
Du schlägst mich, Gott, du schlägst mich maßlos näher an
Die süße Pforte, an den Tod. Jetzt fühle ich:
Das Leben ist ein rätselhaftes Vorwärtstreiben,
Die gute Jagd zu deiner Herrlichkeit! ...
Ich hab' gesündigt. Mit Sünde fuhr ich in das Leben,
Mit Sünde lande ich bei dir.
Ich suchte dich in der Geliebten, suchte dich
In meines Netzes Maschen, fand die Welt
Darin, die nur der Busch vor dir,
Dem großen Walde, ist.
Ich hab' die Welt erobert und verloren —
Ich finde dich, den Vater, und Verzeihung.
Brause nun, mit meinem Tode
Als Trophäe in den Händen,
Brause hin durch deine Himmel,
Habe mich!

Es ist kein schlechtes Zeichen für unsere Zeit, daß dies herb religiöse Trauerspiel auf dem Nationaltheater zu Mannheim und dem Staatlichen Schillertheater zu Berlin reichen Beifall fand. Die Kritik mußte freilich ihre Vorbehalte machen; sie vermißte einen durchgehenden, sich selbst deutenden Zusammenhang, an dessen Stelle lose zusammenhängende Szenen traten. Diese bieten im einzelnen hohe sprachliche Schönheiten meist gedankenlyrischer Art, aber auch Beweise für das bühnentechnische Können des Dichters.

* * *

Bühnenerfolge hatte auch Dietzenschmidt (Anton Schmidt) mit seinen Stücken, die einen stark religiösen Einschlag haben. Leider ist diese Religiosität nicht tief und mit viel lüsterner Sexualität verquickt. Das gilt von der „St. Jakobsfahrt" (1920) und den „Nächten des Bruders Vitalis" (1922), das gilt

aber vor allem von der 1924 erschienenen „Verfolgung“[1]. Hauptperson ist „der Gehetzte“, der von Gewissensbissen Verfolgte. Eine ungesühnte Schuld entfremdet ihm das eigene Weib, zerstört ein großes geplantes Geschäftsunternehmen, treibt ihn zur Ermordung des Erpressers, schlägt ihn mit Verfolgungswahnsinn und jagt ihn schließlich in den Selbstmord. Ohne innere Begründung werden in die Handlung eine Kaschemmenwirtin und Dirne eingeführt, deren Treiben in einer keine Schranken kennenden Weise geschildert wird. Aber abgesehen von den erotomanen Entgleisungen, werfen Einführungsverse und Schlußszene ein seltsames Licht auf den Sinn dieses „Albdrucks in sieben Stationen“. In den Strophen, die der ersten Station vorausgehen, spricht der Dichter zu den „Rachegöttinnen, den Erinnyen“:

... Wiederum fang' ich euch gellend im Lied.
Seid ihr dem Beichtenden nicht zu versöhnen,
Neigt ihr euch nicht meinem büßenden Kult,
Wühl' ich mich tiefer noch, euch zu verhöhnen,
Trink' ich mit Willen vom Becher der Schuld.

Die letzte, die siebente Station nach dem Selbstmord des Gehetzten besteht nur aus dem Lied, das eine Stimme aus „leuchtendem Dunkel“ singt.

Im Himmel? — In der Hölle? — Im Fegfeuer der Wiedergeburt? — Im Nichts des Verschwimmens im All? — Ach, wie sinnlos wir Menschen uns quälen! — Gott und die Ewigkeit sind größer, als wir ahnen. Ein Blatt, das auf dem Baume blüht oder von ihm herab zur Erde tänzelt oder in ihr verfault, ist mehr der Weisheit voll als wir: es ist! — Seid! Lebt! dem Blatte gleich der Seele nach — und redet nicht so viel von Sünden.

Der Albdruck will demnach nicht die Tragödie der ungesühnten Schuld sein, sondern des Sündenwahns. Sünde und Schuldbewußtsein nur ein Wahn, die Gesundheit ein von Gewissensbedenken ungehemmtes Sichausleben — das hat freilich mit Christentum nichts gemein.

Man begreift, daß der Verlag des Bühnen-Volksbundes dem Legendenspiel von Dietzenschmidt, das er nach dem Erscheinen der „Verfolgung“ herausgibt, ein Vorwort vorausschickt[2], worin er, mit Ablehnung früherer in andern Verlagen erschienener Werke des Dichters, die Ärgernis erregt hätten, sich für dies jüngste Werk einsetzt. „In diesem Legendenspiel ist der Wille zur Reinheit und Erlösung unverkennbar.“ Gewiß, aber der Wille hat sein Ziel noch nicht ganz erreicht.

Regiswindis ist das neunjährige Kind des verwitweten Schloßherrn. Der Leibeigene Wirff stürzt das Kind in den Fluß, um sich am Grafen zu rächen, der ihn von Ranka, einer Leibeigenen, trennen will. Der Graf weiß nichts von dem Verbrechen und sieht im Tode des Kindes eine Strafe für seinen Versuch, Ranka auf solche Weise für sich zu gewinnen. Er vereinigt Ranka und Wirff. Der Ehe entsproßt ein Kind, Hanni, das der ermordeten Regiswindis völlig gleicht; mit der Geburt des Kindes verschwindet wunderbar ein lebensgroßes Standbild Regiswindis', das der Graf in der Grabkapelle hatte aufstellen lassen. Hanni wird der Liebling des Grafen, sie ist für

[1] „Verfolgung.“ Ein Albdruck in sieben Stationen. 8° (66 S.) Stuttgart 1924, Deutsche Verlagsanstalt. *M* 1.—

[2] „Regiswindis.“ Ein Spiel in drei Aufzügen von Dietzenschmidt. 8° (63 S.) Frankfurt a. M. 1924, Bühnen-Volksbund. *M* 2,50

Wirff ein Grauen und Zweifel, bald fürchtet er in ihr die gemordete Regiswindis, bald argwöhnt er in ihr ein Sündenkind des Grafen. So jagt er in einer Sturmnacht das siebenjährige Kind aus dem Hause. Sterbend wird es in der Grabkapelle der Regiswindis gefunden, sterbend versöhnt es Ranka, den Grafen und Wirff. Im Sterben entschwindet der kleine Leichnam und im selben Augenblick erscheint das Bildnis Regiswindis' wieder auf dem Altar.

Auch Wirff ist ein Verfolgter, von schuldvoller Vergangenheit Gehetzter, aber er kommt durch Bekenntnis und Reue zu Versöhnung und Frieden. Was soll nun gelten, die Schlußworte des Albdrucks oder das Regiswindislied? Weltanschaulich und ethisch ist der Dichter Dietzenschmidt eine zweideutige Gestalt. Und literarisch? Er versteht es meisterlich, volkstümlich ergreifende Schaustücke voll bunten Geschehens und sentimentaler Rührszenen auf die Bühne zu stellen, aber ein Drama als Handlung und Kampf von Charakteren und Ideen hat er uns nicht geschenkt.

* * *

Was Dietzenschmidt zu wenig von dem Drang zum Geistigen hat, von dem ein gewisser Expressionismus geradezu besessen ist, das hat Ilse von Stach zu viel. In dem 1922 erschienenen Schauspiel „Melusine" hat sie wieder mit dem Problem der „geistgeschlagenen" Frau gerungen[1]. Diesmal ist es nicht eine wissenschaftlich oder künstlerisch geniale Frau, sondern ein religiöses Genie, das mit den Gesetzen und Schranken des Weibtums in tragischen Widerstreit gerät.

Margarethe fühlt sich selbst und wird von andern empfunden als Melusine. Wie die Märchengestalt der Wassernixe ob ihres fremden Elementes nicht zum Bunde mit dem irdischen Manne geschaffen ist, so scheint Margarethe durch ihr mystisches Gottsuchen und Gottfinden, durch die übernatürliche Berufung, der Menschheit ihre Erleuchtungen zu verkünden, für die Ehe nicht zu taugen. Nur weil Adalbert gelobt, ihr „Geisttum" solle gewahrt bleiben, hat sie ihm die Hand gereicht. Aber den gewöhnlichen Aufgaben der Haushaltung ist sie nicht gewachsen; auch die Erziehung der Kinder leidet unter ihrer Weltabgewandtheit. Ein Zwillingsbruder verwundet um eines Mädchens willen den andern schwer, beide sind noch Knaben. Da bricht Adalbert-Raimund in die Anklage aus:

> ... Denkst du, ich wüßte nicht, wer die Schuld trägt an dem Unglück unseres Hauses?
>
> Bist du eine Frau wie andere Frauen, aus deren Schoß der Mann Nachkommen erwarten kann, wohlgestaltet an ihren Seelen? Bist du nicht Melusine und schweifst in Elementen, die einer rechtlichen Hausfrau und Gebärerin nicht zukommen? Was weiß ich, ob du nicht nachts auf einem Besen durch die Lüfte fährst.... Soll ich mich wundern, wenn du nachmals Uriens und Horribel (Beinamen der Zwillinge) zur Welt bringst!

Die Aufregung über diesen Bruch des Brautgelübdes läßt eine schon länger drohende Erblindung Melusines plötzlich eintreten. Diese Erblindung erscheint bald als Vollendung ihrer Geistsendung, bald als Strafgericht und Sühne. Das erste, wenn Melusine betet:

> Der du die Außenaugen schlossest, Gott,
> Die Innenaugen aber auftust, löse
> Denn auch die Zunge zu dem Preisgesang,
> Den du vermissest im Konzert der Schöpfung.

[1] Melusine. Schauspiel in drei Akten. Von Ilse v. Stach. gr. 8° (130 S.) Kempten 1922, J. Kösel.

„Bußpeitsche" erkennt Melusine in der Erblindung dafür, daß sie der rechten Frauenliebe ermangelte:

Ich hatte sie nicht,
Mich lenkte sie nicht,
Die hohe, die unbegriffene,
Sie, die die andere heiligt,
Die Schwestern, die besseren,
Alle Geist-Spaltung sanft
Brückenden Schwestern,
Ich hatte die Liebe nicht.

Tag und Nacht schrie meine Seele nach Gott — Gott aus Erkenntnis, nicht Gott aus Liebe. Nicht verankert in naher, in mutternaher Blutesliebe.

Ins Höchste rückt P. Cletus den Sühnegedanken:

Gott hat die Hand auf seine Magd Melusine gelegt ... „Ich sühne", schrie er, „die ich schuf. In ihrem Kerne will ich die Menschheit lösen, ich — Gott Sohn —" Nun ragt das Kreuz in seine goldenen Sterne.

Die Dichterin sieht also Melusines tragische Schuld nicht in der Ehe überhaupt, die sich mit ihrer Geist-Sendung nicht verträgt, sondern in ihrem irdischer Hilfeleistung und Liebe abgewandten weltfliehenden Geisttum.

In der Form stehen unausgeglichen expressionistische und realistische Elemente nebeneinander. Bezeichnend für die sprachliche Gestaltung der über die nüchterne Diesseitswelt empordrängenden Melusinenseele ist der Eingangsmonolog:

Was soll mir dieses weltliche Getöse —
Das überbrüllt mein eigenstes Ferment,
Das kämpft mit ihm, wie weiland Gut und Böse,
Das scheidet mich von meinem Element,
Das hindert mich, wenn ich die Schleier löse,
Bis Auge letzte Wesenheit erkennt —
Urmütter-Wehe — hohe Geistesluft,
Ob Fluch, ob Segen, ewig unbewußt. ...

Dann kann aber wieder die prosaische Tante Clothilde die Kinder Melusines ein Chor der Rache nennen oder vorwurfsvoll sagen: „Eine Mutter soll wissen, wenn sich ihr Kind die Nase blutig schlägt." — Es bleibt als ästhetische Nachempfindung das Gefühl der Zwiespältigkeit, der Unausgeglichenheit, des unruhvollen Kampfes zweier Weisen zu schauen und zu gestalten.

Melusine ist ein Bild der heutigen dramatischen Muse, die ihr „Geisttum", ihren Drang zum übersinnlich Idealen noch nicht geklärt und noch weniger in die Formen dieser Weltwirklichkeit hat einströmen lassen. „Die Seele schrie: Gott, Gott, Gott — und gab nicht Raum dem Sturz, dem tosenden Blutfall in Mann, in Kind — in irgend ein Erdhaftes", so klagt Melusine ihre Vergangenheit an. Das ist auch die Anklage gegen die vom Expressionismus herkommende Dichtung, daß sie Geist, Geist schreit, aber nicht die Dinge der Sinnenwelt durchseelt, um dem Geist einen für uns sinnlich-geistige Menschen schönen Leib zu bauen.

Sigmund Stang S. J.

Besprechungen.

Theologie und Mystik.

1. Festschrift Sebastian Merkle. Herausgegeben von Wilhelm Schellberg. (396 S.) Düsseldorf 1922, L. Schwann.
2. Dictionnaire apologétique de la foi catholique, sous la direction de A. D'Alès. Fasc. 11—18 (Jésuites—Pentateuque). Tome 2 p. 1288—1926; tome 3 p. 1—1920, Paris 1915—1922, Gabr. Beauchesne.
3. La Théologie de Saint Cyprien, par A. D'Alès. (432 S.) Paris, Gabr. Beauchesne.
4. Jan van Ruysbroeck, Die Zierde der geistlichen Hochzeit. Aus dem Flämischen von Willibrord Verkade O. S. B. (200 S.) Mainz 1923, Matthias-Grünewald-Verlag.
5. Pierre Guilloux, L'âme de St. Augustin. (384 S.) Paris 1922, J. de Gigord.
6. Der Entwicklungsgedanke als Führer zum Christusverständnis. Von H. Stieger. (120 S.) Hamburg 1923, Volkswacht-Verlag; G.-M. 1.50.

1. Von den Beiträgen der Sebastian-Merkle-Festschrift sind wohl Albert Ehrhard, „Die historische Theologie und ihre Methode", sowie Fritz Tillmann, „Zur Geschichte des Begriffs Gewissen bis zu den Paulinischen Briefen" die bedeutsamsten. Ehrhard versucht, gegenüber der eigentlichen Dogmatik, eine „historische Theologie" methodisch abzugrenzen, deren „Zentraldisziplin" die allgemeine Kirchengeschichte wäre. Die entscheidende Frage liegt natürlich darin: Ist eine klare Abgrenzung zwischen historischer und dogmatischer Methode möglich? Ehrhard glaubt sie mit Ja beantworten zu können. Die Dogmatik (in weitem Sinn, auch Apologetik einbegreifend) umfaßt nach ihm nur drei Punkte: „1. den Nachweis, daß die einzelnen Lehrsätze in den Quellen der Offenbarung begründet sind; 2. den Nachweis, daß sie nicht mit der menschlichen Vernunft in Widerspruch stehen, vielmehr geeignet sind, die höchsten Ansprüche der menschlichen Natur zu befriedigen; 3. die Widerlegung der gegen sie erhobenen Einwände, sei es auf Grund der Heiligen Schrift oder mit Hilfe von Vernunftgründen" (S. 131). Demgegenüber habe es die „historische Theologie" als „empirische Wissenschaft" nur mit dem „menschlichen Faktor", der Kirche, zu tun, „aus dem einfachen Grunde, weil der göttliche Faktor dieses Lebens als solcher nicht in die empirische Erscheinung tritt. Sie kann daher weder den göttlichen Charakter des Christentums, als Ganzes gefaßt, noch den göttlichen Ursprung irgend einer seiner Lehren, Institutionen oder praktisch-religiösen Vorschriften von sich aus dartun. Wer somit diesen Nachweis von ihr verlangt, fordert von ihr das Unmögliche" (S. 132/33). „Von der historischen Methode wird ... weder die gläubige Anerkennung noch die Leugnung des übernatürlichen Charakters des Christentums gefordert; beide richten sich nach den persönlichen Überzeugungen" (ebd.). Darum sind beide, die dogmatische und die historische Theologie, „wesentlich voneinander verschieden" und „voneinander unabhängig", aber sie „sind dazu befähigt und nach katholischer Auffassung dazu bestimmt ... sich gegenseitig wichtige Dienste zu leisten. Ohne die Kenntnis der historischen Theologie ist der Dogmatiker ... gar nicht imstande, seine Aufgabe mit der nötigen Umsicht und mit vollem Erfolge zu erfüllen. Die historische Theologie ist ihrerseits in der Lage, auf Grund der quellenmäßigen, objektiven und genetischen Untersuchung der Gesamtgeschichte des Christentums, die mit Macht auf den göttlichen Faktor derselben hinweist, der dogmatischen Theologie eigene Glaubwürdigkeitsgründe bereitzustellen" (S. 133/34). Wir können nicht verhehlen, daß diese letzten Bestimmungen im Grunde uns die vorhergehende scharfe Scheidung wieder aufzuheben scheinen. Und in der Tat dürfte es bei dem wesenhaft positiv-historischen Charakter des Christentums schwer sein, geschichtlichen und dogmatischen Gesichtspunkt zu trennen. Die Dogmatik eines solchen Gebildes ist eben die Dogmatik eines historischen Faktums, nämlich der Menschwerdung und Erlösung, und eine Dogmatik, die ihre eigentlichen Abgrenzungen gerade erst aus der Art empfängt, wie das einzelne Dogma sich im Laufe der Geschichte zur Vollklarheit entfaltet hat; ja auch die Definitionen selbst sind nicht schlechthin geschichtsfrei, sondern bedürfen sorgsamer Erklärung aus ihrer Zeitgeschichte heraus. Ein treffendes Beispiel ist ja das Verhältnis von Natur und Übernatur, das erst sein volles Licht empfängt, wenn man die durchgehende Verschiedenheit seiner patristisch-scholastischen und seiner nachtridentinischen Formulierungsweise kennt und gegeneinander abwägt. Aber auch eine empirische Geschichte des Christentums kann, wie Ehrhard selbst schließlich zugibt, an den Punkten, wo durch das Faktum des Wunders die göttliche

Seite des Christentums in das Empirische hineinragt, von dieser göttlichen Seite nicht absehen, muß also diese Möglichkeit eines Hineinragens prinzipiell in ihre Methode aufnehmen. Christentum ist eben auf der einen Seite nicht irgend eine systematische Philosophie, die aus geschichtsfreien Lehrsätzen bestünde. Christentum ist Menschwerdung und „fortlebende" Menschwerdung, also wesenhaft „Geschichte". Nur ist es Menschwerdung des „Absoluten" und damit ein „Absolutes", das „Geschichte" ist. Damit ist aber, wie uns scheint, im letzten Prinzip eine Scheidung von „System" und „Geschichte" nicht recht möglich, soweit es sich nicht um eine Prävalenzscheidung handelt.

Fritz Tillmann in seiner Geschichte des Gewissensbegriffes zeigt in feinsinniger Analyse, wie sich die dem Alten und Neuen Testament vertraute Tatsache des Gewissens bei Paulus mit dem griechisch-römischen Terminus „Gewissen" verbindet. Diese Verbindung aber bedeutet eine doppelte Klärung des Gewissensbegriffes. Einmal wird durch den transzendenten Gott dem „Gewissen" seine immanentistische Unfehlbarkeit genommen, die es durch den Pantheismus der Stoa hatte, nach der es „Ausstrahlung der göttlichen Weltvernunft" war: die Starrheit des Gewissens wird durch die Unterwerfung unter den Willen Gottes gelöst (S. 374/75). Dann aber erfährt die „Freiheit des Gewissens" „eine Ergänzung in der Bruderliebe, die auch auf ein Recht verzichten kann, weil sie am Geist des Herrn groß und stark geworden ist" (S. 346). So ist der Christenstandpunkt gerade nicht Gewissensenge und Gewissensstarrheit, sondern Aufweitung zu Gott und Aufweitung zur ichsprengenden Liebe.

Von den übrigen Aufsätzen wird die Arbeit von M. Laros: „Port-Royal und die Anfänge des Jansenismus", wohl durch die neuere Pascalforschung eine starke Berichtigung erfahren müssen. Wenn Laros das Ethos Pascals und Port-Royals vom Jansenismus trennen will, so ist es gerade der von ihm vielberufene Bremond, der den Jansenismus tief ins Wesen Pascals legt, und es ist bezeichnend genug, daß neuerdings die Revue des Jeunes (XIII [1923] 9; 290 ff.) entgegen aller Pascalverherrlichung diese These scharf unterstreicht und nicht, wie Laros, zwischen Jansenismus und einem unjansenistischen „religiösen Ethos" scheidet, sondern zwischen einem Jansenismus „in Bezug auf spekulative Theologie" und einem Jansenismus „in Bezug auf praktische Moral". Es war eben eine einzige Strömung, der ein bestimmtes Ethos und eine bestimmte Theologie entsprach, besser, deren Ethos Antizipation zugleich und Lebensausdruck ihrer Theologie war. Eine Pascalpsychologie, die nicht die jansenistische Gedankenrichtung im Kern Pascals sieht, mag wohl eine praktisch brauchbare Umformung von Pascalgedanken bringen, aber wird dem historischen Pascal kaum gerecht.

2. Die Vorzüge des Dictionnaire apologétique, Aufarbeitung der gesamten einschlägigen Literatur und klare, logische Darstellung, sind auch in weitem Maße diesen neuen Lieferungen eigen. Sehr angenehm berührt es den deutschen Leser, nirgendwo (mit einer kleinen Ausnahme in Bd. III, S. 1921) Spuren der Kriegsjahre zu begegnen, selbst in Artikeln wie Paix et guerre und Patrie, die bei aller Begeisterung für die Heimat doch nüchtern und sachlich bleiben. Von einzelnen besonders wertvollen Beiträgen seien erwähnt: der Artikel Jésus-Christ (von Grandmaison), Juifs et Chrétiens (von Vernet), Laïcisme (von Emonet), Marie, Mère de Dieu (von D'Alès, Bachelet, Noyon und Bainvel). Grandmaisons Arbeit enthält außerordentlich reiches historisches Material. Der Beweis für die Gottheit Christi aus seinem Selbstbewußtsein ist in der Weise durchgeführt, die seinerzeit Dunin-Borkowski (im „Katholik") inauguriert hat (leider fehlt das betr. Zitat). Für eine historische Arbeit weniger glücklich schiene uns aber die Grundeinteilung des Artikels: Zeugnis des Vaters, des Sohnes und Heiligen Geistes. Nähergelegen hätte vielleicht eine Zeichnung des Christusbildes auf dem Hintergrund des Alten Bundes und, als Ausklang, eine Typengeschichte des Christusbildes in den folgenden christlichen Jahrhunderten. Sehr gut betont Emonet in seinem Laïcisme, bei aller energischen Ablehnung einer Laisierung, als Grundcharakter der Kirche „das Leben und die Freiheit durch das Leben". Die Kirche scheint sich nicht als erstes Ziel zu setzen, freie Menschen zu bilden. Das, was sie zuerst will, sind lebendige Menschen, im Vollsinn, Menschen eins mit sich selbst und mit der Ganzheit des Universums, Menschen, in denen die geistige Seele alle unteren Kräfte beherrscht zum Dienst der höchsten Formen des Lebens. . . . „Und sie meint, mit ihrem göttlichen Stifter, daß ein solches Vorangehen heißt: auf die unmittelbarste und allein wirksame Weise daran arbeiten, freie Menschen zu bilden" (Bd. II, S. 1807/08).

Im Artikel Marie verdient, angesichts moderner Bewegungen, vorab Bainvels Teilaufsatz über die „allgemeine Fürbitt-

schaft" Mariens[1] besondere Beachtung. Das Wertvolle der Arbeit liegt vor allem darin, daß der Verfasser diese Lehre in ihren tieferen Zusammenhängen entwickelt und aus diesen Zusammenhängen heraus umgrenzt. Immer wieder betont er die unteilbare Einheit der Erlösungsordnung vom „Mir geschehe nach seinem Wort" Mariens bis zum jetzigen Stadium der Erlösungszuwendung im mystischen Leib Christi. So erscheint die „allgemeine Fürbittschaft" Mariens nur als letzte, folgerichtige Ausgestaltung ihrer Gottesmutterschaft. Wie ihr Fiat mihi nach Gottes Ratschluß die Menschwerdung auslöste, so wirkt sich dieses Fiat mihi, entsprechend dem „immerwährenden Eintreten" Christi im Himmel für uns bei Gott (Hebr. 7, 25), zur allgemeinen und immerwährenden Fürbittschaft für uns bei Christus aus. So wird klar, im Gegensatz zu manchen recht ärgerlichen und unnützen frommen Übertreibungen, wie diese Lehre von der „allgemeinen Fürbittschaft" 1. in keiner Weise die eine und einzige Mittlerschaft Christi beeinträchtigt, 2. aber auch keine Heilsnotwendigkeit der Anrufung Mariens einschließt, und endlich 3. nicht Maria zu einer Gnadenquelle nach Art der Sakramente macht, die vielmehr als „Handlungen Christi" der Sphäre der einen und einzigen Mittlerschaft Christi angehören. Die „allgemeine Fürbittschaft" Mariens erhebt sie eben in keiner Weise über ihre wesenhafte Geschöpflichkeit hinaus, nur hat sie innerhalb dieser Geschöpflichkeit (die als solche die Möglichkeit des „Fürbittens" begründet) die einzigartige Stellung einer „allgemeinen" Fürbittschaft, weil sie durch ihr Fiat mihi die Fürbitterin der gesamten Erlösungsordnung ward, von der Menschwerdung bis zur Erlösungszuwendung. Christian Pesch in seinem neuen Buch „Die selige Jungfrau Maria, die Vermittlerin aller Gnaden" (Freiburg 1923), vertritt denselben Standpunkt wie Bainvel, und so steht zu hoffen, daß die besonnene und nüchterne dogmatische Klärung beider Theologen nun auch der breiteren Bewegung, die auf eine Dogmatisierung dieser „allgemeinen Fürbittschaft" zielt, zugute komme.

3. D'Alès' Cyprianstudie hat ihren besondern Wert in der erschöpfenden Diskussion der Schriftzitate bei Cyprian; ebenso ist in Bezug auf die Primatlehre wie die Bußdisziplin eine dankenswerte Vollständigkeit des Materials erreicht. D'Alès' Lösung der vielumstrittenen Primatfrage freilich schiene uns allzu negativ apologetisch eingestellt, da sie nur die extreme Lösung Hugo Kochs ablehnt, ohne die Möglichkeit einer Mittelstellung in Erwägung zu ziehen, wie sie mit der starken Betonung des sacramentum unitatis gegeben wäre. Danach würde Cyprian den Primat auf die Funktionen der Erhaltung der Einheit einschränken, und der starke Widerspruch zwischen seinen Äußerungen könnte sich dahin erklären, daß auf der einen Seite (gegen Koch) ein wahrer Jurisdiktionsprimat gelehrt wäre, aber doch ein solcher, der nicht die Vollidee des Universalepiskopats enthielte. So wäre verständlich, wie Cyprian zugleich den Primat so stark betonen und doch (in D'Alès' Worten) in seiner „Auswirkung" bestreiten konnte. D'Alès löst die Schwierigkeit mit dogmatischer Inkonsequenz und Unklarheit Cyprians, eine Lösung, die bei der Zentralität des Einheitsgedankens bei Cyprian schon an und für sich ihre Bedenklichkeiten hat, indes erst dadurch nicht recht annehmbar ist, daß D'Alès die Möglichkeit einer dritten Lösung (der obigen) nicht in Betracht zieht. Uns schiene, daß erst eine eingehende Widerlegung dieser Lösung eines eingeschränkten Jurisdiktionsprimates bei Cyprian zu dieser Lösung des non liquet berechtigte, die D'Alès schließlich vorlegt. Eine letzte Frage drängte sich uns noch beim Studium dieser ausgezeichneten Arbeit auf: Würde das dogmenhistorische Bild Cyprians nicht gewonnen haben, wenn seine Theologie nicht nach Kapiteln einer systematischen Dogmatik entwickelt worden wäre, sondern aus ihrem innern individualen Kern heraus, wie er vielleicht im allgemeinen im Einheitsgedanken gegeben ist, — oder wenigstens aus den allgemein-historischen Voraussetzungen der Entwicklung Cyprians heraus? Bei der Methode, die D'Alès einschlug und die für die Zwecke des systematischen Theologen sicher ihre praktischen Vorteile hat, ergibt sich denn doch das Mißliche, daß die historische Bedingtheit nun wie eine nachhinkende Einschränkung positiver Aussprüche erscheint, so daß, weil der im Vordergrund stehende Vergleichspunkt immer nur das heutige Entfaltungsstadium der Theologie ist, die Theologie des Heiligen praktisch nur in ihrer

[1] Bainvel gebraucht das Wort intercession, wie auch Pesch „Ver-mittlerin" in seinem neuen Buche sagt. „Mittler" und „Mittlertum" ist eben für ein christliches Empfinden allzusehr mit Christus verknüpft, zumal mit Rücksicht auf die scharfe Prägung in 1 Tim. 2, 5 „Ein Gott ... Ein Mittler". Vorab Bainvels Ausdruck „Allgemeine Fürbittschaft" hat den Vorteil, daß er sofort unmißverständlich den Sinn der gemeinten Lehre gibt.

negativen Unvollendetheit erscheint, nicht so sehr in ihrem positiv-historischen Stellenwert. Wäre nicht hier ein guter Mittelweg zwischen dem Extrem der dogmen-historistischen Schule und dem einer rein systematisch-theologischen Einstellung möglich, sofern man mit historischer Theologie Ernst machen will?

4. Zu seiner meisterhaften Übertragung der Ruysbroeckschen „Zierde der geistlichen Hochzeit" kann man P. Verkade nur Glück wünschen. Die Schriften Ruysbroecks gehören ja auch zu den besonneren Erzeugnissen der deutschen Mystik. Es ist nicht so sehr die einseitige „Entbildung von allen Geschöpfen" und das schwärmerische Hinstreben zu einem Erkennen „ohne Mittel", was in ihnen herrscht. Auch betont Ruysbroeck scharf, im Unterschied zu Eckart (und auch teilweise Tauler), daß der Geist in der unio mystica nicht „Gott", sondern nur „gottförmig" werde, wie auch Verkade gut anmerkt (S. 185). Der entscheidende Unterschied aber liegt wohl mehr in Ruysbroecks „innerer Freiheit", die ihm das eigentliche Ziel ist, wie er es im „Spiegel des ewigen Heils" zeichnet: „Ich rate dir, daß du die Geschäfte und Sorgen des Herzens, desgleichen die Wankelmütigkeit und Vielfalt der Menschen ... fliehest und meidest; hingegen ein einsames, inwendiges, eingekehrtes Leben suchest und selbiges so lange führest und ausübest, bis es dir so leicht sei, dich einzukehren und mit deinen Gemütsaugen in dich zu schauen, als leicht es dir ist, dich auszukehren" (Kap. 2). In dieser Lehre, die sich fast zentral durch seine Schriften zieht, liegt wohl ein Anfang einer Überwindung der extremen „Inwendigkeit" der Mystik, und ein Anfang, der in merkwürdiger Weise auf das spätere ignatianische Ideal weist, das mit seinem „Gott finden in allen Dingen" grundsätzlich die Geschöpfflucht der Mystik überwand und ebenfalls die „innere Freiheit" (das ist der Sinn der „Indifferenz") in sein fundamentum et principium setzte. Freilich eine Grundschwäche der Mystik ist auch bei Ruysbroeck nicht vermieden: die Entwertung der ontologisch-objektiven „Teilnahme an göttlicher Natur", wie sie durch die heiligmachende Gnade gegeben ist, durch die psychologisch-subjektive „Gotteinheit" der unio mystica, die doch nach aller gesunden Dogmatik nichts sein kann als ein höchstes liebendes Sichbewußtwerden dieser ontologisch-objektiven „Teilnahme an göttlicher Natur" im Glauben. Wird die Mystik in dieser Weise in das milde, ruhige Licht des Dogmas gestellt, so verliert sie von selbst ihre beängstigende Heißglut und kehrt zur apostolischen Ehrfurcht und Nüchternheit zurück, die in aller Entrückung der Liebe nur tiefer die überragende Unendlichkeit Gottes erkennt und anbetet und darum wieder (mit St. Augustin) den gottgewollten Weg der welt- und menschenfrohen Nächstenliebe geht, um in der Nächstenliebe ihn tiefer zu finden, der nach St. Johannes „die Liebe" ist und nur von dem erkannt wird, der „liebt", d. h. also nicht vom geschöpfflüchtigen Innenbeschauer, sondern vom demütigen Menschen, der sich als „Bruder" weiß und darum Brüder und Schwestern will und tätig will in praktischer Nächstenliebe. Aus diesem Geist heraus hat ja auch die Kirche immer mehr (und jetzt endgültig) das religiöse Einsiedlertum aufgelöst und will auch das Gebetsleben ihrer kontemplativen Orden nicht als eine selbstgenügsame Mystik betrachtet wissen, sondern als einen stellvertretenden Liebesdienst für die Brüder und Schwestern.

5. Guilloux Augustinstudie sammelt in sehr feinsinniger Weise die mannigfachen biographischen Einzelheiten aus Augustins Schriften, vorab den Enarrationes und Sermones, und gibt so ein fesselndes Bild des Lebens des großen Heiligen rein mit den Worten der Quellen. Stückweise spielen auch in das Buch die geistigen Kämpfe des heutigen Frankreich hinein und verursachen manche besondere Unterstreichungen, so des Unterschieds Augustins von der modernen Immanenzapologetik u. a. Sehr dankbar muß man dem Verfasser sein für die reiche Verwertung der neuplatonisch gefärbten Frühschriften, die er zu einem treuen Bild des Lebens in Cassiaciacum verwertet. Eine eingehende Analyse des innern Werdeganges des Heiligen bietet das Buch freilich nicht, will es wohl auch nicht bieten, da es gemäß Vorwort eine Ergänzung des Augustinbuches Louis Bretands beabsichtigt, der die Schriften Augustins zu wenig herangezogen habe.

6. In eigenartiger Weise sucht H. Stieger den Entwicklungsgedanken mit dem Christentum zu vereinigen. Mit Christus beginne sozusagen die Menschheit des „Quintär", die aber erst in der „Auferstehung der Toten" zur Vollendung komme. Glauben, Gnade, Kirche usw. sind mithin das geheime, verborgene Sich-entwickeln dieses „Quintär" unter der Hülle des nun herrschenden „Quartär". Infolgedessen seien die Quartärmenschen die eigentlich „Besitzenden der Erde", während die zum Quintär Berufenen durch ihren Gegensatz zu diesen und ihre irdische Heimatlosigkeit sich unterschieden. Darum ist der Christ gerade

durch den scharfen Gegensatz zum Diesseits und seinen Kräften (Verstand, Kultur usw.) ausgezeichnet. Der Untergrund dieser merkwürdigen Konzeption ist natürlich zunächst die protestantische Fassung des Verhältnisses von Natur und Übernatur, wonach „Übernatur" nur eine höhere Form der Natur ist; dann aber die altlutherische Kultur- und Verstandesfeindschaft, wie sie aus der radikalen Erbsündelehre der Reformatoren sich ergibt. Die katholische Auffassung kennt im klaren Unterschied dazu keine Diesseitsfeindschaft, und alle eschatologischen Predigten gegen Kultur usw. sind unbewußt Erzeugnisse protestantischen Geistes. Denn wir „sind" schon hier auf Erden „Kinder Gottes" und sollen als solche „alles" zur Ehre Gottes gebrauchen, und die Nächstenliebe, also Gemeinschaftsband und Gemeinschaftsarbeit, ist das Zeichen, daß „Gott in uns ist", nicht ein sektiererisches Bewußtsein der Auserwählung. Hier hat Alois Wurm im Juniheft des laufenden Jahrgangs der „Seele" im Werkraum mit erfrischender Klarheit den katholischen Standpunkt gegenüber aller Schwärmerei herausgestellt. Für das innerprotestantische Ringen um einen Ausgleich zwischen lutherischer Theologie und moderner Philosophie ist aber das Schriftchen Stiegers ein lehrreicher Beleg.

Erich Przywara S. J.

Studien zur Fuggergeschichte, 6. Heft: Adolf Daucher und die Fuggerkapelle bei St. Anna in Augsburg. Von Prof. Dr. Pilipp Halm, Generaldirektor des Münchner Nationalmuseums. Mit 67 meist ganzseitigen Abbildungen, München 1921, Verlag Duncker & Humblot. *M* 110.—, kart. *M* 120.—

Die Fuggersche Grabkapelle bei St. Anna in Augsburg gilt als eine der frühesten Renaissanceschöpfungen auf deutschem Boden. Als Bau zeigt sie mit ihren spätestgotischen Gewölben ein Gemisch von Gotik und Renaissance, dagegen eignete ihrer glänzenden Ausstattung durchaus Renaissancecharakter. Leider ist von der ehemaligen Pracht heute nur mehr ein Teil vorhanden, die Epitaphien und die Orgel. Das andere, insbesondere das prunkvolle Chorgestühl, die Chorschranken und der Altar kamen bis auf das Figurenwerk, das sich jetzt zum größeren Teil im Kaiser-Friedrich-Museum zu Berlin befindet, abhanden, dank namentlich der brutalen Behandlung, welche die Kapelle bei der Dreihundertjahrfeier der Reformation — St. Anna war infolge des Abfalls der Karmeliter, denen die Kirche gehörte, protestantisch geworden — erfuhr. Die Bedeutung, welche die Kapelle für die Geschichte der deutschen Kunst hat, war Anlaß, daß sie Gegenstand mehrfacher wissenschaftlicher Untersuchungen wurde, die freilich statt Klarheit in die den Bau und seine Ausstattung betreffenden Fragen zu bringen, eher danach angetan waren, das über diesen lagernde Dunkel nur noch zu erhöhen. Eine neue Studie über die Kapelle ist daher keineswegs etwas Überflüssiges, zumal nicht, wenn die Untersuchungen so umfassend, mit solcher Besonnenheit, Sachlichkeit und Eindringlichkeit sowie auf Grund so vielen neuen Materials geführt werden, wie es in der vorliegenden Schrift geschieht. Gegenstand der Arbeit ist namentlich die Feststellung des ursprünglichen Bestandes der Kapelle und des Meisters des figuralen Schmuckes derselben, als den der Verfasser mit guten Gründen den Augsburgischen Bildhauer Adolf Daucher anspricht, den Schöpfer des Hochaltars der St. Annakirche zu Annaberg, der darum auch reichlich zu stilkritischen Vergleichen herangezogen wird. Die Arbeit ist ein sehr wertvoller Beitrag zur Geschichte sowohl der Augsburger Kunst des frühen 16. Jahrhunderts als auch des vom Humanismus geförderten Eindringens der Renaissance in die deutsche Kunst.

Kunstgeschichte.

Augsburgs Kunst. Von M. Hartig. Mit 64 Abbildungen. 4° (104 S. Text und 64 Tafeln.) Augsburg-Stuttgart 1923, Verlag Dr. Benno Filser.

Die vorliegende Veröffentlichung will keine Geschichte der Augsburger Kunst bieten, vielmehr möchte ihr Verfasser, einer der besten Kenner der süddeutschen Kunst der Vergangenheit, nur einen Gesamtüberblick über die Pflege geben, welche die Kunst in ihren verschiedenen Zweigen von alters her bis zur neuesten Zeit in der einst von den Römern gegründeten Augusta Vindelicorum gefunden hat. In dem engen Rahmen, der ihm zur Verfügung stand, ließ sich in der Tat eine auch nur einigermaßen ihrem Gegenstand entsprechende Geschichte der Kunst Ausburgs unmöglich schreiben. Man braucht nur die Arbeit mit ihren in dicht gedrängter Folge sich aneinanderreihenden knappen Angaben über die Augsburger Kunstwerke, Künstler und Kunstmäcenaten des Mittelalters und der nachmittelalterlichen Zeit Seite um Seite durchzugehen, um zu erkennen, daß eine ausführliche Darstellung der Entwicklung der Augsburger Kunst eine Reihe von Bänden er-

fordern würde, und nicht anders verhält es sich, wenn man die acht dreispaltige Quartseiten umfassende Liste der Künstler, die in Augsburg lebten oder arbeiteten, sowie das nicht weniger als 525 Nummern zählende Verzeichnis der Literatur über die Kunstgeschichte der Stadt einer Durchsicht unterzieht. Schon im Mittelalter erfreute sich die Kunst in Augsburg unter der Hut der vielen Stifte und Klöster einer ebenso liebevollen wie reichen Pflege. Im 16. Jahrhundert wurde die Stadt, dank ihrer Handelsverbindungen mit Italien und dem Mäcenatentum der Fugger und anderer Patriziergeschlechter, eines der Haupteinfallstore der Renaissance in Deutschland und für deren Verbreitung im Süden desselben von entscheidender Bedeutung. Das Elend des Dreißigjährigen Krieges und seiner verderblichen Folgen brachte einen zeitweiligen Stillstand in das Augsburger Kunstschaffen, das sich aber dann seit dem Ausgang des 17. Jahrhunderts allmählich wieder zu einer neuen Blüte erhob. Durch ihren überaus reichen Inhalt und die gedrängte knappe Darstellung, deren sie sich befleißigen mußte, ist die Veröffentlichung nicht gerade eine Unterhaltungslektüre geworden, aber dafür um so lehrreicher. Die 64 Abbildungen, von denen sie begleitet ist, sind von vorzüglicher Ausführung. Sehr dankenswert sind die beiden ihr beigegebenen Anhänge, ein Verzeichnis der Augsburger Künstler, in dem jedoch die Goldschmiede nicht berücksichtigt wurden, und eine überaus reichhaltige Zusammenstellung der Literatur über die Kunstgeschichte Augsburgs. Des S. 9 erwähnte Portatile im Dom-Museum ist nicht eine einheimische Schöpfung, sondern die Arbeit eines Goldschmiedes der Maas; auch ist es erst in jüngerer Zeit nach Augsburg gekommen.

Germania Sacra. Ser. BIA; Das Benediktiner Reichsstift St. Ulrich und Afra in Augsburg. Herausgegeben von Michael Hartig. Mit 61 Abbildungen. 8° (72 S. Text u. 58 Tafeln.) Augsburg 1923, Verlag Dr. Benno Filser. — Ser. BIC: Berchtesgaden, die Fürstpropstei der regulierten Chorherren. Herausgegeben von Franz Martin. Mit 99 Abbildungen. 8° (64 S. Text u. 91 Taf.) Ebenda.

Die beiden Bändchen eröffnen eine Folge monographischer, von reichlichen Abbildungen begleiteter Darstellungen der auf deutschem Boden einst bestehenden geistlichen Stifte klösterlichen und nicht klösterlichen Charakters. Der Umstand, daß die Leitung des weitschichtigen und nicht leichten Unternehmens, das sicher auf das Interesse und den Beifall weiter Kreise rechnen darf, in den sachkundigen Händen der Herren Prof. Julius Baum in Stuttgart und Prälat Michael Hartig in München ruht, gibt die Gewähr, daß wie die beiden vorliegenden so auch die weiteren Veröffentlichungen allen berechtigten Anforderungen entsprechen werden. Das erste der beiden Bändchen hat zum Gegenstand des 1012 gegründete, 1804 dem Untergang geweihte ehemalige Benediktiner Reichsstift St. Ulrich und Afra in Augsburg, das zweite die 1102 gestiftete, 1803 aufgehobene gefürstete Augustiner-Chorherrenpropstei Berchtesgaden. Beide gliedern sich gleichmäßig in drei Abschnitte. Der erste entwirft ein Bild der wechselvollen Geschicke der beiden Stifte von ihren ersten Anfängen bis zu ihrem Ende, ihren guten und bösen Tagen, den Zeiten ihres Aufstieges und ihrer Blüte und den Zeiten des zeitweiligen Abstieges und Verfalles. Der zweite schildert die Bautätigkeit, die sich in den beiden Klöstern im Laufe der Jahrhunderte entfaltete, und die Pflege, welche die bildende Kunst, zumal die kirchliche und das Kunsthandwerk, seitens der Äbte bzw. Pröpste in ihnen fand. Er bietet für den Kunsthistoriker manches Bemerkenswerte. Insbesondere macht er ihn mit einer guten Zahl von Künstlern und Kunsthandwerkern bekannt, deren Namen man sonst kaum zu begegnen pflegt. Der dritte enthält eine Liste der Äbte bzw. Pröpste, der Künstler und Kunsthandwerker, die nachweislich in den beiden Klöstern tätig waren, sowie der in diesen sich noch findenden Gedenksteine und Inschriften, ein wertvolles Verzeichnis der Quellen zur Geschichte beider Stifte und eine sehr dankenswerte Zusammenstellung der sehr reichhaltigen Literatur über dieselben.

Josef Braun S. J.

Umschau.

Zur Fünfhundertjahrfeier des Liviusspuks (1424—1924).

Die Sehnsucht nach dem ganzen Livius ist fast so alt wie dessen Verlust. Was hätten uns die verlorenen Bücher nicht alles zu sagen! — Zwar würde die zweite Dekade wohl kaum anders ausfallen als die erhaltene erste: ein rhetorisch glänzender Versuch des Pataviners, aus den unzuverlässigen Angaben der Annalisten Altroms eine sprachlich feine, aber im ganzen doch recht fragwürdige Geschichte des vierten und dritten vorchristlichen Jahrhunderts zu schaffen, worin uns die Berichte über die Anfänge Karthagos und den ersten punischen Krieg wohl am meisten fesseln würden. Die uns fast ganz bekannte dritte, vierte und fünfte Dekade (Buch 21—45) reichen bekanntlich vom Beginn des zweiten punischen Krieges bis zum mazedonischen Triumph des L. Amilius Paulus (167 v. Chr.). Nun würde erst das Spannendste folgen. Aber gerade darüber hat uns die Vorzeit nur spärliche Auszüge gespendet, die sog. Periochae (Haupthandschrift: der Heidelberger Palatinus 894 aus dem 9. Jahrhundert). Unschätzbar müßte es sein, einen Livius selbst erzählen zu hören über die Gracchischen sozialen Kämpfe, über den ersten gewaltigen Zusammenstoß der Römer mit unseren Vorfahren (Kimbern und Teutonen), über den kulturgeschichtlich so interessanten Krieg mit Jugurtha (Korrektur der parteiischen Darstellung eines Sallust), über Marius und Sulla, Cicero und Catilina (Vergleich mit den Darstellungen Ciceros und Sallusts), den Aufstieg Cäsars. Und erst die bewegte Zeit der Bürgerkriege zwischen Cäsar und Pompejus (Buch 109—116), Antonius und Oktavian (Buch 117—133), die Regierung des ersten römischen Kaisers bis zum Tode des Drusus, 9 v. Chr. (Buch 134—142)! Hier würde ein unparteiischer Zeitgenosse zu uns sprechen und manche unserer bisherigen Anschauungen zurechtrücken.

Man begreift die Sehnsucht der Jahrhunderte, die seit Dantes Zeiten nicht zur Ruhe kam und in unseren Tagen durch geheimnisvolle Kunde aus dem Süden bis zur höchsten Spannung gewachsen ist, um ebenso rasch, wie sie entstanden, einer bitteren Enttäuschung Platz zu machen[1].

Trost und Lehre mag es uns sein, daß schon vor genau fünfhundert Jahren die gebildete Welt durch ähnliche Alarmnachrichten in Aufregung versetzt und nicht so rasch wie heute wieder beruhigt worden ist.

Seitdem Dante des Römers Lob gesungen (Inferno 28, 12: come Livio scrive che non erra), hatte man nicht aufgehört, auf den „ganzen Livius" zu hoffen und nach ihm zu suchen. Und „es gab, wie bei Gespenstern, auch hier immer Leute, die getäuscht oder täuschend das gesehen haben wollten, wonach mit gespannter Erwartung gefragt wurde"[1]. Die Möglichkeit, das ganze Geschichtswerk zu finden, wurde ja immer verlockender, denn immer wieder kam ein neues Stück ans Tageslicht. Dante las wohl nur die vier ersten Bücher, Petrarca schon 29. Salutato aber glaubte, bald alle Bücher veröffentlichen zu können. Zwar hatte er dem Markgrafen Jobst von Mähren noch nicht getraut, als dieser die 12 ausstehenden Dekaden gefunden haben wollte. Aber dann versicherte ihm auch der Kanzler des Markgrafen, in einem Benediktinerkloster der Lübecker Diözese (wohl in Cismar) sei in der Tat eine vollständige Liviusausgabe gefunden worden, nur in so alter Schrift, daß niemand sie lesen könne. Da bat er dringend um die Handschrift. Aber erhalten hat er sie nie. —

Dies war ein Vorspiel. Einige Jahrzehnte später, in den ersten Januartagen des Jahres 1424, tauchte die Kunde vom Livius des Nordens in Italien wieder auf, und diesmal gingen die Wogen der Erregung durch die ganze Humanistenwelt. Ein Brief Poggios versetzt uns mitten in die Lage: „Kam da ein Gelehrter hier an, von nordischer Herkunft (natione Gothus), der einen großen Teil der Welt gesehen; es ist ein scharfer Kopf, aber ein unbeständiger Mensch. Er berichtete, er habe zehn Dekaden von Livius gesehen in zwei großen Foliobänden, geschrieben in

[1] Vgl. die Hauptabschnitte der „Sensation" in Köln. Volkszeitung, 65. Jahrgang (1924) Nr. 680 695 718 729. Die Nachrichten sind ein Musterbeispiel zeitgeschichtlicher Legendenbildung. Nicht bloß der ganze Livius sollte gefunden sein, auch der „Fall Trojas" des griechischen Dichters Stesichoros (6. Jahrh. v. Chr.!), ein „Leben Jesu" aus dem Jahre 58 n. Chr., ein Leben des hl. Januarius von einem Augenzeugen seines Martyriums geschrieben!

[1] Vgl. Georg Voigt, Die Wiederbelebung des klassischen Altertums I (Berlin 1889) 250 f.

Langobardenschrift; und die Aufschrift eines Bandes besage, daß darin zehn Dekaden des Livius enthalten seien. Er habe persönlich Einsicht genommen in die Bände. Das sei zuverlässig und glaubwürdig. Diesen Bericht erstattete er dem Kardinal Orsini und vielen andern, und allen, glaube ich, mit denselben Worten; er habe das nicht erfunden. — Was fragst du noch? — Seine steife Behauptung und seine feste Miene bewogen mich, ihm etwas zu glauben. Denn schließlich ist es besser, nach der Seite zu sündigen, von der so großer Nutzen entspringen könnte, als ganz ungläubig zu bleiben. Ich möchte Dir daher folgendes schreiben: Nimm Rücksprache mit Cosimo und gib Dir die größte Mühe, daß man diese Folianten finde; denn für euch wäre das ja eine Leichtigkeit. Die Bücher befinden sich im Zisterzienserkloster Sorö, ungefähr zwei deutsche Meilen von Roskilde entfernt, das heißt von Lübeck etwas mehr als eine Tagereise. Die Ohren auf, Pamphilus! Es sind zwei (?) Bände in Großfolio mit Langobardenlettern im Zisterzienserkloster Sorö, gegen zwei deutsche Meilen von Roskilde, und von Lübeck aus kann man in zwei Tagen gut dort sein.... Ich wünschte nicht, daß ein so fetter Bissen unserem Schnabel entfiele. Drum beeile dich, und zwar eifrigst, und schlafe nicht! — Denn der Mann hat das fest behauptet; zwar konnte es den Eindruck machen, als brauche er zu viele Worte, aber es war doch gar kein Grund zu sehen, weshalb er so unverschämt hätte lügen sollen, zumal da man ihm für seine Lüge ja gar keinen Lohn in Aussicht gestellt hatte.... Lebe wohl! Rom, den 8. Januar 1424." — Wer war der Gewährsmann? — Kein Geringerer als Claudius Clausson Swart, auch Claudius Clavus genannt, der große Ptolemäusforscher und erste Kartograph von Amerika[1]. Was war der Erfolg? —

Cosimo de' Medici beauftragte in der Tat seinen Agenten in Lübeck, sofort an Ort und Stelle nachzuforschen. Papst Nikolaus V. ließ 1451 nochmals durch seinen Legaten, Enoch Aesculanus, Erkundigungen einziehen, alles umsonst! Aber immer wieder tauchte das Gerücht auf. Poggio für seinen Teil war gewitzigt. Voll Ärger schreibt der Einundsiebzigjährige am 1. August 1452 auf die Nachricht von einem neuen Liviusfunde: „... Was die Fabel von den Dekaden des Livius betrifft, die du da erzählst, so glaubst du wenig Vertrauen haben zu dürfen, ich gar keines. Denn so oft bin ich schon durch solche volltönende Versprechungen zum Narren gehalten worden, daß ich überhaupt nicht mehr weiß, was oder wieweit man glauben soll..." Und als Kardinal Cesarini ihm aufs neue ans Herz legte, den Livius zu suchen, erwiderte er bitter, das wolle er ihm überlassen.

Der Liviusspuk überdauerte indes Poggios Tod (30. Oktober 1459). Im Jahre 1461 durchsuchte der päpstliche Legat Martinus Friginus aufs neue die nordischen Länder. Leo X. schickte 1517 seinen Vertrauten Johann Heitmers an König Christian II. von Dänemark; jetzt sollten die alten Klassikerhandschriften über Roms Geschichte auf Schloß Kallundberg liegen. Es war vergebens. — Endlich wollte der Bremer Kantor Martin Grönning in Trondhjem die verlorenen Liviusdekaden wirklich gefunden haben. Aber er starb 1521, ehe er sie abgeliefert hatte. Als man im Nachlaß danach suchen wollte, waren sie, wie es hieß, von seinen Kindern schon vernichtet worden....

Es ist wohl keine Gefahr, daß uns nun statt des Livius im Norden ein Livius des Südens ein paar Jahrzehnte lang narren wird. Gebrannte Kinder fürchten das Feuer, und boshafte Zungen sprechen wohl noch lange von dem fosco fiasco di Fusco, dem tragischen Fiasko des armen Professors Dr. Mario di Martino-Fusco, der das Opfer seiner eigenen Voreiligkeit geworden.

Otto Faller S. J.

Neue Geschichtsfälschung über Papst Benedikt XV.

In einem früheren Heft dieser Zeitschrift (99 [1920] 376) mußten wir Widerspruch erheben gegen die leichtfertige Art, in der Professor Schian in Gießen im Jahr zuvor aus

[1] Vgl. Axel Anton Björnbo und Karl S. Petersen (Übersetzung von Ella Lesser), Der Däne Claudius Clausson Swart (Claudius Clavus), der älteste Kartograph des Nordens, der erste Ptolemäusepigon der Renaissance (Innsbruck 1909) 195—198. — Professor P. Joseph Fischer S. J., der die Güte hatte, mich auf dieses Werk aufmerksam zu machen, hat an verschiedenen Stellen ausführlich über den gelehrten Dänen geschrieben, so in dem Buche: Die Entdeckungen der Normannen in Amerika (Ergänzungsheft der Stimmen aus Maria-Laach 81, Freiburg i. Br. 1902); ferner in dem Aufsatz: Claudius Clavus, the first Cartographer of America. Historical Records and Studies, vol. VI, part I. (February 1911) p. 73—191.

einer falsch übersetzten und in einen ganz verdrehten Zusammenhang gebrachten Stelle der römischen Zeitschrift Civiltà Cattolica seine Anklage gegen den verstorbenen Papst Benedikt XV. zu beweisen suchte, als wäre dieser im Weltkriege deutschfeindlich gewesen und als hätten die Jesuiten eine solche Parteilichkeit verteidigt. Daß diese hauptsächlich vom Evangelischen Bund gepflogene Anklage unbewiesen und ungerecht ist, wurde inzwischen auch von nichtkatholischen Beurteilern mehr und mehr anerkannt[1]. Nun erscheint nach vier Jahren 1924 im Säemannverlag des Evangelischen Bundes zu Berlin die vierte Auflage der sattsam bekannten Tendenzschrift „Deutschland und der Vatikan". Darin arbeitet der ungenannte Verfasser wieder mit der alten Fälschung, wie er sie trotz unseres Protestes vom Juli 1920 schon in die erste Auflage 1921 aufgenommen hatte. Er kannte schon damals unsere Gegengründe hinlänglich und versuchte sich mit ihnen auseinanderzusetzen. Da er jetzt nach Jahren wieder im gleichen Ton und mit denselben falschen Angaben auf seine Anklage zurückgreift, so scheint es an der Zeit, seine Leichtfertigkeit nochmals kurz zu brandmarken. Für solche Leser, die unsern vorerwähnten Umschauartikel nicht gegenwärtig haben, sei der Stand der Frage kurz wiederholt.

In einer vielgelesenen Pariser Zeitschrift hatte ein Franzose dem Papst Benedikt XV. vorgeworfen, er sei im Kriege völlig auf seiten Deutschlands gestanden. Den Beweis suchte er in Ermangelung genügender Tatsachen aus psychologischen Erwägungen abzuleiten: Als grundsätzlicher Vertreter „des Gottesgnadentums", meinte er, mußte sich der Papst auf die Seite der Monarchien gegen die westeuropäische Demokratie hingezogen fühlen, zumal da es sowohl Kaiser Franz Joseph als Wilhelm II. an freigebigen Erweisen der Hochachtung und Ergebenheit gegen den apostolischen Stuhl und die Person des Papstes nicht fehlen ließen.

Gegen diesen Versuch, die Parteilichkeit des Heiligen Stuhles gewissermaßen a priori abzuleiten, wandte sich ein anderer Franzose, Abbé Le Floch, in einer eigenen Schrift, die in der Civiltà Cattolica der römischen Jesuiten teilweise abgedruckt wurde.

Le Floch macht mit Nachdruck geltend, daß für den Papst an erster Stelle religiöse und sittliche Gesichtspunkte maßgebend seien. Aber selbst wenn jemand ohne den geringsten Anhaltspunkt argwöhnen wolle, daß er sich von Rücksichten weltlicher und politischer Nützlichkeit hätte leiten lassen, so lag auch in diesen Verhältnissen kein Grund, von der Richtschnur strenger Unparteilichkeit abzuweichen. Das „Gottesgnadentum", von dem der französische Ankläger rede, habe mit der Frage, ob Demokratie oder Erbmonarchie, gar nichts zu tun, weil nach katholischer Moral jede der beiden Regierungsformen gleicherweise „von Gottes Gnade" sei. Diese Warheit, daß die katholische Kirche und Religion sich mit den verschiedensten heute bestehenden Regierungsformen gleichmäßig vertrage, ist ja von den Päpsten der jüngsten Zeit mehrfach erklärt worden. Kindisch ist nach Le Floch sodann die Annahme, als haben die höfischen Gesten der Anbiederung Wilhelms II. gegen Leo XIII. so entscheidend auf Benedikt XV. eingewirkt. Auch unter ganz realpolitischer Hinsicht hätte der Papst, wie Le Floch meint, sich nur für eine streng unparteiische Haltung entscheiden können. Eine zu große Schwächung der immerhin äußerlich katholischen Länder Frankreich und Belgien konnte er einerseits nicht wünschen; aber auch einem Sieg der mit ihnen verbündeten protestantischen Mächte und besonders des Zarismus und seines Werkzeugs, des griechischen Schismas, mußte er mit mindestens ebenso großer Sorge entgegensehen, wie einem Triumph des preußisch-deutschen Luthertums, das sich in seinen Kundgebungen während der ersten Kriegsjahre gegen Rom so bedrohlich gebärdete.

Diese letzte Tatsache, sowie den Satz, daß auf einen Sieg der Mittelmächte mit großer Wahrscheinlichkeit ein neuer Kulturkampf des preußisch-lutherischen Übermuts bevorstand, bestreitet zwar der Verfasser der Flugschrift und macht es dem Schreiber dieser Zeilen zum Vorwurf, daß er einen ernsthaften Beweis für diese „in ihrer Verallgemeinerung unwahre Behauptung" nicht erbringe. Da trifft es sich gut, daß eben in diesen Tagen in Augsburg ein Buch erscheint, worin dieser verlangte Beweis in nahezu überreicher Vollständigkeit geführt ist[1]. Wer diesen Beweis

[1] „Es ist mit den bisher bekannt gewordenen Dokumenten noch keineswegs einwandfrei festzustellen, ob der in den anonymen Schriften ‚Papst, Kurie und Weltkrieg' (Berlin 1917) und ‚Deutschland und der Vatikan' (Berlin 1921) gemachte Vorwurf der Parteilichkeit gegenüber den Westmächten im Krieg wirklich sich aufrecht erhalten läßt." (H. Hermelink, Katholizismus und Protestantismus in der Gegenwart, S. 29.)

[1] Der deutsche Luther im Weltkrieg und in der Gegenwart. Geschichtliche Streifzüge

noch nicht umfassend genug findet, nehme noch den General Ludendorff hinzu und das Echo, das seine Kampfansage in Nord und Süd, besonders beim Evangelischen Bund, geweckt hat. Oder ist das alles ebenfalls unbewiesen und unwahr?

Ganz hinfällig ist auch der Versuch des Verfassers, die Gefahr für die Kirche von russischer Seite als nicht erheblich abzutun. „Der Sturz des Zaren und die darauf folgende Verwirrung beseitigte diese Gefahren und schaltete einen gefährlichen Gegner aus." Daß dem nicht so ist, hat nicht nur die Kriegführung Kerenskis und Brussilows, sondern auch das romfeindliche Verhalten der nachfolgenden Gewalthaber gezeigt. Gerade auf die Zeit vor dem russischen Zusammenbruch bezogen sich übrigens jene Vorwürfe von beiden Seiten gegen Benedikt XV., als begünstige er die Gegenpartei. An dieser heute offenkundigen Sachlage drückt „Deutschland und der Vatikan" sich still vorbei.

Nun kommen wir aber zum schwersten Vorwurf, den wir gegen die Broschüre, auch gegen die neueste Auflage, erheben müssen. Es ist der Vorwurf grober Textfälschung. In unserem Aufsätzchen vom Juli 1920 über die Politik Benedikts XV. haben wir es gerügt, daß Herr Martin Schian, weiland Professor der Theologie in Gießen, heute Generalsuperintendent von Schlesien, abgesehen davon, daß er den Zusammenhang der Worte seines Gegners verwirrte und entstellte, der Civiltà Cattolica zweimal einen Satz unterschob, der dort gar nicht steht, und daß er die so gefälschten Worte sogar in Anführungszeichen setzte, gleich als wären sie wörtlich aus der römischen Zeitschrift entnommen. Wir entschuldigten ihn damals mit der Annahme, er habe sich durch die falsche Übersetzung der Korrespondenz des Evangelischen Bundes täuschen lassen[1]. Den Schreiber von „Deutschland und der Vatikan" kann diese Entschuldigung nicht mehr decken. Er kennt unsern Gegenbeweis und weiß, daß die Worte schülerhaft verkehrt übersetzt sind. Trotzdem wiederholt er die falsche Übersetzung und stellt sie auch jetzt wieder in Sperrdruck und Gänsefüßchen. An diese Fälschung knüpft er dann seitenlange Erwägungen zum Teil ganz läppischen Charakters, die wir nicht weiter beachten. Hier nur die Hauptsache.

Die Worte der Civiltà Cattolica werden von der Broschüre „Deutschland und der Vatikan" (S. 11) wie folgt geboten:

„Die Stellung des Vatikans zu Deutschland kennzeichnet P. Le Floch zusammengefaßt also:

> Lehrgegensätze und geschichtliche Entwicklungen, natürliche Neigungen und die realen Interessen des Katholizismus machten es dem Papst unmöglich, sich auf die Seite der Mittelmächte zu stellen. Keinesfalls konnte er einen Sieg der Mittelmächte erwünschen, da er doch tausend Gründe hatte, die Vernichtung und Verminderung der katholischen Nationen wie Belgien und Frankreich zu befürchten. Nicht ohne Schrecken konnte er an die Aussicht eines endgültigen Sieges Deutschlands denken, eines Sieges, der den Triumph des Luthertums und des Nationalismus bedeutet haben würde."[1]

„Hier haben wir", heißt es dann weiter, „an Hand der päpstlichen Archive den Schlüssel zu so mancher Überraschung und Enttäuschung, die der Vatikan mit seinen Äußerungen und Handlungen der landläufigen Meinung über römische Verhältnisse in Deutschland bereitete.... Aber die Führer der deutschen Katholiken zogen es vor zu schweigen oder — abzulenken. Einen solchen Ablenkungsversuch unternimmt in den „Stimmen der Zeit" der Jesuit Matthias Reichmann. Den Anlaß dazu

---

von Hartmann Grisar S. J. Augsburg 1924, Haas & Grabherr. 4° 214 S. Preis Mk. 10.—

[1] Diese „Deutsch-Evangelische Korrespondenz" hat dann ihre gefälschten Worte noch zweimal (Nr. 27 vom 22. Juli 1920 und Nr. 2 vom 30. Januar 1922) verwertet.

[1] Der italienische Text der Civiltà Cattolica (Anno 70°—1919 — vol. 2, quaderno 1651, 5 Aprile 1919) der diesem „Dokument" zur Vorlage gedient hat, lautet folgendermaßen: La Santa Sede, la quale non si lascia prendere nè alle smorfie delle corti nè ai regali interessati, non poteva guari vedere di buon occhio la vittoria finale del impero tedesco, mentre aveva mille ragioni di temere l'annientamento e l'abbassamento delle nazioni cattoliche quali il Belgio e la Francia (l. c. p. 59). Folgt eine ganze Seite über das angebliche diritto divino der legitimen Monarchien gegenüber den modernen Republiken. Dann in einem neuen Absatz: Il vero è che durante questa guerra ... la Santa Sede dovette trovarsi in una condizione delle più gravi e delicate. Da una parte essa non poteva riguardare senza terrore la prospettiva di una vittoria definitiva della Germania, la quale vittoria avrebbe segnato il trionfo del luteranismo e del razionalismo con lo schiacciamento della Francia e del Belgio. Dall' altro lato essa vedeva altresì con la più viva trepidazione l'attuarsi delle promesse fatte alla Russia in caso della vittoria dell' Intesa ... (p. 60). Was ist aus diesen harmlosen Sätzen durch sinnwidriges Zusammenstellen und Auslassen geworden?

entnimmt er einer Mitteilung von Professor M. Schian, Gießen. (Folgen einige Hinweise auf unsern Artikel von 1920.) Ist mit solchen Mittelchen und konfessionellen Bosheiten nun wirklich der Wahrheit oder dem Wohle unseres Volkes gedient? Sind mit solchen Erbärmlichkeiten die römischen Dokumente und Stimmen geklärt und die Tatsachen widerlegt?"

Es handelte sich eben für Reichmann nicht um Widerlegung von Tatsachen oder Dokumenten, sondern um den Nachweis der Tatsache, daß Schian gefälschte Dokumente ausgespielt hatte[1]. Diese Fälschungen sind von Reichmann klar an den Pranger gestellt. Der Schreiber der Flugschrift macht gar keinen Versuch, die angeblich wörtlichen Stellen der Civiltà als echt darzutun und begnügt sich mit vagen Verdächtigungen seines Gegners.

„Keine Geschichtsfälschungen in den Fällen unabweislicher konfessioneller Polemik", — so lautete eine der Kampfregeln, die wir früher hier aufgestellt haben. Im obigen haben wir einen Versuch eines anonymen Polemikers vor uns, trotz ausreichenden Gegenbeweises eine bösartige Papstfabel und Jesuitenfabel zugunsten des leidigen Romhasses neu aufleben zu lassen. Die Fabel hat bereits ihren Weg gemacht. Darum war ein nochmaliger Protest nicht überflüssig. Wem daran gelegen ist, die Polemik zu versittlichen, der muß solcher Brunnenvergiftung beharrlich und nachdrücklich entgegentreten.

Matthias Reichmann S. J.

[1] Der Schreiber dieser Zeilen kann nichts dafür, wenn angesichts der warmen Parteinahme für Schian ein mißtrauischer Leser auf die Vermutung käme, der Verfasser von „Deutschland und der Vatikan" und Herr M. Schian seien nicht weit voneinander zu Haus.

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., 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.

Altertumswissenschaft und Katholizismus.

Zur Beleuchtung der Strömungen in der heutigen Altertumswissenschaft.

„Geschichte kann wohl Kenntnisse vermitteln, gibt uns aber niemals die Erkenntnis." Dieses Wort des nunmehr verstorbenen Freiburger Gelehrten Carl Braig will gewiß der Geschichte den Charakter einer Wissenschaft nicht absprechen. Eine Erkenntnis verfolgt auch die Geschichte als ihr Ziel, die Erkenntnis der Tatsachen aus ihren Ursachen. Die Kenntnisse, das Tatsachenmaterial, sind erst die Bausteine. Nur Erkenntnis kann daraus das Gebäude schaffen, das die Geschichte bauen will. — Allerdings die philosophische Erkenntnis, die „Weltanschauung", die den Namen der Erkenntnis in besonderem Maße verdient, vermag die Geschichte nicht zu schenken. Und dies ist die Wahrheit des Braigschen Satzes. Auf der andern Seite aber ist die Geschichte doch viel zu sehr Geisteswissenschaft, als daß sie von jenem Tiefsten im Menschen, von seiner Weltanschauung, ganz unberührt bleiben könnte. Darum kann es nie eine „voraussetzungslose" Geschichtsforschung in dem Sinne geben, als ob Geschichte ohne jede philosophische „Voraussetzung" geschrieben werden könnte. In ihren letzten Gründen ist die Geschichte, wie jede andere Teilwissenschaft, nicht mehr sie selbst, sie ist Philosophie. „Voraussetzungslos" ist sie daher nur insofern, als ihre Voraussetzung ist: eine voraussetzungslose Philosophie.

Auch die Altertumswissenschaft ist wesentlich Geschichtswissenschaft. Darum gilt von ihr dasselbe. Und das ist der Grund, warum wir von Beziehungen der Altertumswissenschaft zur katholischen Weltanschauung sprechen können. Dabei wäre es freilich ebenso ergebnislos wie kleinlich, nach der letzten, innersten Überzeugung der einzelnen Forscher von heute fragen zu wollen. Denn wenn es schon überhaupt eine schwierige Sache ist, über die Weltanschauung eines Menschen abschließend zu urteilen, so gilt dies um so mehr bei Gelehrten: ihr Geistesleben ist leider oft so sehr von der Fachwissenschaft beschlagnahmt, daß sie nur selten zu einer klar bewußten philosophischen Ansicht der Dinge sich durcharbeiten. Und geschieht dies wirklich, wie verschieden ist das Ergebnis, auch bei den heute lebenden Altertumsforschern! — Eine bestimmte Linie ist auf diesem Wege nicht zu finden. Und doch hat die Wissenschaft zu jeder Zeit ihre bestimmte Richtung, die sich im Wissenschaftsganzen verrät. Man könnte es die Zeitseele der Wissenschaft nennen. Welcher Art ist die seelische Haltung der heutigen Altertumswissenschaft? — Das ist die Frage.

Grundlegung aller Altertumswissenschaft ist die Behandlung der Texte. Vergleicht man moderne Ausgaben antiker Autoren mit denen vor dreißig bis fünfzig Jahren, so springt der Unterschied in die Augen. Früher war sozusagen jedem alten Schriftsteller seine Grammatik und Stilistik von der zünftigen Philologie vorgeschrieben. Man hatte seine festgelegten Regeln, und daß ein Werk der guten Literatur dagegen verstoßen könnte, war a priori ausgeschlossen. Überlieferten uns also die mittelalterlichen Handschriften Ver-

stöße gegen solch vorgefaßte Regeln, so wurde die „Schuld" den Abschreibern zur Last gelegt. Der Verfasser selbst konnte ja so etwas nicht geschrieben haben! Inzwischen ist eine große Menge von Inschriften und Papyri aus dem Staub gezogen worden. Und siehe da! Jene „Verstöße" fanden sich auch hier, wo Menschen des Altertums unmittelbar zu uns redeten. Sind es also überhaupt Verstöße? — Prägt sich nicht vielmehr in diesen Abweichungen die Eigenart der Sprache einer Zeit, einer Gegend, einer Gesellschaftsklasse, einer Einzelpersönlichkeit aus? — Die Frage brauchte nur gestellt zu werden, so mußte die Textkritik sich neu gestalten, mußte jene für alles Wahrheitssuchen unentbehrliche Haltung gewinnen, die man Ehrfurcht nennt. Man durfte nun nicht mehr nach Lachmanns Methode den Text auf einer einzigen Handschrift aufbauen, die man nach vorgefaßten Regeln mit Hilfe einer ausgiebigen Konjekturalkritik zurechtstutzte, so geistreich auch und geistbildend alle jene Konjekturen für den Philologen sein mochten. Es galt vielmehr, durch möglichst vollständige Heranziehung der gesamten Textesüberlieferung genau zu unterscheiden, was an dem überkommenen Texte Irrtum der Abschreiber, was gut verbürgte Eigenart des Schriftstellers selbst sei. Für Konjekturen blieb dabei immer noch Raum genug. Der Kenner muß sprachliche Eigenart von sprachlichen Unmöglichkeiten zu unterscheiden wissen und diese nach wie vor zu heilen verstehen. Je mehr man so den verwickelten Fäden der Überlieferung nachging, desto mehr wuchs die Ehrfurcht vor der Eigenpersönlichkeit des alten Schriftstellers sowohl, wie vor den vielen gewissenhaften Schreibern des Mittelalters, den ungezählten, meist auch ungenannten Mönchen, die um Gotteslohn die unschätzbaren Güter der Kultur zu uns herüberleiteten. Erst in unsern Tagen beginnt man, auch diese lange verkannten stillen Arbeiter in der Klosterklause in ihrer persönlichen Eigenart zu studieren. Und wenn es gelungen sein wird, die Persönlichkeiten der Schreiber, die Eigenheiten ganzer Schreibschulen des Mittelalters herauszustellen, wird die Textkritik auf ganz neue Erfolge rechnen können. Ludwig Traube hat hier die Bahn gewiesen. „Ihm selber war dieser unmittelbare Rapport mit den längst dahingegangenen Schreibern seiner Kodizes allmählich immer zarter und inniger geworden. ‚Wir kennen die Hand des Johannes', schreibt er in der Vorrede zu Rands „Scottus", ‚von den Autographa des großen ältesten Scholastikers, aus den Kodizes seiner Werke: eine charakteristische irische Gelehrtenhand, die nicht über das Pergament fliegt, sondern nachdrücklich, nachdenklich und doch mitteilsam in den Worten und Sätzen verweilt. . . . Ich glaube, es ist nicht nur die Freude des Entdeckers, die mir diese Hand lieb und deutlich macht, als sähe ich sie vor mir wie die des Erasmus auf dem Bilde Holbeins, die an der Paraphrase des Markus schreibt'" (Vorlesungen und Abhandlungen von Ludwig Traube, herausgegeben von Franz Boll I [München 1909] 40). So ist also auch hier wieder einmal das Mittelalter die große Unbekannte, deren Wert zu bestimmen man sich immer mehr gezwungen sieht auf allen Gebieten geschichtlich orientierter Wissenschaften. Und es ist gewiß ein freudig zu begrüßender Fortschritt auch der Philologie, wenn sie heute diese Ehrfurchtshaltung gegenüber der Vorzeit, der heidnischen wie der christlichen, zu gewinnen sucht. Nebenher gesagt, ergibt sich schon aus diesen Ausführungen, wie wenig man berechtigt ist, zu glauben, Philologie und Alter-

tumswissenschaft hätten ihre Probleme bereits erschöpft. In mehr als dem eben erwähnten Punkte stehen sie erst am Anfang einer neuen Entwicklung. Und weil diese Entwicklung von wachsender Ehrfurcht getragen ist, so haben wir ein Recht, in ihrer heutigen Geistesart eine innerste Annäherung an katholisches Wesen zu erblicken, dessen Grundzug ganz gewiß die Ehrfurcht ist.

Im besondern die Ehrfurcht vor der Tradition. Es leuchtet ein, wie bedeutungsvoll die neue Wendung in der klassischen Philologie für das Verständnis des katholischen Traditionsbegriffes werden kann. Unser ganzes Dogma fließt ja aus den zwei Quellbezirken der kirchlichen Lehrüberlieferung und der Heiligen Schrift. Auf beiden Gebieten hat die theologische Wissenschaft als Ausgangspunkt altüberlieferte Texte wie die Philologie. Und sie verlangt nichts dringender, als daß man vor diesen Quellen Ehrfurcht habe, daß man nicht um vorgefaßter Meinungen willen die klaren Wasser trübe. Die Geschichte der protestantisch-rationalistischen Theologie des letzten Jahrhunderts bietet leider Beispiele solchen Verfahrens genug. Paßte ein Text nicht zur schönen Theorie, so konnte er nicht echt sein. Es ist sehr lehrreich, zu beobachten, wie der methodische Fehler im philologischen Bereiche sich in der Theologie auswirken mußte. Und leider nehmen manche Theologen weniger behende den Fortschritt der philologischen Wissenschaft als deren Fehler an. So kann es z. B., um nicht ganz im allgemeinen zu bleiben, kommen, daß noch heute zwei unbequeme Worte in Joh. 3, 5 von führenden Männern der rationalistischen Theologie gestrichen werden. „Wer nicht wiedergeboren wird aus Wasser und Geist, kann nicht eingehen in das Reich Gottes", heißt es in allen überlieferten Texten ohne Ausnahme. Aber Wellhausen sagt, das Urchristentum hat noch keine Sakramente gekannt. Also müssen die zwei Worte „Wasser und" spätere Interpolation sein. Man könnte leicht eine ganze Abhandlung mit solchen Beispielen füllen. Doch dürfte es nicht mehr lange dauern, bis solche Textesbehandlung unmöglich sein wird, bis man auch in der Einzelinterpretation von der Altertumswissenschaft lernen wird: Ehrfurcht vor den Texten.

Soweit die Echtheitsfrage für ganze Bücher gestellt wird, hat man bekanntlich schon viel gelernt. Hier ist die Entwicklung auf beiden genannten Gebieten in der Tat ganz entsprechend. Für die Philologie ist z. B. der Verlauf der Platonkritik bezeichnend. Bekanntlich wurden von den vierundvierzig Schriftwerken des Corpus Platonicum schon im Altertum acht mit Recht als unecht bezeichnet, weitere vier in ihrer Echtheit angezweifelt. Um die Mitte des letzten Jahrhunderts ging man nun so weit, daß man von den übrigen zweiunddreißig Werken nur mehr die Hälfte, ja da und dort weniger als ein Drittel gelten ließ. F. Ast, der große Platonkenner, hat nur vierzehn, Karl Schaarschmidt sogar nur neun anerkannt, und die holländische Schule brachte es zu Zeiten fertig, alles bis auf den „Staat" zu streichen. Doch sobald der Engländer Grote mutvoll den Weg der „Reaktion" beschritten hatte, wuchs die Zahl der wieder als echt erwiesenen Schriften von Jahrzehnt zu Jahrzehnt. Heute gelten selbst kleinere Werke, wie „Hippias Minor" und „Menexenos", das dritte, siebte, achte Stück der Briefsammlung vorwiegend als echt. Sogar „Alkibiades I", „Hippias Maior", „Jon", „Kleitophon", die „Epinonis"

finden ihre Verteidiger[1]. — Man halte daneben die Entwicklung der rationalistischen Bibelkritik! David Friedrich Strauß war ein Zeitgenosse jener negativen Tendenzen in der Philologie. Sämtliche vier Evangelien galten ihm als unecht, als Schriften des 2. Jahrhunderts n. Chr. Erst in unsern Tagen hat man den Rückweg zur Anerkennung der früheren, der alle Zeit katholischen Tradition wiedergefunden. Adolf v. Harnack, mit philologischem Rüstzeug ausgestattet, hat die Abfassung der drei ersten Evangelien ins 1. Jahrhundert zurückverlegt und zum Teil selbst die traditionellen Verfasser wieder anerkannt. — Mit der Kritik der Paulinischen Briefe ging es ähnlich. Hatte die Neu-Tübinger Schule unter F. Chr. Baur allen Briefen außer dem an die Römer, den beiden an die Korinther, dem an die Galater die Echtheit abgesprochen, hatte Bruno Bauer und mit ihm die Holländische Schule alle ohne Ausnahme abgelehnt, so waren das nur Parallelerscheinungen zur negativen Kritik auf philologischem Gebiet. Aber auch die Rehabilitierung Pauli hielt mit der wachsenden Wiedereinsetzung Platons ziemlich gleichen Schritt, und heute leugnet man meist nur noch die Echtheit der Pastoralbriefe und des Hebräerschreibens, obwohl man selbst da schon von Paulinischen Fragmenten spricht. Und diese genauen Entsprechungen lassen hoffen, daß die im Grunde katholische Ehrfurcht vor der Überlieferung bald auf der ganzen Linie den Sieg behalten wird.

Verdankt die Altertumswissenschaft ihre größere Achtung vor der Eigenart und dem Eigenwert antiker Texte und Schriftsteller vor allem einer Art Naturereignis, der Wiedereröffnung des antiken Bodens, so wurde sie in anderem Belang von der psychologischen Grundrichtung unseres Zeitalters angeregt. Nicht bloß, daß mit Hermann Pauls „Prinzipien der Sprachgeschichte" die psychologische Betrachtungsweise als Grundlage sprachwissenschaftlicher und grammatischer Studien erkannt wurde. Schon dies bedeutet wiederum einen ganz neuen Anfang, mehr Problem als Lösung. So überraschend es klingen mag: die wissenschaftliche Grammatik der alten Sprachen ist zur Stunde noch nicht geschrieben. Was wir bisher so nannten, das war ein Leib, dem die Seele fehlte — es wird eben darin der Grund liegen, daß sie uns so angefröstelt hat. Lebendig wird sie erst, wenn die Sprachpsychologie die Seele der Sprache einmal ganz entdeckt haben wird. Denn über tastende Versuche ist man hier noch nicht hinausgekommen. Ein Blick in Fröbes', Lindworskys, Bühlers einschlägige Studien kann das zeigen[2]. Auch hier stehen wir voll Ehrfurcht vor geheimnisvollen Tiefen. Die Sprache der Erwachsenen meinten wir zu begreifen, nun ist uns selbst die Syntax der Kindersprache zum Problem geworden. Und hier wie anderswo macht wahrer Fortschritt uns bescheiden.

---

[1] Es dürfte weitere Kreise interessieren, daß Hans v. Arnim demnächst Aristoteles als Verfasser der ihm bisher allgemein abgesprochenen Ethik, die den Namen Μεγάλα trägt, erweisen wird. Auch hier also die Tendenz zur Echtheitserklärung. Auch die positive Wendung der Homerkritik und vieles andere müßte hier genannt werden.

[2] Vgl. Joseph Fröbes S. J., Lehrbuch der experimentellen Psychologie II. Band die einschlägigen Kapitel, besonders 245—279; J. Lindworsky S. J., Experimentelle Psychologie (Kempten 1921) 259 ff.; Karl Bühler, Die geistige Entwicklung des Kindes[3] (Jena 1922) 214—236 ꝛc., besonders auch: Indogermanisches Jahrbuch VI (1919).

Auch die Altertumswissenschaft sah hier Gebiete vor sich liegen, die sie nicht mehr allein bebauen konnte.

Aber die Seele der Sprache ist immerhin noch eine Abstraktion, eigentliches Leben hat doch nur die Seele des Individuums. Und wie die Psychologie des letzten Jahrhunderts von der Menschenseele zur Seele des Menschen von der Universalpsychologie zur Individualpsychologie fortgeschritten ist, so erkannte es die Philologie mehr und mehr als eine ihrer schönsten Aufgaben, vom toten Buchstaben zum lebendigen Menschen vorzudringen. Auch dies ein Fortschritt zu größerer Ehrfurcht. Denn es war ehrfurchtslose Entwürdigung gewesen, wenn man den überkommenen Text nur als Mittel betrachtet hatte, darin allerlei sprachliche oder auch geschichtliche Daten zu entdecken. Diese Methode paßte allenfalls noch auf die „Deipnosophisten" eines Athenäus, die „Tiergeschichten" oder „Mannigfaltigen Geschichten" eines Älian, auf Oppians „Halieutika" oder manchen Kynegetikos oder Oikonomikos, kurz, auf seelenlose Kompilationen. Aber hinter den Werken des Altertums, die aus innerem Eigenwert heraus befähigt waren, die Jahrhunderte zu überdauern, stehen doch zumeist Männer von Geist und Größe. Welch ein Gewinn, wenn uns beim Lesen ihrer Zeilen das Bild ihrer Persönlichkeit wieder aufzuleuchten beginnt, wenn wir hinter dem starren Buchstaben ihre große Seele entdecken, ihr Ringen und Kämpfen mit den Lebensfragen, die auch uns noch bewegen, und in diesem Emporstreben zu Licht und Kraft ihr Wachsen und Werden zu weltgeschichtlicher Größe. Dann erst können wir diesen alten Menschen geben, was wir ihnen schulden, die Ehrfurcht, und auch den Dank; denn wir leben heute noch von der Ernte, die sie gesät haben.

Aus dieser Erkenntnis heraus wandte sich die philologische Forschung der letzten Jahrzehnte immer mehr der Lösung von Persönlichkeitsproblemen zu. Und es erregt unser Staunen, zu sehen, wie sie alle ihre Mittel, auch die kleinsten und unscheinbarsten, in den Dienst dieser Untersuchungen gestellt hat. Als Beispiel mag auch hier Platon dienen. Zwei Romantiker schon hatten bezeichnenderweise den Versuch einer Persönlichkeitsentwicklung Platons unternommen: Fr. Schlegel und Fr. Schleiermacher. Aber sie hatten doch nur das Verdienst, das Problem aufgeworfen zu haben, das sie noch viel zu sehr literarisch und kaum persönlich faßten. Platon stand noch vor ihrem Geiste als der Systematiker, der schon als junger Mann sein fertiges System im Kopfe trägt. Entwicklung sahen sie nur in der allmählichen Offenbarung Platons in seinen Schriften. So konnten sie eine so reife und komplizierte Schrift wie den „Parmenides" als Jugendwerk betrachten. Die allzu romantische Lösung forderte indes die Kleinarbeit der Philologen heraus. Und ein Großer unter ihnen, Karl Friedrich Hermann, wies den rechten Weg: genaue Untersuchung der einzelnen Dialoge auf ihre chronologischen Andeutungen und ihre Kompositionsart hin. So kam er selbst zur Feststellung einer sokratischen, einer dialektischen und einer konstruktiven Periode, die Stufen verkörpert im „Lysis", im „Theätet" und im „Symposion". Der Schotte Campbell drang noch tiefer in die sprachliche Eigenart der einzelnen Dialoge ein und benützte diese philologischen „Kleinigkeiten" zur Gruppenbildung. Durch einen Aufsatz Dittenbergers im „Hermes" (XXI) wurden Campbells Ergebnisse glänzend bestätigt. Er fand durch sprachstatistische Forschung, daß die Partikeln μήν, τί μήν, γὲ μήν, ἀλλὰ μήν

in einer Reihe von Dialogen ganz oder fast ganz fehlen, während sie gerade in den von Campbell als Spätwerke bezeichneten häufig seien. Daraufhin setzte eine umfassende sprachstatistische Behandlung sämtlicher Platonschriften ein, die viel neues Licht für die Erkenntnis der zeitlichen Reihenfolge der Dialoge brachte. Nur so konnte man einwandfrei auch dem philosophischen Entwicklungsgang des Denkers näherkommen. Unter andern war es besonders Hans v. Arnim, der hier gründliche Arbeit geleistet hat. Und wenn sie auch noch nicht abgeschlossen ist, so waren nun doch die Vorarbeiten so weit gediehen, daß der geistreiche und sprachgewandte Berliner Ulrich v. Wilamowitz-Möllendorff seine große Platonbiographie schreiben konnte. Bezeichnend für die Zielsetzung der heutigen Philologie sind die Worte, die dieser Archeget seiner Fachgenossen dort geschrieben hat: „Für ihn (den Philologen) sind zuerst die Werke da. Ein jegliches ist für ihn, so wie es ist, etwas Lebendiges. Das will er verstehen, verständlich machen; von dem Wortlaut, an dem ihm alles wertvoll ist, bis auf den Buchstaben, bis auf den Klang, will er bis in die Seele dringen. Denn was lebendig ist, hat Seele. Hinter den Werken steht der Mensch, der sie geschaffen hat. Zu dem will er dann auch vordringen, auch bis in seine Seele. Und dann will er diesen Menschen zeigen in dem, was er war und was er wollte.... Der Philologe ist nun einmal Interpret, Dolmetsch, aber nicht nur der Worte; die wird er nicht voll verstehen, wenn er nicht die Seele versteht, aus der sie kommen. Er muß auch der Interpret dieser Seele sein. Denn weil sie ihre ganze Kunst in der Interpretation bewährt, ist die Biographie recht eigentlich Philologenarbeit, nur in höherer Potenz. Und doch stellt sich wieder die Aufgabe nicht höher, als zu verstehen, wie dieser Mensch geworden ist, was er gewollt, gedacht, gewirkt hat" (Ulrich v. Wilamowitz-Möllendorff, Platon 1. Bd., 2. Aufl., S. 3 u. 4). — Schon beginnt für den großen Schüler Platons eine ähnliche Forschungsbahn, inauguriert von dem Schüler und Nachfolger des Platonbiographen, Werner Jäger in Berlin[1]. Die Grundlegung zu einer Geschichte seiner Entwicklung will uns Jäger in seinem überall gerühmten „Aristoteles" schenken. Und schon sehen wir die großen Linien dieser für die Geschichte der mittelalterlichen Scholastik und für alle Philosophiegeschichte so bedeutungsvollen Persönlichkeit aus dem Dunkel der Geschichte sich abheben, erkennen wir, wie in dem zuerst so begeisterten Jünger des attischen Dichterphilosophen allmählich der Kritiker seines Lehrers erwacht, wie endlich der große Meister der Synthese ersteht, der wie mit Naturgewalt die tausend Linien der Einzelwissenschaften seiner Zeit in die Bahnen seines Geistes zwingt. Eine „Grundlegung ist es erst, eine Anregung, aber sie beginnt schon weiter zu wirken"[2]. — Einen viel Genannten, aber bisher doch wenig Bekannten aus dem Reiche des Geistes hat neuerdings Karl Reinhardt sich zum Vorwurf genommen. Sein „Poseidonios" wird wohl nicht bloß für den großen Jungstoiker, sondern für die Persönlichkeitsforschung überhaupt zur Epoche werden[3]. „Aus einer tieferen Mitte, von wo aus die Inhalte zur Projektion

---

[1] W. Jäger, Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung. Berlin 1923.

[2] H. v. Arnim, Zur Entstehungsgeschichte der Aristotelischen Politik. (Sitzungsberichte der Wiener Akademie der Wissenschaften, Philol.-Hist. Klasse 200 I 1924.)

[3] Karl Reinhardt, Poseidonios. München 1921.

und Zeichensprache werden" (S. 1), sucht Reinhardt den Philosophen zu fassen. „Innere Form" nennt er, mit aristotelischer Färbung des Ausdrucks — wie ja auch das „Aristotelizein" für seinen Helden bezeichnend ist —, jenes Tiefste im geistigen Wesen des Menschen, „ein unpersönliches und allgemeines Muß", in dessen Erfassung wir wieder hoffen dürfen, „was man so nennt, Wissenschaft und Leben zu versöhnen". Und wirklich gewinnt man bei der Lesung dieses Buches den Eindruck, daß hier eine Brücke geschlagen ist von neuzeitlichster „differenzieller Psychologie" zur Altertumswissenschaft, daß jenseits dieser Brücke sich neue Wege auftun müssen zu lebensvoller Erfassung antiker Geistesart. Ob dieses Vordringen vom Leib der Sprachdenkmäler zu ihrer Seele, von der Materie zum Geist, vom Buchstaben zur Persönlichkeit nicht auch im tiefsten Grund einen Fortschritt nach katholischen Grundsätzen hin bedeutet? — Gewiß nicht bewußterweise. Materiell gesehen, ist diese ganze Entwicklung das Ergebnis aus den zwei Kraftlinien: des innerphilologischen Fortschritts und der Anregung vonseiten der zeitgenössischen psychologischen Blickrichtung. Aber wenn der Katholizismus wirklich seinen Namen im Vollsinn verdient, im Sinne der Umfassung alles Wahren, Guten, Schönen, so muß auch jeder wahre Fortschritt ihm näher führen. Und das ist hier gewiß der Fall. Man braucht nur den Grundsatz vom Studium der Persönlichkeiten aus ihrer innern Form heraus auch der Persönlichkeit Jesu Christi angedeihen zu lassen, so wie sie uns, abgesehen zunächst von allen Wundern, in den Evangelien gegenübertritt, in ihrem weltübersteigenden, weltumspannenden, welterlösenden Bewußtsein, und man wird, legt man nur eine voraussetzungslose Philosophie zu Grunde, keine andere Formel mehr finden für Christus als die katholische: menschgewordener, Menschen erlösender Gott.

Wie für die unbefangene Erkenntnis der Persönlichkeit Christi, so ist auch für die religionsgeschichtliche Beurteilung der Entstehung des Christentums solche Forschung von innen heraus grundlegend. Damit kommen wir auf ein Gebiet der heutigen Altertumswissenschaft zu sprechen, auf dem alles eher als Annäherung an katholisches Denken bemerkbar zu sein scheint, auf den ersten Blick wenigstens. Die Tendenz eines Hermann Usener und Albrecht Dieterich, das ganze Christentum restlos als Ergebnis der großen Religionsmischung des antiken Mediterraneums zu zu erklären, wirkt auf der Oberfläche, und auch in beträchtlicher Tiefe noch immer weiter. Nun muß man ja zugeben, daß hier die Grenze zwischen Aprioriſmus und Methode nicht so leicht zu treffen ist. Geschichtliche Forschung kann hier sehr leicht in einen ähnlichen Irrtum verfallen wie die naturwissenschaftliche. Es ist die Aufgabe beider Wissenschaften, ein Geschehen aus seinen Ursachen zu erklären; Methode beider, alles Geschehen auf möglichst einfache Ursachen zurückzuführen, somit keine übernatürlichen Ursachen anzunehmen, wo man mit natürlichen auskommt. So weit ist jeder katholische Forscher einverstanden. Sobald man aber von vornherein jede übernatürliche Verursachung ausschließt, schlägt Methode in Aprioriſmus um, einen Aprioriſmus, der schließlich auf der philosophischen Leugnung des Wunders und folgerichtigerweise auf der Leugnung der prima causa überhaupt, auf Gottesleugnung, aufgebaut ist. Solcher Aprioriſmus hat nun auf dem religionsgeschichtlichen Gebiet der Altertumswissenschaft die Folge, daß man im Christen-

tum überall nur altheidnische Entsprechungen zu entdecken vermag. Richard Reitzenstein ist in dieser Beziehung der Unentwegteste. In seinen „Hellenistischen Mysterienreligionen" hat er so viele Parallelen zu Paulus und zum Urchristentum entdeckt, daß man den Eindruck erhält, alles, was in der Religion Christi Mysterium sei, stamme aus dem Synkretismus der römischen Kaiserzeit. Vor drei Jahren aber fand er die Grundlagen des Christentums im „Iranischen Erlösungsmysterium" wieder. Für Unterscheidendes hat er kein Auge, so sehr er auch am Schluß der zweiten Auflage seiner „Mysterienreligionen" dem Christentum als Sondererscheinung gerecht zu werden sucht. Wenn aber Eduard Meyer in seinem Buch „Ursprung und Anfänge des Christentums" z. B. die Geschichte von Jesu Geburt mit der ganz mythologischen Zeugung Platons durch Apoll auf eine Linie stellt (I 54 ff.), so ist das nur ein Beispiel von vielen, woraus die aprioristische These von der Unmöglichkeit des Wunderbaren durchscheint. Wenn es denn aber wirklich unmöglich ist, „die Vorgänge im einzelnen zu kontrollieren und den wirklichen Hergang zu ermitteln" (II 442, über die Wunder Jesu), so möge man am liebsten die Wunder Jesu ganz unberührt lassen, um nicht wieder die ganz ungenügende Erklärung von den Epileptikern und hysterischen Personen, die Jesu Heilkraft an sich erfahren, auftischen zu müssen (ebd.). Es ist schade für ein Buch, in dem sonst mancher schöne Ansatz für die historische Würdigung des Wirkens Jesu Christi sich findet, wie z. B. die Anerkennung des Gottessohnsbewußtseins des Herrn. — Von Eduard Meyer zu Eduard Norden. Sein letztes Weihnachtsbuch: „Die Geburt des Kindes. Geschichte einer religiösen Idee" (Leipzig 1924), ist wieder ein Buch mehr, um alle Religionsgeschichte in Verruf zu bringen. Auch er versteht sich meisterhaft auf die Kunst der Parallelen. Die evangelische „Geburtslegende" wird auf ägyptisch-griechische Vorstellungen von „pneumatischer Geburt" zurückgeführt, Mariä Verkündigung (Luk. 1, 32 f.) mit Vergils vierter Ekloge, Vers 15—17, verglichen, ja auf ein altägyptisches Königsdrama basiert. Es ist hier nicht der Ort, von seiner Vergilinterpretation zu sprechen, die in ihrem Kerne ein Zurückgreifen auf die sonst längst verachteten Auffassungen der Kirchenväter bedeutet (Vergil habe die Erlösungssehnsucht seiner Zeit und die bestimmte Erwartung eines Erlösers dichterisch verherrlicht). Sie wird sicher den Beifall der Philologen nicht überall finden, so sehr sie unseres Erachtens alle andern Auffassungen übertrifft — Franz Boll hat in seiner letzten Veröffentlichung[1] unabhängig dieselbe Meinung vertreten —, aber die daran angeknüpften Konstruktionen religionsgeschichtlicher Art dürften nicht im Namen der Altertumskunde vorgetragen werden. Vielleicht wird sich einmal Gelegenheit geben, über ihre Haltbarkeit ein Wort zu sagen. Ihre Methode ist die platt rationalistische, einseitig paralleliistische, dieselbe, aus der heraus J. Zielinski sich jüngst zu dem kühnen Satze verstiegen hat: „In der antiken Religion finden wir das wahre Alte Testament unseres Christentums." Die scheinbare Anerkennung, die man da und dort katholischen Dingen zuteil werden läßt, indem man die katholische Kirche als die altehrwürdige Bewahrerin antiken Gutes feiert,

[1] Vgl. Franz Boll, Sulla quarta Ecloga di Virgilio: Memorie della R. Accademia delle scienze dell' istituto di Bologna, Classe di scienze morali ser. II, tom. V—VII (1920—1923). Bologna 1923.

kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß man in weiten Kreisen der heutigen Philologie in der Kirche doch nur die beste und nur darum sieghafte Form des heidnischen Synkretismus sieht.

Und trotz alledem: Wir glauben uns nicht zu täuschen, wenn wir sagen: Die Zukunft gehört einem andern Wege. Denn im Grunde heißt doch das Leitmotiv der heutigen Altertumsforschung: Unterscheiden. Nicht bloß, wie wir sahen, in der Erfassung antiker Persönlichkeiten, auch in der Beurteilung der Gesamtkultur des Altertums, sieht man immer mehr, daß sie aus sich selbst heraus verstanden sein will, daß der Blick aufs Ganze entscheidend ist. Es ist ja keine Kunst, Stein um Stein aus den Kulturtrümmern der Vorzeit auszugraben und dann mit ausgebrochenen Steinen anderer Kulturgebäude zu vergleichen. Stein bleibt Stein. So wird man immer nur Ähnlichkeiten finden. Aber der Blick aufs Ganze ist eben nicht so leicht, hier nicht, wie anderswo. Denn das heißt eine Beziehungsmasse gliedernd überschauen, psychologische Höchstleistung. Es ist verdemütigend für den Menschengeist, daß er nach jahrhundertelanger Beschäftigung mit dem Altertum immer noch nicht völlig zu dieser Leistung gelangt ist. Aber es bedurfte eben dazu erst des Überblickes über die verwirrende Masse der Einzelheiten, die die Altertumswissenschaft selbst, ebenso wie ihre neueste Bundesgenossin, die Ethnologie, im letzten Jahrhundert zu Tage gefördert hat. Und gerade die Ethnologie ist es gewesen, die zu einem beständigen Vergleichen von Einzelheit zu Einzelheit herausforderte, besonders auf dem Gebiete der antiken Mythologie und Religion. Hatte die Mythenvergleichung noch bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts hinein die verschiedensten Theorien gezeitigt: von Ritters geographisch-physikalischer Auffassung, die in Forchhammer, Klausen, Bachofen abenteuerliche Formen annahm, die auch Roschers Mythologisches Lexikon in seiner Jugendzeit beherrschte bis zu den Astralmythologien der neuesten Zeit, so begann mit Waitz, Bastian und besonders Tylor der ethnologische Gesichtspunkt überall hervorzutreten. Zugleich tauchten die verschiedensten Theorien auf zur Erklärung des Ursprungs und der Entwicklung der Religion überhaupt. Frazers The golden Bough wurde seither auch für die Altertumsforscher zum beliebten Nachschlagebuch. Und die Ethnologie führte zur Folklore, die seit Wilhelm Mannhardts Buch über „Wald- und Feldkulte“ (Leipzig 1876) auch in Deutschland in der Altertumswissenschaft ihren Einzug hielt. Dabei zeigt sich eine tiefgehende Beeinflussung vonseiten der englischen Ethnologie und Folklore. Es ist bezeichnend genug, daß ein so großer Philologe wie Erwin Rohde in seiner weltbekannten „Psyche“ Tylors animistische Hypothese vom Ursprung der Religion im alten Homer bestätigt fand, daß Albrecht Dieterich bei Redaktionsübernahme des Archivs für Religionswissenschaft dasselbe Dogma anerkannt hat. Und trotz Andrew Lang und Wilhelm Schmidt hat man in Philologenkreisen daran festgehalten bis auf unsere Tage. Erst Walter Ottos neues Buch über „Die Manen“ wagt den Versuch, mit ethnologischem und philologischem Material Bresche zu legen in Rhodes beherrschende Ansicht von der homerischen „Psyche“ als einem im lebenden Menschen wohnenden Doppelgänger, der den Leib bei Schlaf und Tod verlasse. Ob freilich Ottos These von der Psyche als „Totengeist = entmaterialisiertem Leib“ die Sonde der Kritik ertragen wird, bleibt ab-

zuwarten. Genug, daß die Widerlegung Rhodes von namhaften Forschern bereits anerkannt wird[1]. Bezeichnend für die Stellungnahme zur Ethnologie ist auch, was der Leipziger Gelehrte Fr. Rud. Lehmann bei Gelegenheit der Besprechung von Georg Buschans „Illustrierter Völkerkunde" (2 Bde., Stuttgart 1922/23) in der Berliner Philologischen Wochenschrift 1924 (Sp. 586 ff.) schreibt: „Auch der Philologe und Altertumsforscher, und zwar nicht bloß, wie meist bisher, der Sinologe, Indologe und Assyriologe, sondern auch der des griechisch-römischen Altertums, wird seine Sprachwissenschaft in umfassendem Sinne ethnologisch unterbauen müssen, wie es schon H. Usener, E. Rhode, A. Dieterich, um nur einige zu nennen, getan haben"; aber er fügt die Mahnung hinzu: „... in jedem Falle muß das Kulturganze mitberücksichtigt werden, um auch die jeweiligen Unterschiede, die in der gesamten Entwicklungsgeschichte eines Volkstums begründet sind, zur Anschauung zu bringen".

In dieselbe Wegrichtung weisen die Bemerkungen Otto Weinreichs bei Besprechung des zum Teil berühmten, zum Teil berüchtigten Heraklesbuches von B. Schweitzer (Berliner Philol. Wochenschr. 1924, Sp. 833 f.): „... es scheint mir methodisch richtig, daß man auf der Suche nach Märchenparallelen ... auf Motivkomplexe, nicht auf Einzelparallelen zu einzelnen Taten oder märchenhaft anmutenden Episoden innerhalb einer Heraklestat das Hauptgewicht legt.... Wie für die Syntax die Aufgabe nicht beim Wort beginnt, sondern beim Satz, auch wenn er einwortig ist, so beginnt für die Syntax des mythischen Denkens das lohnende Problem erst bei mehrstelligen Gebilden...."

Wie sehr die philologische Blickrichtung von heute überhaupt auf das charakteristische Ganze gegenüber den Ähnlichkeiten im einzelnen gerichtet ist, zeigt ein Spezialgebiet besonders deutlich, auf dem Übereinstimmungen und Abhängigkeiten ganz offen am Tage liegen, die römische Literaturgeschichte. Bis auf Friedrich Leos bekannten Göttinger Festvortrag war aller Aufmerksamkeit mehr oder weniger auf die griechischen Vorbilder gerichtet. Man rechnete, gar oft allzu pedantisch, den römischen Dichtern und Denkern nach, wo sie überall kopiert hätten. Man fand in Plautus nur mehr Menander und Diphilos und Philemon und Poseidippos. Heute sind Bücher bezeichnend wie E. Fränkels „Plautinisches im Plautus" (Philol. Untersuchungen von Kießling-Wilamowitz XXVIII, Berlin 1922), die es unternehmen, das Eigengut und die Eigenkunst des Römers gegenüber dem Griechen herauszustellen. Daß auch Otto Weinreich sich bewußt auf diesen Standpunkt stellt, ist um so mehr zu begrüßen, als er bei Besprechung des Nordenschen Buches von der Geburt des Kindes (Berliner Philol. Wochenschrift 1924, Sp. 890 f.) unseres Erachtens für das religionsgeschichtliche Gebiet ähnliche Grundsätze noch nicht folgerichtig anwendet. Sein neues Senecabuch dagegen geht gerade dem Originellen in der satirischen Verkürbisung (Apokolokynthosis statt Apotheosis!) des Kaisers Claudius nach und findet dessen, trotz offenkundiger Ent-

[1] Vgl. die Besprechung G. Wissowas in der Berliner Philologischen Wochenschrift 1924, Sp. 750 ff. Der Titel des Buches selbst lautet: Walter Otto, Die Manen. Oder von den Urformen des Totenglaubens. Eine Untersuchung zur Religion der Griechen, Römer und Semiten und zum Volksglauben überhaupt. Berlin 1923.

lehnung des Motivs selbst aus Menippos, genug. Auch bei Besprechung des Apuleiusbuches von Lavagnini betont er die Notwendigkeit, das Werk des Afrikaners als ein „Kunstwerk eigenen Ranges" aufzufassen, „das bestimmten künstlerischen Gesetzen bewußt unterstellt ist". Man braucht nur folgerichtig mit solchen Grundsätzen heranzutreten an das große religionsgeschichtliche Problem des Urchristentums, und man wird bald nicht mehr fern sein vom Reiche Gottes. Beurteilung aller Einzelheiten aus dem Ganzen heraus, wenn man sie der römischen Literatur, der antiken Kultur überhaupt zuteil werden läßt, so darf auch das Christentum sie für sich beanspruchen. Wir schrecken nicht davor zurück, auch den Zusammenhängen des Urchristentums mit der Antike nachzugehen. Die mustergültigen Arbeiten von Engelbert Krebs, Odo Casel, P. Pinard de la Boullaye, Franz Dölger können das wohl zur Genüge beweisen[1]. Und es steht zu hoffen, daß diese Pioniere auf dem dornigen Felde der Religionsgeschichte nicht mehr lange der Gefolgschaft von katholischer Seite werden entbehren müssen. Aber eines fordern wir im Interesse der Wahrheit, den Blick aufs Ganze. Wir verlangen, daß keiner sich ans Vergleichen mache, ehe er das Ganze kennt, das die Grundlage des Vergleiches bilden soll, die ganze Antike wohl, aber auch das ganze Christentum. Ja, besonders das ganze Christentum, denn das Christentum ist in einem viel höheren Sinne ein Ganzes, als die Antike es war. Wie verhängnisvoll es im besondern für einen jungen katholischen Theologen werden kann, wenn er ohne gründliche spekulative Einsicht in die innern Zusammenhänge der christlichen Lehren unter sich und mit den philosophischen Grundlagen an die Religionsgeschichte sich heranwagt, das haben wir an Friedrich Heilers Beispiel erlebt. Daß er uns verlassen hat, beklagen wir nicht bloß als einen Verlust in dem uns heiligsten Bereich des Glaubens, sondern auch deshalb, weil wir der Überzeugung sind, er hätte uns nie verlassen, wenn er eine gründ-

[1] Engelbert Krebs, Der Logos als Heiland im ersten Jahrhundert. (Freiburger Theol. Studien. 2. 1910.) Derselbe in Bibl. Zeitfragen, VI. Folge, Heft 4/5: Das Religionsgeschichtliche Problem des Urchristentums. Münster 1913. — Odo Casel O. S. B., De philosophorum Graecorum Silentio Mystico. Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten XVI, 2, 1919. Casel ist auch der Herausgeber des Jahrbuchs für Liturgiewissenschaft (in Verbindung mit A. Baumstark und R. Guardini) Münster, Aschendorf seit 1921. Ebenda erscheinen seit 1919 von den Herausgebern F. J. Dölger, Kunibert Mohlberg O. S. B., Adolf Rücker: Liturgiegeschichtliche Forschungen; ebenso seit 1918: „Liturgiegeschichtliche Quellen", herausgegeben von Kunibert Mohlberg O. S. B. und Adolf Rücker. — Franz Joseph Dölger, der die erste religionsgeschichtliche Professur an einer katholisch-theologischen Fakultät eröffnet hat (in Münster), ist schon allgemein bekannt. Hier eine Zusammenstellung seiner Hauptwerke: 1906: Das Sakrament der Firmung. 1909: Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual. 1910: ΙΧΘΥΣ, Das Fischsymbol in frühchristlicher Zeit I. Band. 1911: Sphragis, Eine altchristliche Taufbezeichnung. 1919: Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze (Liturgiegeschichtliche Forschung. 2.). 1920: Sol Salutis, Gebet und Gesang im christlichen Altertum (Liturgiegeschichtliche Forschung. 4/5.). 1922: ΙΧΘΥΣ II. und III. Band. Bald wird von diesem monumentalen Werk der IV. und V. Band erscheinen. — Eine zusammenfassende Studie über Geschichte und Methode der vergleichenden Religionswissenschaft liegt vor von P. Henri Pinard de la Boullaye S. J., L'Étude comparée des Religions. Paris 1922, Beauchesne. I. Son Histoire dans le monde occidental. Der II. Band ist im Erscheinen begriffen (oder schon erschienen?) und wird kritisch Stellung nehmen zu den Methoden der vergleichenden Religionswissenschaft.

liche spekulative Theologie durchgemacht hätte. Ja, nennen wir ruhig das Kind beim Namen. Die spekulative Theologie meinen wir im besondern, wenn wir sprechen von dem Blick aufs Ganze. Denn der ist unmöglich ohne die innern Beziehungserfassungen der Teile zum Ganzen. Wir fordern Religionsgeschichte, weil sie für die Theologie zur scientia ex causis mit dazu gehört. Aber wir verlangen als unumgängliche Vorbereitung dafür nicht bloß gründliches Studium der Antike — dies ist allerdings sehr zu betonen —, sondern ebensowohl spekulative Theologie.

Mit solcher Vorbereitung freilich ist es eine der anziehendsten Aufgaben, sich nun auch in die ganze Antike zu vertiefen, jene Kultur, die vom Christentum siegreich umgebildet worden ist; zu beobachten, wie der ewige Logos, schon ehe er im Fleische erschien, auf jegliche Weise seine Ankunft vorbereitete im antiken Mediterraneum. Daß schon insofern Altertumswissenschaft und Katholizismus aufs innigste zusammengehören, das hat man seit den Tagen der großen Alexandriner, eines Klemens und Origenes, immer wieder aufs neue eingesehen und betont. Daß die Altertumswissenschaft von heute dem Katholizismus nicht entgegenstrebt, ja eine, wenn auch unbewußte, Annäherung an katholisches Denken verrät, glauben wir aus ihren tiefsten Strömungen mit Recht erschließen zu dürfen. Denn die Ehrfurcht vor der Überlieferung, die Ehrfurcht vor der Persönlichkeit und der Blick aufs Ganze sind wesenhafte Züge katholischen Denkens.

Otto Faller S. J.

Kredit und Zins.

Unerhörte Kreditnot und unerträgliche Kreditsätze lassen die Zinsfrage erneut aufleben. Zugleich mit ihr lebt der alte Streit auf um die Stellungnahme der Kirche zu dieser Frage. Die Angriffsrichtung allerdings hat sich völlig verkehrt. Waren es bisher die Gegner der Kirche, die die Zurückhaltung der Kirche gegenüber dem Zins als doktrinäre Rückständigkeit bekämpften, so sind es heute Richtungen und Gruppen unter den eigenen Angehörigen der Kirche, die ihr Entgegenkommen gegenüber dem Zins als grundsatzlosen Opportunismus verschreien. Vonseiten dieser Kritiker muß die Kirche die schwere Anklage vernehmen, durch Preisgabe ihres grundsätzlichen Widerstandes gegen den Zins habe sie sich zur Mitschuldigen an den Ausschreitungen des modernen Kapitalismus gemacht. Mit drängendem Eifer fordert man die Rückkehr zur Strenge des alten Zinsverbots.

In Kreisen der wissenschaftlichen Theologie besteht nun wohl nirgends ein Zweifel, daß unter den heutigen Verhältnissen das Zinsnehmen erlaubt sei, zumal nach dem Kanon 1543 des neuen kirchlichen Gesetzbuches. Meinungsverschiedenheit besteht jedoch über die Begründung. Heinrich Pesch S. J.[1] hat eine eigene Theorie aufgestellt, die er in seinem Lehrbuch der Nationalökonomie (V 726 ff.) wieder vorlegt, die „Theorie der ökonomischen Leistung oder Dienstleistung". Unter allen bisher vorgelegten Theorien scheint diese den Verhältnissen des heutigen Kreditwesens am meisten gerecht zu werden. Es soll daher der Versuch unternommen werden, sie noch weiter auszugestalten und dadurch zugleich dem Verständnis näher zu bringen.

Nach der gegenwärtig unter Kanonisten und Moralisten wohl verbreitetsten Auffassung wird die heutige Erlaubtheit des Zinses gegenüber seiner früheren Unerlaubtheit zurückgeführt auf die veränderte Natur des Geldes. Diese Theorie leidet aber an zwei Schwächen. Die erste Schwäche ist diese: Von „veränderter Natur des Geldes" kann doch nur in uneigentlichem Sinne geredet werden. Das Geld als Geld, die Münze als Münze ist heute genau dasselbe wie vor tausend Jahren; alle konstitutiven Elemente sind genau die gleichen geblieben. Erst wenn einmal die bis jetzt noch sehr nebelhaften Vorschläge wirklich neuartigen Geldes (Keynes usw.) Wirklichkeit geworden sein sollten, könnte man im eigentlichen Sinne von veränderter Natur des Geldes sprechen. (Die Geldsurrogate, mit denen wir uns heute notgedrungen behelfen, sind zwar von wesentlich anderer Natur als das Geld, aber sie sind eben kein Geld!) Einstweilen kann daher streng genommen nur von veränderter Funktion des Geldes gesprochen werden; die Rolle des Geldes im Wirtschaftsleben, die von ihm zu erfüllenden Aufgaben, seine Bedeutung haben sich grundstürzend geändert. Von veränderter Natur des Geldes zu sprechen, ist dagegen begrifflich unscharf.

Die zweite Schwäche dieser Theorie besteht in Folgendem: Sie setzt bei ihren Erwägungen stets den Fall der eigentlichen Geldleihe voraus. Unter unsern heutigen Verhältnissen aber ist die Geldleihe, das effektiv in Geld ge-

---

[1] Zeitschrift für katholische Theologie XII 36 ff.

gebene und genommene Darlehen, nur ein ganz schmaler Ausschnitt aus dem großen Gebiet der zinsbringenden Kreditgeschäfte. War in der Zeit des kanonistischen Zinsverbots das Gelddarlehen der typische Fall (Normalfall) im Kreditverkehr, so ist es heute zu einem Spezialfall von durchaus untergeordneter Bedeutung herabgesunken. Die Theorie von der „veränderten Natur des Geldes" verengt sich so von vornherein das Blickfeld. Sie geht von der Ausnahme aus statt von der Regel. Es dürfte sich daher empfehlen, den Ausgangspunkt zu wählen nicht von einer angeblich veränderten Natur des Geldes, sondern von der tatsächlich grundlegend veränderten *Natur des Kredits*.

Die *Rechtsform*, in der sich Kreditgeschäfte zu vollziehen pflegen, ist zwar auch heute meist oder doch vielfach (normalerweise) die Form der Geldleihe; so behandeln auch die Moralisten die Zinsfrage beim contractus mutui. Tatsächlich aber dürfte es sich bei der heutigen Kreditgewährung meist, normalerweise, nicht um Geldleihe, sondern um ganz andere Vorgänge handeln, die nur mehr oder minder künstlich in die Rechtsform der Geldleihe hineingepreßt werden, obwohl sie längst aus ihr herausgewachsen sind. Wenn jemand für diese Rückständigkeit der Theorie gegenüber der Praxis ein Vorwurf trifft, so trifft er jedenfalls zuerst die Juristen und höchstens in zweiter Linie die Moralisten. Worin also erblicken wir das „Wesen" des heutigen Kredits, den „normalen" wirtschaftlichen Hergang oder Tatbestand der Kreditgewährung bzw. Kreditnahme?

Wir möchten vorab in der Kreditgewährung selbst die Krediteinräumung und die Kredithergabe als wesentlich verschiedene Vorgänge auseinandergehalten wissen. *Kredit einräumung* besteht wirtschaftlich in Folgendem: Als Kreditgeber räume ich meinem Gegenkontrahenten, dem Kreditsucher, das Recht ein, von mir wirtschaftliche Leistungen im einzelnen noch näher zu bestimmender Art in Anspruch zu nehmen. Die jeweilige Inanspruchnahme dieser Leistungen soll alsdann ein Forderungsrecht zu meinen Gunsten gegen den Kreditnehmer erwachsen lassen. Dieses Forderungsrecht lautet in allen Fällen auf einen bestimmten Nennbetrag in Geld. Die Befriedigung dieses Forderungsrechts ist jedenfalls nicht für sofort, vielmehr für einen späteren — bestimmten oder auch unbestimmten — Zeitpunkt in Aussicht genommen. Ich verpflichte mich, die Forderung wenigstens vorerst „stehen" zu lassen. *Kredithergabe* besteht dann darin, daß ich als Kreditgeber die wirtschaftlichen Leistungen, zu denen ich mich bei der Krediteinräumung erboten habe, nun auch tatsächlich leiste. Darin ist eine *Vorleistung* meinerseits an den Kreditnehmer enthalten. Mit dem Worte „Kredit" wird nun sowohl diese Vorleistung des Kreditgebers bezeichnet als auch das auf Grund dieser Vorleistungen dem Kreditgeber gegenüber dem Kreditnehmer zustehende Forderungsrecht; es kann ebensogut eingeräumten wie beanspruchten Kredit bezeichnen. Ein Beispiel: Ein Gewerbetreibender sucht Kredit bei einer Bank. Nach Klarlegung seiner Verhältnisse, Feststellung des von ihm bei der Kreditaufnahme verfolgten Zweckes und Prüfung der etwa von ihm gebotenen Sicherheiten wird ihm ein Kredit von 10000 Mark eingeräumt. Das bedeutet: er kann durch die Bank Zahlungen leisten, Überweisungen ausführen, Akzepte einlösen, an sich selbst Devisen aushändigen, sich Schecks ausstellen lassen usw., wofür jedesmal der Bank ein Forderungsrecht, auf Mark lautend, gegen ihn erwächst. Dabei ist vereinbart, daß die Ge-

samtheit aller dieser Forderungsansprüche der Bank gegen ihn abzüglich etwa dagegen aufzurechnender Leistungen oder Ansprüche von seiner Seite gegen die Bank stets eine einheitliche Forderung — den Saldo — bildet und niemals den Betrag von 10000 Mark überschreiten darf. Wie er den Kredit in Anspruch nimmt — „abruft" —, steht ihm innerhalb bestimmter vereinbarter Grenzen völlig frei. Es kann auch einmal in der Form geschehen, daß er an der Kasse der Bank sich bares Geld geben läßt (z. B. zu Lohnzahlungen), doch wird dieser Fall der seltenere sein. Häufiger wird sich der Fall der Überweisung finden: sein Lieferant hat aus Warenlieferungen eine Forderung gegen ihn; er läßt seitens der Bank eine Überweisung von entsprechender Höhe ausführen. Diese Überweisung bringt die Forderung des Lieferanten gegen ihn zum Erlöschen, wogegen diesem ein Forderungsrecht in gleicher Höhe gegen seine Bank erwächst bzw. sein Saldo sich um den gleichen Betrag verbessert. Dem Lieferanten gegenüber ist an die Stelle des von ihm belieferten Gewerbetreibenden ein anderer — sicherer und liquiderer — Schuldner substituiert, und im Falle diesem (dem neuen Schuldner) aus anderem Grund etwa ein Forderungsrecht gegen ihn zustand, nun obendrein die Schuld durch Aufrechnung kompensiert; also ein Substitutions- und ein Kompensationsvertrag. Irgend eine Geldbewegung hat hier überhaupt nicht stattgefunden. Stattgefunden hat einzig und allein eine Übertragung von Rechten, von Forderungsansprüchen. Diese sind nun allerdings in einer bestimmten Geldwährung benannt, aber keineswegs in Geld, vielmehr durch wirtschaftliche Sachleistungen, in diesem Falle durch Warenverkehr, entstanden und sollten letzten Endes auch in ähnlichen wirtschaftlichen Leistungen oder Diensten wieder auslaufen. Ähnlich liegt der Fall, wenn z. B. die Bank aus ihrem Portefeuille dem Kunden Effekten überläßt und ihn dafür belastet. In diesem Falle überträgt die Bank mit der Übereignung der Aktie oder des Kuxes ein Beteiligungsrecht an dem Gesellschaftsunternehmen und erwirbt an dessen Stelle ein Forderungsrecht gegen den Kunden. Von einer Geldbewegung und insbesondere von einer Geldleihe ist, wirtschaftlich betrachtet, gar keine Rede. Die juristische Betrachtungsweise löst allerdings den wirtschaftlich einfachen Vorgang in zwei Rechtsgeschäfte auf: in ein Kaufgeschäft und ein Darlehensgeschäft. Wirtschaftlich gesehen ist die Aktie bzw. der Kux oder richtiger noch das darin verkörperte Beteiligungsrecht kreditiert, juristisch gedacht dagegen der Geldbetrag des Kaufpreises. Abgesehen von den allerdings recht erheblichen Lohnsummen großer industrieller Werke, dürften in geordneten Zuständen des Wirtschaftslebens heute im großen Kreditverkehr eigentliche Geldleihen eine sehr untergeordnete Rolle spielen. Damit hört aber die Anwendbarkeit der für die Geldleihe geltenden rechtlichen und sittlichen Grundsätze auf das moderne Kreditgeschäft schlechterdings auf. Die anzuwendenden Grundsätze müssen doch zuallererst dem sachlichen Inhalt des Geschäfts, nicht aber seiner zufälligen, der Sache eigentlich nicht recht entsprechenden, weil überholten Rechtsform angepaßt sein. Dies ist um so mehr zu betonen, als beim modernen Kreditgeschäft der Zweck der Kredite einen wesentlichen Teil des Vertragswillens der Parteien auszumachen pflegt, was beim Darlehen ausgeschlossen ist. Bei der eigentlichen Geldleihe mag der Verwendungszweck der Darlehenssumme vielleicht zu den Bedingungen der Vertragswilligkeit des Darlehensgebers, zu seinen Motiven (finis operantis) ge-

hören, vielleicht sogar als „Auflage“ dem Darlehensnehmer vorgeschrieben sein, kann aber stets nur äußerlich zum Darlehensvertrag hinzugehören, nicht jedoch in den eigentlichen Vertragsinhalt, in das Darlehensgeschäft als solches einfließen. Der Inhalt des Darlehensgeschäfts ist mit der Hergabe der vertretbaren Sache (insbesondere Geld!) gegen das Versprechen der späteren Rückgabe in gleicher Art, Beschaffenheit, Güte und Menge restlos erschöpft. Die geliehene Sache ist in das Eigentum des Darlehensnehmers übergegangen und geht den Verleiher nichts mehr an. Ganz anders beim heutigen Kreditvertrag, z. B. im Kontokorrentverkehr. Da ist der Vertragswille der kreditgebenden, das Kontokorrent oder Giro einräumenden Bank ein ausgesprochen anderer. Hier will die Bank sich bei einem gewerblichen oder kaufmännischen Unternehmen „engagieren“ und aus dessen Prosperität Nutzen ziehen, nicht durch Geschäftsbeteiligung mit dem Risiko von Gewinn- oder Verlustanteil, sondern durch Gewährung von Ausdehnungsmöglichkeit bzw. wirtschaftlicher Ellenbogenfreiheit. Diese wird dem Unternehmen zuteil durch die verschiedenen kreditweise geleisteten Dienste der Bank. Die Bank hinwiederum findet ihren Vorteil durch das dafür gezahlte Entgelt der Provisionen und Zinsen. Provisionen bedeuten dabei im weitesten Sinne den Entgelt für die Leistung (Arbeitsleistung) und Bindung der Bank; Zinsen sind der Entgelt für die „Anspannung“ der Mittel der Bank durch das „Stehenlassen“ der aus den verschiedenen Vorleistungen ihr erwachsenden Forderungsrechte. Folgerichtig bemessen sich die Provisionen nach dem Umschlag, nach der Zahl der Geschäftsvorgänge (Buchungen) und nach der Höhe des eingeräumten Kredits; Zinsen dagegen werden berechnet von den „Außenständen“, d. h. nach der Höhe und der Dauer des in Anspruch genommenen Kredits. Es gehört sonach zum Wesen des Kredits, daß die Bank mit ihren eigenen Mitteln in den Betrieb des Kreditnehmers hineingehen will, um seine Betriebsmittel zu verstärken.

Dies geschieht in elastischer Weise, indem die Bank ihre Mittel je nach Bedarf des Kreditnehmers in ständig wechselndem Maße bei ihm mitarbeiten läßt. Unter den verschiedenen Kreditnehmern der Bank, deren Zuschußbedarf an Betriebsmitteln nicht gerade gleichzeitig seine höchste Höhe erreicht, findet selbsttätig ein ständiger Ausgleich in der Beanspruchung von Bankmitteln statt. Dadurch aber wird mit nur einmal vorhandenen Mitteln der Bank eine Erweiterung des Spielraumes verschiedener Betriebe geschaffen, zu dem ohne Dazwischentreten der Bank Mittel in eben solcher Höhe bei jedem einzelnen dieser Betriebe vorhanden sein müßten. Indem so die Mittel der Bank je nach Bedarf bald hier bald dort mitarbeiten, wird mit ihnen ein viel höherer wirtschaftlicher Nutzeffekt erzielt. Die Bank aber ist in ständigem Wechsel und ununterbrochen schwankender Höhe wirtschaftlich mitbeteiligt an einer Menge von Betrieben oder Geschäften. Dies vollzieht sich jedoch nicht in der Rechtsform der Beteiligung an der Unternehmung mit ständig schwankenden aliquoten Teilen, also in der Eigenschaft einer Mitunternehmerin im rechtlichen Sinne, sondern in der Rechtsform von Forderungsrechten gegen den Unternehmer in fortdauernd schwankender absoluter Höhe, d. i. in der Eigenschaft der Gläubigerin. Gewiß liegen die Verhältnisse bei manchen Krediten tatsächlich nicht so —, aber, wo bei Bankkrediten von dem eben beschriebenen Zustand abgewichen wird, da handelt es sich um eine Verletzung des ursprünglichen Ver-

tragswillens, zum mindesten des Vertragswillens des einen Teiles, der Kreditgeberin, und um faktische Änderung des ursprünglichen Vertragsinhalts, um Kreditmißbrauch. — Grundsätzlich nicht viel anders als in dem eben dargelegten Falle des (kurzfristigen) Personalkredits liegen die Dinge beim (langfristigen) Realkredit. Der Kapitalist oder Sparer könnte sein Vermögen in Form eines einzelnen, bestimmten, aber auch unbeweglichen, nötigenfalls nur schwer realisierbaren Hauses besitzen. Statt dessen zieht er es vor, ihm die Gestalt von jederzeit leicht im ganzen und in Teilen veräußerlichen und beweglichen Pfandbriefen eines Grundkreditinstituts oder dgl. m. zu geben. Das Kreditinstitut seinerseits stellt wiederum diesen Forderungsrechten seiner Pfandbriefgläubiger nicht unmittelbar Häuser und Grundstücke gegenüber, sondern ein (wirtschaftliches, nicht rechtliches) Miteigentum an Häusern und Grundstücken. Diese stehen zwar im formellen juristischen Eigentum verschiedener Eigentümer, deren Vermögen aber nur einen Bruchteil dieser Realobjekte ausmacht. Für das Fehlende bringt das Kreditinstitut in seiner Eigenschaft als Hypothekargläubigerin das Kapital auf und ist danach wirtschaftlich als (Haupt-) Eigentümerin anzusehen — sind doch sehr viele „Hausbesitzer" in Wirklichkeit nichts anderes als die Hausverwalter im Dienste der wirklichen „Hausherren", der Hypothekenbanken oder letzten Endes der Pfandbriefgläubiger. Also beim Realkredit die gleiche Erscheinung wie beim Personalkredit: der Kredit ist völlig über die Rechtsform der Geldleihe hinausgewachsen, aus diesem seinem juristischen Kleide „herausgewachsen". Die heutige Lage läßt sich demnach etwa so bestimmen:

1. Mit dem einen Namen Kredit werden zwei verschiedene, allerdings eng zusammenhängende Dinge bezeichnet, nämlich:

a) das eigentliche creditum, d. h. dasjenige, was auf Treu und Glauben hin, mit der Zuversicht auf Wiedererlangung — zwar nicht in individuo, nicht einmal in specie, aber doch in aequivalenti — hingegeben, dem andern „anvertraut" wird, die Vorleistung des Kreditgebers, also z. B. die Maschinen oder Rohstoffe, die dem Fabrikanten gegen Zahlungsziel geliefert werden; die Überweisungen oder Zahlungen, welche die Bank ohne vorherige Anschaffung meinerseits für mich ausführt, die Wert- oder Handelspapiere, die sie mir unbezahlt überläßt usw.

b) der Gegenwert dieses creditum, das Forderungsrecht, das auf Grund dieser Vorleistungen besteht, also z. B. insbesondere der jeweilige Saldo, mit dem ich bei der Bank im Debet bin, oder der Nennwert meiner umlaufenden Obligationen, der Betrag der hypothekarischen Belastung meines Grundbesitzes usw.

2. Bei den allermeisten Kreditgeschäften ist das creditum nicht Geld, weder Währungsmünze noch Geldsurrogat, sondern ein wirtschaftliches Gut oder eine wirtschaftliche Leistung irgend welcher Art, die nur der Meßbarkeit, Vergleichbarkeit und Verbuchbarkeit halber auf den Generalnenner einer Währungseinheit gebracht wird. Die Kreditsumme dagegen, die Höhe des demgegenüber erwachsenen Forderungsrechtes pflegt aus eben diesem Grunde regelmäßig auf Geld abgestellt zu sein. (Ausnahmen in Zeiten großer Währungszerrüttung, in denen das Geld eben diejenige Eigenschaft, in der allein oder doch vorwiegend es hier in Betracht kommt, die Eignung als allgemeiner

Wertmesser eingebüßt hat; alsdann gibt es Roggen-, Kohlen- und Kilowattstunden-Anleihen usw., obwohl doch weder Kohlen noch Roggen noch Kilowattstunden geliehen worden sind!)

3. Das, was der Sprachgebrauch mit Vorzug und schlechthin als den „Kredit" zu bezeichnen pflegt, d. i. das Forderungsrecht des Gläubigers gegen den Schuldner, lautend auf einen Geldbetrag, d. h. eine bestimmte Maßzahl der Rechnungseinheit der Landeswährung (oder einer andern Währung), bedeutet dem tatsächlichen Entstehungsvorgang wie dem Vertragswillen der Parteien nach von Hause aus keineswegs die Verpflichtung des Schuldners zur Rückgabe vorempfangenen „Geldes" in natura, in gleicher Art, Beschaffenheit, Güte und Menge. Das Forderungsrecht bedeutet vielmehr ein Mitarbeiten des Kreditgebers bzw. seiner Mittel im Betriebe des Kreditnehmers, ein wirtschaftliches „Interesse" („Engagement" genannt) des Kreditgebers am Betriebe des Kreditnehmers, ein Beteiligtsein am Unternehmen ohne rechtliche Beteiligung an der Unternehmung. In einer Hinsicht allerdings ist der Kredit eigentliche Geldschuld: die Erfüllung, d. i. die Befriedigung des Gläubigers kann seitens des Schuldners in Geld rechtswirksam geleistet werden kraft der Eigenschaft des Geldes als gesetzlichen Zahlungsmittels, seiner Solutionskraft. Diese, ich möchte fast sagen „subsidiäre" Erfüllungsmöglichkeit in Geld ist aber das gerade Gegenteil dessen, daß Geld als derjenige Gegenstand angesehen werden dürfte, auf den der Vertragswille der Parteien unbedingt oder auch nur vorzüglich gerichtet wäre. Nur in Ermangelung einer andern tatsächlichen Leistung des Schuldners an seinen Gläubiger bzw. einer anderweitigen Befriedigung des Gläubigers mit für den Schuldner befreiender Wirkung hat jeder Teil den rechtlichen Anspruch auf Erfüllung in Geld, d. h. das Recht, nötigenfalls klageweise die Zahlung bzw. Annahme in Geld zu erzwingen. Sehr oft, wenn nicht meistens, werden beide Teile es vorziehen, die Regelung (Abdeckung) auf anderem Wege, „durch Gegengeschäfte" zu bewirken. Unter anderem wird eine Bank ihre im Kreditwege in einem Unternehmen angelegten Mittel durch die Umwandlung in die Rechtsform der Aktiengesellschaft wieder frei machen. In diesem Falle läßt sie sich ihre wirtschaftliche Beteiligung in Höhe ihres Forderungsrechtes umwandeln in eine rechtliche Beteiligung mit einem entsprechenden Aktiennominale. Auf diese Weise kann sie ihren — vielleicht sogar festgefahrenen, „frozen" — Kredit wieder mobilisieren mit gegebenenfalls recht ansehnlichen Gewinnmöglichkeiten.

Aus all diesem ergibt sich: Wenngleich auch im heutigen Kreditwesen Geldleihen vorkommen können, so ist doch der heutige Kredit wesentlich etwas von der Geldleihe im besondern und vom Darlehen im allgemeinen Grundverschiedenes. Die sittlichen und rechtlichen Grundsätze, die für die Geldleihe bzw. den Darlehensvertrag (contractus mutui) gelten, können daher höchstens ausnahms- und aushilfsweise (per accidens) auf den Kredit Anwendung finden, nämlich in dem Sonderfalle, daß es sich wirklich gerade um eine Geldleihe, ein Darlehen im strengen Sinne (= translatio rei primo usu consumptibilis cum obligatione rem similem reddendi ad aequalitatem) handelt; normalerweise (per se) finden sie auf den Kredit keine Anwendung, weil alle Voraussetzungen dazu fehlen. Der Kredit ist wirtschaftlich betrachtet regelmäßig nicht contractus mutui. Mehr noch: der heutige Kreditvertrag gehört über-

haupt nicht in die Reihe der Realverträge, er ist vielmehr ausgesprochener Konsensualvertrag.

Was ergibt sich daraus praktisch für die Zinsfrage? Zuallererst, daß die Frage nach der Berechtigung des Zinsnehmens *für die Geldleihe* heute zu einer Frage von ganz untergeordneter Bedeutung herabgedrückt ist; sie soll daher jetzt außer Betracht bleiben. Sodann aber eine positive Folgerung, die fast schnurgerade zur „Theorie der ökonomischen Leistung oder Dienstleistung" hinführt. Der Kredit bedeutet, daß der Kreditgeber zu Gunsten des Kreditnehmers seine Mittel

a) in bestimmtem Maße bindet (durch die *Krediteinräumung*, mit der er sich verpflichtet, dieselben bis zu einer bestimmten oberen Grenze für den Kreditnehmer bereit zu halten und auf dessen Abruf für ihn arbeiten zu lassen); — und

b) in für gewöhnlich schwankendem Maße festlegt (durch die *Kredithergabe*, indem er seine Mittel tatsächlich für Zwecke des Kreditnehmers und nach dessen Weisungen verwendet).

Eine Kernfrage bleibt noch: Was sind diese „Mittel" ihrem innersten Wesen nach? Stellen sie sich uns vor als res primo usu consumptibiles oder aber als res frugiferae? Daß sie — wenigstens der überwiegenden Menge nach — nicht „Geld" sind, ergaben schon unsere bisherigen Erwägungen; es erhellt auch schon daraus, daß eine Großbank allein möglicherweise mehr Kredite ausstehen hat, als der Gesamtvorrat an Geld im ganzen Lande beträgt. Der Kreditierungsvorgang gibt in unserer Frage nicht viel Aufschluß. Was bei jeder einzelnen Kreditentnahme hergegeben wurde, wurde natürlich jedesmal in ganz bestimmter spezifischer Form gegeben (Währungsgeld, Banknote, Tratte, Scheck, Effekt, Bezugsrecht, Buchforderung usw.), doch ist diese spezifische Form für die Beurteilung belanglos. Was der Kreditgeber unter der Hülle all dieser verschiedenen spezifischen Formen überläßt, ist immer ein Teil seines Kapitals, seiner werbenden Mittel, seiner wirtschaftlichen Macht, seiner Geltung, seiner Unternehmungskraft. Ob diese seine Mittel in Form materieller Dinge in seinen Kassen und Stahlkammern ruhen oder ob sie als immaterielle Rechte in seinen Büchern stehen, das ist für ihn grundsätzlich ohne Belang. Ist durch die General- und Kassendispositionen die nötige Liquidität seines Status gewahrt, so kann ihm im übrigen die spezifische Form, in der seine Mittel vorhanden sind, ziemlich gleichgültig sein. Sie alle stehen für ihn auf gleichem Nenner; durch ihre Vergleichbarkeit nach dem Geldwert können sie unbeschränkt füreinander substituieren. Sie alle kommen für ihn wesentlich nur unter einem Gesichtspunkt, unter einer allgemeinsten generischen Rücksicht in Frage: Wirtschaftsmacht, Unternehmungskraft. So sind gerade diese zufälligen spezifischen *Formen* für ihn in höchstem Grade *fungibel*. Das aber, was diesen bei jedem geschäftlichen Umsatz sich wandelnden Formen zu Grunde liegt und in all diesen Umsätzen ewig alt und ewig jung bleibt, das Substrat, der Träger all dieser Formen, der *Kapitalwert*, ist schon als ideelles (intentionales) Gut weder res fungibilis noch res primo usu consumptibilis, nicht *Verbrauchsgut*, sondern *Gebrauchsgut*, Nutzungsgut, ideeller Teil der Gesamtproduktivkräfte, der Gesamtproduktionsmittel unseres Wirtschaftssystems. In welcher spezifischen Form nun immer der Kreditgeber seine

Mittel bei der Kreditbergabe aufgewendet haben mag, auf ihr Vorhandensein in eben dieser Form, an der ihm nichts lag, hat er zu dem Ende verzichtet, um sie überzuführen in die neue Form des Forderungsrechtes gegen den Schuldner, um sie einzutauschen gegen die neue Form der Genus-Schuld des Kreditnehmers an ihn. Diese letztere, der „Außenstand" ist es, wovon er Zins erwartet. Was ist also dieses Forderungsrecht und mit welchem Rechte trägt sein Fortbestand, das „Stehenlassen" der Forderung, dem Kreditgeber Erträgnisse, ist also für ihn res frugifera? Von Kreditgeberseite aus gesehen ist dieses Forderungsrecht das rechnerische Äquivalent desjenigen Teiles der werbenden Mittel des Kreditgebers, die im Betriebe des Kreditnehmers mitarbeiten; von Kreditnehmerseite aus gesehen ist es dagegen das rechnerische Äquivalent desjenigen Teiles der im Betriebe des Kreditnehmers arbeitenden (investierten) Mittel (Kapitalien), die nicht Eigenkapital, sondern Fremdkapital sind. Soll nun z. B. eine Fabrik, die zwar juristisch unbeschränktes Eigentum, keineswegs aber Eigenkapital des Fabrikanten ist, voll zum Nutzen des juristischen Eigentümers arbeiten? Sollen dagegen diejenigen, die durch kreditweise Beistellung ihrer Mittel dem kapitalschwachen Unternehmer es ermöglicht haben, das Unternehmen in dieser Größe aufzubauen und in Gang zu halten, nichts von den Erträgnissen zu beanspruchen haben, nur aus dem formaljuristischen Grunde, weil sie nicht Mitunternehmer, rechtlich nicht Mitinhaber der Unternehmung sind? Das ist wirklich nicht einzusehen! Das ließe sich nur in einer Voraussetzung vertreten, in der Voraussetzung nämlich, daß zwar kapitalistischer Unternehmergewinn, d. h. solcher Unternehmergewinn, der nicht so sehr Frucht der persönlichen Arbeitsleistung des Unternehmers als Erträgnis der im Unternehmen steckenden sachlichen Kapitalien ist, seine Berechtigung habe (also contra socialistas!), daß aber diese Berechtigung an die Unternehmerfunktion als Vorbedingung geknüpft sei. Eine solche Auffassung wäre nun diskutabel, wenn es sich dabei um die wirtschaftliche Unternehmerfunktion handelte; es ließe sich immerhin einiges sagen zu Gunsten einer Auffassung, die nach dem Grundsatz: „Wer nicht arbeitet, der soll auch nicht essen", nur demjenigen einen sittlichen Anspruch auf Kapitalerträgnisse (z. B. Erträgnisse von Grund und Boden, einer Fabrikanlage, einer Eisenbahn usw.) zugestehen wollte, der die an der Hervorbringung dieser Erträgnisse beteiligten Kapitalgüter selbst bewirtschaftet, der in eigener wirtschaftlicher Tätigkeit diese Kapitalgüter zu Produktionszwecken anwendet. Dieser Auffassung läge eine sittliche Idee zu Grunde, die zwar falsch angewandt, aber in sich nicht unvernünftig, nicht ohne weiteres von der Hand zu weisen wäre. In unserem Falle aber würde es sich um etwas ganz anderes handeln. Nicht die wirtschaftliche Unternehmerfunktion wäre das Entscheidende, sondern die juristische; mit andern Worten, nicht das würde erfordert, daß ich in eigener wirtschaftlicher Tätigkeit die Kapitalgüter zu Produktionsleistungen führe, damit ich ihren Ertrag genießen dürfe, sondern daß ich formaljuristisch Unternehmer bin; eine Bedingung, der ich schon damit genüge, daß ich eine einzige Aktie eines Unternehmens besitze, wenn ich auch nicht einmal weiß, um was für ein Unternehmen es sich überhaupt handelt. Ein gar nicht gesuchtes Beispiel möge die Sache noch nach einer andern Richtung beleuchten. Eine Fabrik, Privatunternehmen, wird in eine (Familien-) Aktiengesellschaft um-

gewandelt. Es seien drei Söhne und zwei Töchter. Nach vorsichtiger Bewertung der Aktiven „unter Geschwistern" setzt man das Kapital auf 5000000 Mark fest. Es werden nominell 3000000 Mark Aktien und nominell 2000000 Mark Obligationen ausgegeben. Die Söhne übernehmen je 1000000 Mark Aktien, die Töchter je den gleichen Betrag Obligationen. Die Söhne sind in leitender Stellung in der Firma tätig, die Töchter nicht. Daraufhin ist es ganz berechtigt, daß die Töchter mit fest begrenzter — dafür aber auch garantierter! — Verzinsung ihrer Obligationen sich begnügen, während die geschäftlich tätigen Söhne je nach Erfolg ihrer Geschäftsführung einen höheren Unternehmergewinn als Dividende unter sich verteilen, — gegebenenfalls aber auch den Verlust tragen. Auch ein Direktorengehalt soll ihnen recht und billig sein. Aber daß die Töchter rein deswegen, weil sie als Obligationsgläubigerinnen nicht „Unternehmer" im Rechtssinne sind, obwohl ihr Erbteil als werbendes Kapital im Unternehmen steckt, also aus einem bloßen Formalgrunde von aller Anteilnahme am Erträgnis ausgeschlossen sein sollten, ist doch unhaltbar. Auch wenn einer der Söhne sich etwa dem Staatsdienste zuwenden und auf die wirtschaftliche Unternehmerfunktion als Mitleiter des Unternehmens verzichten sollte, so wird darum sein Anspruch auf Dividende aus seinem Aktienpaket nicht aufhören, wenngleich ein Direktorengehalt ihm alsdann ebenso offenkundig nicht gebühren wird. Will man also nicht zu Ungereimtheiten kommen bzw. konsequent in sozialistischem Sinne die Berechtigung des Einkommens aus Kapitalbesitz *als solchen* überhaupt bestreiten und die Arbeit, die wirtschaftliche Tätigkeit als einzigen Rechtstitel auf Einkommen hinstellen, so muß auch der kreditiven Kapitalbeteiligung (Anlage) ihr Recht auf Einkommen zugestanden werden. Dies wird man um so mehr zu betonen haben, als die neueste Entwicklung die Grenzen zwischen formalrechtlicher Beteiligung (Teilhaberschaft) und kreditweisem Beteiligtsein (Gläubigerschaft) ganz zum Zusammenfließen gebracht hat; vgl. die „obligationsähnliche Aktie" des deutschen und die convertible bonds des amerikanischen Rechts. Auch in der offenen Handelsgesellschaft und in der Kommanditgesellschaft sind die Grenzen (Juniorpartnerschaft, stille Teilhaberschaft u. a. m.) recht fließend. Die Schwierigkeiten, mit denen Goldmarkbilanzen-Verordnung einerseits und die Aufwertungsbestimmungen der dritten Steuernotverordnung anderseits auf diesem Gebiete zu ringen haben, um ihre Zuständigkeitsgrenzen gegeneinander abzustecken, und die Auslegungszweifel der Kommentatoren reden da eine beredte Sprache! Das Forderungsrecht des Kreditgebers als formelles Äquivalent werbenden Kapitals ist daher unbedingt anzuerkennen als res frugifera ratione sui.

Noch eine Frage bleibt offen: *In welchem Grade* ist dieses Forderungsrecht fruchtbringend? Da die Kredithergabe dem Vertragswillen der Beteiligten zufolge eben eine von der eigentlichen Kapital- und Gewinnbeteiligung verschiedene Beteiligungsweise sein *soll*, so kann offenbar nicht gesagt werden, die Verzinsung des Kredits müsse in funktionaler Abhängigkeit vom jeweiligen Ertrag des Unternehmens stehen. Andernfalls müßte der Nachweis erbracht werden, daß die Kapital- und Gewinn- und Verlustbeteiligung, die einzige sittlich-rechtlich mögliche Form der Beteiligung, zwingendes, unabdingbares Recht sei, so daß also auch die auf das Gegenteil gerichtete Willenseinigung der Ver-

tragsteile kein andersgeartetes Rechtsverhältnis zu begründen imstande sei. Diese Behauptung dürfte von niemand vertreten werden; noch weniger ist ein Beweis dafür je versucht oder gar erst erbracht worden. Im Gegenteil, auch den alten Kanonisten, die das unbedingte Zinsverbot vertraten, waren derartige Beteiligungsverhältnisse bekannt und galten ihnen als einwandfrei. Nach dem Vertragswillen der Beteiligten will nun der Kredit gerade ein solches andersgeartetes Beteiligungsverhältnis, eine „Indienstnahme" fremder Kapitalmittel unter Ausschluß der formellen Gewinn- und Verlustbeteiligung des Kapitalisten sein. Die Berechtigung gerade eines solchen Vertrages wird hinwiederum gerade derjenige gar nicht in Frage stellen lassen dürfen, der nicht zu der sozialistischen Verwerfung des Arbeitsvertrages gedrängt werden will; ist doch der Arbeitsvertrag nichts anderes als die „Indienstnahme" fremder Arbeitskraft unter Ausschluß der Gewinn- und Verlustbeteiligung des Arbeiters. Ist es einwandfrei, daß dem Lohnarbeiter eine feste Entlöhnung gewährt wird, die ihm zusteht auch dann, wenn das Unternehmen nicht rentiert, die aber an sich (directe et per se) auch durch glänzende geschäftliche Ergebnisse des Unternehmens sich nicht erhöht, so ist nicht einzusehen, warum dem „Lohnkapital", um es einmal so zu nennen, nicht das gleiche billig sein sollte.

Ist anderseits ein gewisser Parallelismus zwischen allgemeiner Konjunktur und Lohnhöhe (Höhe des Reallohnes!) sowohl Tatsache als auch etwas in der Natur der Sache Begründetes und Berechtigtes, so gilt das gleiche vom Zinssatz, vom „Lohn" des Dienstkapitals: mit steigender Konjunktur pflegen Diskontrate und Leihsätze zu steigen. Umgekehrt kann vonseiten des Leihkapitals, wie wir heute erleben, Zinswucher getrieben werden in Zeiten wirtschaftlichen Tiefstandes, ebenso wie auch in Zeiten völligen Zusammenbruchs der Wirtschaft vonseiten einer zur Macht gelangten Arbeiterschaft Lohnwucher getrieben werden kann und getrieben worden ist, — mögen auch die Ausschreitungen des Leihkapitals die bei weitem größeren und unentschuldbareren gewesen sein und heute noch sein. — Man möchte die Analogie noch auf einen weiteren Punkt ausdehnen. Es ist das Bestreben der Arbeiterschaft, den Lohnvertrag seines individuellen, rein privatrechtlichen Charakters zu entkleiden, im Wege des Tarifvertrages ihm einen überindividuellen, mehr oder minder öffentlich-rechtlichen Charakter zu verleihen. Im Kreditwesen, insbesondere für den langfristigen Anlagekredit, läßt sich eine ganz analoge Erscheinung feststellen. Im Wege der Kreditzentralisierung, der Sammlung der anlagesuchenden Kapitalien in großen Sammelbehältnissen (z. B. Hypothekenbanken) und Verteilung derselben auf die Kreditsucher von diesen Sammelpunkten aus wird an die Stelle des individuellen Verhältnisses des „Kapitalisten" zu seinem Schuldner, d. i. dem kapitalbedürftigen Unternehmer, ein ganz unpersönliches Verhältnis der Gesamtheit der anlagesuchenden Kapitalbesitzer (Sparer) zu der Gesamtheit der Kreditbegehrer durch die Vermittlung der — öffentlicher Kontrolle unterstehenden — Bank (Sparkasse, Grundkreditanstalt) gesetzt. Die Folge ist eine Nivellierung der Zinssätze, eine gewisse Gleichmachung mit dem Vorteil für den Anlagesuchenden, daß er mit seinem Vermögen nicht in die persönlichen Schicksale, die zufälligerweise gerade seinen Schuldner treffen, hineingerissen werden kann, während öffentliche und all-

gemeine Kalamitäten (Geldentwertung!) allerdings mit unverminderter Wucht ihn treffen. Wie die Tarifvertragsbewegung kann auch die Kreditzentralisierung (Kreditkonzentration) schwere Mißstände infolge Mißbrauchs im Gefolge haben, ist aber an und für sich als Fortschritt zu begrüßen. Mit dieser allgemeinen Mobilisierung und Fungibilisierung der Kredite, mit der wirtschaftlichen Gleichwertigkeit und Vertretbarkeit der Kredite untereinander in allen normalen Fällen kann nun erst völlig unbedenklicherweise — von aller Prüfung des Einzelfalles absehend — in der Kreditgewährung schlechthin eine ökonomische Leistung oder Dienstleistung erblickt werden. Nur bei Vorhandensein ganz besonderer Umstände wird es noch einer Prüfung bedürfen, ob vielleicht ausnahmsweise die in Vorstehendem allgemein entwickelte Auffassung von Kredit auf den gerade vorliegenden Einzelfall einmal nicht zutreffe. Insbesondere können unter den obwaltenden Verhältnissen auch solche Kredite, die unmittelbar auf ein Gelddarlehen zurückgehen, unbedenklich solange als förmlichen „Kapitalkrediten" wirtschaftlich völlig äquivalent angesehen werden, als nicht das Gegenteil für den Einzelfall augenfällig ist.

Didaktisch-methodisch dürfte es sich hiernach empfehlen, die Zinsfrage von heute gänzlich von der Lehre vom contractus mutui abzutrennen. Historisch hat der heutige Kredit sich zweifellos aus dem alten contractus mutui entwickelt, ebenso wie die kanonistischen Zinsverbote sich unzweifelhaft auf den (förmlichen und sachlichen) contractus mutui bezogen; auch die Entwicklung der Auffassung bei den Moralisten bis zur Jetztzeit läßt sich nur aus der Lehre vom contractus mutui verstehen. Für das Verständnis der heutigen Frage, d. h. nicht der apologetischen Frage, wie die Stellungnahme der Kirche in der Vergangenheit heute zu rechtfertigen sei, sondern was vom heutigen Kreditwesen an sich im allgemeinen und von der Berechtigung des Zinsnehmens im besondern zu halten sei, für diese Frage versperrt man sich nur den Weg, wenn man vom contractus mutui an sie herankommen will. Vom contractus mutui ausgehend wird man nie weiter kommen, als den Zins zu „entschuldigen", ihn auf irgend einen titulus extrinsecus (den man dann wegen seiner Allgemeingültigkeit mit einem gewissen Recht intrinsecus nennen kann) zurückzuführen. Man wird immer wieder zuzusehen haben, wie man an den alten Kanones „vorbeikommt" (wie vielsagend ist in dieser Hinsicht P. Peschs videant consules a. a. O. 731!). Man wird gegenüber den modernen Schwärmern für Rückkehr zu den mittelalterlichen Zinsverboten stets einen schweren Stand haben und sich zufrieden geben müssen, für die Kirche, die sich der Entwicklung der Dinge anpaßte, wegen dieses Opportunismus auf „mildernde Umstände" zu plädieren. Nachdem die Dinge selbst den alten juristischen Rahmen gesprengt haben, dürften keine Bedenken bestehen, auch für ihre moralistische und kanonistische Behandlung auf die überkommene Begriffsschematisierung zu verzichten. Die alte Begriffsbildung war gewonnen durch Abstraktion von dem damals zu verarbeitenden Tatsachenmaterial, besitzt daher trotz ihres begrifflichen Ewigkeitswertes eine zeitgeschichtlich nur begrenzte Anwendbarkeit, ebenso wie die heute von den Dingen zu gewinnende Abstraktion mit dem Wandel der sachlichen Unterlagen ihren praktischen Wert in einer späteren Zukunft wieder einmal einbüßen wird. Nehmen wir nach der heutigen Lage der Dinge den Kreditvertrag als Vertrag sui generis, als „Kapitaldienstvertrag", sehen wir

den Kredit an als „Lohnkapital“, wobei wir uns nur gründlich von der Wahnvorstellung frei machen, als sei Kapital geronnenes (oder sublimiertes) Geld. Dann haben wir sofort eine Theorie, die sich durch zwei große Vorteile auszeichnet:

1. Selbst der bloße Schein eines Widerspruchs mit der alten kanonistischen Lehre vom contractus mutui ist vermieden. Sofort springt es in die Augen, daß es sich um grundverschiedene Fragen handelt und infolgedessen ein Widerspruch gar nicht möglich ist.

2. Gegenüber dem Verlangen nach Erneuerung des kanonischen Zinsverbotes gewinnen wir einen festen Stand. Die Befürworter solcher Forderungen kommen, soweit sie Katholiken sind, zum Teil aus gewissen Kreisen der Jugendbewegung; allzu ideal gerichtet, beachten sie die Gefahr nicht, die darin liegt, katholischer sein zu wollen als die katholische Kirche. Es sind aber auch noch andere wohlmeinende, ernst religiöse Kreise von Katholiken, die sich der Bekämpfung des Zinses angeschlossen haben. Soll nicht viel Idealismus, mit dem Heilige gebildet werden könnten, nutzlos verpuffen, ja sogar verwirrend und zerstörend wirken, so genügt nicht eine wissenschaftliche Verteidigungsstellung, die von diesen Stürmern überrannt wird. Es bedarf einer stark ausgebauten wissenschaftlichen Angriffsstellung, die sich bis ins Herz des so heiß umstrittenen Kreditgebietes hineinschiebt. Unsere Analyse des modernen Kreditwesens schafft diese starke Stellung: sie setzt die sozialistischen (marxistischen) Konsequenzen in grelle Beleuchtung, zu denen diese Schwärmer für ein gewiß erhabenes, aber doch zeitgeschichtlich bedingtes und unwiederbringlich versunkenes Kulturideal gegen ihren Willen kommen *müssen*, wenn nicht das gute Herz noch rechtzeitig der bösen Logik Einhalt gebietet.

Die Rechtsprechung des höchsten deutschen Gerichtshofes hat in vorbildlicher Weise den Rechtsformalismus überwunden, ohne doch der Gefahr des Gegenteils, einer uferlosen, gefühlsmäßigen Freirechtlerei, zu erliegen. Auch in kreditrechtlichen Streitgegenständen, z. B. bei zahlreichen Aufwertungsentscheidungen neuester Zeit, läßt sich diese erfreuliche Beobachtung machen. Die Rechtsprechung des Reichsgerichts ist rechtsschöpferisch. Dies dürfte für kreditrechtliche Fragen deutscher Rechtszuständigkeit ein Grund mehr sein, ohne übertriebene Rücksicht auf die *Form*, in der Kreditgeschäfte auftreten, geradeswegs auf den Kern der Sache zu gehen, auf den zu Grunde liegenden wirtschaftlichen Vorgang. Dieser innerste Kern aber ist:

„die ökonomische Leistung oder Dienstleistung“.

Oswald v. Nell-Breuning S. J.

Um die Seele des Arbeiters.

„Ein Problem von internationaler Bedeutung ist gegeben in dem Prozeß der Entkirchlichung und Entchristlichung der Industriearbeitermassen, der sich vor unsern Augen vollzieht. Er ist im wesentlichen derselbe in allen Ländern. Nur die Form und das Tempo wechseln." So schreibt der Reichstagsabgeordnete und Arbeiterführer Josef Joos über seine Eindrücke auf der katholisch-sozialen Konferenz in Antwerpen (Germania Nr. 308, 26. Juli 1924). Er faßt die Berichte aus allen Ländern dahin zusammen: „Die Wirklichkeit, eine furchtbare Wirklichkeit stand am Schluß dieser Berichterstattung vor der Konferenz, sie fordert, wie P. Rütten sich ausdrückte, unerbittlich das eine Ergebnis: daß die Mehrzahl der katholischen Industriearbeiter heute verloren ist und außerhalb des katholischen Lebens steht...." Der Aufsatz von Joos hat in weiten Kreisen Aufsehen erregt. Er ist ja nur zu geeignet, so manchem die Augen zu öffnen, der nicht sehen will, vielleicht auch in seiner kleinen Umwelt nicht weiter sehen kann. Joos malt schwarz in schwarz. Beschränken wir uns auf unsere deutschen Gaue, so ist dies furchtbare Urteil, Gott sei Dank, in manchen Gegenden nicht in seiner ganzen Schärfe zutreffend. Gerade im Zentrum der deutschen Industrie, an Rhein und Ruhr, gibt es auch heute noch katholische Arbeitermassen. Und dennoch gilt das Urteil für weite Kreise unseres Vaterlandes. Wir sehen nicht nur, wohin schließlich überall ein Vergessen, geschweige denn ein Verachten der besondern Not der proletarischen Massen führen muß. Wir wissen, daß es auch bei uns Industriegebiete und Großstädte gibt, in denen das bewußte Christentum unter der eigentlichen Industriearbeiterschaft so gut wie ausgestorben ist oder doch, noch ehe eine Generation vorüber ist, völlig auszusterben droht. Auch wenn in solchen Gegenden katholische Standesvereine bestehen, dringen sie kaum in die Großbetriebe ein, versagt ihre werbende Kraft vor den Toren der Fabrik. Dies gilt genau so gut für Großstädte des Nordens wie für Industrieorte im Böhmerwald. Vor jedem, der noch einen Funken Unsterblichkeitsglauben im Herzen hat, öffnet sich ein Aufgabengebiet von unermeßlicher Größe. Wir stehen unmittelbar an der Grenze, ja inmitten eines Missionslandes, wie es nur noch die dichtest-besiedelten Orte des fernen Ostens bieten. Sorgenfragen schwerster und ernstester Art liegen vor uns, rufen, ja schreien nach einer Lösung.

Fragen wir, wo liegen die Ursachen dieses Zurücksinkens, dieses Abfalls vom Christentum, so ist es nicht möglich, mit ein paar Sätzen erschöpfend zu antworten. Gewiß, die Vorbedingung ist für viele, wenn nicht die meisten, gegeben durch die Entwurzelung vom Heimatboden, durch ihr unsicheres, proletarisiertes Dasein, durch das Zusammendrängen der Massen, in die nun fast ohne Hemmung alle Glauben zersetzende Strömungen materialistischen Denkens hineinfluten. Aber es handelt sich nicht nur um ein Zurücksinken vom Glauben, nicht nur um ein Erschlaffen kirchlichen Lebens. Wäre es nur dieses, so könnten wir hoffen, ohne besondere Mühe die Schläfer wieder aufzurütteln, könnte sich vor allem der Glaube ungehindert in die Familien Eingang verschaffen, an alle die herantreten, die von Natur aus schon Sinn für das Edle

und Hohe haben, ohne daß erst eine positive Gegenwehr zu überwinden wäre. Dem ist aber, besonders auch bei uns in Deutschland, nicht so. Massen, auch katholischer Industriearbeiter, stehen nicht nur außerhalb des katholischen Lebens, sie stehen auch bewußt innerhalb einer neuen Weltanschauung, die ihnen vielfach die Religion ersetzen soll oder dieselbe höchstens so weit und so lang duldet, als sie nicht mit der neuen Lehre in einen ernsten Konflikt kommt. Diese neue Lehre ist der Sozialismus, der heute mehr als zuvor ein vollabgerundetes geistiges System zu werden sucht, neben dem für eine Religion kein Platz mehr ist. Müssen wir dabei auch unterscheiden zwischen dem Sozialismus als Weltanschauung und dem politischen Sozialismus, so ist es doch ausschlaggebend, daß gerade die Führer des politischen Sozialismus auch heute noch, ja erst recht heute im weitesten Umfang Träger und selbst Vorkämpfer des Sozialismus als Weltanschauung sind. Dieser Sozialismus ist darum auch heute noch das Hindernis, das wir überwinden müssen, soll der Weg zum Herzen der Industriearbeiterschaft der Kirche und durch sie dem Glauben wieder offen stehen. Denn gerade der Industriearbeiterschaft gilt ungeachtet der Bemühungen des Sozialismus auch andere Volkskreise heranzukommen nach wie vor sein Hauptaugenmerk. Mehr wie um andere Volksschichten ringen deshalb heute gerade um die Arbeiterseele zwei Mächte; in scharfem Kampf suchen sie sich gegenseitig die Seele des Arbeiters zu entreißen. Daß wir als Katholiken die Pflicht haben, um Gottes und der Seelen willen uns an diesem Kampfe zu beteiligen, ist unmittelbare Folge einer lebenskräftigen Glaubensüberzeugung. Wie aber kann und muß dieser Kampf geführt werden? Es lassen sich drei Möglichkeiten hierfür aufzeigen. Entweder gehen wir vor auf dem Wege der Gewalt und schärfster Trennung, oder aber wir versuchen im Gegenteil in die sozialistischen Heerhaufen selbst Eingang zu finden und sie gleichsam von innen heraus zu überwinden oder doch vom Glaubensstandpunkt aus unschädlich zu machen. Ein dritter Weg geht in gewissem Sinne zwischen diesen beiden und sucht durch das machtvolle Vorbild eines christlichen Lebens die Schwachen zu stärken und aufs neue hinzuführen zu den Quellen der Erlösung.

I.

Der erste Weg ist jener der *Gewalt und strengen Trennung*. In seiner extremsten Form wurde er in jüngster Zeit bei uns betreten durch den National-Sozialismus und verwandte Bestrebungen. Dadurch, daß diese Richtungen mit womöglich noch größerer Demagogie arbeiteten als manche alte Sozialisten, daß sie es verstanden, rein vaterländische, aber auch extreme Rassenideen in ihren Dienst zu stellen, gelang es ihnen tatsächlich da und dort, wenigstens für den Augenblick auch in die Industriearbeiterschaft einzubrechen. Waren die Erfolge selbst beim ersten Ansturm auch nicht übergroß, konnte man vielfach schon damals aus der ganzen Kampfweise erkennen, daß lediglich das Lager, nicht aber die innere Gesinnung gewechselt war, so wuchs doch der Gedanke allmählich wieder, die Seele der Arbeiterschaft könne gleichsam mit Gewalt vom Sozialismus losgerissen und für die Kirche gewonnen werden. Es ist klar, daß wir diesen Weg in dieser Ausprägung nicht gehen können. Weder durch Gewalt, noch durch Überrumpelung, noch durch Hoffnung auf

irgendwelche Entschädigung läßt sich eine innere Überzeugung schaffen. Den Weg der Gewalt gehen auch jene, die lediglich durch ein strenges Sichabschließen von jeder sozialistischen oder überhaupt nichtkatholischen Strömung hoffen wenigstens das zu erhalten, was sie dereinst beim Antritt ihrer Stelle überkommen haben. Es ist dies ein Sichbeschränken auf einen passiven Widerstand, weil man eben glaubt, außer den lärmenden positiven Kampfmitteln keine andern Wege zu haben, um die Arbeiterseele wieder zu gewinnen.

Die Aussichtslosigkeit dieser Methode unter beiden Formen ist wohl heute schon klar. Beschränkt man sich auf das starre Bewahren, so zeigt die Erfahrung, daß im Laufe der Zeit mangels der werbenden Kraft das Häuflein der Getreuen durch verschiedene unvermeidliche Verluste immer mehr zusammensinkt. Aber auch die durch die Gewalt allerhand friedlicher Kriegsinstrumente oder die Wucht einer nationalen Phrase gewonnenen Elemente aus der Industriearbeiterschaft leisten ernsten Prüfungen, wie die jüngsten Erfahrungen zeigen, nicht ernsten Widerstand. Sobald der äußere Kampf mit seinen Erregungen abflaut, sobald ernste Arbeit geleistet werden soll, schnüren sie ihr Bündel und ziehen wieder weiter, bis ein anderer Herr sie mietet. Alle, die geglaubt hatten auf diesem Wege ernstlich den Sozialismus zu überwinden, dürften sich bitter enttäuscht sehen. Zu bedauern bleibt nur, daß man mancherorts in der Hoffnung auf diese Methode nicht nur erfolgreiches Arbeiten unterlassen, sondern durch die Vertiefung des Risses zwischen Bürger und Proletarier solche Arbeit erschwert hatte. Vielfach dürfte auch gerade hierdurch die Macht des Sozialismus gestärkt, dürften seine Reihen erst recht zusammengeschweißt worden sein.

II.

Sollen wir selbst in die Reihen des Sozialismus hinein, sie dem Christentum gewinnen? Wäre der Sozialismus lediglich eine Arbeiterpartei oder die Partei des sozialen Fortschritts, so wäre die Antwort gegeben. Es würde dann dasselbe gelten wie etwa von der englischen Arbeiterpartei, von der Kardinal Bourne sagte: „Ich versichere Ihnen nachdrücklich, daß die Labour Party nichts Kirchenwidriges in ihrem Programm hat. Selbstverständlich haben auch wir einzelne Extreme, aber die Partei als solche hat mit dem festländischen Sozialismus nichts gemeinsam.... Macdonald ist weder Materialist noch Marxist, und so ist es mit allen führenden Mitgliedern der Partei. Ich habe mich darüber genau informiert. Die Labour Party ist als Reaktion gegen die egoistische Manchesterschule entstanden. In ihrer soziologischen Lehre nähert sie sich mehr und mehr der katholischen, ebenso wie sich die gläubigen Nichtkatholiken uns nähern, ohne daß sich sowohl die ersteren als auch die letzteren dessen bewußt wären. Sie suchen das Gute und nähern sich dabei unbewußt der katholischen Kirche. Wer bei uns Mitglied der Labour Party sein will, kann es werden. Vom katholischen Standpunkt ist dagegen nichts einzuwenden. Unser jetziger Minister für Hygiene ist ein ausgezeichneter Katholik und begeisterter Labourman!“ (Bayerische Staatszeitung 4. 8. 24). — Freilich müssen wir von unserem Standpunkt eine solche Lösung, wenn auch unter den englischen Verhältnissen möglich, so doch nicht als ideal bezeichnen. Selbst wenn

diese Lage bei uns gegeben wäre, müßten wir doch eine viel stärkere und bewußtere Durchflutung des Ganzen durch positiven christlichen Geist erreichen. Hier ist es, wo auch die Klippe auftaucht, die diesen Weg für uns in Deutschland zur Zeit unmöglich macht. Wenn auch, wie wir schon in dieser Zeitschrift („Kirche und Sozialdemokratie nach der Revolution", Bd. 103, S. 321—337) ausgeführt haben, die Gegensätze auf soziologischem und sozialpolitischem Gebiet sich ganz wie in England mildern mögen, so tritt um so schärfer der Gegensatz zwischen katholischer und sozialistischer Weltauffassung hervor. Gerade der aus den tiefsten Quellen der Überzeugung der besten unserer Katholiken, besonders der jungen Katholiken entspringende Wille, das öffentliche Leben restlos in Einklang zu bringen mit der Lehre Christi, die doppelte Moral für das eigene und das Volksleben für immer zu verbannen, hat diese Kluft mehr vertieft als je. Wir haben schon damals darauf hingewiesen, daß der Satz „Religion ist Privatsache" heute den Kern des Gegensatzes bildet. Der Katholik muß im Rahmen seiner politischen Partei offen sein Ideal des christlichen Staates vertreten können, wenn er sich auch bewußt sein wird, daß er im Zusammenleben mit Andersdenkenden dieses Ideal nur unvollkommen durchsetzen kann. Aber gerade in den kulturpolitischen Belangen, im ganzen Bildungsprogramm des deutschen Sozialismus ist heute ungeachtet einer gewissen Idealisierung hier und dort kaum ein ernster Ansatz zur Wendung zum Christentum hin festzustellen. Eher findet man manches Zeichen einer bewußt gegenchristlichen, insbesondere gegenkirchlichen Einstellung. Soweit man ab und zu nach katholischer Seite hin vorgefühlt hat, war es doch mehr aus der Unkenntnis dieser grundverschiedenen Einstellungen erfolgt, mehr aus dem Glauben heraus, wir Katholiken könnten etwa auf unsere Kirche oder doch auf die Volldurchdringung auch des öffentlichen Lebens durch die katholischen Grundsätze verzichten. Unter diesen Umständen dürfte es wohl ausgeschlossen sein, daß entschiedene Katholiken heute eine führende Stellung im deutschen Sozialismus einnehmen könnten, im Gegensatz zu dem, was wir eben von der englischen Arbeiterpartei gehört haben. Es ist deshalb nur zu verständlich, daß jüngst noch vor den Wahlen in Oberschlesien Kardinal Bertram eigens betont hat, daß kein Katholik einer sozialistischen oder kommunistischen Partei angehören kann, ebensowenig wie auch jeder andere Katholik grundsätzlich christenfeindlichen Vereinigungen, man denke z. B. an den Freimaurerorden. Aus derselben Gegensätzlichkeit erklärt sich auch die Weisung des Heiligen Vaters für die italienischen Katholiken in ihrem Verhalten zum dortigen Sozialismus. Dabei ist jedoch ausdrücklich festzustellen, daß es einer Fälschung der Absichten des Heiligen Vaters gleichkommt, wenn die Worte jener Aussprache auch auf andere, insbesondere deutsche Verhältnisse übertragen werden, nachdem der Heilige Vater selbst ausdrücklich die von ihm gegebenen Richtlinien auf Italien beschränkt hat, unter Hervorhebung der verschiedenen Verhältnisse in den einzelnen Ländern. Er hat somit selbst angedeutet, daß man anderswo andere Wege gehen könne.

III.

Wir können die Seele des Arbeiters nicht gewinnen durch harte Gewalt, durch einen Kampf mit äußern Mitteln. Es hilft auch nichts, wenn wir uns lediglich auf den Schutz unserer Überzeugung und die sorgfältige Hegung der

noch treu Gebliebenen beschränken. Wir können aber auch nicht unser eigenes Gewand ablegen und selbst in die Reihen des Sozialismus eintreten, ohne dadurch, so wie die Dinge liegen, uns selbst aufzugeben. Was sollen wir nun tun? Sollen wir mit verschränkten Armen dastehen, zusehen, wie Millionen mit den Wogen kämpfen, die sie vom Felsen der Kirche hinabreißen wollen in das ewig unruhige Meer des Zweifels und Unglaubens?

Die katholische soziale Konferenz in Antwerpen hatte ihrem Charakter entsprechend besondere Organisationen verlangt, die das Vertrauen der katholischen Arbeiterschaft kraft ihrer wirtschaftlichen und sozialen Arbeit und ihrer unerschütterlich volkstümlichen Politik erhalten und aufs neue gewinnen könnten. Man war der Ansicht, daß die bisherigen Mittel religiöser, kirchlicher und karitativer Art nicht ausreichten. Aber nach dem, was die Vertreter der einzelnen Länder berichteten, muß man wohl ebenso sagen, daß die bisherigen Organisationen der Arbeiterschaft ebenfalls nicht ausgereicht haben. Wenn auch an einzelnen Stellen ihnen Erfolg nicht abgesprochen werden dürfte, so sind sie doch nur eines der Mittel, die auf die Dauer nur dann Erfolg haben werden, wenn sie bereits die nötige Vorarbeit gefunden haben. Das Problem muß weiter und tiefer gefaßt werden.

Die Aufgabe muß weiter gestellt werden, als daß sie lediglich im Rahmen der Ständevereine gelöst werden könnte. Die Kirche muß der breitesten Öffentlichkeit frei erscheinen von der Verbindung mit irgend einer bestimmten Interessenpolitik, sie darf weder als unbedingte Schutzmacht jeglichen Besitzes, noch als Vorkämpferin bestimmter Formen oder Einrichtungen des öffentlichen Lebens gelten. Soll es schon bei uns nicht möglich sein, daß, wie in England, die Katholiken als solche in den verschiedensten Lagern sich befinden und dennoch eine katholische Einheit über die Parteien hinweg bilden, so müssen wir unserseits um so mehr danach trachten, daß die Gleichstellung von Kirchentreue mit zeitlich bedingten Erscheinungen nicht Platz greife. Wir müssen stets scharf die Grenze des katholisch Bestimmten und des religiös Indifferenten herausstellen. Wie berechtigt auch manche Begriffe wie christlich-national oder christlich-germanisch sein mögen, müssen mir uns doch hüten, das Christentum mit Inhalten zu belasten, die ihm an sich nicht zukommen und anderseits viele vom Christentum fernhalten, weil sie es ebendeshalb stets nur durch eine gefärbte Parteibrille sehen können. Erst dann übertrifft eine Parteiform die Stellung der englischen Katholiken an katholischem Wert, wenn sie die Weite besitzt, daß darin alles, was ehrlich katholisch sein will, sich ungehindert und frei bewegen kann, keine, wenn auch an sich noch so begründeten, aber für den Katholiken freie Parteimeinungen zu den Grundsätzen der Partei gehören.

Dabei darf man sich allerdings nicht begnügen, den Begriff des Christentums von fremden Beimengungen rein zu halten, es muß zum mindesten auch die Möglichkeit gegeben sein, den wahren Inhalt des Christentums möglichst zur Auswirkung zu bringen. Dies gilt auch dann, wenn es sich um Wahrheiten handelt, die der menschlichen Natur an sich fremd und hart klingen. Das ist ja gerade ein Kennzeichen ihrer Echtheit. So gingen uns mit leuchtendem Beispiel ein Leo XIII. in seinem Eintreten für die Arbeiterschaft, ein Benedikt XV. in seinem unerschrockenen Kampf um den Weltfrieden voran. Wer die Massen und ihre Stimmung kennt, weiß, wieviel Vorurteil, Ab-

neigung, ja Feindschaft gegen die Kirche durch das entschiedene Auftreten dieser Päpste niedergeschlagen wurde und wie vielen mühsam Ringenden sie neuen Mut und neue Kraft gaben. Hätten ihre Worte allüberall das Echo der Tat gefunden, das sie verdienten, wäre gewiß das Bild heute nicht so trübe und vielfach trostlos.

Zu diesen Worten und Weisungen muß der entschlossene Schritt zur Tat kommen, es muß sich die Opferkraft, die der katholische Gedanke verleiht, durch die Tat erweisen. Das Opfer darf sich aber nicht allein in der Geduld und in dem Harren der wirtschaftlich Schwachen offenbaren, es muß sich vor allem auch im Entgegenkommen, in der opferfreudigen Haltung der Bessergestellten und Besitzenden zeigen. Hier hat die christliche Karitas nicht den letzten Teil zum Erfolg beizutragen. Aber sie darf sich nicht nur in gelegentlichen Gaben äußern, sie muß vor allem auch von sich aus den Platz freimachen helfen für eine christlichen Grundsätzen mehr entsprechende Neugestaltung unseres öffentlichen, besonders unseres Wirtschaftslebens. Die Forderungen der christlichen Gewerkschaften auf ihrem jüngsten Kongreß in Köln geben hier einen klaren Fingerzeig mit ihrer entschiedenen Betonung des Hineinwachsens der Arbeiterschaft in die Betriebe. Es ist unter diesem Gesichtspunkt sehr zu bedauern, daß auf dem Katholikentag in Hannover gelegentlich der Behandlung des Themas: „Kapital und Arbeit" nicht klarer auf der Forderung eines offenen Bekenntnisses auch der katholischen Unternehmerschaft zu den Grundsätzen des Christentums bestanden wurde. Es kommt nicht so sehr auf die vor Jahrzehnten einmal vielbesprochene Frage an, ob die Beteiligung der Arbeiterschaft am Arbeitsertrag eine Forderung der Gerechtigkeit, oder lediglich der Billigkeit sei. Es kommt vielmehr darauf an, daß man bereit ist, nicht nur Forderungen strenger Gerechtigkeit, sondern auch brüderlicher Billigkeit nach besten Kräften auszuführen, daß auch das Unternehmertum es wagt, sein Handeln offen christlichen Grundsätzen zu unterstellen.

Diese Vorbedingungen für die Gewinnung der Arbeiterseele zu schaffen, ist Aufgabe vor allem jener politischen Parteien, die aus dem Boden des Christentums ihre Kraft schöpfen wollen, ist Aufgabe auch besonders der katholischen Presse, die die öffentliche Meinung zu erziehen und zu bilden hat. Wertvolles haben auf diesem Gebiete gewiß auch schon die christlichen Gewerkschaften, die eben ihr fünfundzwanzigjähriges Jubiläum gefeiert, in Deutschland geleistet. Wenn wir starke Arbeiterzentren noch haben, so verdanken wir es nicht zuletzt ihnen. Ihnen eine enge Interessenpolitik vorzuwerfen, wie dies ab und zu geschieht, ist nicht gerechtfertigt, zumal wenn man bedenkt, daß sie eben wegen ihrer Interkonfessionalität in der Hauptsache auf die Interessenvertretung beschränkt sind und sein müssen. Zweifellos liegt hierin eine starke Bindung ihrer Kraft, die sich innerlich um so hemmender bemerkbar machen muß, als ja heute besonders der deutsche Katholizismus aus einer zur Gründungszeit der Gewerkschaften nicht gekannten Lebensfülle heraus bestrebt ist, in rüstigem, lebensfrohem Vorwärtsschreiten auch alle Gebiete des Alltags immer mehr und bewußter zu umfassen und zu durchdringen. Die Frage, ob dieses Streben, soweit es die Arbeiterschaft betrifft, sich in den bisherigen Formen der Arbeiterstandesvereine genügenden Ausdruck schaffen wird, kann heute wohl noch nicht endgültig bejaht werden.

Es muß sonach unsere erste Aufgabe sein, den Boden für die Wiedergewinnung der Arbeiterschaft zu bereiten. Wir müssen entschlossen jegliches Hindernis aus dem Wege räumen, das sich trennend und verwirrend zwischen Kirche und Arbeiterschaft stellen will. Wir werden weiter mit besonderem Nachdruck all das im Bereich der Kirche pflegen, was Verbindung schafft zu den ihr innerlich entfremdeten Massen.

Doch ist hiermit erst ein kleiner Teil der Arbeit geleistet. Wir müssen vielmehr darüber hinaus an die unmittelbare Rückgewinnung jeder einzelnen Arbeiterseele gehen. Hier versagen unsere kirchlichen Einrichtungen von heute in weitem Umfang. Es gibt Gemeinden, die selbst große Arbeitervereine besitzen, wo dennoch der Abfall unter der Arbeiterschaft erschreckend ist. Gewiß fehlt es vielen an der Kraft, vielleicht auch manchmal am rechten Willen zur apostolischen Werbung. Aber im großen und ganzen sind doch die Vereine eher schirmenden Burgen zu vergleichen, als erobernden Heeren. Dieses Werk der Gewinnung der Seelen geht viel stiller vor sich. Es ist trotz allem sicher auch heute noch ein Werk vor allem der unmittelbaren ordentlichen Pfarrseelsorge selbst. Die beste soziale Organisation wird nichts helfen, wenn das solide Fundament der Seelsorge fehlt. Die größten Vereine halten auf die Dauer den Niedergang nicht auf, wenn es an kleinen Pfarreien fehlt. Wenn in Antwerpen nur aus Holland befriedigende Mitteilungen kamen, so ist es wohl nicht so sehr dem gewiß dort blühenden äußern Vereinswesen zuzuschreiben, als neben andern günstigen Umständen einer unermüdlichen, auch in den Großstädten in verhältnismäßig kleinen Gemeinden arbeitenden Seelsorge. Auch in Holland läßt sich heute wie bei uns eine Vereinsmüdigkeit deutlich erkennen, und auch dort geht das geflügelte Wort um: „wir organisieren uns zu Tode“. Um so mehr aber haben dort die eucharistische Bewegung, der Zug nach Vertiefung des religiösen Lebens durch Exerzitien und in enger Verbindung damit auch der apostolische Drang nach Ausbreitung des Glaubens nicht nur im fernen Heidenland, sondern auch in der Heimat (vgl. diese Zeitschrift Bd. 106 [1923] S. 1/19) Boden gefaßt. Der Gegenpol zu Holland ist wohl Frankreich, wo es keineswegs am guten Willen und auch nicht an besten Plänen fehlt. Die Leistungen z. B. der Action populaire sind in ihrer Art musterhaft, ihr Arbeitsziel entspricht durchaus unseren deutschen Bestrebungen. Und dennoch diese große Entfremdung der Arbeitermassen, wie sonst kaum in einem andern Staat! Gewiß fehlt es, wie P. Arnou in Antwerpen sagte, am Vertrauen zur Kirche, denn „Religion und Kirche gelten dort als reaktionäre Mächte und als Hemmungen auf dem Wege zu einer gerechten Ordnung“, aber viel größer noch war bis in die jüngste Zeit und ist zum Teil heute noch die Seelsorgenot in den teils übergroßen Großstadtpfarreien und den vielen verödeten Kirchen. Nur langsam kann hier Schritt für Schritt der Aufstieg einsetzen.

Diese Seelsorgetätigkeit muß sich gründen auf die Wiedererweckung der religiösen Familie. Ohne sie bleiben alle unsere Vereine nur haltloser Überbau. Wir haben große Vereine Erwachsener, die wohl viele gute Vereinsmitglieder zählen, darunter aber nur wenige gute Väter, die es verstehen, ihre Kinder, besonders ihre Söhne, zu lebendigem Christentum zu erziehen. Was von den Vereinen gilt, gilt fast ebenso von der christlichen Schule, auch sie vermag wenig ohne den Unterbau der christlichen Familie.

Wie die Familie zur Familiengemeinschaft, so muß auch die erweiterte, übernatürliche Familie, die Pfarrgemeinde, neu erweckt werden zur Pfarrgemeinschaft. Gleich der christlichen Familie hat sie ohne Zweifel in den letzten Jahrzehnten gewaltig gelitten, vielfach ist sie fast ganz aus dem Bewußtsein geschwunden. Und dennoch ist sie erfahrungsgemäß der beste Boden, auf dem sich lebendiges Christentum entfalten kann. Für Ungezählte ist der Weg zur Kirche immer noch leichter als in den Vereinssaal. Nur auf dem Boden der Pfarrei wird es möglich sein, die namentlich bei uns Deutschen so jähe Kluft zwischen den Gebildeten und den Massen zu überbrücken. Tausende sind schon dieser Entfremdung zwischen den gottbegnadeten Führern und der breiten Masse bei uns zum Opfer gefallen. Wenn nicht die eigenen Gesinnungs- und Glaubensgenossen sich der führerlosen Massen annehmen, dann ist es selbstverständlich, daß Fremde und Mietlinge die Menge betören. Es ist uns kein Zweifel, daß die übertriebene ständische Zergliederung ein groß Teil Schuld an den heutigen Zuständen trägt. Auch in der Familie darf sich der Begabtere und Gewandtere nicht von der Gemeinschaft lösen, um seine Gaben nur für sich zu nützen, sondern hat im Gegenteil den andern Gliedern der Familie um so mehr zu nützen und zu dienen. Dies muß aber auch von der Familiengemeinschaft in der Kirche, in der einzelnen Pfarrei wie im Großen gelten. In Worten ist man auch hier leider weiter gediehen als in Taten.

So wenig wir im Heidenlande mit Massenbekehrungen heute rechnen können, ebensowenig, allgemein gesprochen, unter den Massen von Neuheiden in unsern sog. Christenländern. Aber ebensowenig, wie wir deshalb ablassen zur Heidenmission aufzurufen, ebensowenig dürfen wir der Mission unter den Neuheiden um uns und unter uns vergessen. Manchmal kann man sich kaum des Eindrucks erwehren, als fürchtete man sich fast vor einem Erfolg. Parteipolitische Betrachtung schleicht sich unvermerkt hier und dort ein und zieht Gräben und wirft Wälle auf, wo wir Brücken und Straßen bauen sollten. Wir sehen in den glaubenslosen oder doch an ihrem Glauben aufs schwerste bedrohten Massen unserer Städte und Gaue viel zu sehr nur den politischen Gegner, viel zu wenig den irrenden, der heiligsten Güter beraubten Bruder. Hätten wir stets diese einzig christliche Einstellung, suchten wir wirklich in all diesen, bei all ihrem manchmal zur Schau getragenen Stolz, so armen Menschen den irrenden Bruder, so müßte von selbst all das fallen, was uns ohne Not den Weg zu ihm erschwert. Unsere Politik würde frei von einseitigen Interessen, unser Leben tief christlich und wahr. Wir würden wieder in Wahrheit in Gott und mit Gott ringen um die Seele des Arbeiters.

Constantin Noppel S. J.

Der Kampf der Sowjetregierung gegen die russische Staatskirche.

Ein dunkler Schleier liegt heute über Rußland und verbirgt vor den Augen der zivilisierten Welt das meiste von dem, was sich im Schoße eines unglücklichen Volkes abspielt. Was an Nachrichten in die Zeitungen kommt, ist meistens von der Sowjetregierung inspiriert und von der äußerst geschickt arbeitenden bolschewistischen Pressepropaganda zu dem Zwecke zugespitzt, um unangenehme Wahrheiten zu verdecken oder um Sympathien für das kommunistische Regiment zu wecken. Aber hinter dieser Wolke spielen sich Ereignisse ab, deren Umfang und Tragweite wir heute noch kaum übersehen können. Namentlich auf kulturellem und vor allem auf religiösem Gebiete hat sich dort in den letzten sechs Jahren ein Drama abgewickelt, dessen Furchtbarkeit an die Tage eines Nero und Diokletian erinnert und dessen Wirkungen darin besteht, daß durch Blut und Kerker einem großen Volke in unserer unmittelbaren Nachbarschaft das Christentum aus dem Herzen gerissen und es dem krassesten Unglauben und brutalsten Materialismus in die Arme getrieben wird.

Eine Zeitungsnachricht brachte vor kurzem die Mitteilung, daß die Zahl der wegen ihrer Religion hingerichteten und zu Tode gemarterten Personen eine ganz ungeheuerliche sei. Nach dieser sind außer 2691 Weltgeistlichen 1962 Mitglieder des Ordensklerus und 3447 Nonnen durch Henkershand ihres Glaubens wegen gestorben. Danach beträgt die Gesamtzahl der Opfer bis heute innerhalb der orthodoxen Kirche 8110. Die Zahlen über Sibirien sind dabei nur in geringem Umfange berücksichtigt, da vollständige Angaben darüber nicht vorliegen. Die „Kirchlichen Nachrichten", das offizielle Organ der Synode der russischen Emigrierten, gab im Juli 1923 die Zahl der hingerichteten oder im Kerker gestorbenen Bischöfe auf 25 an; nach ihm sind im Jahre 1920 allein 1275 Priester durch Henkershand zu Tode gebracht. Wenn auch eine genaue Nachprüfung dieser Zahlen heute noch nicht möglich ist, so spricht doch alles dafür, daß sie der Wahrheit sehr nahe kommen. Sie reden eine entsetzliche Sprache. Politische Motive mögen oft mitgespielt haben und in einzelnen Fällen ausschlaggebend gewesen sein; in den meisten Verurteilungen aber war es der Haß gegen das Christentum, der beim Richter den Ausschlag gab. Und dieser Haß ist nicht nur ein gelegentliches Aufflackern der Leidenschaft, eine pogromartige Wut, sondern ein konsequenter Unterdrückungskrieg alles dessen, was am alten Christusglauben festhält.

Als im Februar 1917 die Revolution in Rußland losbrach, stand ihr die russische schismatische Kirche im Prinzip nicht feindlich gegenüber. Ja sie wurde in weiten Kreisen derselben als eine Befreiung begrüßt. Unter dem zaristischen Regiment hatte die Staatskirche zwar äußerlich eine glänzende Stellung eingenommen. Aber ernster denkende Männer hatten es doch schon lange gefühlt, daß dieser Glanz nur eine verbrämte Knechtschaft war. Mit dem Fall des Zaren hatten Synod und Oberprokurator ihre Rolle ausgespielt. Die Kirche stand wieder auf eigenen Füßen. Eine Kirchenversammlung in Moskau stellte

das alte Patriarchat wieder her, wählte zu seinem Vertreter Tychon, den Metropoliten von Jaroslawl, und brachte damit die russische Kirche zu dem Zustande zurück, der bis zu Peter d. Gr. in ihr geherrscht hatte und in den schismatischen Kirchen des Orients der normale ist.

Diese Befreiung vom Zarenjoch hätte der orthodoxen Kirche zum Heile gereichen können, wenn nicht einerseits die innere Schwäche derselben, anderseits die brutale Kirchenfeindlichkeit der Sowjets den wohltätigen Einfluß paralysiert hätten. Durch jahrhundertelange Abhängigkeit hatte die orthodoxe Kirche die Kraft verloren, aus den innern Werten des Christentums zu leben. An ihrer Spitze standen schwache Männer, die zum größten Teil nur deshalb zu den höchsten Stellen in der Kirche gelangten, weil sie willige Diener des Zarentums waren. Das Volk, gewöhnt im Staate den Verteidiger der Kirche zu sehen, zeigte sich wenig geneigt, jetzt unter den veränderten Umständen selbst den Schutz seiner Religion in die Hand zu nehmen, um so weniger, da es in den Kirchenfürsten die Vertreter einer gefallenen Macht sah. Wenn die große Masse sich auch nach einiger Zeit von den Faszinationen erholte, die ihr die Versprechungen der neuen Gewalthaber eingeflößt hatten, so blieb doch das innere Gefüge der Kirche geschwächt und gelockert.

Die neue Regierung trat der orthodoxen Kirche von Anfang an feindlich entgegen. Nicht nur weil sie in ihr eine Stütze der Monarchie sah, sondern vor allem, weil die Sowjetregierung den krassesten Materialismus zur staatlich anerkannten und geschützten Weltanschauung erhob und allen geistig höherstrebenden Richtungen, vor allem also dem Christentum in jeder Form, den Krieg bis aufs Messer erklärte. Nach dem Gesetze hatten zwar alle Untertanen „Freiheit der Religion und von antireligiöser Propaganda", aber tatsächlich war Lenin und seinen Anhängern die Religion nur etwas, das man wie den Alkohol und die Geschlechtskrankheiten bekämpfen müsse. Das Wort von Karl Marx von der Religion als dem Opium für das Volk, das man brauche, um den Bourgeois zu verdummen, wurde in tausend Wendungen wiederholt.

Trotzdem wagte es die neue Regierung nicht, gleich von Anfang an das Gefüge der orthodoxen Kirche selbst anzugreifen. Man hoffte, es werde bei der innern Schwächung derselben durch den Fall des Zarentums gelingen, durch „Aufklärung" das Volk vom alten Glauben abzubringen, ohne zu drastischeren Mitteln greifen zu müssen. Die liegenden Kirchengüter wurden konfisziert, der Religionsunterricht in den Schulen streng untersagt, während Belehrung über den Kommunismus in Theorie und Praxis eines der Pflichtfächer wurde. Überall im Lande predigten die Presse und Wanderredner gegen die Religion. In öffentlichen Aufzügen wurden die alten heiligen Gebräuche lächerlich gemacht. Die Gräber der Heiligen wurden geöffnet und ihr Inhalt profaniert. Kurz, kein Mittel blieb unbenützt, um den alten Glauben in den Augen der Russen herabzusetzen und eine seichte Aufklärung im Volke zu verbreiten. Es war nicht nur Trennung der Kirche vom Staate, die man proklamierte, sondern der Aufmarsch der Staatsgewalt gegen die Kirche und ihre Anhänger, die man antirevolutionärer Bestrebungen beschuldigte. Dabei galt jedes Festhalten am Glauben an das Übernatürliche den materialistischen Gewalthabern als „antirevolutionär" und staatsfeindlich.

Trotz dieser umfassenden Propagandatätigkeit für den Unglauben gelang es der Sowjetregierung nicht, die alte Religion aus dem Herzen des russischen Volkes zu reißen. Das zeigte sich, als die furchtbare Hungersnot des Jahres 1921 ihre schrecklichen Verwüstungen anrichtete. Überall zogen religiöse Prozessionen durch die Städte und Dörfer, um Hilfe vom Himmel zu erflehen. Vergebens bemühte sich die Moskauer Regierung, durch Panzerwagen die Massen zu zerstreuen. Das Zentralkomitee der Moskauer Bolschewisten sah sich gezwungen, seine Mitglieder an den Paragraph 13 seiner Verfassung zu gemahnen, der zu aktiver antireligiöser Propaganda verpflichtet. „Nicht nur wird dieser Paragraph", hieß es, „nicht beachtet, sondern offen verachtet, selbst bis zu dem Grade, daß man an stupiden Riten teilnimmt, statt den Kampf für die Aufklärung aufzunehmen, auf den das Komitee sich mit Recht verläßt, um dem Volke seinen Aberglauben abzugewöhnen."

Es ist nicht unwahrscheinlich, daß dieses Aufleben der alten Religion zur Zeit der großen Hungersnot den neuen Machthabern den Gedanken nahelegte, daß der bis dahin eingeschlagene Weg der „Aufklärung" nicht zum Ziele führen würde, das sie sich vorgesetzt hatten. Man sah ein, daß der Bürger und Bauer zwar bereit sei, mit der neuen Regierung zu arbeiten, solange ihm diese irdische Vorteile bietet, daß er aber nicht gewillt war, ihr sich auch seiner Seele nach zu verschreiben, an deren Unsterblichkeit er noch immer glaubte. Da lag eine Gefahr für das bolschewistische Regiment, und um der zu begegnen, brauchte es drastischere Mittel. Der tiefste Grund für einen Wechsel in der Politik gegenüber der Kirche lag aber anderswo. Seit Anfang 1921 zeigte sich innerhalb der kommunistischen Partei eine mächtige Opposition. Im März dieses Jahres hatte Lenin seine neue ökonomische Politik zur Durchführung gebracht. Die Lehren des Kommunismus verschwanden damit mehr und mehr vom Programm der Partei, während auf der andern Seite das versprochene Millennium, die große Weltrevolution, immer mehr in eine dunkle Zukunft hinausrückte. Auf den Konferenzen von Genua, dem Haag und Lausanne waren die Bolschewisten mit den ökonomischen Wirklichkeiten in Berührung getreten, deren Existenz sie bis dahin geleugnet hatten. Sie sahen sich gezwungen, auf die wenigen Marxistischen Grundsätze, auf denen sie noch bestanden, zu verzichten. Diese schwierige innerparteipolitische Lage zwang die Führer, sich nach etwas umzuschauen, was die Einheit wiederherstellen könnte. Dabei verfielen sie auf den Gedanken, die Kräfte der Partei zu sammeln im Kampfe gegen die einzige Macht, die aus der vorrevolutionären Zeit noch bestand und ihren Angriffen bis dahin widerstanden hatte. Im Angriff auf die orthodoxe Kirche und auf jedes Christentum hofften sie den Fanatismus ihrer Gefolgschaft, von dessen Bestehen ihr Erfolg zum größten Teil abhängt, neu zu beleben und damit die innern Schwierigkeiten zu überbrücken[1].

[1] Die Darstellung stützt sich im Folgenden auf die bedeutsame Schrift des Captain Francis Mc Cullagh, The Bolshewik Persecution of Christianity (London 1924), die im Auslande viel Beachtung gefunden hat, aber bei uns noch ganz unbekannt ist. Die Bedeutung dieses Buches geht daraus hervor, daß ihm in eingeweihten Kreisen die endliche Freilassung des katholischen Erzbischofs Cieplak zugeschrieben wird. Der Verfasser hat lange in Rußland unter der bolschewistischen Herrschaft gelebt und war eine Zeitlang eingekerkert. Als Vertreter des „New York Herald" hat er die Ereignisse aus nächster Nähe studiert und als einziger

Um den Angriff gegen die Kirche populär zu machen, benützte man als äußern Anlaß zum Kampfe die furchtbare Hungersnot, die schwer auf dem Volke lastete. Unter dem Vorwand, die in den Kirchen aufbewahrten Schätze vor allem Kirchengefäße und kostbare Heiligenbilder — die liegenden Güter waren der Kirche schon längst genommen — zur Linderung des Elendes zu verwenden, verfügte die Sowjetregierung, daß diese dem Staate ausgeliefert werden müßten.

Als die erste Anfrage an den Patriarchen Tychon erging, wie er sich einer solchen Auslieferung gegenüberstellen würde, nahm er sie im Prinzip an und verfügte Februar 1922, daß man ihr kein Hindernis in den Weg legen solle. Nur die konsekrierten, für die Feier der Eucharistie bestimmten Gefäße, sollten ausgenommen sein. Denn nach dem russischen Kirchenrecht ist es ein Sakrileg, wenn diese von Laienhänden berührt werden. Da zudem diese Gefäße meistens nur aus leicht vergoldetem Silber bestehen, würden sie wenig Gewinn eingebracht haben. Vielleicht ließ sich Tychon zu dieser Ausnahme auch noch durch andere Erwägungen bestimmen. Es war vorauszusehen, wie es auch die Tatsachen später zeigten, daß ein großer Teil des erzielten Gewinnes nicht dem angegebenen Zwecke zufließen, sondern in den Taschen der Funktionäre verschwinden würde. Zu derselben Zeit ferner, da die Regierung vorgab, der Kirchengüter zur Linderung der Not zu bedürfen, gab sie große Summen aus für die bolschewistische Propaganda im Auslande. Auch besaß der Staat in den alten Kronjuwelen einen Schatz, der auf viele Milliarden Goldrubel geschätzt wurde; wenn es ihm ernst war mit der Hilfe für das hungernde Volk, dann mußte er auch daran denken, diese Werte heranzuziehen und nicht einseitig die Kirche bluten zu lassen.

Die Antwort Tychons befriedigte weder die Bolschewisten noch die treuen Anhänger seiner Kirche. Die ersteren wollten freie Hand haben und nicht durch die Rücksicht auf die Konsekration in ihrem Raube behindert sein. Die letzteren dagegen hatten einen ernsteren Widerstand erwartet. Politisch war es jedenfalls nicht klug vom Patriarchen, sich den Kampf gegen die Regierung wegen einer Sache aufzwingen zu lassen, bei der er nicht auf die Unterstützung weiter Schichten der Bevölkerung rechnen konnte, während er in andern mehr populären Fragen, z. B. in der des Religionsunterrichts, nur schwachen Widerstand geleistet hatte. Trotz mancher natürlicher Gaben hatte Tychon nicht den Einfluß und die Geistesgröße, um in einer so schwierigen Lage das Geschick seiner Herde erfolgreich in die Hand nehmen zu können. Überhaupt fehlte es der orthodoxen Kirche in dieser verhängnisvollen Lage an bedeutenden Führern — eine Nachwirkung des Staatskirchentums. Der einzige Bischof, der der Lage gewachsen gewesen wäre, war Anthonius von Kijew. Aber dieser war ausgesprochener Monarchist, und als solcher hatte er keine Berührung mit der russischen Volksstimmung. Denn so schreibt Mc Cullagh: „Selbst konservative Russen wünschen keine Wiederherstellung des Zarentums, da das ihrer Meinung nach zu

---

Nicht-Russe den Gerichtsverhandlungen gegen Erzbischof Cieplak beigewohnt. Sein Buch beschäftigt sich sowohl mit der Verfolgung der orthodoxen als mit der der katholischen Kirche. Wenn es auch noch nicht in allen Fragen das letzte Wort spricht, was heute noch unmöglich ist, so ist es doch die eingehendste und zuverlässigste Darstellung der russischen Kirchenverfolgung, die wir besitzen.

einer neuen Revolution führen würde, und sie haben genug Revolution gehabt für die nächsten tausend Jahre. Das Zarentum wird nicht gewünscht, denn wegen seiner Vernachlässigung der Erziehung des Volkes zur Selbstregierung und wegen der unter ihm vollzogenen Umwandlung der Kirche in eine Staatsinstitution vernichtete es alle Möglichkeit einer klugen Initiative und führte zu dem Fehlen von fähigen Staatsmännern und Kirchenfürsten" (S. 14).

Auf einer Kirchenkonferenz vom 7. März wurde die neue Lage erörtert. Man kam zu folgendem Entschluß, der das einzig Mögliche unter den gegebenen Umständen war: Man wolle der Regierung nicht mit Gewalt entgegentreten und auch das Volk dazu nicht auffordern; aber man wolle die Gläubigen auf den gesetzmäßigen Weg hinweisen, die konsekrierten Gefäße zu retten und ihren Gefühlen Ausdruck zu verleihen. Dieser bestand darin, an die Regierung Bittgesuche zu richten, die geweihten Gefäße von der Liste der zu konfiszierenden Gegenstände auszuschließen oder zu erlauben, daß Gegenstände im gleichen Werte dafür angeboten würden. Dieser Entschluß wurde der Sowjetregierung offiziell mitgeteilt. Der letzteren aber war es weniger darum zu tun, die von der Hungersnot Heimgesuchten zu speisen, als einen Kampfruf zu haben, der die zerfallende Partei wieder zusammenschloß.

Die einzige Antwort, die auf das Angebot der Kirche folgte, war die Verhaftung vieler Priester von Moskau. Mehrere Erzbischöfe, Bischöfe, fast alle Mitglieder der Obersten Kirchenverwaltung und des Moskauer Diözesankonzils mußten ins Gefängnis wandern, wo sie zum Teil noch heute sitzen. Nachdem so diejenigen entfernt waren, von denen man Widerstand befürchtete, begann im ganzen Lande die Beraubung der Kirchen.

Das Volk, das teilweise noch an seiner Kirche hing, war über das Vorgehen der Soldaten, die die heiligen Gefäße berührten und ehrfurchtslos behandelten, stark entrüstet. Vor den abgesperrten Kirchen versammelte es sich und protestierte laut gegen das sakrilegische Vorgehen. Dieser Protest, der im Grunde rein religiöser Natur war, diente den Bolschewisten dazu, von einer reaktionären Bewegung zu sprechen, die in der Kirche ihr Zentrum habe. Darin wurden sie bestärkt durch das Verhalten der Emigranten im Auslande. Diese hatten zunächst in Karlowitz im Jahre 1921 eine Oberste Kirchenverwaltung gegründet, an deren Spitze der schon genannte Erzbischof Anthonius stand. Für Dezember desselben Jahres berief diese eine Allrussische Kirchenversammlung, die für Rußland die Wiedereinführung der Monarchie und der Romanowschen Dynastie proklamierte. Die Bolschewisten nahmen an, daß Tychon, der die Errichtung der Obersten Kirchenverwaltung gebilligt hatte, auch mit den späteren Beschlüssen einverstanden sei. Sie zwangen den Patriarchen, die neue Institution aufzulösen und ihr seinen Segen zu verweigern.

Es war ein Unglück für die russische Kirche, daß aus ihren eigenen Reihen Leute erstanden, die sich offen auf die Seite der Regierung stellten und das Vorgehen Tychons scharf in der Presse tadelten. An der Spitze dieser Gruppe stand ein Bischof Antonin, der in Moskau in der Zurückgezogenheit gelebt hatte. Ihm schloß sich der Bischof von Nischnij Nowgorod und eine Gruppe von Priestern aus Petrograd an, die unter der Führung der Popen Vyedensky, Kalinowsky und Borisow standen. Die Aktion dieser Geistlichen gab

den Bolschewisten die Hoffnung, daß es möglich sei, die orthodoxe Kirche von innen aus zu Grunde zu richten. Um das um so sicherer zu erreichen, sollte aber erst der größere, dem Patriarchen treugebliebene Teil des Klerus eingeschüchtert werden. Zu diesem Zwecke fand vom 26. April bis zum 6. Mai 1922 eine große Gerichtsverhandlung statt, in der 54 Personen, meist klerikalen Standes, wegen reaktionärer Handlung gegen die Sowjetregierung, wie es hieß, tatsächlich wegen der Weigerung, konsekrierte Gefäße auszuliefern, sich zu verantworten hatten. Obwohl kein Beweis erbracht werden konnte, daß auch nur ein einziger der Angeklagten politische Hintergedanken verfolgt hatte, endete der Prozeß mit der Verurteilung von elf Angeklagten zum Tode. Diese wie alle andern vor Gericht Erschienenen hatten mit Mut ihre Sache vertreten und waren überzeugt, für eine von Gott gewollte Sache dem Tode ins Auge zu schauen. Mit Bewunderung schreibt McCullagh: „In meinen Augen war das der erste Strahl himmlischen Lichtes, der das europäische Dunkel durchzuckte. Keine der wilden Leidenschaften, die die Hitze des großen Krieges geweckt hatte, war so verhängnisvoll und so alarmierend wie die Apathie, die Europa ergriff, sobald der Krieg zu Ende war, und die das geistige Leben und die höheren Instinkte aller Völker zu paralysieren drohte. Das Menschengeschlecht war bis zum Tode erschöpft durch die große Prüfung, durch die es gerade hindurch gegangen war, und diese Erschöpfung erzeugte Selbstsucht, Engherzigkeit, Zynismus, Unglaube, einen Bankrott aller edlen Regungen, einen unstillbaren Durst nach Geld und Vergnügen, Klassenhaß und nackten Materialismus. Die Menschheit schien nur noch zu denken in Begriffen von blankem Geld, Tausch, Schacher, Rohmaterialien und neuen Märkten. Und die dunkelste Ecke des ganzen dunklen Gemäldes war das rote Rußland. Hier war der Materialismus auf den Thron gehoben und wurde wie ein Gott verehrt. Die bolschewistischen Zeitungen sprachen von der Religion nie anders als in Ausdrücken des Hasses und der Verachtung, und sie waren Tag für Tag — wie sie es heute noch sind — gefüllt mit langen und schweren Artikeln über Handel und Industrie. Rußland war die dunkelste Ecke des Gemäldes, und die Stadt Petrograd war der dunkelste Punkt in Rußland. Aber es war Rußland und Petrograd, von wo der erste Lichtstrahl eines neuen Tages kam. Er kam, als vierundfünfzig Männer und Frauen der orthodoxen Kirche freudig dem Tode ins Auge schauten für ein Prinzip — dasselbe Prinzip, wie das, für das so manche Märtyrer der Kirche gestorben waren."

Ähnliche Urteile wie in Moskau wurden anderswo gefällt. An vielen Orten wurden die führenden Bischöfe und Priester ins Gefängnis geworfen. Die Absicht, durch Terror den Widerstand zu brechen, schien erreicht. Nur einige Anhänger Tolstojs, einige Anhänger der Sekten und Juden wagten es, für die Verurteilten einen schwachen Protest zu erheben. Die Furcht, mit dem kommunistischen „Politischen Bureau" in Berührung zu kommen, erstickte jeden ernsten Widerstand im Keime.

Die Sowjetregierung scheint damals die Frage erwogen zu haben, ob es nicht schneller zum Ziele führe, wenn man jede Kirchenform, die nicht nach streng demokratischen Grundsätzen regiert wird, als ungesetzlich erkläre und so der orthodoxen Kirche sowohl wie allen andern christlichen Gemeinschaften

den Todesstoß versetze. Nach näherer Überlegung jedoch entschloß man sich, den schon oben angedeuteten Weg einzuschlagen, der sich zwar nicht auf alle Kirchen christlichen Bekenntnisses anwenden ließ, aber bei der alten Staatskirche, der siebzig Prozent der Bevölkerung angehören, zum Ziele führen sollte. Das war die Zersetzung von innen heraus, und zwar mit Hilfe jener Männer, die wir oben bereits als Gegner des Patriarchen genannt haben. An erster Stelle kam hier Bischof Antonin in Frage, der 1917 von der Übergangsregierung zum Bischof ernannt worden war, aber sein Amt nicht angetreten hatte und seitdem in Moskau lebte. Mc Cullagh schildert ihn als einen „Mann von unzweifelhafter geistiger Begabung, von bedeutender theologischer Erudition, aber von heterodoxen Anschauungen, von unbedeutender sozialer Stellung, unausgeglichenem Urteil und ungenügender allgemeiner Bildung. Bewußt oder unbewußt war dieser Mann seit Anfang 1922 ein reines Werkzeug in der Hand der Bolschewisten. Ein Arzt würde sagen, daß etwas Pathologisches in ihm sei, und er würde das mit um so größerer Überzeugung aussprechen, wenn er die Tatsache erfährt, daß Antonin sich zweimal einer Behandlung in einem Heime für milde Fälle von Geisteskrankheit unterzogen hat.“ Aus Gründen, die nur teilweise bekannt sind, trug er einen unstillbaren Haß gegen Tychon im Herzen. Aber sein Einfluß war nicht weitreichend. Als er im Mai 1922 auf der öffentlichen Bühne erschien, da war er, wie Mc Cullagh sagt, von allen vergessen, außer von seinen Gläubigern und einigen Führern der Bolschewisten. Im Prozeß gegen die Vierundfünfzig wurde er als Zeuge vernommen; er sagte aus, daß nach dem Kirchenrecht Tychon kein Recht habe, die Konfiskation der geweihten Gefäße zu verbieten, und daß deshalb sein Vorgehen nicht religiösen Gründen zuzuschreiben sei, sondern antirevolutionären Charakter trage. Auf seine Aussage stützte sich das Urteil, das über elf der Angeklagten den Tod verhängte.

Antonin und seinem Anhang war also von der Sowjetregierung die Aufgabe zuerteilt, eine neue Kirche innerhalb der alten zu gründen. Die ersten Mitteilungen über dieselbe erschienen in den bolschewistischen Zeitungen während der Verhandlung gegen die Vierundfünfzig. Da hieß es, es sei eine neue, fortschrittliche Kirche entstanden mit Antonin als ihrem Haupte, diese habe sich vom Patriarchen getrennt, von der Regierung sei ihr das ganze Zaikonospasskykloster angewiesen worden, und sie habe die Erlaubnis erhalten, eine eigene Zeitung herauszugeben, was der alten Kirche stets verweigert worden war. Der Titel der Zeitung hieß „Die lebende Kirche“.

Als seine nächste Aufgabe betrachtete es Antonin, Tychon möglichst von der Verwaltung der Kirche zu entfernen und sich selbst an dessen Stelle zu setzen. Da der Patriarch nicht freiwillig verzichtete, griff die Regierung zur Gewalt. Tychon wurde zu Hausarrest verurteilt, seine Wohnung, seine Bureaus und seine Besucher streng bewacht. Da zudem alle Mitglieder der Zentralverwaltung der Kirche und der Diözesanverwaltung bereits im Gefängnis saßen, hatte somit die rechtmäßige Regierung der Kirche und des Moskauer Kirchensprengels praktisch aufgehört zu bestehen. Antonin stand der Weg zur höchsten Stelle der orthodoxen Kirche offen. Aber er wagte es noch nicht, einfachhin sich zum Patriarchen zu erklären. Um den kanonischen Schein zu wahren, versuchte er von Tychon eine Art von Verzicht zu erzwingen. Eine Gruppe der

abgefallenen Popen suchte in einer langen Nachtsitzung den in enger Haft gehaltenen Patriarchen zu bereden, seine Rechte aufzugeben. Tychon zeigte sich fest. Aber die Erwägung, daß es ihm unmöglich sei, als Gefangener die Verwaltung zu leiten, bewog ihn schließlich dazu, seine Zustimmung zu geben, daß entweder der Metropolit von Petrograd oder der von Jaroslawl die Geschäfte führe, bis ein Kirchenkonzil die Lage geprüft und eine endgültige Regelung gefunden habe. Die Wahl zwischen beiden überließ er der Regierung. Da aber der Metropolit Benjamin von Petrograd der neuen Regierung feindlich war, kam nur Agafangel von Jaroslawl in Betracht.

Sofort erschien in der „Prawda" und andern bolschewistischen Zeitungen eine von Antonin und seinen nächsten Anhängern unterzeichnete Erklärung, daß Tychon abgedankt habe. Keiner der Unterzeichner hatte das von der Regierung verfaßte und herausgegebene Dokument vor dem Drucke gesehen; erst nachträglich ersuchte man sie um ihre Unterschrift, die auch von allen mit Ausnahme eines einzigen geleistet wurde. In demselben Aufruf kündeten die Vertreter der „Lebenden Kirche", wie sich das neue Gebilde nannte, die Einberufung einer allgemeinen Kirchenversammlung an, die diejenigen aburteilen, die an der Zerstörung der Kirche schuld seien, und gute Beziehungen zur Sowjetregierung herstellen solle.

Wenn die Sowjets gehofft hatten, in dem alten Agafangel ein williges Werkzeug gefunden zu haben, so sahen sie sich bald enttäuscht. Dieser weigerte sich entschieden, sich von der bolschewistischen Regierung in irgend einer Weise in der Handlungsfreiheit beschränken zu lassen. Die Folge war, daß man ihm die Ausreise aus Jaroslawl untersagte.

Damit war die Aktion der Abgefallenen, sich einen legalen Vorwand für ihr Vorgehen zu schaffen, gescheitert. Das schreckte sie aber nicht ab, auf dem eingeschlagenen Wege des Verbrechens gegen ihre Kirche weiter fortzuschreiten. Was sie nicht durch Schlauheit erreichen konnten, das suchten sie mit Gewalt durchzusetzen. Die Staatsregierung zwang den Patriarchen, seinen Palast zu verlassen, und inhaftierte ihn in einem andern Kloster, wo er, von aller Welt abgeschlossen, der neuen Kirchenbehörde nicht im Wege stand. An seiner Stelle bezog Antonin die Wohnung des Patriarchen und übernahm am 20. Mai 1922 die gesamte Verwaltung der orthodoxen Kirche. Ein Versuch, die noch in Freiheit befindlichen Bischöfe für die neue Kirche zu gewinnen, versagte fast vollständig; nur Bischof Leonidas, ein früherer Artilleriehauptmann, der sich dem Kirchendienst zugewandt und unter der Protektion einiger Großfürsten Karriere gemacht hatte, ohne jemals in den Geist der Kirche eingedrungen zu sein, ließ sich für die „Lebende Kirche" einfangen. Auch an die im Kerker schmachtenden Bischöfe trat man heran; aber bei keinem hatten die glänzenden Versprechungen irgend einen Erfolg.

Mit dem Einzug Antonins in das Patriarchenpalais war die orthodoxe Kirche eine bolschewistische Staatseinrichtung geworden. Unter dem Schutze der Staatsgewalt begannen die neuen Gewalthaber ihre Macht zu sichern. Neue Bischöfe wurden geweiht, die aus der Zahl der bolschewistischen Anhänger gewählt wurden. Gegner ihres Regiments wurden abgesetzt. Unter den ersten, die die Rache der Abgefallenen zu spüren bekamen, war Benjamin, der Metropolit von Petrograd, der jede Mitarbeit als gesetzwidrig verweigerte.

Er wurde verhaftet und zugleich mit einer Reihe seiner Priester und einigen Laien zum Tode verurteilt. Der Metropolit sowohl wie die andern Angeklagten traten mutig den Anklägern entgegen und verteidigten freudig ihren Glauben gegenüber den materialistischen Richtern. Am mutigsten zeigte sich Frau Brussilowa, die junge Frau des Sohnes des aus dem Weltkriege bekannten Generals Brussilow. Als das Urteil gesprochen wurde, sagte sie: „Ihr könnt mir das Leben nehmen, aber nicht den Frieden, der in meinem Herzen wohnt, denn ich habe heute morgen das Sakrament empfangen."

Welche Wirkungen diese drakonischen Urteile bei dem ungebildeten Klerus Rußlands auslösten, kann man sich leicht vorstellen. Ein lähmender Terror herrschte weit und breit. Die Bischöfe, die durch ihre Charakterstärke einen Halt hätten bieten können, saßen im Gefängnis oder waren hingerichtet. Unter den noch auf freiem Fuß befindlichen Kirchenfürsten war keiner, der sich über das Niveau der willensschwachen Staatskreaturen erhob. Der Widerstand von außen war damit gebrochen. Und innerhalb der Kirche war erfolgreich das Prinzip der „kommunistischen Zelle" eingeführt, mit dem die Bolschewisten alle andern Unternehmungen sich fügsam gemacht hatten, d. h. an ihrer Spitze standen Männer, die der Sowjetregierung ganz und gar ergeben waren und Hand in Hand mit ihr jeden Widerstand brachen und dem vorgesteckten Ziele zusteuerten.

Zu ihrer Freude konnten die Bolschewisten bald sehen, daß mit der Errichtung der „Lebenden Kirche" der Zersetzungsprozeß der orthodoxen Kirche gute Fortschritte machte. Die neue Kirche zersplitterte sich in eine Reihe von Sekten, die nur äußerlich durch den Gegensatz gegen das Patriarchat zusammengehalten wurden. Auf dem Boden der „reformierten" Kirche bildete sich die „Union der apostolischen Kirchen", die „Kirche der Wiederbelebung", die „Union der religiösen kommunistischen Gemeinschaften", die „Freie Arbeiterkirche" u. a. m. Selbst Antonin trennte sich eine Zeit lang von der neuen Kirche und gründete eine Gemeinschaft, die er „Kirche der Wiedergeburt" nannte, die aber später wieder von der „Lebenden Kirche" aufgesogen wurde. Ihre einzige Einigung fanden diese Kirchen dadurch, daß sie Vertreter in den von der Sowjetregierung kontrollierten und von ihr völlig abhängigen Verwaltungsrat der Kirche sandten, der die kirchlichen Stellen besetzte.

Eine der Aufgaben, die die „reformierte" Kirche sich gestellt, war die Einberufung einer großen Kirchenversammlung zur Aburteilung des Patriarchen und der der alten Kirche treu Gebliebenen. Diese wurde für 1923 ins Auge gefaßt. Als Vorbereitung dazu wurde bereits im Mai 1922 eine Vorversammlung der Mitglieder der „Lebenden Kirche" abgehalten. Die Gegenstände, die dort zur Verhandlung standen, waren dieselben, die gewöhnlich auf solchen Reformzusammenkünften verhandelt werden, und betrafen die Einführung einer laxeren Kirchendisziplin. Vor allem beschäftigte man sich mit den Klöstern und den Mönchen. Die Klöster waren schon längst ihrer Güter beraubt und von vielen Insassen verlassen. Es wurde beschlossen, daß diese als religiöse Institute nicht weiter bestehen dürften, sondern höchstens als landwirtschaftliche Anstalten. Die alte Regel, daß nur Mönche auf die Bischofsstühle berufen werden durften, wurde abgeschafft. Nur verheiratete Priester sollten das Recht haben, diese höchsten Stellen in Anspruch zu nehmen. Wollten die

zu Priestern geweihten Mönche Seelsorgearbeit in den Pfarreien übernehmen, dann mußten sie vorher ihr Gelübde brechen und in die Reihen der Weltpriester übertreten. Die oberste Verwaltung der Kirchen, so wurde ferner beschlossen, soll in der Hand der alle drei Jahre zusammentretenden Lokalsynoden liegen, zu der auch Laien berufen werden. Die Aufgabe der Bischöfe soll sich darauf beschränken, „Priester zu weihen und für ihre Herde zu beten". Eine weitere Entscheidung der Vorversammlung beschäftigte sich mit Tolstoj, der bekanntlich von der alten orthodoxen Kirche exkommuniziert worden war. Dieses Urteil wurde zurückgenommen, seine Schriften mit den höchsten Lobpreisungen ausgezeichnet, obwohl die letzten Werke dieses merkwürdigen Mannes eine vollständige Verleugnung des Christentums sind. Es ist selbstverständlich, daß die „Lebende Kirche" sich ganz auf den Boden der Revolution stellte und den Bolschewismus in den höchsten Tönen pries. Durch ihn sei die Kirche frei geworden. In den Kanon der Messe wurde ein Gebet für die Sowjetregierung eingefügt und das Absingen kommunistischer Lieder während des Gottesdienstes gestattet.

Die geplante „allgemeine" Kirchenversammlung trat am 2. Mai 1923 zusammen. Natürlich sorgte man auch jetzt dafür, daß die Anhänger der Sowjetregierung in der Überzahl waren. Von den 74 russischen Diözesen sandten 72 ihre Vertreter. Von den 476 Mitgliedern der Versammlung waren 62 Bischöfe, davon gehörten 32 zur Lebenden Kirche, 20 zur Primitiven Apostolischen, 10 zur Kirche der Wiedergeburt. Von den übrigen Teilnehmern fielen auf die Lebende Kirche etwa 200, auf die Primitive Apostolische 116. Die übrigen verteilten sich auf verschiedene Gruppen. Der tatsächliche Leiter des Konzils, wenn auch nicht sein Präsident, war der Priester Krasnitzky, ein ehemaliger roter Soldat, den die Versammlung zum Erzbischof von Petrograd machen wollte. Als er diese Ehre abwies mit dem Hinweis, daß er sich nicht über den Weißen Klerus erheben wolle, gab man ihm den Ehrentitel „Erzpriester von Ganzrußland".

Eine der ersten Resolutionen war eine feierliche Anerkennung der Sowjetregierung. Der Beschluß lautete:

„Der Sowjetstaat ist der einzige, der gegen das soziale Übel kämpft. Der Kapitalismus ist eine Todsünde, und der Kampf gegen ihn ist eine heilige Pflicht für jeden Christen. Die Sowjetregierung führt die Welt zur Brüderlichkeit, Gleichheit und zum Völkerfrieden. Das Konzil brandmarkt die internationale und nationale Gegenrevolution. Mit seiner ganzen religiösen und moralischen Autorität lädt es jeden ehrlichen Christen Rußlands ein, eine Einheitsfront herzustellen, um unter der Leitung der Sowjetregierung gegen das allgemeine Übel, die soziale Lüge, anzukämpfen."

Nach dieser Einleitung machte sich der Kongreß daran, den Patriarchen Tychon seiner Würde zu berauben. Das Ergebnis der kurzen Beratungen war in folgender Entschließung zusammengefaßt:

„In Anbetracht der Tatsache, daß seit dem Jahre 1917 die verantwortlichen Führer der Kirche sich auf einen ausgesprochen gegenrevolutionären Boden gestellt haben, um die Einheit des zaristischen Rußland wiederherzustellen, in Anbetracht ferner dessen, daß der Patriarch Tychon der tatsächliche Führer der Gegenrevolution geworden ist, statt Christus zu dienen, ... sieht das Konzil

in Tychon einen Apostaten, der die wahren Gebote Christi verleugnet hat, einen Verräter an der Kirche. Darum erklärt es auf Grund der Kanones ihn als der bischöflichen Würde und des Mönchstandes beraubt und zum einfachen Laien degradiert. Dementsprechend ist der Patriarch Tychon in Zukunft der Laie Vassili Belavin." Der nächste Zweck dieses Beschlusses war, es der Sowjetregierung zu erleichtern, gegen den Patriarchen gerichtlich vorzugehen.

Das Patriarchat wurde abgeschafft. „Ferner", so hieß es, „bestätigt das Konzil, daß die Sowjetbehörden die Kirche nicht verfolgen. Es betont, daß schon die Wiedererrichtung des Patriarchats ein gegenrevolutionärer Akt war. Die alte Kirche kannte kein Patriarchat, sondern verwaltete sich konziliarisch. Das Patriarchat ist also vom Konzil abgeschafft und die Kirche wird sich konziliarisch verwalten."

Das Konzil von 1923 bedeutete den vollen Sieg des Bolschewismus über die orthodoxe Kirche. Der letzte, der noch einige Schwierigkeiten machen konnte, Tychon, war dem weltlichen Arme überliefert, der durch keine kanonischen Rücksichten mehr gehindert war, ihn vor sein Gericht zu ziehen. Tatsächlich wurden auch sofort alle Vorbereitungen zum Prozeß gegen ihn getroffen. Aber politische Erwägungen ließen es der Regierung geratener erscheinen, mit der Ausführung zu warten. Die Erregung, welche die Ermordung des Msgr. Budkiewicz im Auslande hervorgerufen hatte, die stillschweigende Drohung Englands, im Falle einer Hinrichtung des Patriarchen seinen Vertreter zurückzurufen, endlich Unruhen in der Roten Armee, die noch zum größten Teil christlich und orthodox ist, machten einigen Eindruck auf die Sowjetgewalthaber. Die Zeitung „Iswestia" erklärte in jenen Tagen: „Wir sind heute noch geradeso wie früher darauf aus, die Religion zu vernichten, aber wir müssen vorsichtig zu Werke gehen." Nicht durch geräuschvolle Aktionen, die Aufsehen in der Welt erwecken, sondern durch einen konsequenten, stillen Krieg sollte die Kirche weiter bekämpft werden. Für jede offenzuhaltende Kirche mußten wenigstens fünfzig Personen ein Gesuch einreichen, und jeder dieser fünfzig mußte sich einer eingehenden schriftlichen Untersuchung nach seiner politischen Meinung und Betätigung unterziehen. In Zeiten des politischen Terrors war es aber sehr schwer, fünfzig mutige Leute zu finden, die sich allen Schikanen einer brutalen Regierung aussetzen wollten. Kirchen, die bis Mitte August 1923 die Gesuche in der vorgeschriebenen Form nicht eingereicht hatten, wurden sofort geschlossen. Aber selbst wenn es gelungen war, eine Kirche offen zu halten, so konnte sie doch ihres Lebens nicht froh werden. Die lokalen bolschewistischen Behörden erhielten das Recht, auch ohne Angabe von Gründen, eine Kirche nach Belieben schließen zu können. Alle Predigten wurden einer strengen Vorzensur unterworfen. Priesterseminare wurden geschlossen und so die Ausbildung eines priesterlichen Nachwuchses unmöglich gemacht.

Das Konzil hatte den bolschewistischen Gewalthabern gezeigt, daß sie ihr Ziel, die Kirche von innen aus zu sprengen, erreicht hatten. Damit erlahmte ihr Interesse an den Reformatoren. Man hoffte, daß die Uneinigkeit der einzelnen Gruppen, die sich bei den Abgefallenen gebildet hatten, das Weitere besorgen würde. Darum unterstützten sie bald die eine, bald die andere Gruppe der verschiedenen neuen Kirchen, um die Eifersucht rege zu halten. Nur ein

Bedenken blieb noch: trotz der Verurteilung hatte Tychon noch manche geheime Freunde, die eines Tages wieder gefährlich werden konnten. Um diese latenten Widerstände zu brechen und gleichzeitig die Verwirrung innerhalb der Kirche noch zu steigern, hatte man um diese Zeit einen neuen Plan ersonnen. Dieser bestand darin, es zu versuchen, den durch Abschließung von der Welt und beschwerliche Haft gebrochenen Tychon auf ihre Seite zu ziehen. Gelang das, dann waren auch die politischen Schwierigkeiten, die seiner Verurteilung im Wege standen, aus der Welt geschafft. Welche Mittel benützt wurden, um auf Tychon einzuwirken, ist bis heute nicht bekannt. Tatsache ist, daß am 27. Juni 1923 die Sowjetregierung folgendes Dokument veröffentlichte, das zwar von Tychon unterschrieben ist, aber sicher der ganzen Form nach von der Regierung verfaßt wurde:

„Ich betrachte es als Priester für meine Pflicht, folgendes zu erklären: Da ich in monarchistischer Gesellschaft erzogen wurde und unter dem Einfluß von antisowjetgesinnten Personen stand, war ich wirklich feindlich gegen die Sowjetautorität gesinnt, und meine Feindschaft zeigte sich seinerzeit durch Taten. Solche Taten waren meine Proklamation gegen den Frieden von Brest-Litowsk, meine Verdammung der Sowjetregierung im Jahre 1918 und mein Aufruf gegen den Erlaß über die Sequestrierung der Kirchengüter im Jahre 1922.

„Indem ich die Gerechtigkeit der richterlichen Entscheidung, mich vor Gericht zu stellen, anerkenne, bereue ich meine Angriffe auf die Staatsgewalt, und ich bitte den Höchsten Gerichtshof, mich aus der Haft zu befreien.

„Von jetzt ab bin ich kein Feind der Sowjetregierung mehr. Endlich schwöre ich entschieden der innern und äußern monarchischen Gegenrevolution der Weißen Garde ab."

Am 29. Juni verbreitete die bolschewistische Telegraphenagentur folgende Angaben Tychons:

„Während ich in Gefangenschaft gehalten wurde, erlitt ich keinen Zwang, abgesehen natürlich von dem Verbot, Gottesdienst zu halten. Mitteilungen der auswärtigen Presse, daß ich gefoltert worden sei, sind absurd; meine Behandlung war die bestmögliche. Ich habe vollständig das Sowjetprogramm angenommen und glaube, daß die Kirche nicht-politisch sein soll. Sollte die Nachricht, daß die ins Ausland gegangenen Prälaten sich mit gegenrevolutionärer Arbeit abgeben, sich als wahr herausstellen, so rate ich ihnen, daß sie diese Tätigkeit als unvereinbar mit der pastoralen Aufgabe aufgeben. Ich hoffe, daß sie auf mich hören."

Dieser Schritt Tychons war natürlich ein harter Schlag für die, die in ihm bis dahin den letzten Halt gegen die bolschewistische Flut gesehen hatten. Tatsächlich hatte der Patriarch dadurch, daß er sich rücksichtslos auf den Boden der Sowjetregierung stellte, das Todesurteil gegen seine Kirche unterschrieben. Die Gesetze dieser Regierung verbieten den Religionsunterricht an Kinder außer durch die Eltern, sie untersagen das Halten von Predigten, die nicht vorher von den roten Behörden zensuriert sind, sie verhindern das Erteilen von höherem theologischen Unterricht, die Gründung von klerikalen Lehranstalten und damit die Ausbildung des Nachwuchses des Klerus. Mit Recht sagt McCullagh: „Wenn das Eingreifen des Staates in die Kirche unter dem Zarenregiment das Wachstum der Kirche verkrüppelte, so wird das Eingreifen

unter dem bolschewistischen Regiment es töten. Tychons Tod würde der Kirche neues Leben gegeben haben, sein Leben mag den Tod der Kirche bedeuten." Jedenfalls war die Erklärung Tychons der letzte Akt in dem traurigen Schauspiel, das mit konsequenter Entwicklung eine einst große und glänzende christliche Kirche den atheistischen Gewalthabern auf Gnade und Ungnade in die Hände treibt. In den meisten Äußerlichkeiten ist die orthodoxe Kirche heute wieder, was sie früher war. Aber innerlich ist sie gebrochen. Tychon ist nicht mehr der Hort der Orthodoxie, sondern ein schwaches Werkzeug in der Hand der Feinde seiner Kirche. Das, was der gläubige Russe bis dahin als die allein wahre Kirche und deren Vertreter ansah, ist eine Partei geworden, die mit den andern neugebildeten Kirchengruppen sich friedlich abfindet, nicht nur in bürgerlicher Toleranz, sondern in dogmatischer Gleichberechtigung. Krasnitzky hat den Patriarchen gezwungen, für die „Lebende Kirche" zweihundert Sitze im leitenden Rat der Patriarchalkirche abzutreten und damit dieses neue Gebilde als gleichwertig anzuerkennen.

Wird es der russischen Kirche gelingen, sich von dem tiefen Fall wieder zu erholen? Es ist schwer, darauf eine hoffnungsfrohe Antwort zu geben. Gewiß ist der Glaube noch bei vielen wach und vielleicht um so stärker, weil er ein Katakombendasein führt. Bei vielen der Emigrierten finden wir ein treues Festhalten am Alten, allerdings oft mehr aus politischen als aus religiösen Gründen. Aber die Zahl der Emigrierten ist doch verschwindend klein im Vergleich zur großen Masse der Daheimgebliebenen. Wird es den Bolschewisten nicht gelingen, bei diesen die letzten Spuren der alten Religion zu vernichten, wenn sie lange genug am Ruder sind? Die Bearbeitung der Jugend im atheistischen, religionsfeindlichen Sinne ist eine so planmäßige und, wie es scheint, so erfolgreiche, daß ein ganz kirchen- und gottfeindliches Geschlecht heranwächst, das schlimmer ist als das Heidentum der alten Zeit und unserer Missionsländer. Was Axel de Vries in seinem lesenswerten Buche „Die Sowjetunion nach dem Tode Lenins" (Reval 1924) von der Tragödie des russischen Volkes schreibt, das läßt sich auch auf den religiösen Niedergang anwenden: „Als im Herbst 1917 die Kommunisten die Macht errangen, da lächelte alles über sie. Die Beamtenschaft glaubte in zwei, drei Monaten durch Boykott die Kommunisten zum Nachgeben zwingen zu können. Und obgleich niemand an die Gefährlichkeit der Bolschewisten glaubte, fand sich doch nur eine verschwindende Zahl von Männern, die beherzt genug dazu waren, um mit der Waffe in der Hand Rußland gegen die Bolschewisten zu verteidigen. In dieser Passivität, in diesem Nicht-widerstehen-können ist auch heute das furchtbare Schicksal für die russischen oberen Schichten begründet. Der moralische Vernichtungskampf, der von den Bolschewisten mit raffinierter Planmäßigkeit geführt wurde, hatte zur Folge, daß jede moralische Widerstandskraft in der russischen Intelligenz zusammenbrach, und daß man heute sich schwer etwas Niederdrückenderes vorstellen kann als die Erscheinungen, die man mit dem Stichwort ‚Untergang der russischen Intelligenz' bezeichnen kann" (S. 49 f.).

Es ist uns hier nicht möglich, auf die sehr interessanten Parallelen hinzuweisen, die sich zwischen dem Vorgehen der Bolschewisten und den Kampfmethoden anderer neuerer Kulturkämpfer feststellen lassen; wir verweisen nur

auf die Unterscheidung zwischen Katholizismus und Ultramontanismus, die sehr an die Distinktion zwischen der orthodoxen Kirche und der Kirche des Antonin erinnert. Nur auf eines möchten wir noch hinweisen. Man hat den Bolschewismus mit Recht das machtvollste Ereignis seit der großen französischen Revolution genannt, eine ungeheure Ouverture zu einer neuen Menschheitsepoche. Wie sich seine Folgen im übrigen Europa geltend machen werden, ist heute noch nicht zu übersehen. Sie werden sich aber mit unfehlbarer Sicherheit auch bei uns einstellen und um so verhängnisvoller sein, je geeigneter der Boden für die Aufnahme der neuen Gedanken der Leninisierung ist. Eines aber hat die bisherige Entwicklung in Rußland bis heute gezeigt: Der Bolschewismus kann nur gedeihen, wo die Kirche und das Christentum stirbt. Beide können nicht zusammen bestehen. Je stärker die Autorität der Kirche ist, um so geringer ist die Gefahr der atheistischen dritten Internationale. Ein starkes Papsttum ist der Fels, an dem die bolschewistische Flut zerschellen wird. Der moralische Zusammenbruch, namentlich der obern Schichten, hat Rußland dem Kommunismus ausgeliefert. Nur eine moralische Wiedererhebung wird das übrige Europa auf die Dauer vor diesem Unglück bewahren. Die moralische und religiöse Renaissance ist die größte Lebensfrage der europäischen Kultur der Gegenwart. Mit Recht weist De Vries darauf hin, daß es falsch wäre, die moralische Korruption nur als eine vorübergehende Kriegsfolge anzusehen. Ihr Grund liegt sicher viel tiefer. Die Kulturentwicklung der letzten Jahrhunderte war ein beständiges Abwärtsgleiten in die Tiefen, wo der Sumpf des Materialismus und des rein Irdischen alles verschlingt. Wenn wir uns retten wollen, dann müssen wir wieder zurück zur Höhe, zurück zu dem Felsen, den die Pforten der Hölle nicht überwältigen werden. Wer heute das übernationale Papsttum bekämpft, arbeitet, bewußt oder unbewußt, für die Internationale Moskaus.

Heinrich Sierp S. J.

Missa.

Wie seltsam geht es doch mit dem Wandel der Zeiten, Sitten und Gebräuche! Worte und Handlungen, Symbole und juristische Ersatzformen können sich im Laufe der Jahrhunderte auf einen bestimmten Sinn festlegen, der ihnen an sich gar wenig zukommt, können sich einbürgern, wenngleich sie wenig Daseinsberechtigung haben, können untergehen, wo sie besser und schöner erhalten blieben. Und wenn dann eine spätere Zeit Verlorenes wiederfinden oder Eingebürgertes ersetzen möchte, dann kann es geschehen, daß Unverständnis Dunkel ausbreitet und Dämme aufschüttet.

Das Leben weiß uns ja alle Tage hiervon zu erzählen; an dieser Stelle wollen wir nur einigen seiner Berichte lauschen, die über die Feier der heiligen Messe gehen. Sie bieten zugleich manche Anregung zur besseren Pflege liturgischen Dienstes.

Schon das Wort „Messe" hat uns einiges zu sagen. Es findet sich in allen europäischen Sprachen und ist für uns alle so eindeutig, wie es nur etwas geben kann. Und doch ist es einer bloßen Äußerlichkeit entnommen, dem Entlassungswort Ite, missa est[1] nämlich, das mit dem Wesen der Sache nichts zu tun hat. Aber die Jahrhunderte haben kein anderes Wort zu prägen gewußt, und auch unsere sprachschöpferische Zeit findet keins.

Zum Wesen der Messe gehört nun, daß sie kirchlich-liturgischer Gemeinschaftsgottesdienst sei, bei dem das Opfer des Neuen Bundes Gott dargebracht wird. Eine nicht-liturgische Messe gibt es nicht; aber im Laufe des Mittelalters wurde, nicht zuletzt unter dem Einfluß der Klostergewohnheiten und Stipendiensitten, der Begriff der kirchlichen Gemeinschaft so abstrakt-rechtlich gefaßt, daß der bloße Meßdiener zu einem Vertreter der kirchlichen Gemeinschaft werden konnte, und die sog. Privatmessen wurden so häufig, um nicht zu sagen die Regel, daß wir unter dem Wort Messe nunmehr fast ausschließlich eben die Privatmesse eines Priesters ohne Beisein oder doch wenigstens ohne aktive Beteiligung einer kirchlichen Gemeinschaft zu verstehen gewohnt sind. Wir haben daher auch für die andern Arten der Meßfeier neue Bezeichnungen gewonnen: Hochamt, Singmesse usw.

Nun wird heute der Begriff der Gemeinschaft wieder konkret, er bekommt wieder Leben und Blut und möchte es auch wieder bei der Meßfeier erhalten, indem die Wechselgebete, die in der Liturgie trotz des Wandels der Zeiten als juristische Formen beibehalten wurden, wieder ihren ursprünglichen Sinn und ihre einst gewollte Verwendung finden. Und so suchen wir denn nach einem neuen Wort, das einem jeden gleich sagt, was wir meinen. Es ist noch nicht geprägt; denn die bis heute vorliegenden haben ihre offensichtlichen Mängel. „Quickbornmesse" mag eine Ursprungsbezeichnung sein, gibt aber weder Sache noch Sinn noch Verwendungskreis wieder; „Guardinimesse" teilt dasselbe Geschick und ist zudem Wort für eine an die Liturgie der Messe eng sich anlehnende „Meßandacht", nicht aber die eigentliche Messe; „Gemeinschaftsmesse" und „Liturgische Messe" bieten an sich Tautologien, die freilich heute doch ihren Sinn haben; „Chormesse" erinnert zu stark an die Konventmesse

[1] „Gehet, ihr seid entlassen". Missa ist eine spätlateinische Form für missio = Entlassung.

einer Abtei; „Missa recitata“ oder „Missa dialogata“ sind fremdsprachliche und zu umständliche Worte. Was wir brauchen, ist eine dem Wort „Singmesse“ entsprechende Bezeichnung für die nur gebetete Messe, wobei freilich das Moment der aktiven Gemeinschaft, das bei der Singmesse durch die tatsächlichen Verhältnisse von selbst gegeben ist, irgendwie hervorgehoben werden müßte, da es in einer Bezeichnung wie „Betmesse“ nicht vorliegt. „Quickbornmesse“, „Guardinimesse“, „Chormesse“, „Missa“[1] bleiben dann ebensoviele verschiedene Arten der Feier, wie wir ja auch verschiedene Arten von Singmessen haben. Das Ringen um den Ausdruck ist mir ein Symbol für das Ringen um die Sache, um die bestgeeignete Neubelebung alter liturgischer Ideale der kirchlichen Gemeinschaft. Die Laienwelt war es, die durch immer seltenere Anteilnahme an der Meßfeier das liturgische Ideal ganz verloren hatte; sie ist es nun auch, die den Weg wieder suchen muß zu den Quellen des religiösen Lebens.

Kommunion: Anteilnahme am Leben der Kirche überhaupt, Eingegliedertsein in den mystischen Leib des Herrn, Eingegliedertsein in die äußere hierarchische kirchliche Gemeinschaft, Anteilnahme dann aber auch im besondern am Tisch der kirchlichen Familie auf heiliger Opferstätte — so war es einst. Dann wurde auch die Kommunion zu einer bloßen „Andacht“, die als Tat zwar dreimal im Jahre und schließlich einmal im Jahre Pflicht war, als Form aber immer mehr rein subjektive Andacht wurde. Heute geht es uns wieder auf, was es eigentlich um das Wesen der Kommunion ist und sein muß, und daß ihre einzig reine und unter normalen Verhältnissen allein berechtigte Form die der Opferkommunion ist als Anteilnahme am Opfertisch der Kirche, als Gegengabe Gottes an uns opfernde Menschen[2]. Wir wollen wieder ganz wahr und echt sein und alle künstlich-juristischen Beziehungen, die man zwischen der gewordenen „Andacht“ und dem Opfer der Messe herzustellen sich bemüht hat, durch den ursprünglichen Zusammenhang als unnütz beseitigen. Niemand anders ist uns darin der kräftigste Helfer als die Kirche selbst. Dann mag auch die Zeit wieder kommen, wo man nicht mehr „zur Kommunion geht“, sondern „zur Messe geht“, die dann als selbstverständlichen Bestandteil die Kommunion in sich schließt.

Die Kommunionentwicklung hat uns in den letzten Jahrzehnten ganz von selbst zu einer Neubelebung des alten und einzig ideal-liturgischen Meßgedankens geführt, der eine Anteilnahme der Gläubigen an Wort und Handlung vorsieht. Einzig ideal-liturgisch? Nimmt das Trienter Konzil nicht die Privatmessen in Schutz? Ja, es nimmt sie in Schutz gegen die Angriffe, als ob eine Messe ohne beiwohnende Gemeinschaft der Gläubigen keine wirkliche und echte Messe wäre, und empfiehlt sie auch gar als eine zwar nicht vollendete Art der Meßfeier, aber als eine solche, die unter gegebenen Verhältnissen als notwendig und gut sich erweist; aber es sagt nicht, daß es auch nur von ferne dem Ideal entspräche, wenn eine Messe im Rahmen einer Gläubigengemeinschaft gefeiert wird und dann Priester und Volk ihre getrennten Wege gehen.

Man hat das vielzitierte und auch in amtlichen kirchlichen Dokumenten vorgebrachte Wort Pius' X.: „Ihr sollt nicht in der Messe beten, ihr sollt die

[1] Missa. Für den gemeinsamen Gebrauch bearbeitet von Jos. Kramp S. J. (Regensburg 1924, Pustet).

[2] Vgl. Kramp, Eucharistie (Freiburg 1924, Herder), Kap. IV u. VI; Ders., Opfergedanke und Meßliturgie, 3.—4. Aufl. (Regensburg 1923, Pustet).

Messe beten", in seiner Echtheit bezweifelt: als ob damit die allenthalben niedergelegte kirchliche Forderung einer möglichst weitgehenden aktiven Anteilnahme der Gläubigen, wie sie z. B. für Deutschland in verschiedenen Diözesansynoden zum Ausdruck kommt, aus der Welt geschafft wäre! Darüber kann heute glücklicherweise nicht mehr gestritten werden, ob die Beteiligung der Gläubigen an Wort und Handlung der Messe kirchlich oder liturgisch sei, mag die Gewohnheit der letzten Jahrhunderte und die Gewohnheit eines vergangenen Menschenlebens auch manche Priester und Laien zu unverständlicher Zurückhaltung veranlassen; sondern nur darüber kann noch die Meinung geteilt werden, wie weit diese Anteilnahme im einzelnen gehen mag.

Sicher darf hierbei nicht ausschlaggebend sein, daß ein Priester dann seine liebgewordenen Gewohnheiten (oft recht stark persönlicher Art): das gewohnte Verweilen bei einzelnen Gebeten oder Handlungen der Messe oder das Hinwegeilen über sie, aufgeben muß; denn die Gemeinschaft hat das Vorrecht, und er liest die heilige Messe nicht allein für sich, sondern in erster Linie für seine Gläubigen. Es bedarf da nur einer geistigen Umstellung und die Andacht und persönliche Auferbauung kommen nicht nur zu ihrem Recht, sondern dürften auch viel mehr priesterlich, d. h. spendend und mitteilend, sich gestalten.

Einer darf in der Frage schließlich allein maßgebend sein: der Diözesanbischof, nach alter christlicher Auffassung der Hohepriester für alle seine Gläubigen und der Vorsteher der liturgischen Gemeinde. Behält er sich das Recht vor, bestimmte Formen des Gottesdienstes zu gestatten oder abzulehnen, so gebührt ihm ehrfurchtsvoller Gehorsam, weil in seine Hände Christus der Herr alle gottesdienstliche Bestätigung gelegt hat; läßt er Freiheit, so mögen Priester und Gemeinde sich auf eine der verschiedenen Arten einigen.

Da gehen nun die Ansichten auseinander, nicht zuletzt in der mehr äußeren Frage der liturgischen Haltung.

Knien, sitzen, stehen? Der Liturgie sind alle drei geläufig. Für den eigentlichen Opferdienst fordert sie die stehende Haltung, die eben für uns Menschen gleichbedeutend ist mit Dienstbereitschaft, mitunter auch Freude bekundet. Einem hl. Chrysostomus ist die stehende Haltung um den Opferaltar etwas so Selbstverständliches, um nicht zu sagen mit dem Opferdienst Gegebenes, daß er aus dem Worte des Hebräerbriefes, Christus sitze zur Rechten des Vaters, den Schluß ziehen konnte: also betätigt er im Himmel keinen Opferdienst mehr. So spricht denn auch die Liturgie immerfort von den „Umstehenden", und selbst die der neueren Zeit angehörenden „Allgemeinen Rubriken", die gar sehr ins Einzelne gehen, kennen für die öffentliche Messe, in der die Gläubigen an der Opferhandlung irgendwelchen Anteil nehmen, keine andere Bestimmung. Leider ist hierzulande die stehende Haltung und damit auch ihre tiefe Symbolik für den Opferdienst so gut wie ganz außer Gebrauch gekommen: so sehr, daß manche sich daran stoßen wollen, wenn ein Einzelner oder eine Gemeinschaft bei der heiligen Messe steht; sie wissen nicht, wie eng und klein und einseitig sie sind.

Sitzen ist die Haltung der Ruhe und des geruhsamen Hinhorchens. Und weil die Lesung (Epistel) immer noch den Charakter einer stellvertretenden Predigt hat, so ist es sinnreich, während derselben zu sitzen, wie es auch von den liturgischen Anweisungen für die Chormesse vorgesehen ist.

Knien ist die Haltung flehentlichen, insbesondere Vergebung suchenden Bittens — darum knien wir während des Stufengebetes und des Confiteor vor der Kommunion; sodann die Haltung der Anbetung — darum knien wir während der zum Zweck der Anbetung vorgenommenen Erhebung der heiligen Gestalten bei der Wandlung und nach der heiligen Kommunion; sodann die Haltung demütigen Empfangens — darum knien wir bei Erteilung des Segens am Schluß der Messe. Nur aus der einseitigen Pflege eucharistischer Anbetung konnte die kniende Haltung während der ganzen Messe erwachsen; und weil die Messe uns nicht gegeben zur Anbetung der Eucharistie, sondern zum Dienste an Gott Vater durch unsern eucharistischen Herrn, so wollen wir auch dem Symbol echt liturgischer Haltung wieder gerecht zu werden suchen. Es mag anfangs ungewohnt sein, für uns selbst und für andere, aber die rechte Erfassung tiefer Symbole wird auch hier andere Gewohnheiten, die sachlich mehr berechtigt sind, wieder aufleben lassen.

Zu derartigen Gewohnheiten gehört auch das tiefe Sichverneigen und an die Brust Schlagen während der Wandlung. An sich ist nichts unliturgischer als dies. Der Priester erhebt ja die heiligen Gestalten doch zu keinem andern Zweck, als daß die Gläubigen sie anbetend anschauen sollen; diese aber scheinen mitunter, eben durch Verneigen selbst des ganzen Oberkörpers, gerade diesem Anschauen aus dem Wege gehen zu wollen. Papst Pius X. suchte auf die sonst erfolgreichste Art dieser abwegigen Gewohnheit ein Ende zu machen, indem er auf den Anblick der erhobenen Gestalten, verbunden mit den Begrüßungsworten „Mein Herr und mein Gott", einen Ablaß verlieh; aber viele Gläubige scheinen es immer noch besser zu wissen, was bei der Wandlung angebracht ist, als selbst der Papst. Auch mit dem vielverbreiteten Gebet zur Wandlung: „O Jesus, sei mir gnädig . . .", kann ich mich nicht befreunden, denn die Anbetung soll hier eine freudige Begrüßung unserer himmlischen Opfergabe sein, nicht eine reumütige Bitte um Verzeihung. Man kann daher nichts Besseres im Sinne der Liturgie tun, als aufrecht kniend den vom Priester erhobenen eucharistischen Herrn zu begrüßen.

Nun zur Beteiligung der Gläubigen an Wort und Handlung. Der Kanon der Messe von den Gebeten nach dem Sanktus bis zum Amen vor dem Paternoster wird zum mindesten seit dem frühesten Mittelalter still gebetet. Was dazu geführt hat, ist geschichtlich nicht mehr festzustellen; aus der immer wieder erzählten Legende von der Engelstrafe für Hirten, die Kanonworte oder gar Wandlungsworte als Kraftausdrücke gebrauchten, dürfte hervorgehen, daß es die Ehrfurcht vor dem Geheimnis war, die zu stillem Gebet veranlaßte. Der Tradition der Jahrhunderte zufolge hat die Kirche vor kurzem ein lautes Mitbeten des Kanons in der lateinischen Sprache untersagt; und es dürfte auch dem Geiste dieser Bestimmung allein entsprechen, wenn ein lautes Beten in der Landessprache unterbleibt; ja dem Geiste der Liturgie dürfte für diesen Teil der Messe ein vollkommenes Schweigen am besten gerecht werden, das auch nicht durch Gesang oder Spiel unterbrochen wird — nicht zu reden von Liedern, die wohl in eine christliche Andacht passen, aber nicht in den Rahmen der Meßhandlung, und mögen es noch so schöne Marienlieder sein. Das soll natürlich nicht heißen, die Gläubigen sollten am besten überhaupt nicht beten zu dieser Zeit, sondern sie möchten die wirklichen Kanongebete für sich

mitbeten, soweit nicht besondere Umstände es geraten erscheinen lassen, eine Umschreibung derselben zu gebrauchen. Sicherlich kommt es auf den Sinn der Kanongebete an, denn sonst haben wir wieder eine Andacht, und wäre es auch eine Kommunionandacht, und nicht den Opferdienst des Neuen Bundes.

In der alten Christenheit gab es eine Beteiligung am Opferdienst durch die Tat, wie sie schöner, liturgischer und symbolhaltiger nicht gedacht werden kann. Ich denke dabei an das, was man später Opfergang genannt, und was in einer andern Form sich auch als Opfergang bis in unsere Zeit erhalten hat. Es war für die alten Christen eine Selbstverständlichkeit, daß jeder zu den Opfergaben des Altars beisteuerte, Brot und Wein. Ob es nun in der Form geschah, daß die einzelnen mit ihren Gaben zum Bischof an den Altar herantraten, oder in jener andern, wie sie noch in der ältesten uns erhaltenen römischen Meßordnung aus dem 8. Jahrhundert vorliegt, daß Bischof und Priester in der Kirche herumgehen und die Gaben einsammeln, die Sache blieb immer die gleiche. Aus den Gaben des Volkes wählt der Bischof aus für die Wandlung und Kommunion, das übrige wird als Gabe an die Armen Christi nach dem Gottesdienst verteilt. Erst als im 9. Jahrhundert die Gewohnheit sich durchsetzte, für die Wandlung nur ungesäuertes Brot zu nehmen, konnten die Gläubigen nicht mehr von ihrem häuslichen Brote für die Opferfeier beitragen, und so blieb es denn bei den andern Gaben, wie sie schon seit langem zugleich mit den Opfergaben bei dieser Gelegenheit gespendet wurden. Als später die Naturalienwirtschaft in die Geldwirtschaft sich wandelte, gab man statt der Gaben Geldspenden.

Dreierlei Überreste sind bis heute geblieben: das als Unterhalt für den Priester gemeinte Meßstipendium für eine in bestimmter Meinung des Spenders zu lesende Messe; sodann der Opfergang, wie er bei Totenmessen, insbesondere Begräbnismessen sich noch weithin durch unsere Lande erhalten hat; schließlich die Kollekte, die eben mit dem Offertorium verbunden ist.

Der Opfergang, den die Neubelebung echt liturgischen Gottesdienstes mit sich gebracht, ist der Messe keineswegs wesentlich; denn die Gaben, die der Priester beim Offertorium darbringt, bringt er als die Gaben der um den Altar versammelten Gläubigen dar, auch wenn sie nicht unmittelbar vorher von ihnen gespendet worden sind. Aber sie sind es und gelten auch als solche in der Liturgie. Ohne Zweifel aber bringt ein Opfergang den Symbolcharakter der Gaben anschaulicher zum Ausdruck und ruft ihn auch jedem Gläubigen recht eindringlich zu: es sind deine und aller Anwesenden Gaben, die dem Herrn dargebracht werden sollen als Zeichen der Huldigung und Ehrfurcht; es ist in der Gabe dein eigenes Ich, das sich opfert und das durch die Wandlung in Christus aufgenommen und in ihm und durch ihn dem Vater angeboten werden soll. Das mag durch eine Geldspende genügend gekennzeichnet und ausgedrückt sein: aber warum bleiben wir bei einem rechtlich wohl gültigen Vertreter stehen, wenn wir zur Sache selbst greifen können! Christus hat das eucharistische Opfer in Brot und Wein eingesetzt, hat diese Gaben, die die Gaben des christlichen Volkes sein sollen, zu Ausgangsgaben seines Opfers gemacht; Christus selbst hat uns die reiche, gerade mit den von ihm gewollten Opfergaben verbundene und jedem leicht verständliche Symbolik geschenkt; warum suchen wir nach Ersatz, wenn wir ohne Beeinträchtigung irgendwelcher religiöser Werte bei der Sache selbst bleiben können!

Aber — die liturgischen Anweisungen für den Priester und der bloße Gedanke an die Massenbewegung in unsern Riesenkirchen und schließlich die Hygiene, daß ich bei der Kommunion eine Hostie erhalte, die vorher ein anderer einen Augenblick berührt!

Das letztere Bedenken richtet sich selbst, denn Reinlichkeit ist eine Pflicht der Nächstenliebe, und das Zeitalter der Bazillen hat in manchen Gemütern Besorgnisse erregt, aus denen heraus sie am besten überhaupt keine Speise mehr zu sich nähmen; wenn alle Speisen so wenig durch Menschenhände gingen wie diese in Frage stehenden Hostien, dann wäre die Furcht vor dem Bazillus und vor Unappetitlichkeit unserer Erde wohl fremd.

Die liturgischen Anweisungen aber für den Priester sagen für den Fall nichts aus, da sie erst festgelegt wurden, als ein solcher Opfergang längst ausgestorben war; er ist also sicher nicht, wie man sagt, contra rubricas, sondern höchstens praeter rubricas, und es steht ihm auch in der Form, daß die Gläubigen an den Altar herantreten, nichts im Wege, solange der Bischof ihn gutheißt oder geschehen läßt.

Das Bedenken aus den großen Kirchen unserer Großstädte aber kann so lange nicht von Bedeutung sein, als wir der Frage nicht unmittelbar ins Auge schauen müssen; und von jener Stunde dürften wir noch um einiges entfernt sein. Die Zeit wird da Möglichkeiten und Wirklichkeiten zeigen, an die wir heute noch nicht zu denken brauchen. Sicher darf uns die Schwierigkeit, den Opfergang in seiner heute üblichen Form auf eine nach Tausenden zählende Gläubigenschar zu übertragen, nicht abhalten, ihn zunächst in reiner Form zu betätigen; denn was wird aus Idealen, die gleich als Abschwächungen und Kompromisse in die Welt treten! Man darf ja auch die Gegenfrage stellen, ob nicht die Zeit der Riesenkirchen schon ihrem Ende zuneigt; denn ungezählte Gläubige weilen heute schon lieber in einem kleinen, heimeligen Gotteshaus, so wie die alte Christenheit sie durchweg hatte.

Noch ist die Schar derer, die die Messe in ihrer echt liturgischen Gestalt gefeiert wissen möchten, nicht zu groß, wenn sie auch täglich zunimmt an Zahl. Und gerade daraus hat man den Vorwurf erheben zu müssen geglaubt, es handle sich um Absonderung und ungesunde Eigenbrödelei.

Nichts ist unberechtigter als dies. Es liegt hier vielmehr wieder nur die Tragik aller Geradheit und Echtheit vor, die juristische Formen und Vertretungen in den Bereich zurückbannen möchte, der allein notwendig erscheint, und sie dort nicht haben möchte, wo natürlicher die Sache selbst und nicht ihr Ersatz auftritt; und diese Tragik liegt darin, daß die Sache um einen Ausweis ihrer Berechtigung angegangen wird, weil man so an den Ersatz gewöhnt ist, daß man ihn nicht mehr als Ersatz kennt und empfindet.

Einen Sauerteig möchten wir bilden, der seine Wirksamkeit langsam, aber sicher ausbreitet; einen Anfang möchten wir machen, der zum Allgemeingut führen soll. Und weil der Weg in die Zukunft immer über die Jugend geht — Gott sei Dank, daß auch viele von den „Alten" sehr jung sich erhalten haben —, und weil die Jugend unserer Tage aus ihrem Sinn für Echtes und Ganzes gleich herausgefühlt hat, daß hier eine geistesverwandte Sprache erklingt, so darf man nicht den Vorwurf der Absonderung erheben, will man gerecht bleiben. Oder macht jemand einem Chordirigenten einen Vorwurf, wenn er mit einzelnen Sängern allein übt, ehe der Chor als Gesamtheit auftritt? oder einem Pfarrer, wenn er ein

neues Lied zuerst mit der Jugend übt, ehe er die Gemeinde anleitet? Oder wird die Jugend dieser Pfarrei deshalb an gerechter Selbsteinschätzung einbüßen, weil in ihr der beste Boden und der beste Weg gefunden wird? Niemand empfindet Lobesberäucherung unangenehmer als die wahre und echte Jugend; aber Wahrheit bleibt Wahrheit, und sie macht frei und demütig und verantwortungsbewußt.

Warum soll es nicht durchführbar sein, auch in den großen Kirchen unserer Städte statt der verschiedenen Andachten während der Messe die Messe selbst singen oder beten zu lassen! Was wir heute fast überall hören, ist eine meist rein äußerlich an die Messe angeschlossene Andacht zu Ehren der Gottesmutter, des Altarssakramentes, für die Verstorbenen usw., eine Andacht, die mit Auslassung einiger Sätze ebensogut am Nachmittag verrichtet werden könnte und den Gläubigen vom Opfer des Neuen Bundes so gut wie nichts mitteilt. Und die schönen deutschen Singmessen, die sich so harmonisch an den Gang der Messe anschließen, sind mancherorts längst verwandelt worden in eine Liederandacht ohne Einheit und noch mehr ohne Meßgedanken.

Geben wir uns keiner Täuschung hin. Es bedarf eigentlich keiner besondern Begründung mehr, wenn so viele Katholiken weder theoretisch noch praktisch Inhalt und Wert des Opfers von einer Andacht unterscheiden können und nun auch der Messe fernbleiben, wie sie schon seit langem den christlichen Andachten ferngeblieben sind. An der andachtmäßigen Art der Meßfeier ist es nicht zuletzt gelegen. Lassen wir wieder eigentliche Meßgesänge erklingen, lassen wir die Meßgebete vorbeten oder als Wechselgebete zwischen Vorbeter und Gemeinde verrichten, lassen wir Priester und Volk wieder harmonisch zusammen das Opfer des Neuen Bundes feiern, dann ist eine der tiefsten Quellen des Übels beseitigt und ungeahnte Reichtümer christlichen Lebens sind erschlossen für die Großen und die Kleinen, die Alten und die Jungen, die Gebildeten und das Volk.

Wer im Ernst behauptet, die liturgischen Bestrebungen unserer Tage und insbesondere einzelne Übungen, wie der Opfergang, seien „gemacht" worden und nicht aus den Menschen selbst erwachsen, der dürfte sowohl den Geist der Liturgie mit seinem Drang nach symbolischer Auswirkung als auch den neuen Menschen unserer Zeit mißkennen. Das gleiche gilt von denen, die da meinen, eine solche „religiöse Mode" werde bald überholt sein oder habe schon ihren Höhepunkt überschritten. Wer die Kirche liebt, muß ihre Liturgie lieben: dieses „muß" im Sinne einer Pflicht, viel mehr aber noch einer innern frohbewegten Nötigung. Und wer die Liturgie liebt, der kann nicht anders als den tatkräftigen Wunsch hegen, sie möge aus dem Erstarrungszustand, in den Unverstand und Nachlässigkeit weiter Kreise sie haben versinken lassen, wieder zu reinem und echtem Leben erwachen.

Die Liturgie ist aus dem wahren religiösen Leben der Kirche hervorgegangen und erneuert sich selbst, sooft die Menschen sich auf dieser Erde erneuern; sie selbst aber ist ewig in dem gleichen Sinne, wie auch die Kirche ewig ist.

Die Liturgie ist Kunst, kirchliche Kunst, Gemeinschaftskunst. Als solche aber erfordert sie Zucht und Harmonie, Übung und Ordnung; und ohne all dieses wirkt sie abstoßend und unnatürlich. Möchten alle Freunde liturgischer Betätigung von diesem Geiste kirchlicher Gemeinschaftskunst durchdrungen sein! Es wäre ihre beste Apologie und der kürzeste Weg zur Verwirklichung liturgischer Ideale als Allgemeingut der Gläubigen. **Joseph Kramp S. J.**

Auf dem Wege zu einer neuen Klassik?

„Das Wesen der Dichtung" lautet der Titel einer ziemlich umfangreichen Studie, die Hermann Hefele, Archivar am Staatsarchiv zu Stuttgart, zum Verfasser hat[1]. Nach Hefeles Ansicht ging die ganze bisherige Literaturbetrachtung „entweder von dem fertigen Kunstwerk der Dichtung oder aber von der schaffenden Persönlichkeit des Dichters aus, sie schritt also im einen Fall vom Einzelnen zum Ganzen, im andern vom Ganzen zum Einzelnen, um zu einer irgendwie konstruierten Gesetzmäßigkeit des Dichterischen zu gelangen, sei es nun eine solche der abstrakten Regel oder eine solche des schöpferischen Verhaltens" (S. 11). Vertreter der ersteren Richtung war Lessing, Vertreter der zweiten Herder, der Vater der Romantik. Demgegenüber möchte der Verfasser das dichterische Schaffen selbst zu begreifen suchen. Gegenstand der Darstellung ist also „der zeitlich so knappe und in seiner methodischen Abfolge so komplizierte Weg von der künstlerischen Konzeption bis zum fertigen Werk" (S. 15). Mit andern Worten: „Nicht wie Dichtung möglich sei, sondern wie Dichtung geschieht, soll untersucht werden" (S. 17). Der Weg aber, auf dem der Verfasser sein Ziel erreichen will, ist der heute so beliebte phänomenologische.

So weit das einführende Kapitel: Problem und Methode. — In den weiteren Abschnitten: Leben und Schaffen, Der Stoff, Der Inhalt, Die Form, Gehalt und Idee, sucht Hefele in breiter, etwas umständlicher Darstellung und in vielen Wiederholungen seine schwierige Aufgabe zu lösen, was ihm meines Erachtens allerdings nur unvollständig und innerhalb sehr enger Grenzen gelingt. Damit soll kein besonderer Tadel gegen die mühevolle, mit Liebe und leidenschaftlicher Hingabe an den Gegenstand geschriebene Studie ausgesprochen sein. Der dichterische Vorgang wird letzten Endes immer ein Geheimnis bleiben, das die tiefsinnigsten Theorien wohl einigermaßen ahnen lassen, das sie aber niemals völlig aufzuhellen vermögen. Auch Hefele bleibt uns die letzte und am meisten begehrte Antwort, die Lösung des großen Rätsels, das die Tätigkeit des dichterischen Genius umgibt, schuldig, und wenn er in seinem Buch fast auf jeder Seite immer und immer wieder zu dem nun doch bereits arg abgegriffenen Wort „Erlebnis" für die Erklärung des Unerklärbaren seine Zuflucht nehmen muß, so liegt schon darin das Geständnis, daß die schönsten theoretischen Untersuchungen gegenüber dem eigentlichen und tiefsten Wesen der Dichtung bisher versagten und wohl für alle Zukunft versagen werden.

Hefeles Studie gipfelt in der Ankündigung einer neuen Klassik, und die offen ausgesprochene Vorliebe für das klassische Ideal gibt seiner Arbeit ihr besonderes Gepräge. Die Gegenüberstellung von romantischer und klassischer Auffassung im Kapitel „Leben und Schaffen" (S. 44—52) steht wie das ganze Buch noch sehr unter dem Einfluß Gundolfs, was sich sowohl in der Methode wie in der Terminologie Hefeles bemerkbar macht, doch sind die beiden Kunstrichtungen im ganzen richtig und scharf gezeichnet: „Der romantische Mensch, subjektiv gerichtet, erlebt das Kosmische als bloßes Spiegelbild innerer Werte

---

[1] Das Wesen der Dichtung. Von Herman Hefele. 8° (236 S.) Stuttgart 1923, Fr. Frommanns Verlag (H. Kurtz). *M* 3.—; geb. 4.—

und Tatsachen; er bezieht das Draußen auf ein Inneres. Der klassische Mensch, objektiv gerichtet, erlebt das zutiefst Persönliche, Seele und seelisches Schicksal, nur als Gleichnis einer ewigen Gesetzmäßigkeit; er stößt von innen nach außen und gestaltet das subjektiv Erlebte zum objektiven Bild" (S. 47 f.). Man wird Hefele auch beistimmen, wenn er S. 49 sagt: „Die romantische Anschauung neigt zu allem, was seelisch, die klassische zu allem, was körperhaft gedeutet werden kann." Sehr anfechtbar ist dagegen der weitere Satz: „Die eine fühlt sich einem liberal, die andere einem heidnisch verstandenen Christentum verwandt." Wo bleibt da noch Raum für eine unverfälscht christliche Kunst und Dichtung, die weder dem Liberalismus noch dem Heidentum verpflichtet ist? Und was hat überhaupt die liberale Weltanschauung mit der romantischen gemein, da wir doch aus der Geschichte wissen, daß sich beide in jahrelangen geistigen Waffengängen aufs bitterste bekämpften? Trotzdem fährt Hefele in der vorgefaßten Meinung einer engen Verwandtschaft zweier entgegengesetzten Strömungen weiter: „Darum klingt alles Romantische aus in der Zerrissenheit der grüblerischen liberalen Seele, das Klassische in der ruhigen Heiterkeit objektiven Geltenlassens." Man greift sich an den Kopf: Haben denn Novalis, Friedrich und Dorothea Schlegel, Brentano, Arnim, Görres, Zacharias Werner, Eichendorff und so viele andere Romantiker im Liberalismus geendet, „in der Zerrissenheit der grüblerischen liberalen Seele"? Und doch soll alles Romantische in dieser Dissonanz ausklingen! Hefele übersieht auch, daß der Liberalismus um die Mitte des vorigen Jahrhunderts (der nebenbei bemerkt auch nicht ohne weiteres die Bezeichnung „grüblerisch" verdient!) kein romantischer Sprößling, sondern weit eher eine Reaktion, und nicht einmal eine innerlich notwendige gegenüber der romantischen Weltanschauung war.

So wundert es uns nicht mehr, daß Hefeles Charakteristik der beiden künstlerischen Richtungen mit dem Ergebnis endet, daß „der klassische Wille" seit dem Auftreten der Romantik Schritt um Schritt zurückgedrängt wurde, während die romantische Anschauungsweise all diese Zeit (also auch zur Zeit des krassesten Naturalismus und des robusten wirtschaftlichen Materialismus?) immer „in voller und lebendiger Kraft" weitergewirkt habe. „In der Denkweise des Liberalismus hat sie das 19. Jahrhundert hindurch unumschränkt geherrscht und sie hat auf dem Weg allgemeiner geistiger Einstellung das künstlerische und dichterische Schaffen dieser Zeit wenigstens in seiner Breitenwirkung durchaus nach ihrem Gesetz zu gestalten gewußt. Heute scheint sich ihre Kraft erschöpft zu haben. Sie hinterläßt ein Trümmerfeld des Ungenügens und des Unvermögens" (S. 51). Darum kündigt der Verfasser eine große Kulturwende an und stellt folgerichtig zu seinen (falschen) Prämissen die Forderung nach einer neuen Klassik: „Die moderne Kultur, die aus der Einheit von Gotik, Reformation und Barock geworden ist und von ihrer inneren Gesetzmäßigkeit lebt, mag sich zu einer neuen Wende rüsten. Und nichts steht im Weg oder spricht auch nur dagegen, daß nicht eine neue und gesteigerte Welle klassischer Form und Bildung sich entwickle. Das klassische Ideal, das auch in den Zeiten romantischer Hochblüte wenigstens als Gesetz individualen Erlebens und Schaffens seine Geltung hatte, ist daran, seinen Willen zu vertiefen und seine Formkraft über alle Provinzen kulturellen Lebens auszudehnen. Auch unter

der Decke des romantischen Chaos ist genug von seiner Art lebendig geblieben, was die Möglichkeit neuer Erweckung und neuer Gestaltung sichern könnte" (S. 51 f.).

Was Hefele zunächst als möglich und wahrscheinlich in Aussicht stellt, und wofür er in doktrinären Ausführungen die Bedingungen als gegeben nachweisen möchte, das sieht Martin Rockenbach in seiner Gedichte-Anthologie „Rückkehr nach Orplid" schon in erreichbarer Nähe am Horizont auftauchen, und er schickt sich an, die Herbeiführung der erwarteten großen Kulturwende aktiv zu fördern[1]. „Wir suchen nach Orplid, dem Lande der reinen, in sich ruhenden Gestalt", heißt es im Vorwort (S. 17). „Wir wollen keine ‚zerrissenen' Dichter mehr, die in erster Linie predigen und erst in zweiter Linie gestalten.... Kunst ist Spiel, nicht Aufruf und nicht in Szene gesetzter Leitartikel. Wir wollen Rückkehr zum gestalteten Schicksal.... ‚Rückkehr nach Orplid' ist neue Klassik: im zeitlich und irdisch begrenzten Ding wird Vollendung erstrebt, am farbigen Abglanz des Lebens erkannt. Hinter den Expressionisten aber stand verschleiert das romantische Schweifen ins Unendliche, Ungemessene, die romantische Sehnsucht nach der Ewigkeit, das ewig sehnsüchtige, drängende, monotone, weil unerfüllbare Anklopfen an das Paradies. — Zwischen Klassik und Romantik kann kein Wertunterschied gemacht werden. Beide Daseinsformen sind. — Wir Heutige aber gehen einer klassischen Zeitströmung entgegen" (S. 17—19).

Nicht weniger als zweiundvierzig neuere, zumeist jüngere Dichter haben in Form von Poesien oder kleinen Prosaskizzen ihre Beiträge zu dem Sammelband geliefert. Der Herausgeber bedauert im Vorwort, daß Stephan George, Rainer Maria Rilke und Franz Werfel sich an dem Unternehmen nicht beteiligten. Er selbst kennzeichnet sodann die Eigenart seiner Mitarbeiter in einigen kurzen, kräftigen Sätzen, von denen hier ein paar Proben folgen mögen: „Theodor Däubler (geb. 1876), der Farbenfrohe, der Schwärmer in einer überströmenden Fülle von Eindrücken und ihren Gedankenreaktionen, schwingt sich leichthin in berauschenden, gleitenden Rhythmen. Alfred Döblin ist Baumeister in Orplid und fügt mit Berechnung phantastisch getürmte Burgen zu schwindelnder Höhe. Reiz der Fremde, Reiz der Spannung, männlich unerbittliche Schlagkraft, eine heroische Wucht in der Versinnlichung seelischen Erlebens zeichnet seine dichterische Art aus." — „Will Kleinmann (geb. 1892) ist lebenshungrige Abenteurernatur, zu allen Streichen und Taten bereit. Jahrelanges Vagabundenleben in allen Erdteilen und in allen denkbaren Berufen herum hat sein Leben bereits zu einer Dichtung gemacht, die kein von ihm geschriebenes Wort wird erreichen können. Aber auch seine mit verblüffender Leichtigkeit hingeworfenen Skizzen in Prosa, Ausstrahlungen seines genialen Vagabundentums, verdienen als Symptome jüngster Erlebnisrichtung weitere Anerkennung." — „In Konrad Weiß' (geb. 1880) Gedichten ringen sich derbe Körperkraft, kräftige Sinnenpracht, herber Trotz, kindliche Scheu, leibhaftige Musik, köstliches Feingefühl und kindliche Einfalt aus unerhörter Geducktheit allmählich auf. — Josef Winckler (geb. 1881) rast und schäumt

[1] Rückkehr nach Orplid. Dichtung der Zeit, gesammelt und eingeleitet von Dr. Martin Rockenbach. gr. 8° (360 S.) Essen 1924, Fredebeul & Koenen. *M* 5.—

und hetzt Massenbewegung der Sage in Aufruhr und Qual. Oder aber er stimmt den Hochgesang industrieller Zukunft an" usw. (S. 11—17).

Schon hier ist man versucht zu fragen: Ist das die in Aussicht gestellte Klassik? Haben wir wirklich auf Grund dieser Charakteristik die gekennzeichneten Dichter als Herolde der neuen Richtung zu betrachten? Wenn ja, wo bleibt da die Geschlossenheit, Ruhe, Objektivität und Vollendung, die man sonst wohl mit dem Begriff „klassisch" verbindet und die auch Rockenbach gegenüber der so gerne gerügten Formlosigkeit, Unruhe, Subjektivität und dem Fragmentarischen der Romantik als Ziel seiner Bestrebungen ankündigt?

Wer etwas boshaft sein wollte, könnte freilich antworten, daß Rockenbachs Schilderung seiner Mitarbeiter zum Losungswort „Orplid" gar nicht so übel paßt; denn dieser so einschmeichelnd klingende Name weist nach seinem Ursprung tatsächlich nicht auf ein Land der Schönheit, auf die Heimstätte ungestörten Friedens und klassischer Geschlossenheit hin, sondern weit eher auf das, was Rockenbach mit entrüsteter Geste ablehnt: auf „das romantische Schweifen ins Unendliche, Ungemessene", auf das „ewig sehnsüchtige, drängende, monotone, weil unerfüllbare Anklopfen an das Paradies".

Wie jeder Literaturkundige weiß, ist der Name „Orplid" Eduard Mörikes Roman „Maler Nolten" entnommen. „Der letzte König von Orplid. Ein phantasmagorisches Zwischenspiel", nennt der Dichter selbst die dramatische Einlage im ersten Teil seiner Erzählung. Der Held des Stückes, der tausendjährige unglückliche König, den die Zauberkünste der Fee Thereile zu qualvollem Weiterleben auf der Insel Orplid zwingen, bietet ein Bild schauerlichster seelischer Zerrissenheit, des hilflosesten Jammers, des steten vergeblichen Sehnens und Schmachtens nach dem Tode, welcher erst am Ende des Stückes den vom Götterfluch verfolgten Monarchen von seinen Qualen erlöst. Auch die Zeichnung der andern Personen des Spiels ist von klassischer Harmonie, Ruhe, Leidenschaftslosigkeit weit entfernt. Das ganze kleine Drama steht nach Inhalt und Form der Schauerromantik des jungen Tieck (Abdallah), ja selbst Hoffmanns „Elixieren des Teufels" weit näher als den klassischen Erzeugnissen eines Goethe oder Schiller. — Orplid-Klassik erinnert also, wie man sieht, stark an die soeben gewürdigte literarhistorische Gleichung Hefeles: Romantik = Liberalismus!

Doch dies nur nebenbei; denn schließlich kommt es nicht auf Schlagworte und Namen an, sondern auf das Ziel und die Sache, und da besteht gewiß kein Zweifel, daß Rockenbach nicht nur eine große Wende zum klassischen Ideal prophezeit, sondern daß er vielmehr selbst mit dem Einsatz aller seiner Kräfte an der Verwirklichung seines Wunschbildes arbeitet. Diesem Ziel gilt sowohl die vorliegende Anthologie wie noch besonders die literarische Monatsschrift „Orplid", die seit Anfang dieses Jahres unter seiner Leitung erscheint (Verlag Eugen Kuner, Leipzig und Köln). Allerdings werden hier die Grenzen für die Mitarbeit noch weiter gezogen als in der Anthologie. „Alle in Wahrheit Schaffenden sollen in Orplid vorurteilsfrei in ihrem positiven Arbeiten zur Geltung und Würdigung kommen", meldet die Verlagsanzeige des neuen Organs, und in einer Kundgebung der Schriftleitung heißt es: „Das Land der dichterischen Schönheit liegt breithin über allen Grenzen konfessioneller Enge. Klopfendes Leben der Zeit, soweit es sich dichterisch gestaltet hat, soll

vorurteilsfrei gesammelt und in der glühenden Eindringlichkeit des Brennspiegels weiter verschenkt werden" (Orplid, Heft 1/2, 1924, S. 114).

In weltanschaulicher Hinsicht fallen in dem neuen Organ in der Tat alle Dämme und Schranken so gründlich, daß „neuheidnische und neukatholische Liebe zur bunten Fülle des gesamten Lebens" (ebd. 113 f.) sich friedlich zusammenfinden, und daß neben Robert Grosche, Romano Guardini, Josef Wittig und andern Katholiken auch dem jüdischen Professor Oskar Walzel, dem schwärmerischen Pantheisten Kurt Kläber, dem bekannten Bolschewisten Ernst Toller, den leidenschaftlichen Vorkämpferinnen der extremsten Jugendbewegung Anne Gausebeck und Lisa Tetzner hier eine Freistatt für die anscheinend ungestörte Werbetätigkeit zu Gunsten ihrer religiösen und sozialen Bestrebungen unter dem Losungswort „Orplid" eingeräumt wird. Den Vorwurf der Propaganda zu weltanschaulichen Zwecken wird der Herausgeber vermutlich durchaus nicht gelten lassen; denn Dichtung ist ja nach seiner Auffassung nur heiteres Spiel „ohne Tendenz und Predigt", ist „nicht Aufruf und nicht in Szene gesetzter Leitartikel". Selbstverständlich soll auch keineswegs behauptet werden, daß Rockenbach persönlich eine weltanschauliche Werbetätigkeit beabsichtigt, aber es zeigt sich nun, was die Erfahrung aller Zeiten immer bestätigte, daß ein, wenn auch abgeschwächtes L'art-pour-l'art-Programm gar nicht praktisch durchführbar ist. Tatsächlich laufen auch in Orplid eine Reihe von Beiträgen auf die Propaganda für bestimmte außerkünstlerische Ziele und Bestrebungen hinaus. Man lese, um nur beim ersten Heft stehen zu bleiben, die Beiträge von Ernst Toller, Kurt Kläber, Karl Maria Weber und vollends den leicht verständlichen, völlig eindeutigen Prosabeitrag „Die literarischen Wegbereiter der Jugendbewegung" von Lisa Tetzner (S. 5—12), worin die Verfasserin die „genialen Vertreter" der französischen Revolution, dann die bekanntlich sehr umstrittenen Musterpädagogen Wyneken und Blüher, diese „schöpferischsten Vertreter und Reformer" der modernen Jugendbewegung, natürlich auch den „großen traditionslosen Amerikaner" Walt Whitman und den „Prediger in der Wüste" Friedrich Nietzsche in glühender Begeisterung feiert. Nietzsches „Jenseits von Gut und Bös" wie überhaupt seine und Whitmans Kritik an den bestehenden Gesetzen und Ordnungen war nach Lisa Tetzner für die Jugend „der erste Weckruf, ein jauchzendes Frohlocken"! (S. 8.) Fast noch größer sind in ihren Augen Arno Holz und Richard Dehmel, und mit stolzer Zustimmung zitiert sie das Wort, das der letztere zu seinem eigenen Sohne sprach:

„Sei Du! sei Du! —
Und wenn dir einst von Sohnespflicht,
Mein Sohn, dein alter Vater spricht,
Gehorch ihm nicht, gehorch ihm nicht."

Allerdings sind nach Lisa Tetzners Ansicht alle diese Männer und ihre Bestrebungen heute schon überholt, die ganze Jugendbewegung ist für sie bereits „etwas Vergangenes, Überlebtes" (S. 5). „Selbst die Wedekind- und Gerhart Hauptmann-Probleme, vor allem Wedekinds Frühlingserwachen sind nicht mehr brennend. Aber sie waren damals ‚Erstausgesprochenes', waren Förderer der Unzufriedenheit, sie stellten etwas hin, das die Frage auslöste: ‚Ist das gut so, daß es so ist, ist das richtig?' Sie übten Kritik an Kirche, Schule, Staat, Erziehung und Ehe. Diese Kritik wieder erregte zuerst den jungen Menschen und spornte ihn zum Bessermachen, zur Handlung an. Die

ganzen, von der Jugend mit heiligem Ernst aufgegriffenen Reformen und Antibewegungen sind mit darauf zurückzuführen" (S. 9 f.).

Ich möchte nicht ungerecht sein. Es soll durchaus anerkannt werden, daß Orplid neben manchem Unerfreulichen auch viel Gutes, Tüchtiges, Schönes und Erfrischendes bringt, das nach Form und Inhalt die Kritik nicht zu scheuen hat. Aber: Bonum ex integra causa, malum ex quolibet defectu. Das bißchen Kritik, das der Herausgeber an den Beiträgen seiner Mitarbeiter in einem Nachwort zu üben wagt, ist ganz unzulänglich und erstickt in allzu reichlichen Weihrauchwolken. Es kommt hinzu, daß mit dem Hinweis auf die genannten Entgleisungen die Liste des Unerfreulichen in Orplid eigentlich noch lange nicht abgeschlossen ist. Das zweite Doppelheft, mit dem Thema „Eros in der Dichtung der Gegenwart", dürfte bei kritischer Durchsicht noch mehr Anlaß zu Aussetzungen unter dem sittlich-religiösen Gesichtspunkt bieten als das erste, soll aber hier ebenso wie das dritte (Kindheitsdichtung der Gegenwart) nicht näher berücksichtigt werden. Schon wegen des knappen zur Verfügung stehenden Raumes kann es sich für uns nicht um eine eingehendere Würdigung der neuen Zeitschrift handeln, es genügt, den Finger auf eine Wunde gelegt zu haben, die sich für unsern katholischen Volksteil zu einer ernsten Gefahr auswächst, falls nicht entschieden an ihrer Beseitigung gearbeitet wird.

Diese unerquickliche Zuspitzung unserer literarischen Verhältnisse kommt allerdings für den aufmerksamen Beobachter ganz und gar nicht überraschend. Martin Rockenbach war bis vor kurzem Mitredakteur an der Literaturzeitschrift „Der Gral" und wirkte dort längere Zeit sichtlich unter dem Einfluß seines ehemaligen freisinnigen Lehrers Dr. Karl Enders und des von ihm schrankenlos bewunderten jüdischen Professors Friedrich Gundolf (vgl. Gral, Februarheft 1923) in einer Weise, die auch der weitherzigste und gewandteste Interpret nicht mehr im Sinn des alten Gral-Programms hätte deuten können. Gegen Ende 1923 schied Rockenbach aus der Redaktion des Gral aus und gründete Orplid. Es erfolgte nun in Form von offenen Briefen eine zwar äußerlich zurückhaltende, sachlich aber um so schärfere Auseinandersetzung zwischen den beiden Schriftleitern (vgl. Gral, Januarheft 1924, und Orplid, Heft 1/2, S. 130 f.). In einem zweiten Artikel (Germania vom 28. Mai 1924) besprach der Herausgeber des Gral, P. Friedrich Muckermann, die neue Zeitschrift Orplid (der Gralartikel hatte sich mit der Anthologie und der bisherigen Tätigkeit Rockenbachs befaßt) und erklärte ohne Gereiztheit, aber rückhaltlos: „Was ich hier sehe, ist gerade das, was ich unmöglich machen wollte. Es geht mir natürlich nicht darum, Rockenbach seinen Katholizismus abzusprechen, aber derartiges Tun eine ‚katholische Sendung' nennen, das mutet wunderlich an. In früheren Tagen machte sich der katholische Schriftsteller schon ein Gewissen daraus, wenn er nur mitarbeitete an nichtkatholischen Zeitschriften oder wenn er in nichtkatholische Verlage ging, weil er fürchtete, dadurch den Irrtum zu unterstützen. Wie weit sind wir heute von solchen Bedenken entfernt, indem wir nun schon katholische Zeitschriften aufmachen, die eine unser Heiligstes angreifende Literatur verbreiten und Autoren anschwärmen, für deren Ruhm der gesamte Freisinn in einer Front mit uns eintritt. — Dazu noch eine Erwägung: Wenn ein Katholik etwas ‚Modernes' aus irgend einem berechtigten Grunde lesen will, dann greift er doch, wenn er Urteil hat, nicht nach einer Zeitschrift,

die von Katholiken herausgegeben wird; wenn er aber kein Urteil hat, nun, dann kann ihm eine Zeitschrift nicht taugen, deren kritischer Apparat darauf verzichtet, etwa bei Hermann Stehr wenigstens auf manches hinzuweisen, was für den Durchschnittsleser unbedingt erforderlich ist. — Rockenbach nimmt für sich freiere Beweglichkeit in Anspruch. Ich will sie ihm nicht verkümmern, und kein Gralleser kann leugnen, daß ich in der Toleranz Jüngeren gegenüber in der von mir geleiteten Zeitschrift eher zu weit als zu eng gewesen. Es hat den pädagogisch erstrebten Zweck nicht erreicht. Freiere Beweglichkeit. ... Dem genialen Augustinus war ein Buch nicht mehr genehm, wenn es nicht den Namen Christus enthielt. ‚Grabmäler und Totensäulen', so sagte Polykarp, ‚sind mir die Menschen, die nicht von Christus reden.' Und der Meister selbst warnt vor der Welt und ihren Gefahren. ‚Christliche Liebe zu allem Leben' ist ein schönes Wort, aber es muß sich reimen mit einem andern: ‚Niemand kann zwei Herren dienen.'"

Womöglich noch schärfer ablehnend lautete das Urteil Richard v. Kraliks, der in Rockenbachs Anthologie und in dessen Zeitschrift „das Antigralprogramm in denkbar deutlichster Fassung" erblickt (Das Neue Reich Nr. 37, 14. Juni 1924). Auch sonst wurde vielfach temperamentvolle Kritik an dem neuen Organ geübt, und in der Literarischen Beilage zum Bayrischen Kurier vom 28. April 1924 las man in einer mit -k chiffrierten Besprechung den Satz: „Man muß es doch sagen, selbst auf die Gefahr, als Philister angesehen zu werden, daß die Zeitschrift Orplid mit dem angekündigten Programm nicht weit kommt." Selbst in einigen nichtkatholischen Blättern wurden sowohl die Anthologie wie auch die neue Zeitschrift, freilich zumeist vom rein literarischen Standpunkt aus, recht ungünstig beurteilt. Über das erstere Buch schrieb Hans Sturm in der „Literatur" (Literarisches Echo) Maiheft 1924: „‚Und zugleich möchte es Kritik üben'. ... Aber Rockenbachs einzelne Wertungen sind allzu spielerisch, seine ‚Einleitung', teils unklar geäußertes Wollen, teils Stichworthäufung nach Art der journalistischen Blitzkritik, wirkt oberflächlich, zumal als Geleit einer solchen Sammlung. Derartiges Kompilieren ist weder dem Leser noch den Beiträgern von Nutzen." Anderseits fand Rockenbach, wie bei der weltanschaulichen Toleranz und Weite seines Programms zum vornherein anzunehmen war, auch manche Zustimmung, ja selbst enthusiastische Ermunterung aus den verschiedensten Lagern.

Es braucht wohl kaum besonders betont zu werden, daß nach ihrer ganzen Tradition die „Stimmen der Zeit" bei aller Achtung für die gewiß von ehrlicher Begeisterung getragenen Absichten und Pläne des jungen Herausgebers der neuen Gründung, so wie sie bis heute vorliegt, ablehnend gegenüberstehen. Sollten die Bestrebungen Rockenbachs wirklich durchdringen, dann wäre es auch in unserem Lager um die schon heute mannigfach durchbrochene Geschlossenheit im Grundsätzlichen auf literarischem Gebiet gründlich geschehen, und der Mangel an sicheren Richtlinien und der Wirrwarr der Meinungen würden sich bei uns gerade so unerquicklich geltend machen wie anderwärts. Dann sollte man aber auch die einzig mögliche Schlußfolgerung aus der neuen Einstellung ziehen und inskünftig auf den beweglichen Appell an das katholische Gewissen, an Gemeinschaftsgefühl und Korpsgeist selbst bei der Weihnachtsreklame ehrlich verzichten.

Gegenüber solchen Erörterungen und Bedenken von folgenschwerster Bedeutung besitzt die zu Anfang gestellte Frage, ob wir auf dem Gebiete des schönen Schrifttums und im Bereiche der literarischen Geistesströmungen überhaupt einer neuen klassischen Welle uns nähern, fast nur mehr akademisches Interesse, soll aber zum Schluß noch kurz beantwortet werden. Ausgeschlossen erscheint für die nächste Zukunft ein entscheidender Sieg der klassischen Denkweise und Auffassung, wie ihn Hefele und Rockenbach offenbar erwarten. Die Beobachtungen, die wir in den letzten dreißig Jahren mit dem so oft prophezeiten und innerhalb bestimmter Grenzen auch verwirklichten Wiederaufleben der Romantik machten, lassen wohl auch für die in Aussicht gestellte neue Klassik eine Schlußfolgerung zu. Wohl ist seit der Jahrhundertwende eine ganze Bibliothek von Romantik-Büchern und kleineren Romantik-Schriften erschienen. Wohl hat sich unsere Kenntnis jener großen, kulturgeschichtlich bedeutsamen Strömung nach allen Seiten hin erweitert, bereichert, vertieft. Wohl wurden selbst neuzeitliche Dichter und Künstler von der Bewegung ergriffen, wurden mannigfach angeregt, begeistert, befruchtet. Aber von einem Durchbruch und Triumph der romantischen Ideen und Bestrebungen auf der ganzen Linie, von einer neuromantischen Kulturperiode kann einstweilen noch lange nicht die Rede sein, und die geräuschvollste Phase der von dem heißen Sehnen nach der blauen Blume beeinflußten Zeitströmung, der Expressionismus, dieser entartete Sprößling eines ursprünglich gesunden Verlangens, steht anscheinend kurz vor dem Abschluß seiner unrühmlichen Laufbahn.

Für eine neue Klassik aber liegen die Bedingungen, wenn nicht alle Anzeichen täuschen, noch weit weniger aussichtsreich; denn zu Gunsten der Romantik fielen gewichtig in die Wagschale die Volkstümlichkeit, Wucht und Leuchtkraft ihrer Ideen, die Freiheit und Weltweite ihres Strebens, nicht zuletzt die zeitgenössische Hinneigung zum Geheimnisvollen und Okkulten, zum Religiösen und Mystischen in jeder Form und Ausstrahlung. Das klassische Kunstprogramm dagegen und die von ihm beeinflußte Lebenshaltung werden immer nur das Ideal verhältnismäßig kleiner Kreise bleiben: das Ziel der Sehnsucht für einige zünftige Dichter und Formkünstler, das ihnen gemäßeste Thema für gesetz- und regelliebende Theoretiker, endlich und leider nicht selten der Aushängeschild für blasierte L'art-pour-l'art-Ästheten und seichte Modeliteraten.

Alois Stockmann S. J.

Besprechungen.

Philosophie.

1. Der kritische Realismus. Von Prof. Dr. August Messer. („Wissen und Wirken" Bd. 9.) (74 S.) Karlsruhe 1923, G. Braun.

Die kleine Schrift ist eine sachlich, methodisch und sprachlich vortreffliche Einführung in die Grundfrage der Erkenntnistheorie. Im Anschluß an Külpe verteidigt sie den kritischen Realismus, wie er auch von der heutigen Scholastik vertreten wird. Unsere Erkenntnis weist durch sich selbst auf eine jenseits des Bewußtseins vorhandene und erkennbare Welt. Diese von der Natur uns gegebene Gewißheit einen „Glauben" zu nennen, ist allerdings ein Fehlgriff im Ausdruck. Vielleicht könnte die (notwendig) abstrakte Darstellung hie und da durch anschauliche Beispiele noch mehr belebt werden. Die Schrift kann denen, die von erkenntniskritischen Bedenken geplagt werden oder sich über diese Frage unterrichten wollen, empfohlen werden.

2. Philosophie-Büchlein. Ein Taschenbuch für Freunde der Philosophie. Herausgegeben von Dr. August Horneffer. Mit Beiträgen von Kurt Kesseler, Ludwig Lang, Arthur Liebert und Peter Wust. Zweiter Band. (78 S.) Stuttgart 1923, Franckh.

Das anspruchslose Büchlein hält mehr, als es zu versprechen scheint. Es will Nicht-Fachleuten Anleitung und Anregung zu philosophischem Denken geben und weiß in der Tat, unter Weglassung alles wissenschaftlichen Ballastes, klar und anschaulich über philosophische Dinge zu reden. Die Vorschläge, wie man Philosophie treiben soll, sind ganz verständig und betonen mit Recht, das sei ohne Anstrengung und Selbstdenken nicht möglich. Die Uberblicke über die indische Philosophie, über Leibniz, Schopenhauer und Eucken sind bei aller Kürze inhaltreich und zugleich kritisch gehalten. Nur bei Eucken ist die Kritik ausgeblieben, und doch hätte hier wenigstens der Mangel an scharfen Begriffsbestimmungen erwähnt werden sollen. Der Herausgeber ist offenbar bemüht gewesen, die religiösen Empfindungen seiner Leser zu schonen, und das ist ihm im wesentlichen auch gelungen.

3. Staatsphilosophie. Von Kurt Sternberg. (Quellenbücher der Philosophie. Herausgegeben von Prof. Dr. Arthur Liebert.) (240 S.) Berlin 1923, Pan-Verlag Rolf Heise.

Nach einem kurzen Uberblick über die Entwicklungsgeschichte der politischen Theoretik gibt die Schrift Auszüge aus der staatsphilosophischen Literatur von Platon bis Hegel. Die Auswahl ist recht geschickt und gewährt einen guten Einblick in die Denkart und das Beweisverfahren der einzelnen Philosophen. Von den katholischen Autoren hätte außer Augustinus und Thomas wohl auch einer der großen spanischen Naturrechtslehrer des 16. und 17. Jahrhunderts Aufnahme verdient. Die Benützung des Buches setzt schon einige Kenntnis der Staatstheorien voraus, soll nicht der Leser durch die Fülle der einander widersprechenden Meinungen eher verwirrt als belehrt werden. Zur Einleitung wäre zu bemerken, daß der dort gebrauchte Ausdruck „Naturrecht" mehrdeutig ist und einer schärferen Fassung bedarf. Was aber mag sich Sternberg unter der „mittelalterlichen Leugnung des Natürlichen" (S. 15) gedacht haben?

4. Immanuel Kants Leben und Philosophie. Von Prof. Dr. August Messer. (335 S.) Stuttgart 1924, Strecker & Schröder. Kart. *M* 4.50; geb. 5.50

Der Verfasser, der sich namentlich durch seinen vortrefflichen, im gleichen Verlag erschienenen Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft um das Kant-Studium verdient gemacht hat, bietet in der vorliegenden Schrift eine mit großer Sachkenntnis, Fleiß und Gewandtheit ausgearbeitete Einführung in das Leben und die Philosophie des Königsberger Philosophen. Das mit Anschaulichkeit und Wärme gezeichnete Bild seines Lebens bringt uns den Vater der kritischen Philosophie auch menschlich sehr nahe. Bei der Darstellung des Systems ist es eine wahre Kunst Messers, schwierige, fremdartige Fragestellungen in eine unserem Denken näherstehende sprachliche Form umzugießen, so daß auch der Anfänger in der Weltweisheit eine ungefähre Erkenntnis — eine ganz klare haben ja auch die Kant-Forscher nicht — erhält, was Kant gelehrt hat. Kant wird dem Verständnis näher gerückt, klarer, eindeutiger, aber damit erwachen natürlich auch Bedenken über die Berechtigung dieser oder jener Deutung.

Messer behandelt, die historische und systematische Folge umkehrend, zunächst die Ethik.

Der Grund ist einleuchtend: er hofft, von dieser Seite am leichtesten in die Burg der kritischen Philosophie eindringen zu können. Er sucht den offenbaren Rigorismus Kants durch einige Stellen zu dämpfen, die für die Berechtigung der Neigungen einzutreten scheinen (S. 69 ff. 277). Aber diesen Stellen stehen andere, sehr bestimmt gehaltene entgegen: „Daher sind sie (die Neigungen) einem vernünftigen Wesen jederzeit lästig, und wenn es sie gleich nicht abzulegen vermag, so nötigen sie ihm doch den Wunsch ab, ihrer entledigt zu werden" (Ak. V 118). „Das Prinzip der Apathie: daß nämlich der Weise niemals im Affekt, selbst nicht in dem des Mitleids mit den Übeln seines besten Freundes sein müsse, ist ein ganz richtiger und erhabener moralischer Grundsatz der stoischen Schule; denn der Affekt macht (mehr oder weniger) blind" (ebd. VII 253). Darum ist auch das bekannte Distichon Schillers durchaus zutreffend, wenn man nur beachtet, daß der Dichter es ausdrücklich als Gewissensskrupel hinstellt, d. h. als Verlangen nach möglichster Sicherheit über die Reinheit der Maxime (vgl. diese Zeitschrift 101 [1921] 193 ff.). In die Verallgemeinerungsregel darf im Sinne Kants das Wörtchen „vernünftigerweise" (S. 93) nicht aufgenommen werden, weil dann die materialen Antriebe einziehen und den formalen Charakter der Maxime zerstören.

Im dritten Kapitel hat sich Messer redlich bemüht, die Erkenntnistheorie Kants verständlich zu machen, und es ist kein Vorwurf gegen ihn, wenn man trotzdem den Eindruck nicht los wird, daß bei Kant etwas auf den Kopf gestellt worden ist. Das vierte und fünfte Kapitel behandeln, sich vielfach eng an die Worte Kants anschließend, dessen Philosophie des Zweckmäßigen und der Religion.

Als ein Mangel der Schrift ist mir aufgefallen, daß man oft im Zweifel ist, ob die Kantische Philosophie nur dargestellt oder auch verteidigt oder weitergebildet werden soll. So steht z. B. S. 177 zu lesen: „Es hatte die alte dogmatische Metaphysik den Anspruch erhoben, ohne sich auf Erfahrung (in dem engeren Sinne von Empfindungen) zu stützen, Erkenntnisse von transzendenten Objekten zu gewinnen." Welcher Leser ohne Fachbildung versteht hier im Sinne Kants die Anspielung auf die Descartische und Wolffsche Philosophie? Denn gegenüber der scholastischen Philosophie wäre der Satz doch eine horrende Unrichtigkeit. Besonders peinlich wirkt es, wenn in der Religionsphilosophie das Kantische Zerrbild einer Offenbarungsreligion ohne ein Wort der Kritik wiedergegeben wird. Auch hätte in der Erkenntnistheorie beigefügt werden sollen, daß Kants Ausgangspunkt umstritten und von vielen geleugnet wird: Es gibt keine synthetischen Urteile a priori!

Das Schlußkapitel würdigt die Bedeutung Kants und ist recht zuversichtlich gehalten. Doch muß der Verfasser im Vorwort zugeben, daß die Zahl unserer Volksgenossen, denen Kant wirklich etwas bedeutet, klein sei. Es sprach daher Hellmuth Falkenfeld eine bittere Wahrheit aus, als er im „Berliner Tageblatt" (Nr. 192 vom 23. April 1924) zur diesjährigen Kant-Feier bemerkte, daß die Begeisterung für Kant bei den meisten geradezu etwas Verlogenes an sich haben müsse. Dies liegt nicht nur an der Sprache Kants. Auch für seine treuesten Anhänger ist er eher ein Symbol der Verwirrung als der Sammlung geworden. Es muß also im Kern der Kantischen Philosophie etwas tief Unbefriedigendes liegen, aus dem immer wieder die Flammen der Zwietracht emporschlagen; denn was man auch sagen mag: Kant hat die Philosophie entthront, indem er ihr den Zugang zu dem „Ding an sich" versagte.

Indes der Problemsteller Kant wird uns noch lange beschäftigen, und als Einführung in seine schwer zugängliche Gedankenwelt kann Messers Schrift kritischen Lesern gute Dienste leisten. Die vornehme Ausstattung und der saubere Druck machen dem rührigen Verlag alle Ehre. Max Pribilla S. J.

Musik.

Musikalische Volksbücher. Herausgegeben von Adolf Spemann. Verlag J. Engelhorns Nachf. in Stuttgart. kl. 8°

Aus dieser Sammlung liegen vor:

Der gregorianische Choral. Sein Wesen, Werden, Wert und Vortrag. Von P. Dominikus Johner O. S. B. (184 S.) 1924. In Leinwand geb. *M* 3.50

Max Reger-Brevier. Von Adolf Spemann. (150 S.) *M* 2.50

Johannes Brahms. Von Willibald Nagel. (164 S.) 1923. *M* 2.50

Anton Bruckner. Von Karl Grunsky. (126 S.) *M* 2.—

In bündiger Kürze, aber auch mit Begeisterung, wo es angebracht ist, weist uns P. Johner den Weg, den der gregorianische Choral bis heute genommen hat, von seinen dunklen Anfängen an bis zur heutigen Neublüte. Den Ästhetiker müssen vor allem die Kapitel „Wort und Ton" und „Choral als Ausdruck" fesseln, weil sich hier weite Perspektiven in die nichtchoralische Musik öffnen und wesentliche Fragen

aller Musik berührt werden. Die zahlreichen Notenbeispiele geben dem in jeder Hinsicht wohlgelungenen Büchlein eine besonders klare Anschaulichkeit.

Das Max Reger-Brevier ist eine Sammlung von Aussprüchen des Meisters, die allen Regerfreunden um so willkommener sein werden, als sie in ihren knappen, oft derben und mit launigem Humor gewürzten Prägungen viel mühelose Belehrung bieten.

Brahms' Musik bedeutet „eine Synthese zwischen dem gehaltvollen Kunstschaffen höheren Stils, Volkstümlichkeit des Ausdrucks und Persönlichkeitsgehalt". Er ist der absolute Musiker und der Versuchung, die zu seiner Zeit nicht so abseits lag, ins Gebiet der Programmusik abzuirren, nie unterlegen. Er ist der vollbewußte Klassiker geblieben inmitten der Wagnerzeit, die sich ebenso vollbewußt von den alten traditionellen Formen abwandte. Aus welchen Wurzeln die Eigenart des Meisters hervorgetrieben wurde, welche Früchte sie brachte, schildert uns Nagel ebenso treffend wie sein schlichtes äußeres Leben.

Bruckner stand von Anfang an im Gegensatz zu Brahms und dessen publizistischem Anwalt Hanslick, der Grund, warum er sich so schwer und so spät durchsetzte. Grunsky erweist sich als kundiger Führer in Leben und Werke des Meisters. Daß er den Vergleich der Brucknerschen Formenwelt mit der Barockkunst nicht gelten läßt, erklärt sich aus veralteten Anschauungen über das Wesen der Barockkunst. Zu S. 107 wäre zu bemerken, daß das Et incarnatus est im Kredo des Meßtextes nichts zu tun hat mit dem Dogma der Unbefleckten Empfängnis, und S. 101 ist die Bemerkung, daß der deutsche Cäcilienverein als politische Schattenseite die Abhängigkeit von Rom vermehrt habe, ganz unangebracht und völlig aus der Luft gegriffen, wie so viele völkische Phrasen über den römischen Wauwau, durch die heute die Köpfe verwirrt werden.

Josef Kreitmaier S. J.

Reisewerke.

1. Ferdinand Ossendowski, Tiere, Menschen und Götter. Deutsche Übersetzung von Wolf v. Dewall. 8° (370 S.) Frankfurter Societäts-Druckerei. Gb. *M.* 6.—
2. Sven Hedin, Von Peking nach Moskau. gr. 8° (322 S.) Mit 77 Abbildungen und einer Karte. Leipzig 1924, F. A. Brockhaus. *M.* 13.—; geb. 15.—
3. Alfred Nawrath, Im Reiche der Medea. Kaukasische Fahrten und Abenteuer. Mit 86 Abbildungen und zwei Karten. 8° (254 S.) Leipzig 1924, F. A. Brockhaus. Geb. *M* 8.—

Einen nicht gewöhnlichen Erfolg erzielte das in Amerika erschienene, in die bedeutenderen Sprachen Europas übersetzte Buch Beasts, Men and Gods, deutsch: „Tiere, Menschen und Götter", im Verlag der Frankfurter Societäts-Druckerei. In diesem Werke erzählt der Pole Ferdinand Ossendowski, der unter der Zarenregierung in Sibirien höhere Stellungen innehatte, seine Flucht vor den Bolschewiken. Zu Beginn des Jahres 1920 verließ er die sibirische Stadt Krasnojarsk am Jenissei, weil er von Sowjetsoldaten gesucht wurde. Zuerst wandte er sich südwärts, um durch Tibet nach Indien zu gelangen. Da er jedoch in Tibet sofort in Kampf mit Räuberbanden geriet, gab er diesen Plan auf und entschloß sich, den Weg nach der Mongolei einzuschlagen. Nachdem er etwa 1700 km in nördlicher Richtung zum Ausgangspunkt seines Marsches nach Tibet zurückgekehrt war, stieß er jetzt nach Osten vor und erreichte glücklich Urga in der Äußeren Mongolei, das sich damals in der Gewalt der „Weißen" befand.

Zwei Dinge geben der Reiseschilderung Ossendowskis ihr eigentümliches Gepräge. Das eine ist der Reichtum an spannenden Abenteuern, seien es nun Abenteuer in der idyllischen Art einer Robinsonade während seines einsamen Winteraufenthalts in einer Schneehöhle Sibiriens, seien es Abenteuer blutiger und gräßlicher Art, wie er sie in Begleitung russischer Offiziere beim Eindringen nach Tibet und der Mongolei erlebt. Das andere ist eine seltsame Ergriffenheit von einem angeblich asiatisch-mongolischen buddhistischen Mystizismus.

Ein Beispiel, wie beides ineinanderspielt. Am Abend, bevor Ossendowski samt den russischen Offizieren mit dem baltischen Baron Ungern-Sternberg zusammentreffen soll, der in der Mongolei den Krieg gegen die Bolschewiken organisierte, wahrsagt ihm ein alter Mongole. Nachdem dieser durch das verkohlte Schulterblatt eines Schafes in die Glut des Feuers gestarrt hatte, prophezeite er Ossendowski mit feierlicher Stimme Folgendes: „Der Tod in der Gestalt eines großen, weißen Mannes mit rotem Haar wird hinter Ihnen stehen und Sie aus nächster Nähe lange beobachten. Aber der Tod wird von Ihnen weichen.... Ein anderer weißer Mann wird zu Ihrem Freunde werden.... Vor dem vierten Tage werden Sie Ihre Bekannten verlieren. Diese werden durch ein langes Messer den Tod finden.... Nehmen Sie sich in acht vor dem Manne mit dem Kopfe wie ein Sattel; er wird

nach Ihrem Tode trachten." — Diese Prophezeiung erfüllt sich buchstäblich. Bei der ersten Zusammenkunft mit Ungern-Sternberg steht ungesehen hinter Ossendowski ein Offizier Sternbergs, der Hauptmann Wesseloffky, der durch langes, rotes Haar und ungewöhnlich helle Gesichtsfarbe auffällt; er stand da gewärtig eines Winkes des weißen Generalissimus, um Ossendowski sofort niederzumachen. Die Gefahr ging an ihm vorüber, da Ungern Vertrauen zu ihm faßte; dagegen fielen seine Reisebegleiter, die russischen Offiziere, einige Tage später alle unter den Säbeln „weißer" Truppen. Dem Manne mit dem Kopfe wie ein Sattel, Sepailoff, dem Kommandanten von Urga, einer sadistischen Henkernatur, entging Ossendowski nur mit knapper Not.

Mit plastischer Anschaulichkeit tritt uns die Gestalt des baltischen Barons Ungern-Sternberg entgegen, den Ossendowski auf der Höhe seiner Macht antraf. Bis zur russischen Revolution hatte dieser auf wechselnden Kriegsschauplätzen im Heer des Zaren gekämpft. Später machte er den Kampf gegen den Bolschewismus zu seiner Lebensaufgabe. Erst nahm er an Koltschaks Unternehmung teil, dann dachte er daran, sich zum Kaiser der Mongolei aufzuwerfen, um von hier aus die Sowjets zu stürzen. Schon vor dem Weltkrieg hatte er unter wunderbaren Abenteuern die Mongolei bereist, bald das Leben eines Lama, bald das eines Räuberhauptmanns führend. Kühn und grausam wie ein Kondottiere der Renaissance, war er zugleich abergläubisch dem Buddhismus der mongolischen Lamaisten ergeben. Ossendowski will Zeuge gewesen sein, wie Ungern in einem Tempel zu Urga vor der vergoldeten Statue des auf goldener Lotosblume sitzenden Buddha betete und wie er zwei Mönche die Würfel nach der „Zahl seiner Tage" werfen ließ. Einhundertunddreißig Tage war das Ergebnis. — Im Juni 1921 wurde Ungern-Sternberg an der russischen Grenze von roten Truppen geschlagen und erschossen. — Ossendowskis Schilderungen sind zu schöngeistig geformt, um wissenschaftlich zuverlässig zu sein, anderseits schließen sie sich auch nicht zu einem abgerundeten Kunstwerk zusammen.

Die stoffliche Zuverlässigkeit Ossendowskis hat durch Sven Hedin einen bösen Stoß bekommen. Zwar berichtet dieser in seinem jüngsten Reisewerk, das eine „Blitzfahrt durch die Mongolei, Sibirien und das europäische Rußland" schildert, daß ihm Graf Hermann Keyserling Ossendowskis Charakteristik des Barons Ungern-Sternberg als zutreffend bezeichnet habe. Keyserlings Urteil ist von Bedeutung, weil er den Baron Ungern, seinen Verwandten, jahrelang sehr gut gekannt hat. Er sieht in dem baltischen Baron ein „Genie, das Zeug zu einem neuen Dschingis-Chan hatte, einen Abenteurer, dessen Gedankenkreis alles zwischen Himmel und Erde umfaßte, dessen Grausamkeit bis zum äußersten ging". — Sehr skeptisch lauten dagegen die Äußerungen des großen schwedischen Forschungsreisenden über Ossendowskis übrige Erzählungen. In dem Kapitel „Ein literarischer Seitensprung" (S. 101—114) weist er eine Reihe geographischer und ethnologischer Ungenauigkeiten und Irrtümer nach. Besondern Wert wird man auf Sven Hedins Bemerkungen zu den tibetanischen Abenteuern legen. Die geographischen Entdeckungen der letzten Jahrzehnte in Tibet seien ignoriert. „Ich selbst bin, obgleich ich mehrere Jahre in Tibet zugebracht habe, niemals von Räubern angegriffen worden. Dr. Ossendowski brauchte nur einige Tage in eine sehr spärlich bevölkerte Ecke von Tibet hineinzugucken, um sogleich eine Räuberbande auf dem Hals zu haben." So spottet Hedin. Ebenso hat er von dem Mystizismus im Herzen Asiens nichts wahrgenommen. „Dem, der die Mongolen, dieses einfache, offene, natürliche Nomadenvolk, in der Nähe kennen gelernt hat", versichert Hedin, „erscheinen all die Wunder, das Hellsehen, das Geistersehen, Prophezeien und Hypnotisieren, das die Seiten von Ossendowskis Buch füllt, soweit sie nicht von Mord und anderer Teufelei in Anspruch genommen werden, höchst befremdend." So kommt Hedin zu einer völligen Ablehnung des begeisterten Urteils, das im Geographical Journal, der ersten geographischen Autorität, über Ossendowskis Buch gefällt wurde, daß nämlich jede Seite von Wahrheit vibriere.

Dieser Ausdruck läßt sich dagegen mit vollem Recht auf Hedins eigenes Reisewerk anwenden. Nirgends schöngeistige Aufmachung, aber überall Leben und warmherziges, scharfäugiges Geöffnetsein für Natur und Menschentum. Weder Räuberabenteuer noch Tempelmystik und doch eine derart fesselnde Darstellung, daß einem nach Lesung des Buches zu Mute ist, als habe man selbst die Automobilfahrt von Peking nach Werchne-Udinsk (östlich vom Baikalsee) und die Bahnfahrt von da nach Moskau mitgemacht. Was man da zu Urga über Bogdo Gigen, den Großlama, erfährt, klingt freilich nicht so magisch wie Ossendowskis romanhafte Schilderung. Und was Sven Hedin im sibirischen und russischen Sowjetreich sieht und schildert, steht auch in bewußtem Gegensatz zu den sonst üblichen schwarzmalenden Reporterberichten.

„Die Schilderungen, die man über Rußland liest, sind oft pessimistisch gefärbt", meint der schwedische Forscher. „Ich kann nichts anderes erzählen, als was ich mit eigenen Augen gesehen habe. Aber ich glaube, daß die Unglücksraben sehr oft unnötig krächzen.... Nach allem zu urteilen, ist gegenwärtig in Deutschland die Not größer als in Rußland.... Diejenigen irren, die sich und andern einzureden versuchen, die Armut in Rußland sei der Vorbote einer bevorstehenden Katastrophe" (244 246). Sven Hedin bezeichnet es als Torheit, mit Heeren, Kanonen und Luftschiffen von außen her Sowjet-Rußland zerschmettern zu wollen. Dabei ist er durchaus kein verkappter Marxist. Er meint, man müsse den Russen dankbar sein, daß sie den Mut hatten, Karl Marx' „wahnsinnige Theorien" in der Praxis zu erproben und „der Menschheit einen gigantischen Beweis zu liefern, daß es so nicht geht". Aber er hat die feste Zuversicht, daß Rußland diese Krise überwindet, daß „etwas Neues in Rußland wächst und sich von innen heraus zu einer Größe und Stärke entwickelt, die einmal das Alte übertreffen wird". Was Sven Hedin berichtet über seine Beobachtungen zu Moskau, die Begegnungen mit Tschitscherin, Lunartscharski und andern Vertretern der neuen russischen Kultur und Politik, über wissenschaftliche Unternehmungen und Kunstsammlungen, rechtfertigt seine optimistischen Anschauungen von der Zukunft des neuen Rußland. — Die herzwarme Liebe zu Deutschland und der unerschütterliche Glaube an eine lichte Zukunft Deutschlands, die an mehr als einer Stelle kraftvoll zu Wort kommen, müssen uns Sven Hedins Buch besonders liebmachen.

Sven Hedins Berichtigung der üblichen Schilderung Sowjet-Rußlands wird von Alfred Nawrath in seinen „Kaukasischen Fahrten und Abenteuern" bestätigt. Gleich beim Betreten russischen Bodens in Noworossijsk (Nordostküste des Schwarzen Meeres) ist er angenehm enttäuscht. Etwas umständlich, aber unbestechlich und höflich sind die Zollbeamten im weißen, riemengegürteten Russenkittel; schlicht, aber kleidsam die Frauenkleidung; die furchtbare Not scheint ihm geradezu rasseveredelnd gewirkt zu haben. Und überall rüstige Arbeit am Aufbau und Ausbau, von dem gewaltigen Schwimmkran, der zur Verwunderung der Angestellten der Deutschen Levante-Linie einen gewaltigen Generator der Allgemeinen Elektrizitäts-Gesellschaft löscht, bis zu dem zähen Bemühen, durch Verbreitung von Lesestoff Bildung in die Massen zu tragen. Er faßt sein Urteil dahin zusammen: „Rußland will den Frieden.... Wer längere Zeit im Lande war, hat gesehen, daß man friedlicher Arbeit seine ganze Kraft widmet; aber Rußland scheint nicht gesonnen, sich von jemand dreinreden zu lassen" (64). Von Poti am Schwarzen Meere (nördlich von Batum) bringt ihn die Eisenbahn nach Tiflis. Von da dringt Nawrath als erster Deutscher seit zehn Jahren nach Norden ins wilde Innere der Zentralkette des Kaukasus vor. Später führt ihn ein Ausflug nach Helenendorf, etwa 150 km südöstlich von Tiflis. Helenendorf ist eine der von württembergischen Auswanderern vor einem Jahrhundert in größerer oder kleinerer Entfernung von Tiflis gegründeten Siedlungen. Nawrath bietet an dieser Stelle einen ungemein lesenswerten geschichtlichen Rückblick über die Wanderungen, Leiden und Kulturarbeit der tapfern Schwaben, die unter dem bunten Gewimmel von Tataren, Persern und Armeniern ihr unverfälschtes Schwäbisch bewahrt haben. Nur für Dinge, die es noch nicht gab, als man die Heimat verließ, mischen sich fremde Wörter ein. „Könnscht mer emol deine Spitschki gäwe?" heißt es, wenn man um Streichhölzer bittet. Der blühende, hochentwickelte Weinbau, das liebevoll und opferfreudig gepflegte kirchliche Leben und Schulwesen, das behagliche Wohnen und Treiben der deutschen Siedler gibt Nawrath berechtigten Anlaß zu den frohbewegten und ernsten Worten: „Deutsche Kraft und Zähigkeit hat in hundertjähriger Arbeit eine Wüstenei zum Paradies gemacht. Helenendorf ist uns ein Anlaß zu berechtigtem Stolz, aber auch eine Mahnung: Nicht durch hochfahrende Worte nationalistischer Selbstüberhebung, nicht durch Geringschätzung fremden Volkstums, die letzten Endes Ausfluß von Unkenntnis und Dummheit ist, wird unserer Sache gedient, sondern durch Arbeit und praktische Bewährung der guten Eigenschaften, die wir für uns in Anspruch nehmen als deutsch" (S. 187). — Wie die Hinreise ein farbiges Bild von Athen, so gibt die Rückreise ein solches von Konstantinopel. — Ein besonderer Reiz sind die vorzüglichen, nach den eigenen Aufnahmen des Verfassers gefertigten Abbildungen, die immer lehrreich, meist auch entzückend stimmungsvoll sind.

Sigmund Stang S. J.

Umschau.

Vom deutschen Geist in einer Geschichte der deutschen Literatur.

Unter den neueren Gesamtdarstellungen der deutschen Literaturgeschichte zeichnet sich die von Vogt und Koch[1] im allgemeinen durch Reichhaltigkeit und Zuverlässigkeit des Tatsächlichen wie des Bibliographischen vorteilhaft aus. Ebendeshalb ist der Einfluß dieses ausdrücklich auf Stärkung der Vaterlandsliebe berechneten Buches nicht gering. Um so entschiedener muß dann aber gerade zu einer Zeit, wo zumal in akademischen Kreisen der vaterländische Gedanke alles in seinen Bann zieht, die Forderung erhoben werden, daß nicht als einfachhin deutscher Geist erscheine, was nur die Anschauung einer der zahlreichen deutschen Parteien ist. Dieser Forderung genügt das Buch leider nicht. Liest man den ersten Band, dessen Verfasser der greise Marburger Germanist Friedrich Vogt ist, so könnte man fast meinen, etwas sei um so deutscher, je näher es dem Gedankenkreis der Lutherischen Reformation steht. Und für den Breslauer Germanisten Max Koch, der den zweiten und dritten Band geschrieben hat, scheint echt deutsch ungefähr soviel zu sein wie preußisch, alldeutsch und liberal.

Ein gewisser Liberalismus ist beiden Gelehrten gemeinsam. Wie man bei Koch den abgebrauchten Schlagworten von mittelalterlicher Bevormundung der Wissenschaft durch die Theologie (II 130) und vom Rechte der großen Leidenschaft (III 121) oder der unbeschränkten Bewunderung von Lessings Wahrheitstreben in „Nathan dem Weisen" begegnet, so spricht Vogt von der engen Schranke der kirchlichen Tradition (I 229) und von der vollen geistigen Freiheit Goethes (I 345). Das sind nur wenige Beispiele einer Denkweise, die sich überall im Buche geltend macht, die aber bekanntlich sehr viele unzweifelhaft deutsche Männer und Frauen nicht teilen. Infolge dieser liberalen Auffassung muß Vogt natürlich an der Dogmatik Luthers Kritik üben (I 299 302), aber die Reformation erklärt er doch für „echt germanisch" (I 303), und in ihrem Geiste beurteilt er von Anfang an die Literatur des Mittelalters.

Den jungfräulichen Heldinnen der Dramen Hrotsviths wird die bräutliche Hiltgund des Walthariliedes gegenübergestellt wie der Bleichsucht die blühende Gesundheit. Das Urgut der deutschen Überlieferung biete der Kunst offenbar viel reichere Entwicklungsmöglichkeiten als die fremdländischen Stoffe der dichtenden Nonne (I 60). Aber daß Hrothsvith die eheloſe Keuschheit verherrlicht, hat doch seinen Grund nicht darin, daß etwa in den lateinischen Quellen ihrer Dramen der Preis des Familienlebens nicht zu finden gewesen wäre, sondern sie will ja der klösterlichen Leserschaft ihr von Vogt freilich protestantisch gewertetes Standesideal zeigen! Und wie der Familiensinn kein ausschließlich deutscher Vorzug ist, so beweist die Geschichte durch tausend leuchtende Gestalten, daß deutsches Wesen sich auch mit christlicher Jungfräulichkeit sehr gut verträgt.

Ebenfalls mit protestantischen Augen ist das Deutschtum Wolframs von Eschenbach und Walthers von der Vogelweide gesehen. Nach Vogt (I 204) teilt Walther in dem Spruche, mit dem er Otto von Braunschweig als Kaiser begrüßt, „dem Kaiser das Erdreich, Gott den Himmel, sich selbst die Rolle als Bote des himmlischen an den irdischen Herrscher zu". Für den Papst sei da „so wenig wie in Wolframs Gralsstaat ein Platz". Aber in Wolframs Gralsstaat ist auch für den Kaiser kein Platz, und wie Vogt daraus keine undeutsche Gesinnung Wolframs ableitet, so ist nicht einzusehen, mit welchem Recht er das aus der Sonderart der Gralsage erklärliche Fehlen des Papstes unkirchlich deutet, zumal da Wolfram über Messe, Beicht, Fasten usw. ganz katholisch denkt. Nicht besser begründet ist Vogts unkatholische Auslegung zweier Sprüche Walthers an Otto. Aus der Begrüßung des Kaisers (in Pfeiffers Ausgabe Nr. 134) geht nur hervor, daß Walther, wie das im Mittelalter so oft geschah, sich den staatlichen Wirkungen des Kirchenbannes nicht fügen wollte. Und wo Walther dem Kaiser die Erde und Gott den Himmel zuteilt, macht er sich selber zum Überbringer der göttlichen Aufforderung zum Kreuzzug (Pfeiffer Nr. 135). Wer da die Erwähnung des Papstes vermißt, der müßte es auch wohl als unkirchlich empfinden, daß die ersten Kreuzfahrer gerufen haben: „Gott will es!" und nicht: „Der Papst will es!" Ähnlich schief

[1] Geschichte der deutschen Literatur von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart. Von Friedrich Vogt und Max Koch. Vierte, neubearbeitete und vermehrte Auflage. Drei Bände. 8° (XXVIII u. 1134 S.) 182 Textabbildungen, 30 Tafeln, 40 Beilagen mit Drucken oder Handschriften. Leipzig 1918 bis 1920, Bibliographisches Institut.

ist die etwas verschleierte Behauptung Vogts, daß Walther in einem Leich die kirchliche Mitwirkung bei der Sündenvergebung zu schmälern scheine (I 204). Tatsächlich drückt der Dichter nur den echt kirchlichen Gedanken aus, daß Sündenvergebung ohne Reue unmöglich sei, und er fleht deshalb Maria an, sie möge uns von Gott diese Reue erbitten (Pfeiffer Nr. 80).

Allerdings spricht das gelehrte Gewissen Vogts laut genug, um ihn zu der Anerkennung zu zwingen, daß es sich weder bei den Grübeleien Wolframs über Glaubenssätze, noch bei den Kampfliedern Walthers gegen Rom um grundsätzliche Verwerfung katholischer Lehren handelt. Aber solche Zugeständnisse haben hier wie in andern Fällen nach Umfang und Ton eine viel schwächere Wirkung als die gegen die katholische Kirche erhobenen und aus angeblich echt deutschem Wesen hergeleiteten Anklagen. Als ob sich das Mittelalter hindurch nicht auch bei Griechen, Provenzalen und Tschechen starke romfeindliche Bewegungen gezeigt hätten, und als ob in den vielen Streitigkeiten zwischen Deutschland und Rom die Deutschen immer nur ihre berechtigte Eigenart verteidigt hätten! Wie verschieden Anhänger und Gegner der Kirche gemessen werden, zeigt z. B. ein Vergleich der bittern Worte über den geistlichen Verfasser der Kaiserchronik (I 89) oder über Thomas Murner (I 307) mit der schattenlosen Verherrlichung des doch wahrhaftig nicht schattenlosen Ulrich von Hutten (I 304 ff.).

Während Vogts Darstellung trotz allem verhältnismäßig ruhig ist, schlägt Koch mit Leidenschaft einen preußisch-alldeutschen Parteiton an. Wie schonend geht er an mehreren Stellen, die das Inhaltsverzeichnis ausweist, über die Kälte Friedrichs II. gegen die deutschen Dichter hinweg, und wie rücksichtslos, um nicht mehr zu sagen, schreibt er über die Stellung der Habsburger zu Deutschland (z. B. III 70 130 354)! Als Herolde echten Deutschtums werden unermüdlich Goethe, Richard Wagner und Houston Stewart Chamberlain aufgerufen. Aber Kochs helle Begeisterung gehört auch dem Flottenverein, den afrikanischen Kolonien, der Gewaltpolitik Friedrichs II. und Bismarcks, der Richtung Tirpitz-Ludendorff. Sogar der krankhafte Schwärmer Sand, der sich einbildete, durch die Erdolchung Kotzebues eine deutsche Pflicht zu erfüllen, weckt „wegen der Ähnlichkeit der Tat des hochgestimmten, opferfreudigen Burschenschafters mit Vorfällen höchst gesteigerter Erregung in politischen Kämpfen der Gegenwart besondere Teilnahme“ (III 209)! Und nicht genug, daß man alle paar Seiten auf ein politisches Bekenntnis stößt: manche Teile des dritten Bandes haben überhaupt kaum noch den Charakter einer Literaturgeschichte, sondern eher den einer deutschnationalen Parteischrift mit literarischen Belegen.

Kann eine so weit vom eigentlichen Zweck der Literaturgeschichte abführende Einstellung wissenschaftlich richtig sein? Das Vorwort verspricht, die Literaturgeschichte als „Teil der allgemeinen Geschichte eines Volkes ... zu veranschaulichen, die nationale Entwicklung in den großen Strömungen wie in den einzelnen Erscheinungen des literarischen Lebens mit allen ihren wechselnden Bedingungen darzustellen“. Wie immer man dieses mehrdeutige Versprechen auffassen mag, um es einzulösen, muß wenigstens der Verlauf des literarischen Lebens selber deutlich dargestellt werden. Aber schon ein Blick auf die dürftigen Inhaltsverzeichnisse mit ihren vielfach unliterarischen Titeln verrät, daß die Entwicklungslinien besonders der nachmittelalterlichen Dichtung durchaus nicht klar herausgearbeitet sind. Man möchte glauben, daß gerade in dieser Hinsicht akademische Lehrer, die durch zahllose Einzelbemerkungen eine bewundernswerte Vertrautheit mit dem gewaltigen Stoffe bekunden, viel mehr hätten bieten können. Wenn auch die treibenden Kräfte, durch deren Zusammenwirken die dichterische Persönlichkeit wie Inhalt und Form des Kunstwerkes bestimmt werden, immer krauser durcheinanderlaufen, je mehr wir uns der Gegenwart nähern, so aussichtslos, wie Koch es mehrmals beklagt, ist mit unsern bibliographischen Hilfsmitteln die Entwirrung nicht. Wer literaturgeschichtlich arbeitet, kann bei weitem nicht alle Einzelheiten prüfen, aber er kann sehr wohl einige wesentliche Züge aller irgendwie auffallenden Strömungen feststellen, ihren Ursachen nachgehen, die Ergebnisse ordnen und so das literarische Leben als ein organisches Ganzes sichtbar werden lassen. Eine solche Literaturgeschichte um ihrer selbst willen wäre nach dem von Koch gerühmten Worte Richard Wagners echt deutsch gewesen (III 204).

Wollten die Verfasser sich an der Erklärung des deutschen literarischen Lebens aus seinen mannigfaltigen Ursachen nicht genügen lassen, wollten sie das vaterländische Empfinden ihrer Leser noch stärker aufrütteln, so wäre auch diese Aufgabe durch streng geschichtlichen Nachweis des Einflusses der Literatur auf andere Lebensgebiete wohl mit mehr Erfolg gelöst worden als durch noch so eindringliche Darlegung persönlicher Ansichten. Immerhin lassen sich bei

geschichtlichen Darstellungen größeren Stils Werturteile niemals ganz umgehen, und deshalb mußten die Verfasser sich klar vor Augen halten, daß weder ihre literarischen, noch ihre religiösen und sittlichen, noch ihre politischen Maßstäbe einfachhin deutsche Maßstäbe sind. Oder ist nur der Individualismus, von dem das Werk der Reformation lebt, deutsch — und nicht auch die Treue und der Sinn für Einordnung und Autorität, mit denen fast die Hälfte aller Deutschen zur alten Kirche hält? Und sind die undeutsch, die trotz der Anerkennung militärischer oder wirtschaftlicher Erfolge doch die Gerechtigkeit und überhaupt die sittlichen Werte auch im Staatsleben an die erste Stelle setzen? Hat nicht gerade die deutsche Literaturgeschichte wenig Anlaß, staatlichen Machtmitteln eine alles überragende Wichtigkeit beizumessen, da doch die Größen unserer literarischen Blütezeit dem von Koch gepriesenen Preußen Friedrichs II. durchweg nicht angehörten, und der waffengewaltigen Schöpfung Bismarcks der Ruhm einer glänzenden Literatur ebenfalls versagt blieb?

Mochten also Vogt und Koch ihre Überzeugungen für die allein richtigen oder für die dem deutschen Volke allein förderlichen halten, sie durften sich nicht schmeicheln, mit einer auf diesen Überzeugungen beruhenden Literaturgeschichte der im Vorwort als so sehr wünschenswert bezeichneten Zusammenfassung der Volkskraft zu dienen. Selbstverständlich würde eine vom katholischen oder vom sozialdemokratischen Standpunkt aus wertende Literaturgeschichte diesen Zweck ebensowenig erreichen. Der Begriff „deutsch" aber läßt sich als Wertmaßstab überhaupt nicht verwenden, denn echt deutsch sind auch die deutschen Fehler. Was jemand als Vorzug oder als Fehler ansieht, hängt von seiner Weltanschauung ab. Und da es eine einheitliche deutsche Weltanschauung nicht gibt, müßten um der Wahrheit und des Friedens willen literarische und andere Werturteile wohl etwas weniger zuversichtlich, als leider von manchen beliebt wird, im Namen des deutschen Geistes gefällt werden.

Jakob Overmans S. J.

Ein Philosophenleben: Paul Deussen.

Das weltanschauliche System eines Philosophen ist nicht das Ergebnis einer rein logischen Gedankenarbeit; es entsteigt den tiefen Gründen der Persönlichkeit, und alles, was auf diese formend einwirkt, fließt auch in etwa in das System ein. Die Person erklärt daher am besten das Werk.

Paul Deussen (1845—1919), der sich als unermüdlicher Erforscher der indischen Philosophie und als Verkünder Schopenhauers einen Namen gemacht hat, hat selbst seine Lebenserinnerungen aufgezeichnet, die wenige Jahre nach seinem Tode von seiner Tochter herausgegeben wurden [1]. Aus ihnen kann man sehr gut das Werden dieses Philosophen erkennen.

Deussen verweilt mit einer ausgesprochenen Vorliebe bei seinen Jugendjahren, die er mit epischem Behagen schildert. Gerade diese Jahre lassen schon den späteren Entwicklungsgang erraten.

Wie sein Freund Friedrich Nietzsche, war auch Deussen Sprößling einer protestantischen Pfarrersfamilie, und das in zweifacher Weise. Sein Vater war Pfarrer in Oberdreis (Westerwald), und seine Mutter entstammte dem Pfarrhause in Wevelinghoven bei Neuß. Die materiellen Verhältnisse der Familie waren bescheiden, wenn nicht ärmlich zu nennen und boten den Kindern wenig Anregung. Auch die geistige Erziehung im Elternhause ließ manches zu wünschen übrig. Der Vater, der nach dem Urteil des Sohnes eher zu vielem andern als zum Pfarrer berufen gewesen wäre, schien an seinen Kindern kein besonderes Interesse zu nehmen, vernachlässigte ihren Unterricht und war bei der Anstellung der Hauslehrer für sie wenig wählerisch. Seine Mutter war eine engherzige Pietistin, die ihre Kinder mit vielen Gebetsübungen plagte und ihnen beim Übergang zum Gymnasium „vor Gottes offenem Angesicht" das Versprechen abnahm, niemals eine Konditorei zu besuchen. So wurde dem kleinen Paul die christliche Religion mehr äußerlich beigebracht; sie ist ihm niemals Herzenssache geworden.

Mit zwölf Jahren kam er auf das Gymnasium in Elberfeld. Er wohnte bei einer Familie, in deren Haus ein „bigotter Ton" und wenig Freude herrschte. Über den Religionsunterricht der Schule urteilt er: „In der Religionsstunde, welche von dem strengen und unheimlich düstern Direktor Bacterwek erteilt wurde, ging es sehr ernst zu. Eine reichliche Ausgabe (Aufgabe?) von Liederversen und längeren Bibelstellen zum Auswendiglernen hielt uns von Stunde zu Stunde in Angst, bis wir dahinterkamen, daß sich auch bei diesem gefürchteten Schulmonarchen hinter dem Rücken des Vordermanns ablesen ließ. Im ganzen wurde durch diese Stunde der Schatz

[1] Paul Deussen, Mein Leben. Hrsg. von Dr. Erika Rosenthal-Deussen. (353 S.) (Leipzig 1922, F. A. Brockhaus.)

des aus Bibel und Gesangbuch Auswendiggelernten bedeutend bereichert, nie aber fühlten wir unser religiöses Empfinden durch diesen düstern Fanatiker angeregt oder erwärmt" (50).

Schon nach zwei Jahren vertauschte Deussen Elberfeld mit Schulpforta, wo er bis zum Abiturientenexamen verblieb. Auch diese Musteranstalt, deren damaligen wissenschaftlichen Unterricht er rühmt, legte in dem kritisch veranlagten Knaben keine solide religiöse Grundlage. Mit einer gewissen Ironie bemerkt er nach Erwähnung seiner Konfirmation, daß er „in Oberdreis uniert getauft, in Elberfeld reformiert im Konfirmandenunterricht belehrt und schließlich in Pforta lutherisch konfirmiert worden" sei (74). Hier in Schulpforta war es, daß er Friedrich Nietzsche zum Kursgenossen hatte und mit ihm enge Freundschaft fürs Leben schloß.

Nach gut bestandener Reifeprüfung bezogen Deussen und Nietzsche die Universität Bonn, wo sie sich in der theologischen Fakultät einschreiben ließen. Bemerkenswert ist sein wehmütiges Geständnis zum Beginn der Universitätsjahre, daß es ihm an jeder geistigen Leitung gefehlt habe, obwohl er stets das lebhafte Bedürfnis gehabt habe, sich andern mitzuteilen. Die theologischen Vorlesungen hatten für die beiden Freunde wenig Reiz. Um so mehr wurden sie von dem Studium der alten Klassiker angezogen. Um jene Zeit erschien das Leben Jesu von David Strauß. Beide lasen es. Durch diese Lesung wurde in Deussen der Rest von Gläubigkeit zerstört, der ihm bis dahin noch geblieben war. Als er dem Freunde gegenüber seine Zustimmung zu Strauß aussprach, erwiderte ihm Nietzsche in Vorahnung seiner eigenen Entwicklung: „Die Sache hat eine ernste Konsequenz; wenn du Christus aufgibst, wirst du auch Gott aufgeben müssen" (83).

Nach längerem Schwanken zwischen Theologie und klassischer Philologie wandte sich Deussen der letzteren zu, befaßte sich aber auch sehr eingehend mit Sanskrit und der Philosophie Schopenhauers. Nach bestandenem Examen wirkte er einige Jahre als Lehrer an den Gymnasien in Minden und Marburg. Nachträglich unterzog er sich auch der theologischen Prüfung, worüber ihm Nietzsche sein Erstaunen ausdrückte. Deussen sah darin wohl nur eine Sache des Wissens, nicht der religiösen Überzeugung. Die Tätigkeit am Gymnasium befriedigte ihn auf die Dauer nicht. Seine Absichten zielten höher; er wollte die Universitätslaufbahn einschlagen. Dem stand aber seine Vermögenslosigkeit im Wege. Eine Hauslehrerstelle in Genf und später in Rußland bei dem Fürsten Zscherbatoff verschafften ihm die nötigen Mittel und die erforderliche Muße zur Vorbereitung, und so gelang es ihm, zunächst in Genf und Aachen, später in Berlin und von 1889 bis zu seinem Tode in Kiel als Universitätsprofessor eine rege Lehrtätigkeit zu entfalten. Da er sich gleichzeitig für Sanskrit und Philosophie interessierte, wurde sein Hauptarbeitsfeld die indische Philosophie.

Über die innere Entwicklung seiner Forscherjahre geben die Lebenserinnerungen nur wenig Aufschluß. Tatsache ist, daß er sich mit staunenswertem Fleiß in die Kulturwelt und die Schriften Altindiens versenkte, sich als Sanskritforscher große Verdienste erwarb und, der Liebe zu seinem Fachgebiete erliegend, in einem Neu-Buddhismus die Lösung der großen Lebensfragen sah. Hierbei verehrte er Schopenhauer als seinen Herrn und Meister, dessen Ansichten er in völliger Verkennung der christlichen Erlösungslehre für vereinbar mit dem Evangelium wähnte. Daher ist ihm Schopenhauer der philosophus christianissimus; ja einmal nennt er ihn sogar den „göttlichen Schopenhauer" (176), was mehr ist, als selbst Schopenhauer, der von sich gewiß nicht gering dachte, jemals hat erwarten können. Aber die Versöhnung von Christentum und Buddhismus ist auch Deussen nicht gelungen, und so dürfte das Urteil der Fürstin Zscherbatoff über ihn wohl zutreffen: „Mit einem Worte, ich bin eine Christin und Sie sind ein Buddhist" (198). Wiewohl er von seiner pessimistischen Grundvoraussetzung aus in dem „Willen zur Verneinung des Lebens" den Kern seines Systems sah, war er doch weder blind für die Schönheiten der Natur und Kunst noch den Annehmlichkeiten des Lebens abhold.

Oft hat Deussen zum Wanderstab gegriffen und fremde Länder besucht. Über diese Streifzüge durch Italien, Spanien, Griechenland und Indien weiß er in anregender Weise zu plaudern, ohne daß seine Schilderungen mehr als flüchtige Eindrücke eines Vergnügungsreisenden wiedergäben. Zuweilen stößt man auf sonderbare Urteile, die zeigen, daß die Versenkung in die uralte indische Weisheit ihn dem europäischen und christlichen Gedankenkreise entfremdet hat. So wenn er schreibt (258): „Man begegnet häufig der Meinung, daß ein Wechsel der Konfession aus äußern materiellen Gründen verwerflich, geschieht er aber aus Überzeugung, zu billigen sei. Ich bin gerade der entgegengesetzten Ansicht." Für Deussen sind eben alle Konfessionen nur Schalen für den überall wesentlich gleichen Kern der Religion. Um so befremdlicher ist die ge-

hässige Stelle über Lourdes (249), die das Buch verunziert. An einer buddhistischen Zeremonie würde wohl Deussen nicht eine solche abfällige Kritik geübt haben.

Sucht man nach einer Erklärung, wie Deussen zu seinen so fremdartigen Anschauungen gekommen ist, dann muß man seine Unkenntnis des wirklichen Christentums in Betracht ziehen. In seiner Jugend kam er nur mit einem pietistischen Christentum in Berührung, dessen Düsterkeit und Übertreibungen seinen hellen und weltaufgeschlossenen Sinn abstießen. Unter dem Einfluß der radikalen Bibelkritik verlor er vollends den Glauben. Ein eifriges, aber auf eigene Faust betriebenes Studium der Heiligen Schrift ließ dann seinen schon voreingenommenen Geist in ihr die Ideen Indiens und Schopenhauers wiederfinden. Von der katholischen Kirche hat er höchstens die äußern Umfassungsmauern gesehen. So ging er an dem reichen Licht der christlichen Vorzeit vorüber und begnügte sich mit den Nebelgebilden Altindiens. Auch an Deussen bestätigt sich daher das Wort Mausbachs (Aus katholischer Ideenwelt [Münster 1921] 95): „So mischt sich immer wieder in das Studium heutiger Denksysteme, wenn man sie zu den philosophischen, dogmatischen und sittlichen Grundsätzen der (katholischen) Kirche in Beziehung setzt, das schmerzliche Bedauern, daß diese geheiligte, im Glauben und Denken der Jahrtausende erprobte Weisheit trotz ihrer Öffentlichkeit so vielen forschenden Geistern nur in undeutlichen oder verzeichneten Umrissen bekannt geworden ist."

Max Pribilla S.J.

Katholisches aus Rumänien.

Der durch die Ergebnisse des Weltkrieges ansehnlich vergrößerte und, bis auf kleine Oasen, alle Angehörigen seiner Nationalität umfassende rumänische Staat befindet sich gegenwärtig in noch nicht abgeschlossenen Konkordatsverhandlungen mit dem Heiligen Stuhle. Von der 16 Millionen betragenden Bevölkerung der unter allen Balkanstaaten am meisten entwickelten Donaumonarchie bekennen sich 4 Millionen zur katholischen Kirche, darunter ungefähr $1^1/_2$ Millionen mit griechischem Ritus und der darin seitens der Rumänen im 17. Jahrhundert angenommenen rumänischen Kultussprache. Eine besondere katholische rumänische Kirchenprovinz, Alba Julia, mit dem Metropolitansitze in Blasendorf (rumän. Blaj) und den Bistümern Großwardein, Gherla und Lugosch trägt für die geistlichen Bedürfnisse der ihrer Religion treu und eifrig ergebenen Gläubigen Sorge.

Doch stehen die übrigen nichtkatholischen Rumänen ihrer Vergangenheit nach der katholischen Kirche keineswegs so fern, wie es, absichtlich oder unabsichtlich, aber leider nur zu oft, in der Öffentlichkeit betont wird. Angeblich soll das orientalische, vom Heiligen Stuhl getrennte Christentum die ursprüngliche, angestammte Religion der Nachkommenschaft der römischen Soldaten sein, welche Kaiser Trajan nach Niederringung der Dacier in den weiten Gebieten zwischen Theiß und Dnjestr, zwischen der Donau und den nördlichen Karpathen ansiedelte. Tatsächlich aber war gerade der römische Katholizismus die „vorelterliche" Religion (legea strämosească), wie der in Rumänien so beliebte Ausdruck lautet, der jetzt politisch geeinten Ostromanen.

Schon früher wiesen katholische Schriftsteller aus den Reihen der siebenbürgischen Rumänen, wie z. B. Professor Grama und der Geistliche Ardeleanu, darauf hin, daß in der rumänischen Sprache alles zum eigentlichen Wesen der christlichen Religion Gehörige mit Ausdrücken offenbar lateinischen Ursprungs bezeichnet wird. So heißt Gott Dumnezcu (Dominus Deus), Religion legea (lex), der Sonntag Duminica, das Kreuz crucea, das Gebet rugaciunea, das Altarssakrament cumunicatura, die Kirche biserica (von dem in der römischen Kaiserzeit oft gebrauchten basilica abstammend). Wie die Sprache oft Beweise weittragender Bedeutung bietet, stellt sie für die Kirchengeschichte Rumäniens außer Zweifel, daß das Land die christliche Religion ursprünglich in lateinischer Form angenommen habe, was wiederum, dem Bestande des christlichen Altertums nach, den Verband mit Rom sicher einschließt.

Um so erfreulicher kommt uns dazu das offene Eingeständnis des Bukarester Professors Onciul in seinem Werke über das Entstehen der rumänischen Fürstentümer, wonach das Heimatland der heutigen Rumänen, die römische Militärkolonie Dacien, kirchlich vom Erzbistum Justiniana abhing, dessen Würdenträger als päpstlicher Vikar Dacien leitete.

Der oben erwähnte Professor Grama hält es mit Recht für wahrscheinlich, daß bereits unter den von Trajan aus allen Teilen des römischen Reiches nach Dacien zur Kolonisation herangezogenen Militärveteranen Christen waren, besonders weil die auf die ältesten römischen Niederlassungen hinweisenden Ausgrabungen mitunter schon christliche Symbole zu Tage gefördert haben. Der Katholizismus

jener ältesten Christen des heutigen Rumänien wird um so sicherer, weil nicht bloß das römische Martyrologium[1] (am 7. Januar), sondern auch der Bukarester Universitätsprofessor Pârvan, Mitglied der Rumänischen Akademie, und zwar mit wissenschaftlichen Beweisen, den hl. Nicetas, Bischof von Remesiana, als Apostel der Rumänen zwischen Theiß und Dnjestr im 4. Jahrhundert nachweist. Nicetas war aber nicht bloß lateinischer Bischof, sondern auch Schriftsteller in derselben Sprache, woraus sich, hauptsächlich in Berücksichtigung des römischen Märtyrerverzeichnisses, die Folgen für die hierarchische Unterstellung der neubekehrten Christen leicht ergeben. Ferner schreibt der verstorbene Professor der theologischen Fakultät Bukarest, Dobrescu, daß Dacien im 4. Jahrhundert der römischen Präfektur Illyricum zugehörte, welche später Konstantinopel angeschlossen wurde. Doch schreibt der erwähnte Gelehrte wörtlich über die dortigen, d. h. illyrischen, kirchlichen Zustände: „Der lateinische Ritus der Kirche konnte nicht so leicht geändert werden, wie die politische Trennung der Provinz vor sich zu gehen vermochte. Der Papst hatte in Illyricum als seinen Vikar den Erzbischof von Thessalonich bis in das 6. Jahrhundert, wo der Kaiser Justinian das Bistum Justiniana als Erzbistum ebenfalls des lateinischen Ritus errichtete." Dobrescu folgert hieraus die Zugehörigkeit der ältesten römischen Dacier zur römischen Mutterkirche.

In seinem Berichte über den Papst Formosus[2] gesteht derselbe Gelehrte mit eigenen Worten ein: „Wir Rumänen sind vom Latinismus, d. h. vom lateinischen Ritus, welcher bis dahin, im 9. Jahrhundert, bei uns in der Kirche bestand, zu der uns von den Bulgaren gebrachten Orthodoxie übergegangen. Die Bulgaren beherrschten uns politisch. Mit dem in dieser Zeit erfolgten Bruche mit Rom wurde die lateinische Sprache aus der bulgarischen Kirche gänzlich entfernt; die sich noch vorfindenden Reste sind völlig verschwunden. Die lateinische Liturgie in unserer Kirche wurde durch die im bulgarischen Kaisertum eingeführte slawische ersetzt."

Aus diesem gewiß unverdächtigen Zeugnisse eines Professors der orthodoxen, d. h. nichtkatholischen, theologischen Fakultät Bukarest erhellt somit, daß die dacischen Rumänen nur durch ihre politische Abhängigkeit vom ersten, infolge byzantinischen Einflusses von Rom bereits abwendig gemachten Bulgarenreiche in das griechische Schisma hineingezogen wurden, welchem Ergebnisse die auch von bulgarischen älteren Kirchenschriftstellern hervorgehobene Einführung der cyrillischen Liturgie besonders dienstbar wurde.

Eingehender behandelt diese Zwangseinführung des bulgarisch-slawischen Schismas der keineswegs katholische rumänische Universitätsprofessor Xenopol, welcher außer einem mehrbändigen größeren Geschichtswerke über sein Volk auch ein geschichtliches Handbuch für Gymnasien und Realschulen verfaßte und darin ausdrücklich bezeugt, die Rumänen seien schon vor ihrer Zugehörigkeit zum Bulgarenreiche Christen, aber lateinische, gewesen. So lesen wir S. 43: „Als die Rumänen unter die bulgarische Oberherrschaft gerieten, und die Bulgaren mit Annahme des slawischen Christentums ihrem ganzen Reiche die Art ihrer Liturgie vorschrieben, begann eine Verfolgung der nationalen Form der rumänischen Kirche. Nach einer uns erhaltenen Überlieferung wurden sogar die lateinischen religiösen Bücher der Rumänen verbrannt und durch bulgarische Bücher ersetzt. So wurde der bulgarische Ritus eingeführt, welcher die rumänischen Lande beherrschte.... Die den rumänischen Geist länger als 700 Jahre beherrschende slawische Sprache (900—1640[1]) behinderte in diesem ganzen Zeitraume die Pflege der eigenen Sprache und Geisteskraft."

Dieselbe Behinderung erkennt auch Professor Jorga in seiner rumänischen Kirchengeschichte an, indem er schreibt:

„Der Strahl höherer Kultur wurde an den Grenzen unseres Landes aufgehalten." Ja, Professor Puscariu urteilt: „In einer Zeit, wo jede kulturelle Bewegung seitens der Kirche erfolgte, war der Orthodoxismus die in ihren Folgen bedeutsamste Tatsache, weil sie uns für ganze Jahrhunderte an die Kultur des Orients fesselte, welche eine trennende Mauer angesichts

[1] Die Worte lauten: In Dacien des heiligen Bischofs Nicetas, der durch die Predigt des Evangeliums die wilden und rohen Volksstämme jener Gegend in gesittete und friedliebende umwandelte.

[2] Formosus war Papst 891—896 und erhob, vorher (ca. 866) Legat in Bulgarien, die bulgarische Metropole Ochrida zur kirchlichen Selbständigkeit, zum Patriarchat. Leider verfiel Bulgarien bald dem Schisma.

[1] Um 1640 veranlaßte der moldauische Fürst Basilius Lupus die Übersetzung der slawischen Kirchenbücher in das Rumänische, welches damit jedoch nicht sofort die Alleinherrschaft errang.

des Katholizismus unserer Nachbarn im Süden und Norden bildete, der uns die okzidentale Kultur hätte vermitteln können." [2]

Die Verwicklung der Rumänen in das orientalische Schisma war nach den obigen Zeugnissen eine passive. Gerade dieser Umstand mag dazu beigetragen haben, daß die Anhänglichkeit an die wahre römische Mutterkirche niemals ganz erstarb und bei günstiger Gelegenheit sich lebendig betätigte. Als im zweiten Bulgarenreiche im mächtigen Zaren Joanitius der rumänische Teil des Staates das Ruder in seinen Händen hielt, sandte derselbe Herrscher alsbald eine Gesandtschaft an Innozenz III. (1198—1216) mit der Erklärung, daß Fürst und Volk in steter Erinnerung ihrer Zugehörigkeit zu Rom Treue gelobten und nur durch mißliche äußere Umstände vom lebendigen Anschluß ferngehalten wären. Die verhältnismäßig kurze Dauer des zweiten bulgarischen Reiches machte diesem erneuerten Anschluß der Rumänen an Rom ein baldiges Ende. —

Durch Errichtung des Reiches der St. Stephanskrone waren die in Siebenbürgen und den Nachbarländern wohnenden Rumänen unter katholische Fürsten gekommen, welche jedoch keinen religiösen Übertrittszwang ausübten. Die von dem gelehrten Rumänen Eudoxius Hurmusaki gesammelten Dokumente für die Geschichte seines Volkes bezeugen, daß sich in Ungarn zu verschiedenen Zeiten wenigstens einzelne Gruppen katholischer Rumänen, obwohl bereits mit orientalischem Ritus befanden, für dessen Wahrung der Heilige Stuhl väterliche Maßnahmen traf, z. B. in einigen Fällen den lateinischen Bischöfen die Bestellung eines eigenen Generalvikars oder Hilfsbischofs für jenen Teil ihrer Herde auftrug.

Im Fürstentum Moldau nahm gegen Anfang des 14. Jahrhunderts der Hospodar Latzko den katholischen Glauben an und errichtete sogar in der Nähe der altmoldauischen Hauptstadt Sucnawa, in Sereth, ein katholisches Bistum, welches später nach Bakau in der Mittelmoldau und in jüngster Zeit nach Jassy übertragen wurde.

Der größte Fürst der Moldau, Stephan IV. der Große (1457—1504), war nach den von Ardeleanu beigebrachten Dokumenten mit dem Heiligen Stuhle in Verbindung und wird vom Papste in einem Schreiben sogar als „geliebter Sohn" angeredet.

Unter die Beschlüsse des Florentiner Konzils setzten die kirchlichen Vertreter der Moldau und Walachei ihre zustimmende Unterschrift, deren anhaltende Nachwirkung sich leider nicht feststellen läßt.

Im 16. und 17. Jahrhundert sehen wir auf dem moldauischen Fürstenstuhle einige katholische Herrscher, z. B. Peter den Lahmen, welcher sogar die Gesellschaft Jesu in sein Land berief. Die beiden Ordensresidenzen in Jassy und Cotnar hielten sich in der Folge bis zu ihrer Auflösung durch das Breve Klemens' XIV. im Jahre 1773. Der katholische Fürst Simon Movila hatte in seiner Epoche neben sich auf dem Metropolitanstuhle von Jassy einen persönlich katholischen Metropoliten, Gregor Morila, welcher in Rom die Beibehaltung des julianischen Kalenders auch für die lateinischen Katholiken erwirkte, mutmaßlich, um so die Annäherung der Nichtkatholiken möglichst zu fördern. Bedauerlich konnte der von den besten Absichten beseelte Prälat keine weiteren Erfolge erzielen.

Nach den von Hurmusaki beigebrachten Dokumenten erreichten die in der Moldau seit dem Ende des 13. Jahrhunderts als Missionäre beschäftigten Franziskaner-Konventualen, besonders im 15. Jahrhundert, auch unter der nichtkatholischen Bevölkerung Bekehrungen einiger Gemeinden. Zum größten Schaden der Kirche gestattete jedoch die schon unter dem Sohne Stephans des Großen, Bogdan III. (1504—1517), durch freiwilligen Vorschlag desselben Fürsten Suzeränin der Moldau gewordene Türkei bald nicht mehr das ständige Verweilen eines katholischen Bischofs im Lande, weshalb die dafür bestimmten Oberhirten gezwungen waren, ihren Sitz im benachbarten Polen zu nehmen. Bis in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts entsandte so die Propaganda in Rom nach der Moldau nur besondere, mit dem bischöflichen Charakter bekleidete Visitatoren, welche die bescheidenen katholischen Gemeinden besuchten, firmten und dann das Land wieder verlassen mußten. Unter ähnlichen Verhältnissen wirkten in der Walachei die Minoriten von der strengeren Observanz.

In Siebenbürgen, welches bei dem gewaltsamen Vordringen des Islams türkisches Vasallenfürstentum geworden war, doch nach Bewältigung der Osmanen und Wahl des Kaisers Leopold I. zum Landesherrn in Personalunion mit Österreich trat, schlossen sich die in ihrem religiösen Bekenntnis durch die eigene, mehr ständisch gestaltete Landesregierung nicht einmal vollrechtlich anerkannten Rumänen, unter der Führung des letzten ihnen

[2] So die katholische Monatsschrift Sentinela Jassy XI/XII, 1922.

noch belassenen Bischofs am Ende des 17. und am Anfang des 18. Jahrhunderts, mit Beibehaltung ihres Ritus, ihrer Disziplin und eigenen Hierarchie, an die katholische Kirche an und erlangten so durch das kaiserliche Patent auch die vollen bürgerlichen Rechte der Katholiken. Wurde die Zahl der katholischen Rumänen durch gewalttätige Agitation serbischer und walachischer Popen unter dem Einfluß Rußlands während des Siebenjährigen Krieges in dem von kaiserlichen Truppen entblößten Lande auch verringert, so war die innere Kraft der katholisch gebliebenen Mehrheit doch so bedeutend, daß sie bald zur Beschaffung einer besondern, oben bereits erwähnten Kirchenprovinz führte und durch ihre von den katholischen Bischöfen gegründeten Anstalten, namentlich durch das Gymnasium in Blasendorf, den ersten und gewaltig wirkenden Anstoß zur Erweckung des eigenen nationalen Lebens der Rumänen gab, welches in den Donaufürstentümern unter dem Druck der vertragswidrig dem Lande aufgezwungenen Phanariotenfürsten völlig erstorben war.

Aus den Reihen der jungen Kleriker des unter dem Schisma fast verfallenen, in der katholischen Einheit aber neu aufblühenden Basilianerodens sandten die rumänischen Bischöfe die besten Talente in die Propaganda nach Rom, wo die Jünglinge sich ihrer Zugehörigkeit zu Rom in kirchlicher und völkischer Beziehung nachdrücklich bewußt wurden. Gerade die dieser Quelle entsprungenen literarischen Werke der siebenbürgischen Basilianer legten den Grund zur rumänischen Literatur; drei Basilianer, Johannes Miku, auch Klein genannt, Petrus Major und Georg Schinkai, werden von allen Rumänen das Dreigestirn am Himmel der heimatlichen Literatur genannt. In neuerer Zeit finden wir unter den katholischen Rumänen Siebenbürgens hervorragende wissenschaftliche Größen, wie Papiu Ilarianu, Timotheus Cipariu und den Historiker Moldovanu. Die Verdienste der katholischen Bischöfe des Landes aber sind so bedeutend, daß ein katholischer Schriftsteller 1886 in einem literarischen Kampfe vor dem ganzen rumänischen Volke die Forderung aufstellen konnte, man möge auf eine Schale der Wage die kulturellen Leistungen eines einzigen katholischen Bischofs der rumänischen Kirchenprovinz, auf die andere aber die Leistungen aller nicht unierten Bischöfe des rumänischen Volkes legen und zusehen, welche Schale das Übergewicht gewinne. Eine Antwort in widerlegendem Sinne blieb aus.

Wie die neue Regierung Großrumäniens sich zur katholischen Kirche stellen wird, kann nur die Zukunft lehren.

Die Synode der rumänischen Staatskirche hat bereits vor ungefähr einem Jahre die Einführung des gregorianischen Kalenders, auch für das kirchliche Leben, mit Beginn vom 1. Oktober 1924 an beschlossen. Ohne diesen Schritt als einen eigentlich religiösen anzusehen, können wir denselben dennoch auf das wärmste als eine beträchtliche Fördecung der Annäherung der rumänischen nichtunierten Christenheit an die katholische Kirche begrüßen.

Nicht hoch genug können nebenbei die Worte des Bukarester Universitätsprofessors Onisiphor Ghibu eingeschätzt werden, durch welche derselbe sich in der weitverbreiteten Tageszeitung „Universul“ vom 5. Dezember 1923 über die Vereinigung der rumänischen Staatskirche mit der katholischen Kirche u. a. folgendermaßen ausspricht: „Wenn die Umstände einer ungünstigen Vergangenheit uns an der Verwirklichung der Vereinigung der beiden rumänischen Kirchen gehindert haben, wäre jetzt, wo wir frei in unserem Willen sind, nicht die beste Gelegenheit, dieses Werk zu versuchen? Oder betrachten wir dasselbe rundweg als unnütz oder unmöglich? Aber so etwas kann niemand behaupten und behauptet es auch nicht. Das Werk ist unsäglich nützlich und nötig, und es ist möglich, weil es nur von uns abhängt.

„Haben wir die große Politik aller Rumänen verwirklicht, können wir nicht auch die religiöse verwirklichen, welche ausschließlich von uns abhängt? Ich glaube, ja, wir können es, nur: rühren wir uns ein wenig, arbeiten wir dafür!

„Ebenso, wenn Umstände der Vergangenheit uns an der Wiederherstellung der religiösen, christlichen Einheit mit unsern Brüdern im Westen behindert haben — und die Beweggründe der Behinderung waren mehr politischer Natur, die Abhängigkeit von der Türkei und Rußland —, hat der Verbleib in unserer Isolierung heute noch einen Sinn, wo die Hindernisse der Vergangenheit gewichen sind?

„Die Tatsache, daß wir Jahrhunderte nacheinander gegen den Katholizismus im Westen kämpften, kann nach sachlicher Beurteilung keinen Beweggrund bilden, um auch für die Zukunft dasselbe Verhalten zu bewahren. Haben wir nicht auch auf politischem und militärischem Gebiete gegen unsere lateinischen Brüder aus dem Okzident gekämpft? Haben unsere siebenbürgischen Jünglinge sich nicht tapfer Napoleon entgegengestellt, und jener reine militärische Ruhmesstern des rumänischen

Siebenbürgen, Baron Urs von Margina — hat er sich in den Augen unseres Volkes nicht gerade durch seine Tapferkeit gegen die Italiener ausgezeichnet, welche er im Kampfe bei Solferino als österreichischer Offizier 1859 besiegte? Wenn uns aber ein unglückseliges Geschick zum Kampfe gegen unsere Stammesbrüder in der Vergangenheit verpflichtete, folgt etwa hieraus für uns dasselbe Verhältnis für ewig? Die Stimme des Blutes hat in einem historischen Augenblick die Annäherung an diejenigen geheißen, welche wir für Feinde hielten, wir haben uns genähert, und dank dieser Annäherung haben wir den höchsten Gipfel unseres Ruhmes erklommen.

„Dieselbe Pflicht legt sich uns in religiösem Bereiche auf: wir müssen die religiöse Einheit mit den Franzosen und Italienern herstellen.

„Für denjenigen, welcher sich nähere Rechenschaft von dieser Aufgabe gibt, ist die Lösung mehr als einfach: die religiöse Wiedervereinigung kann unter denselben uns günstigen Bedingungen wie die stattgefundene politische vor sich gehen. Frankreich und Italien haben uns nicht zu ihren Vasallen auf politischem, kulturellem und wirtschaftlichem Gebiete gemacht, sie werden uns dazu auch nicht auf religiösem Gebiete machen, im Gegenteil, sie werden alle Mittel suchen, um uns alle Bedingungen zu erfüllen, welche unsere Überlieferung und unsere geschichtliche Aufgabe erfordert."

Geben wir uns der Hoffnung hin, daß das rumänische Volk diesen Mahnruf um so weniger überhören wird, je mehr es seine innere nationale Wiedergeburt, wie oben bemerkt, der katholischen Kirche und sogar im engeren Sinne Rom verdankt.

Felix Wiercinski S. J.

Das Korbiniansfest zu Freising.

In der bayrischen Hochebene, unmittelbar an der Bahnlinie, die München über Hof mit dem Norden verbindet, erhebt sich der Freisinger Domberg. Nicht allzuviele unter den zahllosen Fremden, die Tag um Tag in den D-Zügen vorüberfahren, dürften wissen, daß dieses Freising seit den Zeiten St. Korbinians, seit 1200 Jahren, als Pflanzstätte und Hochburg der Kulturgeschichte Altbayerns ehrfürchtig zu begrüßen ist. Von der Bahn aus gewahrt man als Bekrönung des Domberges zwei schlichte, altertümliche Kirchtürme. Und niemand sieht von außenher der Kirche selbst es an, daß sie ein Wunderwerk des Barock umhegt, des bayrischen, des Asamschen Hochbarock. Hin und wieder verläßt ein weitgereister Jünger oder Meister der Kunstwissenschaft den Zug und steigt den Domberg hinan. Kommt er vom Asphaltboden der Großstadt, so regt schon die steile Bergstraße mittelalterliche Stimmung an. Betritt er den Domhof und begibt sich in die Domvorhalle, nehmen Erinnerungen an die staufische Kaiserzeit sein Sinnen gefangen; dort das Standbild des großen Babenbergers, des Bischofs Otto von Freising († 1158), des Oheims Barbarossas; hier die Porträtfiguren eben dieses Kaisers und seiner Gemahlin Beatrix. Durch das Innenportal und noch ein paar Schritte weitergehend erlebt jedermann, zumal an sonnigen Tagen, die geradezu überwältigende Kontrastwirkung zwischen dem Halbdüster, das man verläßt, und der strahlenden Herrlichkeit, die sich auftut, zwischen dem einengenden Ernst der Vorhalle und der befreienden Weiträumigkeit des Dominnern mit seiner Pracht, der fürstlichen, festlichen, fröhlichen. Ein in Kunstfragen fachlich nicht geschultes, allem Schönen aber aufgeschlossenes Menschenkind sagte an dieser Schwelle des Dominnern: „Hier jubiliert aber nun auch alles", und ein kunstsinniger Priester aus einer an Denkmälern hoher Baukunst reichen Nachbardiözese, zum ersten Mal das Gesamtbild vom Hochaltar aus in sich aufnehmend, meinte: „wie ein Stück Himmel, das herabgefallen wäre". Keinen Moment haftet der Eindruck „Festsaal". Der Blick durchfliegt das Mittelschiff, die Freitreppe, den Chor und rastet in der Anschauung des Hochaltars. Und schon wird man inne, daß alles für den Hochaltar da ist und ein Gloria in excelsis anstimmt zur heiligen Handlung am Hochaltar; als sänge die schwebende Zierkunst der einen Seite laudamus te, als antwortete es von der Gegenseite benedicimus te, als klänge es von überallher adoramus te. Der erste Umblick gewahrt im Erdgeschoß fünf Schiffe, deren drei im Mittelgeschoß, während das Hauptschiff so hoch emporragt, daß es nach Licht, mehr Licht, einem Meer von Licht zu dürsten scheint. Die freie Lage auf Bergeshöhe, die großen Fenster des Hochgeschosses, die kleineren des Mittelgeschosses lassen denn auch Fluten von Sonnengoldlicht herein, vom Aufgang frühmorgens an bis in die späten Nachmittagsstunden, in wechselvollem Beleuchtungsspiel beim gleitenden Einfallswinkel. Ein wundersames Lichtkrescendo vom Erdgeschoß bis zum Tonnengewölbe. Wogender Goldglanz umkost die verschwenderisch ausgeschüttete Zierkunst, die den Stein von Erdenschwere befreit und hellste Farbentöne anstimmt. Einen „Lichtfang" nannte Hermann Bahr das Dominnere. Man gedenkt des Wortes, daß dem Himmelslicht

eine besondere Aufgabe zufällt, wenn sein Leuchten bestimmt ist, so große Schönheit ins Licht zu stellen.

Dieser erhabene Dom rief förmlich nach einem Barden und fand einen seiner würdigen. Geistlicher Rat und Inspektor E. Abele veröffentlichte 1918 (2. Aufl. 1922) eine Beschreibung und Baugeschichte des Domes, die er bescheiden einen „Führer" nennt. Ein Führer unter den Führern, wie etwa Paganini ein Geiger unter den Geigern! Reiches Wissen, tiefempfundenes Kunstverständnis, edle Darstellungskunst strömt durch die feine Schrift[1].

Der Dom steht heute in tadelloser Reinheit und Farbenfrische vor uns, als hätten die Asams erst vor kurzem ihr Werk vollendet. Das verdankt er der meisterhaften und mustergültigen Renovierung, die auf Betreiben des Domkapitulars Dr. Schauer unter der künstlerischen Leitung Professor Schmuderers in den Jahren 1919 bis 1921 durchgeführt wurde, trotz schwerster Zeitenungunst. E. Abele nennt diese Restauration eine „Auferstehung zu ungeahnter Pracht und Schönheit"[2]; und fährt fort: „während ringsum Passionsgesinnung und Karwochenstimmung lastete, durfte der Dom in der Stille sein Ostern bereiten, ein Wiedererstehen, um das ihn jede Kunstepoche beneiden könnte". Man erinnere sich, daß, wie Ringseis erzählt, dieser Dom nach der Säkularisation auf Abbruch um 500 Gulden an einen Metzger verkauft werden sollte, wäre nicht der Machtspruch eines französischen Generals dazwischen getreten, der ein Lokal für das Napoleonsfest brauchte. An dem in neuer Schönheit wiedererstandenen Dom bewahrheitete sich wiederum das Wort eines sog. Freigeistes, unsere Kirche sei l'éternelle recommanceuse. Und wenn die Osterfeier des Korbinian-Jubiläums an einem Grabe stattfand, dem des heiligen, ersten Bischofs in Freising, wenn die Reliquien des Heiligen in der Festprozession durch die Stadt getragen wurden, so wissen wir, was das zu bedeuten hat: in morte vita.

Der Dom selbst und die Domfreiung waren der Schauplatz des Jubiläums, das am 6. Juli dieses Jahres begann und eine Woche lang währte. Vom Wetter begünstigt, nahm es glanzvollen Verlauf. Die seelische Hochstimmung, die der erste Tag entband, durch nichts getrübte, würdige, gehaltene und doch freudige Hochstimmung hielt an bis zum Schluß. Das konnte kaum anders sein, da Se. Eminenz der Herr Kardinal und Erzbischof v. Faulhaber, der die Festfeier anordnete, sie auch gestaltete und leitete. Schon der Grundriß der Feier zeigte die oberhirtliche und organisatorische Meisterschaft. Gehörten die beiden Sonntage allem katholischen Volk, so hatten doch am ersten von beiden die männlichen Verbände (Arbeiter, Gesellen, Burschen) den Vortritt. Innerhalb der Festwoche folgten einander der Tag der Kinder, der Frauen, der Bauernschaft. Donnerstag war der Priestertag; daran schloß sich der Tag der Studenten, der Akademiker, der Vertreter geistiger Berufe, endlich der der Jungfrauen und ihrer Kongregationen. Über den Verlauf der Feier berichtet ein eben erschienenes Buch[1], das zudem die Kundgebungen und Ansprachen Sr. Eminenz und alle Predigten enthält, die von hochwürdigsten Kirchenfürsten, von erlesenen Predigern des Welt- und Ordensklerus gehalten worden sind, jeweils am Morgen und am Abend. So ist diese Chronik nicht bloß für den Klerus der Erzdiözese München und Freising, sondern weit darüber hinaus wertvoll geworden. Bietet sie doch einen Zyklus von Predigten, die durch die äußern Umstände, durch den hohen Rang der Redner, die Einheitlichkeit der Themen, die Beziehung auf die Nöte der Gegenwart vorbildlich erscheinen.

* * *

Die drei Festschriften, die zum Jubiläum beim Beginn der Festwoche vorlagen, ergänzen einander; man sieht, daß ein überlegener Geist planend waltete. Zwei sind für weitere Kreise, für die gelehrte Zunft der Historiker die dritte bestimmt, ein gewaltiges Buch. Von den zwei kleineren Schriften bietet das eine Geschichte[2], das andere Legende[3]. Ein Leben des hl. Korbinian legte Kooperator B. Arnold vor. Mit großem Geschick überwand er die Schwierig-

[1] Der Dom zu Freising. Ein Führer durch seine Monumente und Kunstschätze. München u. Freising, Verlag Dr. F. P. Datterer & Cie. (Sellier).

[2] A. a. O., Vorwort zur 2. Aufl.

[1] Festchronik des Korbinian-Jubiläums in Freising (6.—13. Juli). Mit vielen Illustrationen. Verlag des Freisinger Tagblattes.

[2] Das Leben des hl. Korbinian. Dem Bischof Arbeo von Freising nacherzählt. 152 S. Freising 1924. Verlag Dr. F. P. Datterer & Cie. Das Buch ist dem „verehrten Lehrer", Herrn Prälaten Schlecht, gewidmet.

[3] Der Titel folgt unten im Text. Der Verlag ist der im Vorstehenden angegebene. Die Vorzugsausgabe in einer numerierten Auflage von 100 Exemplaren ist auf handgeschöpftem Landers-Büttenpapier abgezogen. Vgl. die kleine Ausgabe S. 73.

keiten: ernste Forschung, streng wissenschaftliche Kritik zu betreiben und dann ein durchaus volkstümliches Heiligenleben abzufassen; das Leben des Heiligen in dessen Umwelt einzustellen, die wirtschaftliche, soziale, politische, religiöse Zeitlage bündig und trefflich zu zeichnen, ohne daß je den Leser das Gefühl überkommt, er werde schwerfällig belehrt. Kundige sind der Meinung, die wir gern unterstreichen, daß der Verfasser ein vorzügliches Volksbuch darbietet, das auf durchaus wissenschaftlicher Grundlage ruht. Einen „Beitrag zur Legendenforschung" nennt Prälat Schlecht seine persönliche Jubiläumsgabe: „Die Korbinianslegende nach der Handschrift des Klosters Weihenstephan vom Jahre 1475." Daß die Sprache des Legendenbearbeiters nichts von ihrer „köstlichen Ursprünglichkeit und kindlichen Schlichtheit" verliere, unterließ es der gelehrte Herausgeber, sie irgendwie „zu frisieren oder zu modernisieren (Einleitung S. XVI). Dem Herausgeber ist es gelungen in der Einleitung, welche alle Fragen erschöpfend beantwortet, die in kritischen Textausgaben behandelt werden, sich dem Tonfall der Legende in einer Weise anzugleichen, daß diese Einleitung gar angenehm zu lesen ist. In der Widmung an Se. Eminenz, welche an der Spitze der großen Festschrift steht, hat der nämliche Herausgeber wiederum die vornehme Art meisterlich getroffen, welche manche Widmungen des 17. und 18. Jahrhunderts auszeichnet. Diese Widmung ist zugleich eine geradezu und in jedem Belang vollendete Einführung des großen Werkes „Wissenschaftliche Festgabe zum zwölfhundertjährigen Jubiläum des hl. Korbinian" [1].

Es enthält 26 Beiträge. Der Hauptsache nach in chronologischer Folge geordnet, erstrecken sie sich vom 7. bis zum 20. Jahrhundert. Alle Abhandlungen stehen in direkter Beziehung zu Altbayern und dem Bistum Freising. Alle Gebiete der Kirchen- und Kulturgeschichte fanden Bearbeiter, die eigentliche Diözesangeschichte [2], die Hagiographie [1], die Biographie [2], die Kunstgeschichte [3], die Rechtsgeschichte [4], das Archivwesen [5], Quellenkunde und Literaturgeschichte [6], die Geschichte des Unterrichtswesens [7], die Wirtschaftsgeschichte [8]. Eine eigene hochher-

[1] Herausgegeben von D. Dr. Joseph Schlecht. Mit 29 Tafeln, 61 Textabbildungen und 1 Karte (552 S.). München 1924, Graphische Kunstanstalt Anton Huber, Neuturmstr. 2a.

[2] Prälat Dr. R. Hindringer, Das Quellgebiet der bayrischen Kirchenorganisation, S. 1 bis 25. P. S. Mitterer O. S. B., Das Freisinger Domkloster und seine Filialen, S. 26—42. P. R. Bauerreiß O. S. B., Stiftsbibl. zu St. Bonifaz, Irische Frühmissionäre in Südbayern. S. 43 bis 60. Weihbischof und Generalvikar Dr. M. Buchberger, Aus- und Nachwirkungen der Säkularisation im Erzbistum München und Freising, S. 479—502. Eine wenig bekannte Episode der Diözesangeschichte behandelt Pfarrer J. N. Kißlinger, Das Institut der Bartholomäer in der Erzdiözese München und Freising, S. 429—456.

[1] Kooperator B. Arnold, Zur Vita Corbiniani, S. 61—68. (Der Verfasser hat zudem das wertvolle Register der Festschrift hergestellt, S. 525—551.) Dom G. Morin O. S. B., Das castrum Maiense und die Kirche des hl. Valentin in der Vita Corbiniani, S. 69—78. Hochschulprof. Dr. St. Randlinger, Die Verehrung des hl. Sigismund, des zweiten Diözesanpatrons in Freising, S. 351—362. Studienprof. P. M. Huber O. S. B., Der hl. Alto und seine Klosterstiftung Altomünster, S. 209—244.

[2] Oberbibliothekar Dr. K. Schottenloher, Der Freisinger Domherr und Humanist Dr. S. Scheufler, S. 376—402. Oberbibliothekar Dr. O. Hartig, Alexander Secundus Fugger, Dompropst von Freising, S. 403—420.

[3] Prälat Dr. M. Hartig, Die Monographie des hl. Korbinian, S. 147—176. Dr. G. Hager, Generalkonservator, Johann Zimmermann, der Meister des Domkreuzganges in Freising, S. 421—428. Prof. Msgr. Dr. R. Hoffmann, Die gegenwärtige Altarausstattung des Freisinger Domes, S. 503—524. Stiftsvikar Dr. O. Ursprung, Freisings mittelalterliche Musikgeschichte, S. 245—278.

[4] Hochschulprof. Dr. A. Scharnagl, Die kanonistische Sammlung der Hs. von Freising, S. 126—146. Prälat und Domkapitular Dr. E. Uttendorfer, Eine Klage aus dem Fürstbistum Freising vor der Westfälischen Feme, S. 373—375.

[5] Staatsoberarchivar Dr. A. Mitterwieser, Die spätmittelalterlichen Auslaufbücher der Freisinger Bischöfe, S. 363—372.

[6] Prorektor und Hochschulprof. Dr. K. Holzhey, Babylonisches bei Otto von Freising, S. 279—284. Studienprof. R. Birkner, Bischof Otto II. von Freising, der erste deutsche Barlaamdichter, S. 285—298.

[7] Präfekt Dr. J. Angermaier, Aus dem Anfang der Freisinger Normalschule, S. 457—478.

[8] Benefiziat A. Ammer, Der weltliche Grundbesitz des Hochstiftes Freising, S. 299 bis 336 (mit einer sehr wertvollen Karte). Pfarrer L. Heilmaier, Die Bischöfe von Freising und ihre Herrschaft Burgrain, S. 337—349.

vorragende Gruppe blieb in der vorstehenden Aufzählung unerwähnt. Es sind die Abhandlungen über einzelne aus Freising stammende Handschriften der Münchner Staatsbibliothek[1]. Von Großmeistern der Handschriftenkunde verfaßt, sind sie geeignet, zu weiteren Forschungen anzuregen und dafür als Muster zu dienen. Gilt von allen Abhandlungen der Festschrift, daß sie den Stand der Forschung nicht bloß zusammenfassen, sondern auch fördern, kann von nicht wenigen gesagt werden, daß sie weiterem Forschen Hilfe gewähren und Ziele weisen, so hat dieses besondere Geltung von den zuletzt genannten. Man muß die Hoffnung hegen, daß diese vollendeten Musterstücke der Handschriftenkunde Wegbereiter würden einer Geschichte der Freisinger Bibliothek von ihren Anfängen zunächst bis Otto von Freising einschließlich. Man kann den Herausgeber wie die Mitarbeiter nur beglückwünschen zu dieser auch durch ihren Bilderschmuck monumentalen Festschrift. Sie zeigt auch die Wichtigkeit eines historisch wohlgeschulten Klerus für die Förderung der Diözesangeschichte, zumal nach der orts- und territorialgeschichtlichen Seite. Des mag der Herausgeber sich besonders freuen; sind doch nicht wenige der Abhandlungen seine Enkelkinder, da deren Verfasser aus seiner Schule hervorgingen. Die Worte, die der Herausgeber gegen Ende der Widmung schreibt, sollen zum Schluß hier noch Platz finden: „Man hat einst dem Domberg den Ehrennamen Mons doctus beigelegt, und es hat Zeiten gegeben, wo er ihn unzweifelhaft verdiente. Vielleicht ist diese Festgabe, wenn auch mit Hilfe auswärtiger Freunde zustande gekommen, doch in der Hauptsache nach Idee und Ausführung ein Beweis dafür, daß gelehrte Forschung und wissenschaftlicher Eifer heute noch in Freisings Mauern eine Pflegestätte haben. Möge die Schule des hl. Korbinian und der Benediktinermönche, die hier die ersten Reiser in den Boden gesenkt, ihres Ursprungs, ihres ehrwürdigen Alters und ihrer hohen Aufgabe sich stets bewußt sein. Möge sie sich immerdar der Gunst und huldvollen Pflege des neunundsechzigsten Nachfolgers des hl. Korbinian erfreuen, dessen Wunsch und tatkräftige Förderung diese wissenschaftliche Festgabe entstehen hieß."

Kunst und Wissenschaft haben das Korbinian-Jubiläum mitgefeiert. Zumeist und zuhöchst war es aber ein ergreifendes kirchliches Volksfest und das Fest des hohen Oberhirten, Sr. Eminenz des Kardinals.

Robert v. Nostitz-Rieneck S. J.

[1] Direktor und Universitätsprof. Dr. G. Leidinger, Das sog. Evangeliarium des hl. Korbinian, S. 79—102 (C. l. m. 6224). Universitätsprof. Dr. J. Goettsberger, Die Freisinger Itala, S. 103—125. Prälat und Hochschulprof. Dr. J. Schlecht, Das angebliche Homiliar des hl. Korbinian, S. 177 (C. l. m. 6298). Hierher gehört auch der Beitrag A. Scharnagls oben unter Anm. 5 (C. l. m. 6243). Auch wäre die Entdeckung Direktor Leidingers im C. l. m. 28135 zu erwähnen (neuer Text der Freisinger Synode vom Jahre 800), die der Aufmerksamkeit des Prälaten Hindringer nicht entging (Festschrift S. 2, Anm. 2). Sehr beachtenswert sind auch vom Standpunkt der Hss.kunde die Forschungsergebnisse in O. Ursprungs Beitrag S. 245 ff. (vgl. oben Anm. 4).

„Der Kampf der Geister."

Der preußische General und Staatsmann Joseph Maria v. Radowitz der Ältere, geb. 1797, gest. 1853, gehört zu den ganz wenigen überzeugten und treuen Katholiken, die im preußischen Staatsdienst und bei Hof es zu höheren Ehren brachten und sich dauernd darin erhalten konnten. Im Jahre 1850 war er Minister des Äußern, mußte aber die Stelle wegen seines zu schroffen Gegensatzes gegen Österreich niederlegen. Sein gleichnamiger Sohn (geb. 1839, gest. 1912) war ebenfalls lange im preußischen diplomatischen Dienste.

In der Blüte des Bulgärliberalismus und Kulturkampfes war Radowitz senior als überspannter „Ultramontaner" arg verrufen. Auch zu Lebzeiten schon mußte er es erleben, daß ihn ein Teil der Zeitgenossen als junkerlichen Reaktionär verschrie, während ein anderer seinem versteckten Liberalismus mißtraute. Das ist wohl der Grund, warum die Geschichte seines Lebens, deren I. Band 1905 von Hassel veröffentlicht wurde, über diesen I. Band nicht hinauskam. Sie war zwar stark liberal und antikatholisch gehalten, wollte aber doch dem Charakter des Mannes in vielem gerecht werden. Über dieses Werk ist die wichtige Besprechung von O. Pfülf in dieser Zeitschrift (68 [1905] 208—216) zu vergleichen.

Heute verdient es dieser Mann, daß die Öffentlichkeit sich wieder mehr um ihn kümmere. Wenn von Gegensatz und Versöhnung der Katholiken („Ultramontanen") und Protestanten, von Evangelischem Bund, Winfriedbund, Treuga-Dei-Bund, Versittlichung der Polemik usw. gehandelt wird, findet man in seinen Schriften viele Stellen, die uns anmuten, als wären sie für unsere Tage geschrieben.

Der folgende Aufsatz, den wir unverkürzt und unverändert (nur mit neuer Rechtschreibung)

wiedergeben, ist eine Probe. Sind auch mehrere seiner Wünsche und Vorschläge in den verflossenen drei Vierteljahrhunderten verwirklicht worden, so ist diese Wahrnehmung ein Grund mehr, der uns zum Dank gegen Gott und zum frohen Ausblick in die Zukunft erfüllen muß.

„Nachdem es die ewige Vorsehung zugelassen hat, daß die christliche Kirche gespalten worden, daß nicht bloß einzelne sich geschieden, sondern ganze Nationen von ihrem Körper getrennt, andere in sich zerrissen worden, ist der Kampf unvermeidlich und muß dauern bis zu jener verhüllten Stunde, wo das größte aller Rätsel der Menschengeschichte sich entschleiern wird.

Aber es sei und bleibe ein Kampf des Geistes, ein Kampf mit offenen, ehrlichen Waffen, ein Kampf, der gegen die Lehren, nicht gegen die Personen gerichtet werde. Er verdunkle nicht die Gerechtigkeit und verletze nicht die Wahrhaftigkeit, ja er verlösche nicht die Liebe. Diese Tugenden des natürlichen Menschen dürfen am wenigsten von denen mißachtet werden, die sich als Streiter für das Heiligtum hinstellen; sie dürfen den Ernst, den Nachdruck, die Ausdauer im Kampfe nicht mindern, aber sie sollen diesen Kampf von jedem andern unterscheiden, der um die Güter dieser Erde, sei es den irdischen Besitz oder die irdische Meinung, geführt worden.

Wenn ich auf die Polemik der Konfessionen hinsehe, wie sie sich in der Literatur abspiegelt, so kann ich auch bei meinen Glaubensgenossen, bei denen, welchen die Fülle der Wahrheit zuteil geworden, so manchen Kummer nicht unterdrücken. Dies ist es aber nicht, was ich eben im Sinne trage, sondern es scheint mir, als wenn auch die wirklichen Zwecke dieser polemischen Literatur nur unvollkommen erreicht würden. Ich suche den Grund darin, daß die Schreiber, auch die an Geist und Erkenntnis begabtesten, nicht immer die Ziele klar vor Augen halten, auf welche sie hinarbeiten wollen.

Ich möchte hierüber folgende Betrachtungen aufstellen:

Vier Aufgaben hat die Literatur zu lösen, welche die Zwecke der Kirche zu fördern unternimmt:

1. die gläubigen Katholiken in der Erkenntnis stärken;
2. die feindseligen Katholiken und Akatholiken bekämpfen;
3. die Indifferenten wecken;
4. die Suchenden belehren.

Für das Erstere besitzen wir eine reiche Literatur zur Erbauung und Stärkung.

Für das Zweite hat eben das letzte Dezennium eine Reihe von dogmatischen, spekulativen und historischen Werken erzeugt wie nie eine frühere Zeit. Was Möhler, Dieringer, Klee, Hirscher für katholische Dogmatik, Baader, Günther, Staudenmaier für katholische Philosophie, Döllinger, Jarcke, Hurter, Höfler, ja selbst die protestantischen Historiker Vogt, Gfrörer, Menzel, Leo, Böhmer, Barthold für die katholische Historiographie geleistet haben, ist in hohem Grade genügend.

Auch für die dritte Aufgabe ist manches geschehen, wenn es auch noch immer an solchen Schriften mangelt, die den Gemütszustand derer richtig beurteilen, die zunächst aus dem Schlafe der Gleichgültigkeit gegen das Religiöse überhaupt zu wecken sind, ehe an das unbestimmt Christliche und dann erst an das bestimmt Katholische gegangen werden kann. Wir haben noch keine Schrift, die hierin eine so große Wirkung erzeugt hätte wie unter den Protestanten z. B. Schleiermachers Monologe und dessen Reden an die Gebildeten, oder unter den französischen Katholiken Chateaubriands Génie du christianisme.

Aber was fast ganz fehlt, ist die vierte Rubrik. Die Zahl derer, die von einem bestimmten christlichen Willen durchdrungen und der Wahrheit überhaupt, also auch der katholischen, zugänglich sind, ist unter den Protestanten jetzt größer als je. Aber es kommt darauf an, diesen bestimmten Seelenzustand, den man wohl Christianismus vagus genannt hat, scharf ins Auge zu fassen, um demgemäß zu wirken. Zunächst rein tatsächlich, Beseitigung der faktischen Irrtümer über Geschichte und Dogma, ganz ohne eigentliche Polemik; dann Nachweis der innern Unhaltbarkeit der akatholischen Glaubenssysteme, immer in der einfachsten Form ohne letzte Folgerung. Diese Folgerungen kann bei solchen Männern niemand ziehen als sie selbst; zieht sie der Autor, so ist in der Regel seine Arbeit vergebens.

Unter den Aufgaben, welche die gegenwärtige Zeit diesem Zweige der katholisch-polemischen Literatur stellt, nenne ich folgende:

a) Eine einfache Zusammenstellung der Grundsätze, welche die Reformatoren und ihre Nachfolger für die Behandlung ihrer konfessionellen Gegner aufgestellt haben, und zwar einerseits der katholischen Kirche, anderseits den kleinen Sekten gegenüber. Hieran geknüpft ferner eine historische, nirgends übertriebene Darstellung der faktischen Hergänge, die seit 1517 auf diesem Gebiete vorgekommen sind, ganz ohne Deklamation, bloß streng tatsächlich. In der Meinung, es sei das speziell Charakteristische der katholischen Kirche, daß sie Andersglaubende verdammt, verfolgt und bestraft habe,

liegt noch ein Hauptmittel der Aufreizung des großen Haufens. Kalvin, De supplicio Serveti; Beza, De haereticis a civili magistratu puniendis; Melanchthon, In locis comm c. XXXIII, die englische Reformatio legum eccles., tit. de haeresibus und de iudiciis contra haereses reichen allein hin, um zu zeigen, ob die Eingriffe des weltlichen Armes eine katholische Eigentümlichkeit oder nicht viel mehr ein gemeinsamer furchtbarer Mißbrauch jener Zeiten überhaupt gewesen.

b) Als eine zweite nützliche Arbeit betrachte ich eine tüchtige Schrift über die apokalyptischen Prophezeiungen. Weit mehr, als man glaubt, wirkt noch bis zum heutigen Tage bei vielen protestantischen Mystikern, besonders der unteren Stände, die Vorstellung, daß jene angedrohten Strafgerichte sich auf die katholische Kirche beziehen. Es muß sich hierbei herausstellen, ob dort Rom wirklich gemeint sei, und daß man dann nachweisen könne, wie sich die Vorhersagung nur auf den Untergang des heidnischen Roms beziehe. Wer hingegen das erstere zu widerlegen unternimmt, muß nachweisen, daß die Prophezeiungen auf eine noch unentfaltete Zukunft hinweisen.

c) Als weitere Arbeit sehe ich eine wahrhaft populäre Geschichte der Mönchsorden, ihrer Stifter und ihrer Leistungen. Wie viel Unwahrheit ist hier zu beseitigen, wie viel anzupflanzen! Wie überraschend wäre es, dasjenige, was der neuere Kommunismus und Sozialismus will, mit den Klosterregeln zusammenzustellen und nachzuweisen, daß alles, was in jenen Gedanken wahres Bedürfnis für bestimmte Menschen genannt werden kann, dort längst realisiert ist.

d) Nur zu belehrend wäre eine treue und vergleichende Charakteristik der Fürsten, welche die Reformation bei sich einführten: Johann Friedrich von Sachsen, Philipp von Hessen, Christian II. von Dänemark, Gustav Wasa, Heinrich VIII. von England, Joachim II. von Brandenburg, Ulrich von Württemberg u. a. Welch mannigfache Gestalten und wie viel zu Tage liegende Motive bei den meisten!

e) Als weitere Arbeit nenne ich eine Geschichte der katholischen Reformation. Hierunter verstehe ich eine klare und aufrichtige Darlegung der Gebrechen, an welchen der Körper der Kirche seit dem Mittelalter gelitten hat; ihr Gipfel liegt am Ende des 15. Jahrhunderts: Verfall der Sitten des Klerus, der katholischen Wissenschaft, Krankheiten im Kirchenregiment, das wiederbelebte Heidentum, der falsche Humanismus, die weltlichen Interessen der Päpste als Fürsten des Kirchenstaates. Das Material zu all diesem liegt reichlich in den Schriftstellern des 15. und 16. Jahrhunderts, wovon viele daher, wenn auch irrtümlich, als Vorläufer der Spaltung betrachtet werden.

Dann die Restauration im 16. Jahrhundert, die großen und strengen Päpste, das Konzil von Trient, die heiligen Ordensstifter St. Petrus von Alcántara, St. Ignatius, St. Philipp Neri, St. Karl, St. Theresa; die katholische Wissenschaft, der neu erwachende Geist. Alles dies konstituiert die katholische Reformation im Gegensatz zu der protestantischen.

f) Darlegung der Tatsache, daß die religiöse Literatur der griechischen Kirche, die in der Zeit der Vereinigung die ganz überwiegende gegen die lateinische gewesen, plötzlich verstummte, seit die Trennung eingetreten. Für die übrigen Griechen minder fühlbar, weil sie die ältere noch benützen können, aber die russische religiöse Lireratur ist seit sechshundert Jahren ungefähr Null. Nicht bloß keine dogmatischen, spekulativen, exegetischen oder kirchenhistorischen Werke, sondern selbst keine Erbauungsschriften. Die allzeit fertige deutsche Übersetzerzunft, welche jeden russischen Roman zugänglich macht, hat nicht ein einziges russisches religiöses Buch aufgefunden. Selbst die kleinste protestantische Sekte ist hierin als geistig befruchtender anzuerkennen."[1]

Matthias Reichmann S. J.

[1] Jos. v. Radowitz, Fragmente II. Gesammelte Schriften. (Berlin 1853) V 212. Der Kampf der Geister. (1847.)

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., 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.

Das Heilige Jahr.

Seit dem Jahre 1300 wanderte die Christenheit in jedem Jubeljahre nach Rom. Man kann getrost sagen: die Christenheit. Denn die Hunderttausende, die da auf allen Völkerstraßen nach der Ewigen Stadt zogen, waren die Abgeordneten und Vertreter der gesamten christlichen Welt; sie brachten mit sich auch die Herzen der Daheimgebliebenen, ihre Sehnsucht, ihre Gebete, ihre ganze gläubige Einmütigkeit. Seit 1475 feiert die Christenheit alle fünfundzwanzig Jahre solch ein Heiliges Jahr, in dem sie nach Rom wandert, um — einen vollkommenen Ablaß zu gewinnen. Und nun, um die Jahreswende von 1924 ist wieder so ein fünfundzwanzigstes Jahr heraufgezogen. Am Vorabend des Weihnachtsfestes hat Papst Pius XI. abermals die „Heilige Pforte" geöffnet, die seit Weihnachten 1900 vermauert war. Diese wahrhafte Völkerpforte hat sich wieder aufgetan, damit die Christenheit wieder durch sie einziehe in die Peterskirche und in das Gnadenjahr.

Aber wird der altgewohnte Römerzug der christlichen Welt auch in dem eben angebrochenen Heiligen Jahr wieder anheben? Wird auch der moderne Mensch nach Rom wallfahren, um — einen vollkommenen Ablaß zu gewinnen? Der Mensch des freien Denkens, der Mensch unerbittlicher Kritik, der wissende und aufgeklärte Mensch, der fliegende Mensch, der großmächtige Herr der Erde? Wird er nach Rom gehen auf demütigen und gläubigen Buß- und Pilgerwegen, um — einen vollkommenen Ablaß zu gewinnen?

Ja! Auch in diesem Jahre wird das große Gewimmel sein auf den Völkerstraßen, die nach Rom führen. Die Hunderttausende werden kommen und werden still und fromm und ernst durch die ehrwürdigen Hauptkirchen der Papststadt ziehen; und auch diesmal werden sie die Herzen der Daheimgebliebenen, ihre Sehnsucht und ihre Gebete und ihre ganze katholisch glaubende Einmütigkeit mitbringen. Ja, in diesem Jahr wird vielleicht die Einmütigkeit, die Sehnsucht und der Bußernst größer sein als je; gerade weil wir Menschen der modernsten Gegenwart sind, weil wir wahrhaft wissende Menschen geworden sind, Menschen, die den Becher der Erfahrungen bis auf den Grund ausgetrunken haben.

Was ist es denn, was diesen „vollkommenen Ablaß" des Heiligen Jahres so begehrenswert macht, auch noch für uns? Was sind das für heimliche und doch weltbewegende Kräfte, die aus der Ablaßbulle, mit der Pius XI. das Heilige Jahr verkündet hat, herauswirken?

Zunächst ist es wohl der unauslöschliche Pilgerdrang der Menschenseele, der da wieder lebendig wird. Es ist, als ob sie ihren Pilgerberuf in diesem Erdenleben immer und immer wieder auch in sichtbaren Gleichnissen darstellen und ausdrücken müßte, indem sie den Menschen auf weite Wallfahrtswege zu fernen Heiligtümern treibt. Und ist es nicht ein glückliches Vorzeichen, daß sie in dieser symbolischen Erfüllung ihres Pilgerberufes nicht betrogen wird? So daß sie glauben und hoffen darf, auch ihre Pilgerfahrt zum Heiligtum ihres Lebens, zu Gott, werde glücklich enden. Es ist ja ein fast unerklärliches und den kritischen Zweifler und sogar den nüchternen Alltagsmenschen überraschendes Erlebnis, das an den heiligen Orten über den Pilger kommt; und

keiner vermag sich ihm wohl ganz zu entziehen. Es ist, als ob dort in der Tat der Himmel des Reinen und Heiligen, die Welt des Idealen und Überirdischen näher und greifbarer geworden wäre. Oder sind es die Gebete und Sehnsüchte aus zahllosen Pilgerseelen, die dort im Laufe der Jahrhunderte sich aufgestaut haben, die wie eine besondere Atmosphäre über dem Heiligtum lagern und die Seelen der Ankommenden ohne weiteres erfüllen? Im grauen Licht einer rein äußerlichen Beobachtung ist an solch heiligen Stätten nichts Besonderes wahrzunehmen, außer vielleicht der niederschlagende Eindruck von Lärm und Gedränge, von Äußerlichkeit, Schaulust und Geschäftsgeist. Aber das ist längst nicht alles. Der Raum hat dort noch eine vierte Dimension, und sie ist erfüllt mit Kräften, welche die Seele des Wallfahrers beinahe unwillkürlich ergreifen, erheben und läutern. So daß er mit unvergeßlich schönen und reinen Erinnerungen und mit einem stillen Heimweh nach einer seelischen Heimat wieder von dannen zieht. Und sollte diese unsichtbare Wunderwelt nicht besonders wirksam und reich sein in Rom, wohin seit vielen Jahrhunderten über und neben dem Strom des Allzumenschlichen, der an solchen Metropolen der Welt ja unvermeidlich ist, doch auch das Beste geflossen ist, was die Menschheit bisher an Glauben und ehrlicher Begeisterung aufgebracht hat.

Ja, der Zauber Roms lockt noch mit unverminderter und sogar mit vielfach verstärkter Macht, gerade heute. Es ist nämlich nicht allein der Zauber des antiken, des heidnischen Rom, oder des mit Werken der Schönheit erfüllten Rom, oder des unter italienisch blauem Himmel strahlenden Rom; das alles wirkt ja mit, aber entscheidend ist es nicht. Die stärkste Anziehungskraft geht auch heute noch, ja heute erst recht, von Rom aus, weil es die religiöse Hauptstadt der Welt und als solche der seelische Mittelpunkt der Welt ist, weil es die Stadt ist, in der alle Völker, auch die modernen und gerade sie, sich heimatberechtigt fühlen. Rom ist nicht bloß international und kosmopolitisch — das sind alle unsere Weltstädte —, Rom ist die Stadt, in der die Nationalgefühle aller Völker unversehrt schwingen können und doch zugleich aufgehen in einer umfassenden Einheit. Rom gehört allen Rassen und Stämmen wie eine eigene Stadt und ist doch nicht zerrissen in nationale Viertel, in Rassenquartiere, in Ghettos. Nicht einmal im äußeren, topographischen Sinn und erst recht nicht in seelischer Hinsicht. Und so ist diese Stadt das einzige Symbol einer allumfassenden Völkereinheit, das wir sichtbar und greifbar unter uns haben. Und wir brauchen und ersehnen ein solches Symbol, ja sogar eine tatsächliche, wenn auch noch so unvollkommene Verwirklichung allmenschlicher Einheit und Eintracht — trotz der Phraseologie des modernen Nationalismus.

Diese welteinigende Kraft besitzt Rom als Sitz des Papsttums, dessen ungebrochene und immer wieder neu aufsteigende Macht über die Herzen sich freilich mit den Mitteln unserer Psychologie allein nicht erklären läßt. Gewiß ist, daß heute der päpstliche Stuhl zum Tribunal der Weltgerechtigkeit und der allumfassenden Menschenliebe geworden ist, daß der päpstliche Palast die einzige Stätte auf der Erde ist, an der allen Völkern und Rassen ein wahrhaft aufrichtiges, von materiellen Interessen freies Wohlwollen entgegengebracht wird, daß das Papsttum die offizielle Stelle in unserer Welt ist, wo für das sittliche Prinzip als solches noch am lautersten und ehrlichsten Geltung

gefordert wird. Und es bewährt sich wieder die alte Erfahrung, daß weder Wirtschaft noch Technik, weder Kunst noch Wissenschaft, ja auch nicht die sublimste intellektuelle Geistigkeit, sondern eben nur sittliche Kräfte imstande sind, Menschenherzen zu verbinden. Aber die Machtstellung, die das Papsttum in den Herzen der Menschen besitzt, reicht noch weit über das Vertrauen hinaus, das man seinem sittlichen Charakter entgegenbringt. Das letzte Geheimnis dieser Macht liegt in der schöpferischen Kraft des Jesuswortes: „Auf dich will ich meine Kirche bauen." Der Glaube, den dieses Wort immer wieder zu entzünden vermag, läßt Millionen von Menschen freudig erzittern unter dem Wunsch und Gedanken: Ich werde den Papst sehen!

Der Glanz des Statthaltertums Christi, in dem der Tiaraträger strahlt, ist aber noch nicht die volle Erklärung für die Völkerwanderung, die gerade im Heiligen Jahr nach Rom zieht. Es muß noch eine Anziehung besonderer Art gerade in diesem Jahre wirksam sein. Sie geht aus von der uralten und immer noch nicht gestillten Sehnsucht nach Erlösung und innerer Befreiung, die immer wieder die Menschenseele bewegt, und die sich wie eine Flutwoge auftürmt, wenn die Verheißung naher Erlösung wie ein mächtiges Gestirn darüber hinzieht. Und solch eine Verheißung ist gegeben in der päpstlichen Ankündigung des Jubelablasses: sie bedeutet und verheißt seelische Befreiung und sittliche Freiheit, Nachlaß von Schuld und Erlöschen von sittlich verwirkter Strafe, also Begnadigung im vollsten Sinne.

Es ist seltsam und doch unleugbar, daß auch der moderne Mensch tief in der Heimlichkeit seines Gewissens noch immer den geheimnisvollen Druck von Sünde und Unreinheit, von seelischer Haftbarkeit und Verantwortung fühlt, der er durch sittliche Mängel verfallen ist. Trotz der großen Lebenssicherheit, die er sonst besitzt und zur Schau trägt, trotz der herrischen Gesten und der selbstgewissen Worte, mit denen er allen Lebenserscheinungen gegenübertritt, auf dem Quellengrunde seines so selbstbewußten, ja oft herausfordernden Geisteslebens, dort, wo es über die Schwelle des Unterbewußten tritt, also in seiner innersten Mitte, gerade dort ist ständig ein fremdes Rauschen und Raunen, ein Pochen zu vernehmen, unter dem auch der aufgeklärteste und weltläufigste Mensch zuweilen zittert und schaudert, dort ist ein Stachel, an dem das Seelenleben immer wieder sich wund reißt, so daß es sich verbluten möchte wie der verwundete Leib des Gralkönigs. Eine leise, aber furchtbar eindringliche Stimme ist da zu hören, die niemals ganz erstirbt, die selbst nach langem Schweigen plötzlich wieder anfängt zu reden, so ernst und rücksichtslos, wie wenn ein Toter sich auf einmal aufrichtete, weil er noch etwas zu sagen, unbedingt zu sagen hat. Und vor dieser Stimme wird auch der hochmütigste Mensch, der seine Selbstgewißheit mit lächelndem Hohn zur Schau zu tragen pflegt, doch mit einem Male klein und still, beschämt und verzagt, wie ein Gassenkind, das eben noch gewaltig großtat und dann plötzlich vor dem Drohwort eines Erwachsenen erblaßt und verstummt.

Und dieses furchtbare Geheimnis in den tiefen Hintergründen unseres Gewissens greift herüber aus einer andern Welt und erweist die Seele als unzerreißbar abhängig von dieser andern Welt. Wir nennen diese Welt die Ewigkeit, aber wir wissen, daß sie etwas ganz anderes ist als die Unabsehbarkeit der Weltdauer. Wir nennen sie das Jenseits, aber sie ist etwas ganz

anderes als das Jenseits, aus dem wir lächelnd und gruselnd die „Geister“ rufen in unterhaltsamen okkultistischen Sitzungen. Wir werden diese Welt zuweilen in blitzhellen und blitzschnellen Erkenntnissen inne an dem Grabe eines Freundes oder in den langen schlaflosen Nächten eines schweren Krankenlagers. Es ist eine Welt, der wir uns schon jetzt in unserem irdischen Leben verfallen fühlen, eine Welt, in der die von uns verletzten und zertretenen Gesetze des Gewissens alleinige Geltung besitzen und die eine stärkere Realität hat als die gesamte Sinnenwelt, in der wir herrschen und schaffen. Es ist eine Welt, die sich um keinen Preis als Aberglauben oder als grauliche Spukwelt abtun läßt; es gibt Stunden, in denen keiner über sie zu lachen vermag. Ja wir fühlen, daß wir uns diesem Jenseits stellen müssen, weil wir einen heimlichen Vorladungsbefehl aus ihr erhalten haben; wir müssen uns ihr stellen, um Rechenschaft abzulegen und schweigend und widerstandslos ihren Urteilsspruch zu erwarten. Wir müssen uns ihr stellen mit keiner andern Ausrüstung und Bereitschaft als mit der demütigen Hoffnung, doch in etwa vor ihr bestehen zu können und nicht gänzlich verworfen zu werden.

Und dieses Bestehen-können fühlen wir noch als Erbarmung und Gnade. Da ist die Grenze unseres Forderns und unserer Rechtsansprüche erreicht. Da läßt sich nichts mehr ertrotzen und erschleichen. Da ist nur in Stille und demutsvoller Ergebung noch etwas zu erwarten. Da steht auch der Herrenmensch, der sonst mit lässiger Bequemlichkeit durch alle Türen zu gehen pflegt, weil sie sich gehorsam vor ihm auftun, da steht auch er vor einer verschlossenen Pforte, und sie öffnet sich um so weniger, je mehr er dawider aufbegehrt: da muß er warten wie ein Bettler. Er steht draußen, und alles Herrentum, alle Geltung und aller Wert ist drinnen. Es ist eben die Heilige Pforte, das Tor, hinter dem die Majestät des Guten, die einzige wahrhaft absolute Majestät ihren Tronsitz hat. Und diese Majestät ist von uns in ihren Rechten beeinträchtigt. Was kann man da anders tun, als sich ihr auf Gnade und Ungnade ausliefern und warten, daß sie aus sich, aus ihrer inwendigen Güte heraus und aus der Fülle ihres weiten Erbarmens auch noch unsere Kleinheit, unser ungutes und unlauteres Wesen zu überwinden und auszugleichen vermag!

Aber dieses Warten auf Gnade ist doch nicht tatenlos, weil es nicht gleichgültig sein kann. Es muß ein gespanntes und begieriges Warten, ein in allen Fibern zitterndes Warten sein. Das ist die Leistung, mit der man vor der Heiligen Pforte erscheint. Die Leistung des Rufes um Erbarmen, der zu Zeiten aufschwillt und zum Schrei wird, wie die Heimwehklage eines Verbannten, wie der Verzweiflungsschrei eines lebendig Begrabenen, wie der Hilferuf eines Verirrten, wie der von unerträglicher Qual hervorgestoßene Seufzer des Gefolterten. Ein solcher Ruf um Erlösung ist notwendig. Es ist ein ewiges Gesetz und eine längst bekannte Erfahrung, daß unsere Gerechtigkeit, die im „Kyrie eleison“ besteht, und Gottes Friede, der uns geschenkt wird wie das Weihnachtskind, sich begegnen müssen; daß beim Herannahen einer großen Gnade auch der Ruf um Gnade ihr entgegenwachsen muß, daß unmittelbar vor dem Finden des Gottesreiches das Suchen nach dem Gottesreiche eine schmerzliche Kraft und eine fast leidenschaftliche Inständigkeit gewinnen muß. Wenn hinter der Heiligen Pforte die Schritte des Unsichtbaren sich hallend ankündigen, der die Pforte aufschließen wird, dann erreicht auf

ihrer Außenseite das Drängen und Drücken wider die Pforte den höchsten Grad.

So drängt denn die erlösungsuchende Menschheit ungestüm zur Pforte des Heiligen Jahres; denn hinter ihr hat sich das Nahen aufschließender Gewalten angekündigt. Und dieser erhöhte Drang äußert sich in den erhöhten Leistungen guten Willens, die in diesem Jahr verlangt werden: ein weiter Pilgerweg, ein beschwerliches Wallen von Kirche zu Kirche, ein tagelang wiederholtes Flehen an den heiligen Stätten — es ist viel, viel mehr, als sonst dem eiligen und bequemen Gegenwartsmenschen zugemutet werden darf. Und siehe, er nimmt alles willig hin, er fügt sich, ja er erwartet, daß die Bedingungen zur Last gesteigert werden, und drängt sich herzu, sie zu erfüllen. Denn er weiß, daß etwas Entscheidendes, etwas Durchschlagendes, etwas Endgültiges geschehen muß in der Stunde, wo die hallenden Schritte aus der Ewigkeit hörbar werden, wo von jenseits unserer irdischen Sicherheit und Gemächlichkeit, aus dem Jenseits, in dem alle Entscheidungen über Leben, Glück und Wert fallen, eine Hand herüberlangt und unter ihrer Berührung die ewigen Tore ihre ehernen Flügel bewegen. Man könnte die feine Psychologie der katholischen Kirche bewundern, die genau weiß, wann sie sogar vom Menschen der Gegenwart, der so wenig Zeit hat, etwas Zeitraubendes verlangen muß, wann sie selbst ihm, der schon so viele Lasten trägt, ganz neue Lasten auferlegen darf. Es ist als ob sie wüßte, daß die erlösungshungrige, sühnebereite Seele es gar nicht anders will und tut. Aber es ist doch nicht Psychologie: die Träger der katholischen Kirchengewalt sind nicht psychologischer und seelenfühliger, als sonst die Menschen zu sein pflegen. Es ist einfach das immanente Gesetz des Geistes und der Werte, das Gesetz, das die Welt der Verantwortungen und ewigen Geltungen beherrscht, das sich durchsetzt in der Pädagogik der katholischen Kirche, und ins Bewußtsein heraufdrängt — freilich ein Zeichen, wie nahe diese Kirche den Quellgründen jener Welt steht und wie genau über ihre Schwelle der Weg führt, auf dem das Seelische und das Göttliche sich hin und her bewegen, zu einander und ineinander.

Aber diese Leistungen des Heiligen Jahres, zu denen die Christenheit sich drängt, unter dem Drucke der aus dem Jenseits herüberwirkenden Gewissensmächte, haben doch auch in sich etwas Verlockendes, gerade auch für den heutigen Menschen: es sind Leistungen besonderer Art und darum reizvoll selbst für einen schon von Leistungen gesättigten, ja übersättigten und oft aller Leistungen überdrüssigen Menschen, wie es der moderne Mensch ist. Er hat ja unendlich viel zu leisten, in Berufsvorbereitung und Berufserfüllung, in Broterwerb und Daseinskampf, in Maschinendienst und Kriegsdienst, im täglichen Zwang der Lebensbedürfnisse und der kargen Genußmöglichkeiten. Aber das ist es eben, das alles sind nur erzwungene und ob ihres Zwanges verhaßte und verwünschte Leistungen. Leistungen von Sklaven, von Arbeitssklaven, von Gesellschaftssklaven, von Staatssklaven, von zeit- und weltverknechteten Menschen. Da ist es doch eine wahre Lust, etwas Erquickendes, ja Berauschendes, auch einmal eine ganz freie Leistung vollbringen zu dürfen, hinter der nicht der leiseste Hauch von Zwang und äußerer Notwendigkeit fühlbar wird, eine Leistung, zu der man sich so frei und stolz entschließt wie

zu einer Bergbesteigung. Und dabei ist sie doch wieder ganz anders als eine Sportleistung, hinter der man doch leicht wieder eine Peitsche spürt, die unbändige Triebkraft des Ehrgeizes oder der Abenteuerlust oder der Flucht vor sensationslosen Pflichten. Es wird eine Leistung des höheren Menschen verlangt, eine Leistung nicht des Stolzes, sondern der Demut, der Reue und der Selbstbesinnung, eine Leistung innerer Sammlung, eine Leistung einer vertieften und aufgerüttelten Seele. Eine Leistung, die nur dem Geistmenschen, dem sittlichen Menschen Freude machen kann. Der sinnliche Mensch, der herrische Mensch, der selbstische und gierige Mensch hat nichts oder so wenig davon, daß es die Mühsal nicht lohnen kann. Aber gerade weil sie den Geistmenschen, den guten, zu Ehrfurcht und Opfer geneigten Menschen erfüllt, bringt sie eine Glücksmöglichkeit mit sich, die wir sonst leider nur allzuselten erleben, und die man doch oft erleben muß, wenn man um ihre dem Sinnesmenschen unbegreifliche Seligkeit dauernd und zweifellos wissen will. Aber obwohl wir sie zu selten erleben, um dieses Wissen stets gegenwärtig haben zu können, die Ahnung, daß hier eigentlich das wahre und süße Leben verborgen liegt und ein Friede, wie „ihn die Welt nicht geben kann", daß hier eine Größe errungen wird, die nicht starr und hart macht, daß da eine Freude zu genießen ist, die nicht Ernüchterung und Ekel mit sich führt, diese Ahnung verläßt uns nicht, und es bedarf nur einer hinreißenden Gelegenheit, die uns solche Leistungen nahelegt, dann ergreifen sogar ganze Mengen von Menschen, Massen von Alltagsmenschen solche Gelegenheiten; sie langen nach Gipfeln der Geistigkeit und Freiheit. Darum müssen solche Gelegenheiten, um hinreißend zu sein, eine gewisse Größe besitzen; sie müssen die Erhabenheit der Stunde, die Wucht der Forderung und den Ernst einer Entscheidung in sich vereinigen; sie müssen wirken nicht nur als große Last, sondern als die Last einer Größe; sie müssen die Beschwernis mitbringen, die eben dem Großen eigen ist und die aufzulegen das Große allein das Recht besitzt.

* * *

Und wer sind nun die Menschen, die im Heiligen Jahr die Straßen nach Rom füllen werden? Sind es nur Einzelne, ohne innern und wesentlichen Zusammenhang, wenn sie auch in Massen und Massenzügen kommen? Oder sind sie vielleicht eine lebendige Einheit, eine Überindividualität, die den Bußgang durch die Heilige Pforte gehen will? Sind es nicht vielleicht die Völker als Ganzes, die da einen Wiedergutmachungsweg gehen? Oder die gesamte Christenheit, die da eine Einkehr und Umkehr vornimmt? Ja wahrhaftig, wie könnte es genug sein, wenn nur Einzelne durch die geöffneten Tore eines neuen Lebens ziehen wollten? Warum sollte nur auf den Einzelnen der Druck der Beleidigung lasten, die der Majestät des Ewigen und Göttlichen angetan wurde? Haben nicht die Völker als Ganzes, hat nicht die ganze heutige Kulturmenschheit in ihrem Zusammenhange sich vergangen an der Welt des Jenseitigen? Lastet nicht auf dem Gewissen der Menschheit, seitdem sich die Jubelpforte zum letzten Mal schloß, das ungeheure Verbrechen des Weltkrieges? Das stromweise vergossene Blut? Der zum Himmel schreiende Notruf von Millionen armer, verwitweter, verwaister, verhungerter, verkrüppelter Menschen? Hat nicht dieses moderne Geschlecht die Lebenswurzel abgeschnitten, mit der es allein Leben zu saugen vermag aus Gott, die Wurzel

der Liebe? Hat es nicht damit gefrevelt am Zentralheiligtum jener Welt, in der alle Werte liegen und alle Lebensursprünge? Hat nicht dieses Geschlecht jene Mächte zum Kampfe herausgefordert, die alle Entscheidungen in Händen halten, jene Reiche der Wirklichkeit, in denen das Weltgericht sich abspielt?

Muß also nicht diese Menschheit des größten aller Kriege und des grausamsten und ausgeklügeltsten Hasses im Heiligen Jahre sich aufmachen, Erlösung und Heilung zu suchen? Freilich, diese Hunderttausende von Pilgern, soweit sie ernst und ehrlich ihren Bußweg durch die vier Kathedralen von Rom gehen, die werden nicht das stolze Bewußtsein in sich tragen, daß in ihnen eine Welt ihren Bußgang tut: ein jeder von ihnen wird nur still und zerknirscht an seine persönliche Schuld denken. Keiner wird sich vermessen, auch sein Volk vertreten zu wollen. Die Wirksamkeit aller Ablaßgänge hängt ja unlösbar ab von unbedingter Ehrlichkeit und lauterer Schlichtheit. Selbst die leiseste Spur von selbstgefälliger Pose, von theatralischem Gestemachen würde nur neues Gericht über eine solche Seele bringen. Diese Ehrlichkeit und demütige Schlichtheit erlaubt aber nicht, den Blick über die eigene Unwürdigkeit hinausschweifen zu lassen. Wer nur einen Augenblick die eigene Kläglichkeit und Erbarmungswürdigkeit vergißt, um die andern Menschen oder gar Völker abzuschätzen, die da noch in den Winkeln herumstehen, der verläßt bereits den Winkel des Zöllners und tritt an die Seite des Pharisäers. „Dieser aber kehrte von seinem Tempelgang nicht gerechtfertigt nach Hause zurück."

Aber kann es nicht sein, daß trotzdem diese Einzelnen, obgleich sie in lauterer Demut nur an die eigene Verschuldung denken, doch die Vertreter der modernen Menschheit sind? Ihre Vertreter auf dem schweren Reueweg zu Gott! Die Glut der Gottesgerichte, die von den großen Weltsünden der letzten Jahre bis nahe an einen weltzerstörenden Ausbruch angefacht sein muß, wird sich doch irgendwie in allen Tiefen und Schichten dieser sündigen Menschheit fühlbar machen und eine Bußglut in ihr erzeugen, unter deren Gewalt sie überkocht. Und wenn es auch nur losgerissene Tropfen sind, freilich zu Hunderttausenden, die gleichsam hinausgeschleudert werden auf die kalten Fliesen der Bußwege, es ist doch der gleiche glühende Drang, der in der ganzen wallenden Masse wirkt und der das Überströmende hinausdrängt, um so eine Erleichterung und Befreiung von dem unerträglichen Druck zu schaffen für alle zusammen. Es ist das Weltgewissen, das wach wird im Heiligen Jahr und wie eine Bußglocke die Scharen hinausruft auf die Pilgerwege nach Rom; und wenn sie es auch nicht wissen, daß es die Weltsünde ist, die in ihren Seelen nach Sühne ruft und hinter ihren persönlichen Verfehlungen steht, sie wird doch dort stehen und jede auch die heimlichste Schuld eines jeden Einzellebens hineinziehen in den großen wirbelnden Zusammenhang aller Sünder, die wir sind; und in diesem Zusammenhang gewinnt auch die alltägliche kleine Sünde des letzten Volksgenossen ein vermehrtes Gewicht, eine vertiefte Düsterkeit und eine weiter reichende Verwüstungskraft. Denn es gibt in der Tat keine Schuld, die ein Mensch mit sich allein auszumachen hätte. Jede Verletzung der ewigen und göttlichen Majestät des Guten ist Teil der Weltsünde, ist ein Tropfen in ihrem bitteren Weltmeer, ist ein Flämmchen in dem verzehrenden Feuer der Menschheitsdämmerung und des Weltuntergangs.

Wer wird also ermessen und sich vorstellen können, was in den Seelen der Bußpilger dieses Jahres vorgehen wird! Wenn das Weltverbrechen der letzten Zeiten in ihnen zur Sühne und Gutmachung drängt! Wenn der Ernst der von einer ganzen Hölle voll Haß und Grausamkeit beleidigten Majestät Gottes ihren Gewissen fühlbar wird! Wenn die Stimme des vergossenen Blutes und die Stimme aller Gequälten ihre Anklage erhebt, eine Anklage, die alle trifft und die am meisten denen Schamröte und Gewissensnot bereiten muß, die dazu auserwählt sind, die Last der Weltsünde abtragen zu helfen für alle zusammen! Es läßt sich erwarten, daß aus den Herzen dieser Erwählten Bußgesänge aufsteigen werden, die dem „gewaltigen Schrei" gleichen, der im Herzen des Erlösers um Erbarmen rief; daß die Seelen dieser Erwählten wie zerschlagen und zermalmt liegen werden vor dem allheiligen Gott. Denn sie werden um der Wunden aller Gefallenen und Gekränkten willen verwundet werden; sie werden durch die Striemen, die sie empfangen, einer schon fast hinsiechenden Welt Heilung zu bringen haben; sie werden für die Übertreter alle zu Fürsprechern werden müssen.

Welcher Art werden diese Bußleiden der Pilger des Heiligen Jahres sein? Es müssen nicht gerade äußere Mühsale und Drangsale sein. Im Gegenteil! In der Vorzeit sind die Menschen körperlich büßend von Kirche zu Kirche gezogen, sie haben sich mit Geißeln geschlagen, sie haben sich leiblich verwundet; denn jenes Geschlecht war noch zu unbeholfen und zu ungeschickt, den tiefen Schacht des Leides in die Seele zu treiben: so durchpflügten sie den Leib. Aber die Menschen von heute wissen bereits, was es um seelische Trauer ist, um die Tragik der Lebenserfahrungen und Lebensenttäuschungen, um die zermalmende Wucht der erlebten Minderwertigkeit, um die unsägliche Bitterkeit des Zwiespalts zwischen unserem Wollen und Können. Dagegen verschwindet alle körperliche Mühsal. Wir können mit trockenen Augen und ruhigen Händen und stillem Gesicht unser Tagewerk tun und dabei liegt doch unsere Seele in tiefen Meeren von Traurigkeit; wir können stolz über die Erde hinfliegen und unsere Seele ist unterdessen an Felsen geschmiedet und auf finstere Gassen hinausgeworfen in Schwäche und Schmach.

So werden wohl viele dieser Pilger, die im Heiligen Jahre nach Rom wallfahren, wenn auch sicher nicht alle, als schwer leidende und blutig büßende Menschen ihre Fahrt erfüllen. Aber ihr Leiden und Bluten vollzieht sich in den inwendigen Gründen ihrer Seele. Sie werden von Kirche zu Kirche wallen mitten in der großen Menge und man wird nichts Ungewöhnliches an ihnen merken; ernst und beherrscht, still und nüchtern, wie es der moderne Mensch zu sein pflegt, werden sie pilgern und beten, niederknieen und aufstehen, und kein neugieriger Beobachter, kein fremder Reisender und kein römischer Gastfreund ahnt, was in ihren Seelen vorgeht — welch unbeschreibliches und unausmeßbares Leid um ihre Welt und ihr Volk, um ihre Ideale und ihre Lebensziele, um das Bestehen von Glaube, Hoffnung und Liebe in einem lichtlosen und unbegreiflichen Dasein, um ihr eigenes Heil und um das Seufzen jeglicher Kreatur ihre Seelen erfüllt und geradezu erdrückt und ertränkt.

Aber gerade so werden sie unendlich mehr tun zur Befriedigung der Welt als alle jene, die immer nur darauf aus sind, die erlittenen Unbilden und Verluste von den andern wieder einzufordern. Denn erst muß die Unbill wieder

gutgemacht werden, die der Gerechtigkeit, der Güte, der Treue und der Wahrhaftigkeit angetan wurde. Diese Unbill kann aber nicht gesühnt werden, indem wir andere schlagen, sondern nur indem wir uns selbst schlagen, die wir gesündigt haben. Und wenn es auch nur wenige sind — und selbst die zahllosen Rompilger des Heiligen Jahres sind nur wenige — und wenn es auch viel weniger wären als die Gesamtzahl dieser Rompilger, die nicht mehr den Mitknecht würgen wollen, sondern um den Erlaß der eigenen Schuld auf die Kniee fallen, die nicht mehr andere verklagen, sondern nur sich selbst: „Ich armer Sünder klage mich an ...", die nicht mehr von andern fordern, sondern für andere geben, wenn es auch nur wenige sind, es ist doch schon beginnende Sühne und ein erstes Aufkeimen guten Willens in der Menschheit. Und vielleicht wartet Gott nur auf dieses erste Anzeichen von Einkehr und Umkehr, um seinerseits das gestörte Gleichgewicht der Gewissensmächte in der Welt wiederherzustellen. Der Vater im Himmel braucht ja nur ganz von ferne den heimkehrenden Sohn zu erblicken, so wird er ihm schon entgegenlaufen und ihm das Schuldbekenntnis von den Lippen küssen. Die erbarmende Gnade, die Nachlaß und Auslöschung jeder Schuld gewähren möchte, steht ja allezeit bereit, aufgestaut wie ein See, und sie strömt in unsere Täler, sobald nur irgendwo die sperrende Mauer fällt, sobald nur eine Hand sich daran macht, den Schutt wegzuräumen, der die Tore zum Heil verschließt.

Und wenn schon einmal die Verbindung mit dem Ewigen und Göttlichen wiederhergestellt ist, dann können auch von unserer Seite wieder ausgestreckte Arme hinüberlangen, dann können auch wieder unsere Opferfeuer der Anbetung, des Dankes und der Hingabe, hinauflodern zum entwölkten und geöffneten Himmel. Die Stimmen der wieder aufgenommenen Gotteskinder können dann wieder hineindringen in Gottes Vaterherz, und es erfüllt sich die Verheißung: „Ich brauche gar nicht mehr für euch zu bitten, denn der Vater selbst liebt euch." So werden die kreuztragenden Pilger, die ihr Sühneleiden von einem Heiligtum zum andern schleppen, wahrhaft begnadet und begabt werden auch für ihre Brüder. „Der Wille des Herrn gelingt auch in ihrer Hand", und was sie dort an Fürbitten darbringen für die großen Anliegen der Christenheit, das trägt eine Gewähr reicher Erhörung in sich, das steigt auf wie ein lebendiger Brunnen, und senkt sich wie eine Wolke erquickender Wasser weit über das dürstende Land.

So wird also das Jubeljahr ein ereignisreiches Jahr werden, freilich zunächst nur in der unsichtbaren Welt der Seelen, in der Welt der sittlichen Geltungen, in der Welt der ewigen Werte, in der Welt des Heilswirkens Gottes. In dieser Welt wird emsig geschafft werden an der Abtragung der aufgetürmten Weltschuld, es wird gearbeitet an der Ausgleichung der verletzten ewigen Gerechtsame des Guten, es wird ein auslöschender Strom hineingeleitet in den Brand der verzehrenden Gerichte, mit denen sich jede Schuld rächen muß an ihrem Täter. Es werden geistige Vorräte aufgehäuft in erhörungschwangeren Gebeten, Opfern und Mühen so vieler gutwilliger Menschen, Vorräte, von denen die ausgeraubte Welt wird wieder zehren und leben können. Es wird der Güte Gottes wieder ein Weg gebahnt in die Tiefen irdischer Not. Ein Wettgesang wird gesungen zwischen menschlichem Flehen und göttlicher Allmacht, zwischen der Demut der Sünder und der Großmut

des Richters, zwischen dem Leistungsdrang der liebenden Kreatur und der zuvorkommenden Überwältigung durch die Übermacht des liebenden Gottes.

Und wenn diese Ereignisse auch scheinbar nichts zu tun haben mit unsern wirtschaftlichen Problemen, mit den Erfindungen unserer Technik, mit den Schachzügen unserer Staatslenker, sie sind doch Ereignisse in einer wahrhaften Wirklichkeit, und zwar in jener Welt, vor der wir immer in Hilflosigkeit und Bettelarmut stehen müssen, über die wir nichts vermögen, weil sie in der Höhe liegt, und die uns doch allzeit und endgültig beherrscht in alle Ewigkeit, weil sie die Welt des Geistes und des Guten, die innere Welt Gottes ist.

Aber so ganz bleiben die Ereignisse des Heiligen Jahres doch nicht in der unsichtbaren Welt liegen. Sie greifen doch auch herüber in unsere Sinnenwelt, in unsere Geschäfte und unsere Politik. Sie zeichnen sich schattenhaft ab auf den wehenden Schleiern der Erfahrung, die um uns fliegen und uns einstweilen den Ausblick in die Hintergründe unseres Daseins verwehren. Werden denn diese ernsten und in sich gekehrten Pilger, die ihr heiliges Leiden durch die Kirchen Roms getragen haben, die zitternd unter dem Gerichte Gottes gestanden haben, werden sie nicht auch in der Sichtbarkeit und Greifbarkeit des irdischen Lebens in etwa andere Menschen sein oder werden, als es die Natur- und Sinnenmenschen sind? Sie werden doch nicht imstande sein, alsbald wieder als so ganz skrupellose Macher und Schieber, als nimmersatte Raffer, als ganz hemmungslose Genießer und Verführer zu erscheinen. Und die Menschen, die unter dem Druck der Weltsünde und eines weltentzweienden Hasses und einer weltverheerenden Grausamkeit gelitten und geweint haben, wenn sie auch vielleicht der letzten Ursache ihrer innern Beklemmung, Angstigung und Traurigkeit nicht bewußt wurden, die Menschen, die das überkochende Schuldbewußtsein des Weltgewissens hinausgeschleudert hat, daß sie wie glühende Tropfen weithin liefen, diese Menschen werden doch nicht alsbald wieder in der Eiseskälte des Rassen- und Völkerhasses erstarren, sie werden lange Zeit ein heimliches Ja zur Verständigung in sich tragen, sie werden eine wohltuende Wärme um sich verbreiten, wohin sie kommen; und wenn sie in der Mutterstadt aller Christen die Gleichgesinnten und Gleichgewärmten aller Völker treffen, werden sie nicht unwillkürlich zu einem warmen Meer zusammenströmen, das dann von Rom aus hinfließt über die erstarrten Länder und vielleicht doch manche Eisdecke schmilzt? Und die Pilger, die in der Stadt der großen Monumente, der weiten Kuppeln und der schier grenzenlosen Basiliken etwas von seelischer Größe und Weite, von Raum und Tiefe geschaut haben, die in der Stadt der leuchtenden Symbole etwas geahnt haben von dem Glanz der ewigen Ideen, der durch die Symbole hindurchschimmert, die beim Schein der Ampeln, die um die Apostelgräber brennen, erschauerten unter der Nähe des Mysteriums, und einen Augenblick vor der Abgründigkeit Gottes zitterten, diese Pilger werden nie wieder so ganz alltägliche und flache, so ganz kleinliche und krämerhafte, so ganz zynische und blasierte Menschen sein können.

Ja es kann nicht anders sein: Wie unsichtbar Gott auch sein mag, er muß doch immer wieder durchscheinen und sich abspiegeln in unserer Welt der Gleichnisse, und was da in seiner Undurchdringlichkeit vor sich geht an Erlösung, Begnadigung und Erhörung, das wird auch immer wieder aufglühen in unserer Nacht wie das ferne Wetterleuchten unsichtbarer Blitze. All die Helligkeit, die

in die Seelen der Bußpilger des Heiligen Jahres fallen wird, die wird auch unsere sichtbare und doch so dunkle Welt aufhellen; die Läuterung, die diesen Seelen geschenkt wird, die wird auch irgendwie die Stickluft unserer Lebensverhältnisse reinigen und den Staub unseres kleinlichen und unreinlichen Getümmels und Getriebes niederschlagen. Die Begnadigung und Erbarmung, die dort in jener Welt sich herabsenkt aus den Tiefen Gottes, die wird auch wie ein zwar unsichtbares aber nahes Feuer etwas aufweichen von der harten Grausamkeit des Daseinskampfes, den die Menschenkinder führen.

Aber freilich, die Maßzahlen, mit denen die Werke Gottes gemessen werden, sind nicht immer menschlich faßbar. Die Bewegung dieser Werke ist zugleich unmeßbar langsam und unvorstellbar rasch. Jesus hat das Kommen des Gottesreiches mit dem Aufleuchten des Blitzes verglichen, der vom Aufgang zum Niedergang fährt, aber auch mit dem unspürbar stillen und langsamen Wachsen der Saat. Und diese Langsamkeit, die unsere Geduld bis zur Atemlosigkeit anspannt, ist eigentlich das einzige Tempo, das wir bis jetzt am Gange Gottes durch die Zeit wahrgenommen haben. Vor allem das Durchdringen und Durchscheinen der unsichtbaren Welt des Heiligen und Guten, der Welt der Gnade und Liebe, die vollzieht sich in Zeitaltern, für die tausend Jahre wahrhaftig nur einen Tag bedeuten. Es ist gewiß, daß Gottes Gnade immerfort wie eine Morgenstunde uns einhüllt, in der sich unzählbare Tautröpfchen auf unsern Seelen absetzen, aber sie sind zu klein für unsere Augen. Die großen Tropfen aber, die wir spüren, die fallen in Zeiträumen, die unser ganzes Leben kaum zu umspannen vermag. Aber sie fallen doch immer wieder, sie fallen mit beharrlicher Ausdauer, Jahrtausende lang, so daß sie doch alle zusammen wie ein befruchtender Regen niedergehen.

Die Ereignisse des Jubeljahres, die inwendigen, unsichtbaren sowohl wie ihre sichtbaren Ausstrahlungen, gehen vorüber wie eine kurze Episode. Zwar schien uns das Öffnen der Heiligen Pforte am Weihnachtsabend ein weltgeschichtliches und weittragendes Symbol, als wenn nun die Tore einer neuen Zukunft aufgemacht wären und die Welt mit einem Male in eine neue Zeit einträte. Aber siehe, nach einem Jahre wird diese Pforte wieder vermauert, und alles scheint wie zuvor. Die Veränderungen in unsrer sichtbaren Welt, die das Heilige Jahr hervorbringt, werden nicht meßbar, kaum wahrnehmbar sein, sie werden keine haltbare Spur in der Erdgeschichte zurücklassen; und die innern, die geistigen Umwandlungen, die in der Erlösungsgeschichte der Menschheit sich abspielen während des Heiligen Jahres, die entziehen sich erst recht aller Wahrnehmung. Das Heilige Jahr mit all seiner Gnade rauscht von Gott herab, rasch und plötzlich wie ein schwerer Tropfen vom Gewitterhimmel, und verschwindet scheinbar spurlos im endlosen Erdreich.

Aber es ist nicht der einzige Tropfen. Viele sind vorausgegangen, und Gott weiß, wie viele noch folgen werden. Die Zeit zwischen je zwei solcher befruchtender Tropfen beträgt jedesmal ganze Jahrzehnte, aber was sind sie vor dem ewigen Gott, ja auch nur vor dem kurzen Augenblick seiner Weltzeit, die er geschaffen! Vor ihr sind diese seltenen Tropfen wohl wie ein brausender Regen, der herniederrauscht in mancher Stunde jenes heiligen Weltjahres, in dem Gottes Saat reift zur Ernte, bis sie dereinst eingebracht wird durch eine heilige Pforte, die nicht mehr geschlossen wird. **Peter Lippert** S. J.

Kurd von Schlözer, ein deutsches Diplomatenleben.

Die Schlözers wurden zuerst bekannt durch August Ludwig v. Schlözer (1735—1809), den berühmten Publizisten, dessen „Briefwechsel“ und „Staatsanzeigen“ den Schrecken der deutschen Kabinette bildeten. „Was wird der Schlözer dazu sagen?“ soll Maria Theresia öfters gefragt haben, wenn eine Maßnahme Anlaß zu Beanstandungen bieten konnte. Noch auf manchen andern Gebieten hat der unglaublich vielseitige und arbeitsfrohe Mann sich betätigt. Seine Studien über ältere russische Geschichte sind für die weitere Forschung bahnbrechend geworden und trugen ihm 1804 die Erhebung in den russischen Adelstand ein. Er knüpfte auch die engen Beziehungen zu Rußland, die der Familie von großem Nutzen wurden und besonders auch seinem Enkel, Kurd v. Schlözer, zustatten kommen sollten.

Dieser wurde 1822 als Sohn des russischen Generalkonsuls, Karl v. Schlözer, in Lübeck geboren. Vielseitig wie sein Großvater, hat auch er auf den verschiedensten Gebieten seine reichen Gaben entfaltet. Er hat sich mit Erfolg in der streng wissenschaftlichen Arbeit versucht, vor allem aber durch flüssig geschriebene Darstellungen aus der Geschichte viel Anerkennung erworben. Dazu war er ein tätiger Freund von Forschern und Künstlern, von denen nicht wenige seiner Dienstwilligkeit Anregung und Förderung zu danken hatten. Einzelnen, wie Liszt, Gregorovius und dem Maler Wider, ist er mehr als ein stets bereiter Helfer gewesen. Seine eigentliche Bedeutung hat Kurd v. Schlözer aber als preußischer Diplomat, und in dieser Tätigkeit erhebt er sich zu geschichtlicher Größe, als er 1882 von Bismarck zum Vatikan gesandt wurde, um die Verhandlungen über den Abbruch des Kulturkampfes zu führen.

Noch nach seinem Tode ward Schlözer ein Ruhm zuteil, an den er bei Lebzeiten wohl nie gedacht hat. Er gilt heute als einer der ersten deutschen Meister in der Kunst des Briefes. Seine „Römischen Briefe“ haben die 13. Auflage schon erreicht, ein Erfolg, wie er in unserer Sprache doch wohl nur selten einer Briefsammlung zuteil geworden ist. In jüngeren Jahren, als die Eltern noch lebten und die Sorgen des Amtes weniger lasteten, war Kurd v. Schlözer ein fleißiger Briefschreiber[1]; später nimmt, wie die Herausgeber seiner Korrespondenz versichern, dieser Drang, sich mitzuteilen, immer mehr ab. Für die ganze lange Tätigkeit in Washington von 1871 bis 1882 versiegt er fast vollständig. Der fünfte Band seiner Briefe, der vor kurzem unter dem Titel „Letzte römische Briefe“[2] erschienen ist, und die Sammlung seiner Familien- und Freundesbriefe abschließt, verdient eigentlich diesen Titel gar nicht; denn der Hauptsache nach enthält er eine Darstellung von Schlözers Tätigkeit als Gesandter beim Heiligen Stuhl und seiner Entlassung aus dem Staatsdienst. In diese Darstellung sind einzelne Schreiben des Diplomaten ganz oder im

[1] Die Briefe Schlözers erschienen unter den nachstehenden Titeln: Jugendbriefe 1841—1856. Herausgegeben von Leopold v. Schlözer, 1920. — Petersburger Briefe 1857—1862. Herausgegeben von Leopold v. Schlözer, 1921. — Römische Briefe 1864—1869. Herausgegeben von Karl v. Schlözer, 1913. — Mexikanische Briefe 1869—1871. Herausgegeben von Karl v. Schlözer, 1913. Alle Bände erschienen bei der Deutschen Verlagsanstalt, Stuttgart, Berlin u. Leipzig.

[2] Kurd v. Schlözer, Letzte römische Briefe 1882—1894. Herausgegeben von Leopold v. Schlözer. Stuttgart 1924, Deutsche Verlagsanstalt.

Auszug eingeflochten. Immerhin ist man auch für diese Gabe dankbar; denn sind die Briefe darin auch nur gering an Zahl und im Vergleich zu den früheren blaß und kurz, wer den Menschen Schlözer aus den Briefen jüngerer Jahre kennen gelernt hat, der wird froh sein, auch ein Geringes von dem Manne auf der Höhe des Lebens und von dem Greise noch zu hören. Und wenn diese Stimme langsam verklingt, so ist das ja schließlich auch ein Beitrag zu Schlözers Lebensgang. Darin aber dürfte wohl der Hauptwert dieser fünf Briefbände bestehen, daß sie uns das Werden, Wirken und Wollen eines reichen Menschenlebens geben. Sie sollen im Folgenden die Quelle sein für eine Darstellung seines Lebens.

Die „Jugendbriefe" setzen, wenn man von einem Schreiben des Zehnjährigen an den älteren Bruder absieht, erst mit dem Zeitpunkt ein, wo der Jüngling, damals 19 Jahre alt, das Elternhaus verläßt, um auf der Universität nach dem Willen des Vaters die Gelehrtenlaufbahn zu beginnen. Aber wieviel Licht fällt aus diesen und späteren Briefen auf die Jugendzeit im stolzen Lübeck, dem „hanseatischen Nürnberg", dessen alte Backsteinkirchen mit ihren himmelanstrebenden Türmen, dessen behäbige Giebelhäuser und trutzige Tore, dessen waldgrüne Umgebung dem Studenten und dem Manne fern der Heimat immer wieder vor die Augen treten! Wie oft gedenkt er ihrer in seinen Briefen! Das war geschichtlicher Boden, auf dem edle Heimatliebe und Verständnis für frühere Zeiten erwachen mußten. Die Vaterstadt mit ihrer großen bürgerlichen Vergangenheit hat auch dem politischen Denken des späteren Diplomaten den kräftigen Einschlag an liberaler, bürgerlicher Gesinnung gegeben, den die Briefe wie das Auftreten des Mannes nie verleugnen.

Viel Liebe und Sorge müssen Kind und Knaben im Elternhaus umfangen haben; wäre es nicht bekannt aus dem Lebensbild, das ein Neffe, Ernst Curtius[1] gezeichnet, die Briefe allein mit ihrer rührenden Erkenntlichkeit und der schönen vertrauensvollen Offenheit gegen die Eltern würden es beweisen. In der Fremde kehren seine Gedanken immer wieder heim ins Elternhaus, in die „Kinderstube mit allen ihren wunderlichen Ecken und Rundungen, mit ihrer steilen Treppe, deren knisternde Ecken mich oft zur Verzweiflung gebracht haben, wenn ich behutsam hinaufgeschlichen war, und dann, oben angekommen, die gute Mutter doch aufweckte". Diese Erinnerung treibt den schon im Leben stehenden Mann an, „neue Vorsätze zu fassen, um die Liebe der Eltern auch weiterhin sich zu erwerben".

Aus dem Vaterhaus mit seinen Überlieferungen, seinen weitreichenden Verbindungen, seiner feinen Kultur hat Schlözer ein reiches Erbe ins Leben mit hinausgenommen: die Weite des Blickes, die bezaubernde Ursprünglichkeit, die innere Beziehung zu Wissenschaft und Kunst, das warme Wohlwollen und vor allem die Aufgeschlossenheit für jeden edlen Genuß, diese beneidenswerte Fähigkeit, überall das Gute zu entdecken und es mit vollen Zügen zu genießen, die geradezu das Kennzeichen des Mannes ist, wie er uns in den Briefen entgegentritt[2].

---

[1] Paul Curtius, Kurd v. Schlözer. Ein Lebensbild. Berlin 1912. Von demselben Verfasser ist die kurze Lebensbeschreibung in der Allgem. Deutsch. Biogr. Bd. 54, S. 47—54.

[2] In seinen späteren Jahren soll Schlözer ernster, seine frohe Heiterkeit gekünstelt und forciert erschienen sein. Vgl. Curtius a. a. O. 9.

Schon in den ersten Universitätssemestern in Göttingen und Bonn haben wir in dieser Beziehung den fertigen Schlözer vor uns. Wo er hinkommt, da ist es schön, da lacht ihm das Leben entgegen, da schlürft er mit vollen Zügen die Jugend. Zur Vollendung seiner orientalistischen und geschichtlichen Studien geht er nach Berlin. Gleich im ersten Brief schreibt er dem Bruder: „Man müßte schon ein rechter Simpel sein, wenn man sich als Student von 21 Jahren in Berlin nicht gefallen könnte. Was das Herz nur begehrt, kann man haben: spannende Vorlesungen, Vergnügungen jeder Art, liebenswürdige und interessante Leute in Menge, das ganze Leben ist so anregend, daß man fortwährend sieht und lernt." Auf den gleichen Ton sind auch alle späteren Briefe gestimmt, aus Paris und Petersburg und Rom.

Diese Sonnenhaftigkeit des Wesens ist bei Schlözer so außergewöhnlich, weil sie sich nicht im Genuß im landläufigen Sinne des Wortes erschöpft. Genuß war für ihn, wie er es schon hier andeutet, auch die Arbeit. Er liebte die Freuden der Tafel und den frohen Umgang mit Menschen, er war ein begeisterter Kunstfreund und selbst ein tüchtiger Musiker — aber zu alledem mußte geistige ernste Tätigkeit kommen. In Paris hat er nach dem Abschluß der Studien in einem Briefe an seinen Bruder kurz zusammengefaßt, was dem Leben Reiz verleiht: „geistige Arbeit, künstlerisches Schaffen und harmloses Dasein unter freundlichen Menschen". Das waren die Güter, die er suchte und überall auch zu finden wußte. Geistige Arbeit stand dabei aber stets an erster Stelle.

Freilich kam ihm das Schicksal auch entgegen. Not und Entbehrung und Krankheit hat er in den Jahren des Aufstiegs zur Höhe des Lebens nicht gekannt. Innere Krisen brauchte er, soweit seine Briefe schließen lassen, nicht durchzukämpfen. Die guten Eltern sorgten reichlich. Der Vater hatte nur den einen Wunsch, daß sein Sohn ein Gelehrter werde und den vom Großvater ererbten Ruhm der Familie erneuere. Der Name Schlözer öffnete dem Studenten alle Türen. Die ersten Gelehrten förderten ihn bereitwillig, und in den vornehmsten Salons fand er Zutritt. Durch den ihm eng befreundeten Ernst Curtius, der damals gerade die Erziehung des späteren Kaisers Friedrich III. übernahm, gelangte er auch an den Hof und trat in Beziehungen zur Prinzessin von Preußen, der nachmaligen Kaiserin Augusta, deren Protektion er es zu verdanken hatte, daß er ohne die vorgeschriebenen Examina in den Staatsdienst und in die diplomatische Laufbahn übernommen wurde.

Ob ihm, der durch seine glücklichen Anlagen und seine Familie an die Sonnenseite des Lebens gestellt war, doch nicht manches abging, was nur im Kampfe errungen wird? Es ist nicht zu leugnen, daß in seinem Charakter etwas fehlt. Es ist nicht die Festigkeit, Zähigkeit, die für gewöhnlich aus überwundenen Schwierigkeiten erwächst. Die brachte der junge Hanseate, wie sogar ein Bismarck merken mußte, ins Leben mit. Auch ein gewisses Verständnis für andere ist ihm nicht abzusprechen. Schon als Student in Bonn urteilte der Jüngling, der später in Rom an der Seite von Prälaten Klöster und Kirchen besuchte, mit einer Unbefangenheit über Dinge im katholischen Rheinland, wie sie bei einem Protestanten, der in ganz protestantischer Umgebung groß geworden, doch auffällt. Was ihm abgeht, ist die ruhige Tiefe. Seine Briefe sind ein Kaleidoskop wechselnder farbiger und prickelnder Bilder voll Geist und Humor.

Große weltanschauliche Fragen, die ihn länger beschäftigen, mit denen er sich auseinandersetzt, finden sich dort selten. Freunde hatte er viele, aber es ist merkwürdig, wie er über ihre Fehler witzelt. Tief vermag er sich nicht in die Seelen anderer zu versenken; er sieht nur das, was sich seinen Sinnen aufdrängt, was sein Interesse, sein Schönheitsgefühl gefangen nimmt; oft spottet er über Dinge, deren tieferer innerlicher Sinn ihm entgeht. Er sieht so manchmal nur die Außenseite der Dinge, die Oberfläche mit ihren Schatten. Bezeichnend ist sein Verhalten gegenüber der in seinen Tagen so schwer ringenden katholischen Kirche. Ehrlich bewundert er die Schönheiten ihres Kultus und ihrer Kunst; die Macht, die sie ausübt, ist ihm eine Tatsache, mit der man rechnen muß. Aber weiter kommt er nicht. Für den weltgeschichtlichen Kampf, den Pio Nono um das Erbe des Heiligen Stuhles führt, fehlt ihm jedes Augenmaß, vielleicht weil er selber bis dahin nie um große sittliche Werte hat hart ringen müssen.

Mit dieser ganzen Art dürfte es zusammenhängen, daß die Religion, nach den Briefen zu urteilen, bei ihm keine nennenswerte Rolle spielt. Es ist das um so mehr zu verwundern, weil er in so wichtigen Abschnitten seines Lebens mit ihr in die engste Berührung trat, die — so sollte man meinen — zu einer geistigen Auseinandersetzung zwang. Es findet sich in den Briefen kaum eine Spur dafür. Die tiefgläubige Mutter fragt ihn einmal nach dem Kirchenbesuch. Er antwortet: „Sei versichert, daß, wenn ich auch die Kirche weniger als wohl recht besucht habe, ich doch alle Lehren unseres guten Lindenberg lebhaft im Gedächtnis bewahre und sehr wohl den hohen Wert und den sittlichen Einfluß der Religion empfinde — ich habe es auch an mannigfacher Betätigung hierin nicht fehlen lassen." Die deistische, oberflächlich natürliche Auffassung, die in dieser Äußerung des Zwanzigjährigen unverkennbar durchklingt, scheint er sein Leben hindurch behalten zu haben. Auf jeden Fall war die Religion keiner seiner starken Antriebe[1].

Er war ein froher, gutmütiger Genießer und doch auch entschieden und fest, wenn es sein Interesse und die Pflicht erheischten, ein Augenblicksmensch voll Liebenswürdigkeit und Ausgelassenheit, der die Gegenwart zu nutzen verstand, aber durch Erziehung, Selbstachtung und Feingefühl ein Gegengewicht gegen alles Übermaß und Niedrige besaß. Tief ist in seinen Briefen nur die große Liebe zu Eltern und Heimat und die treue Hingabe an sein Vaterland und an den Mann, den er als Schöpfer deutscher Größe verehrte, Bismarck.

Doch damit sind wir dem Lebenslauf des Jünglings schon weit vorausgeeilt. Wir sahen ihn als Studenten in Göttingen und Bonn; die letzten Semester 1843/45 verbringt er in Berlin, seine Zeit zwischen ernster Arbeit und anregendem Verkehr in den ersten Kreisen teilend. Die Universitätsjahre beschließt er mit der Doktorpromotion. „Am Sonnabend, nachmittags 5 Uhr, den 21. März 1845" berichtet er den Eltern, daß er „soeben mit der gleichen

[1] Friedrich v. Kehler, der Schlözers Mitarbeiter im Auswärtigen Amt gewesen war, urteilt über den Diplomaten 1882: „Wie er damals sich zeigte, war er ein offener, gerader Charakter, von nobeln und anständigen Gesinnungen, ... ohne besondere Vorurteile gegen die katholische Kirche, aber im ganzen mehr einer positiv-christlichen Richtung in Staat und Kirche abhold als zugetan, überhaupt ungeachtet einer unverkennbaren geistigen Begabung, doch nicht wohl befähigt, die Dinge in ihrem tieferen Zusammenhange zu erfassen. Soviel ich weiß, besitzt er ein Verständnis von dem wahren Wesen der katholischen Kirche nicht." Brief an Felix v. Loe vom 1. Februar, abgedruckt bei Kißling, Geschichte des Kulturkampfes im Deutschen Reiche III 283 f.

Feder seine Dissertation über Abu Dolef, einen arabischen Weltreisenden des 14. Jahrhunderts, beendet habe", und am 26. April sendet er nach Lübeck die Freudenbotschaft vom glücklich bestandenen mündlichen Examen. Es waren wissenschaftliche Sterne ersten Ranges, vor denen er Rede und Antwort zu stehen hatte: Ritter, der große Geograph, Böckh, der Geschichtsschreiber Athens, und der „reizende kleine Ranke". Sie erkannten ihm das Prädikat magna cum laude zu; die schriftliche Arbeit wurde als docta et accurata bewertet.

Nun durfte der junge Doktor auf Reisen gehen. Die besonders zahlreichen Briefe aus den folgenden Monaten geben treffliche Schilderungen von der Fahrt durch Belgien und Frankreich. Wie versteht er es damals schon zu erzählen! Von Lüttich kommt er nach Seraing, dem großen Industriezentrum: „In der Umgebung der Stadt, über dem Ort, schweben Tag und Nacht dichte Rauchwolken, im Wind hin- und herschwankend. Das ist die Helmzier einer modernen Dynastie — der Cockerillschen Fabrik." Brüssel, Antwerpen, Gent und Brügge regen ihn zu geschichtlichen Erinnerungen an. Seine Phantasie umkleidet die alten Städte mit einem zweiten Leben. Was seine „Römischen Briefe" so genußreich machen wird, die Fülle historischer Hinweise, beginnt schon in diesen Schreiben sich zu gestalten. Dann trägt ihn die Mellepost von der belgischen Grenze zur Seine, nach Paris. Köstlich schildert er die wilde Fahrt — ein echtes Stück von Schlözerscher Briefkunst:

„Drei Privatgesellschaften lassen ihre zweistöckigen Kutschen zwischen Paris und Brüssel hin- und hersausen und wetteifern für 36 Franken um die Ehre, die Reisenden aufs bequemste fortzuschaffen. Höfliche französische Douane, dann setzten sich die drei Diligencen in Bewegung, und alsbald entwickelte sich ein immer zunehmend wütendes Wagenrennen. Ich war in die erste Etage geklettert, neben mir saßen zwei Engländer, langweilig, die karrierten Beine weit von sich gestreckt, so daß ich die beiden ignorierte. Als vierter der Kondukteur. Mit einem Pflichteifer, wie ich ihn bei dieser Kaste nicht kannte, trieb er die ganze Nacht die Postillione zur äußersten Eile an, damit seine Gesellschaft nur ja den Sieg davontrüge! Hinten am Wagen schwankte die enorme Bagage, ein Ballast von vielen Körben mit Tauben. Tief unter uns, im Innern des Wagens, saßen die verschiedenartigsten Nationalitäten, darunter auch flüchtige Polen. Vorne, auf einer engen, in der Luft schwebenden Bank balancierte der Postillion in blauem Kittel und kleiner Ledermütze, unter fortwährendem Singen und Fluchen auf seine sechs Hengste losschlagend, die dann stets von neuem in langem Galopp davonsprengten.... Von Zeit zu Zeit angelte ich mir vom Postillion an der ‚Schmücke' — hier heißt sie mèche — die Peitsche herauf, um mich im Knallen zu üben. Dann zogen beide Engländer ängstlich ihre Storchbeine ein. So tobten und karambolierten nun diese drei Riesenwagen die ganze Nacht hindurch nebeneinander her."

Endlich um 11 Uhr vormittags erscheint in der Ferne der Montmartre und die Türme von Paris. Bald rasselt der Wagen durch die Faubourg Saint-Martin und hält dann endlich auf dem großen Posthof der französischen Hauptstadt.

Der junge Gelehrte ist rasch heimisch in Paris. Die Stadt und das Volk entzücken ihn. Er sieht die Schattenseiten, aber im großen ganzen sind doch seine kühnsten Erwartungen übertroffen. Auch hier erschließen sich ihm die vornehmen Häuser und lernt er viele Berühmtheiten kennen. Mit vollen Zügen genießt er das Leben. Doch vergißt er auch hier seine Studien nicht. Nach einigen Wochen des Streifens und Sehens wandelt er täglich hinaus in die schmutzige Gegend der Marais, wo „in engen dunklen Gassen sich ein

altes palastartiges Gebäude erhebt, dessen graue Mauern griesgrämig genug in unser Jahrhundert hineinblicken. Vor dem rissigen Gemäuer grünen schüchtern einige Gartenanlagen, als wollten sie den Nahenden über die mürrische Laune eines Greises hinwegtäuschen, der einst bessere Tage sah und sie noch immer nicht vergessen kann." Es ist das Hotel de Soubise, in dem sich die Archives du Royaume befinden. Hier schwingt Michelet das Zepter über die papierene Hinterlassenschaft des politischen Frankreich. Dem Enkel des großen Schlözer läßt der berühmte Historiker bereitwillig die Schätze des Archivs vorlegen. Nun schwelgt der Schüler Rankes in den Korrespondenzen der Fürsten und in den Berichten der französischen Gesandten und Geheimagenten. Die Neigung zu den mühseligen Forschungen im alten Orient verfliegt vor dem Zauber der neueren Geschichte; war Schlözer gekommen, um durch Studien über die letzten Jahrhunderte sich den Weg zur Frühgeschichte Rußlands und des Orients zu bahnen, so entscheidet er sich jetzt für die Neuzeit und findet damit hier in Paris die Tätigkeit, die in den nächsten Jahren seine besten Kräfte und seine ganze Liebe in Anspruch nehmen wird. Die strenge Wissenschaft verläßt er nun, und rasch hintereinander entstehen seine verschiedenen historischen Werke, darunter die dreibändige Geschichte der deutschen Ostseeländer und die hübsch geschriebenen Einzeldarstellungen aus der Zeit Friedrichs des Großen. Diese wissenschaftlich-literarische Tätigkeit gewann dem jungen Hanseaten in Berlin weitere einflußreiche Freunde und half ihm bei seinem Eintritt in die diplomatische Laufbahn.

Der Wunsch, als Diplomat selbst Geschichte zu machen, den der Knabe schon gehegt, aber aus Liebe zum Vater dann begraben hatte, wurde wohl jetzt wieder lebendig, während er in den staubigen Bänden des Archivs der Tätigkeit französischer Politiker gleichsam zusehen durfte. Jedenfalls hat er bald nach seiner Rückkehr von Paris im Frühjahr 1847 die ersten Versuche gemacht, in preußische Dienste zu treten. Der gute Vater ließ sich bei Spaziergängen in den weiten Wäldern der Heimat für den ihm so schmerzlichen Entschluß des Sohnes gewinnen. Die nächsten Monate in Berlin vergehen in bangem Harren und Hoffen auf die Entscheidung des Ministers. Von Humboldts Fürsprache erwartet Schlözer Großes und noch mehr von dem Eintreten der Prinzessin Augusta, die, wie er im Dezember 1847 nach Hause schreibt, sich seiner Sache mit großem Eifer annehme. Endlich erhält er im März 1848 Bescheid, daß er erst die Auskultatorprüfung abzulegen habe. Die Enttäuschung über diese Antwort wird aber rasch verdrängt durch das große Ereignis dieser Tage: die Märzrevolution. Unverkennbar sind die ganzen Sympathien des freien Lübeckers auf der Seite der neuen Zeit. Begeistert für Deutschlands Einigung und eine freiere Verfassung, reiht er sich unter die Studenten und steht mit ihnen Wache am Schloß. Aber schon nach wenigen Wochen ist er ernüchtert; seine ästhetische Natur kann das Treiben der Revolutionäre, wie es sich in Berlin entwickelt hatte, nicht mehr ansehen: dieses „fortgesetzte Aufregen, Emeutieren und Skandalieren". Er hatte erwogen, mit einigen gemäßigten Freunden eine politische Zeitung zu gründen; der Plan wird rasch wieder aufgegeben; denn er glaubt sich überzeugt zu haben, daß mit Gründen bei der zügellosen Masse doch nichts zu erreichen ist, „daß hier nur Kanonen helfen". „Von hier", so urteilt er, „wird die Regeneration Deutschlands

nicht ausgehen. Früher bot Berlin das Bild eines übertriebenen Monarchismus, jetzt ist es der Sitz der offensten Anarchie." Es treibt ihn fort aus der Hauptstadt Preußens.

Im August ist Schlözer in Frankfurt a. M., dem Sitz der Nationalversammlung, um hier den Gang der Ereignisse mit eigenen Augen zu verfolgen. Gerade sind die Verhandlungen über die Stellung der Kirche im neuen Reich. Unvergeßlich ist ihm, wie nach andern bedeutenden Rednern Radowitz, „der kriegerische Mönch mit dem vergilbten Gesicht, dem unheimlichen Auge und der jeden Beifall, jedes Mißfallen stolz zurückweisenden Miene", die Tribüne besteigt und vom ersten Wort an die Versammlung „elektrisiert". Der große Zug in den Verhandlungen und der nähere Verkehr mit den Abgeordneten beleben wieder die Hoffnung des jungen Patrioten, daß die Einigung Deutschlands trotz der Ausschreitungen der Radikalen und trotz des beginnenden Widerstandes der beiden deutschen Großmächte erfolgen werde. Mit dem Wort: „Aber — und nun magst Du den Phantasien Deines Bruders glauben oder nicht: Zur Einigung kommen wir doch einmal!" verläßt er im November die alte Reichsstadt und kehrt nach Berlin zurück.

Das Hin und Her in der preußischen Politik der nächsten Monate ekelt ihn an, und so ergibt er sich ganz einem wissenschaftlichen „Kartäuserleben". Gegen Ende 1849 setzen aber neue Verhandlungen mit dem Ministerium des Auswärtigen ein, über seine Aufnahme in den außenpolitischen Dienst. Diesmal gelingt der Wurf, nach vielen Intrigen der „Geheimratokratie" und Bureaukratie wird Schlözer ohne Ablegung eines Examens als Geheimer Expedierender Sekretär angestellt und am 20. Februar 1850 vereidigt. Ganz waren seine Wünsche trotz aller Fürsprache auch jetzt nicht erfüllt worden. Er kam nicht in die politische Abteilung des Ministeriums, sondern in das Departement der zivil- und staatsrechtlichen Angelegenheiten.

Während im Deutschen Bunde und in Europa die größten staatlichen Fragen durchgekämpft wurden, mußte der neugebackene Geheime Sekretär die hohe Schule der Kanzlei durchmachen, hatte „Eingaben, verwegene Gesuche, Vorstellungen, ganz unvernünftige Requisitionen an Ministerien und auswärtige Gesandtschaften über Deserteure, rote Republikaner, angeblich verstorbene und durchgebrannte Ehemänner zu entwerfen" und „wurde stündlich von seinen Vorgesetzten angehalten, seinen Stil gründlich umzuändern und ihm die Zwangsjacke der Bureaukratensprache anzulegen". Vier Jahre dauerte die trostlose Beschäftigung. Begreiflich, daß Schlözer sein Interesse mehr und mehr den historischen Studien wieder zuwandte; begreiflich auch, daß die Korrespondenz bei dem Mangel an Anregungen stockte.

Endlich im Mai 1854 erfolgte die Zuteilung zur politischen Abteilung des Außenministeriums und noch zwei Jahre später die Versetzung als Attaché zur Petersburger Gesandtschaft. So war er nun endlich am Ziel; er war Diplomat. Auch diese letzte Beförderung geschah unter allerlei geheimen Umständen; sie ging unmittelbar vom Minister ohne vorhergehende Befragung des Königs aus — aber den Titel eines Legationsrates vermochten seine Gönner und Bewunderer ihm doch nicht auszuwirken. Der Minister ließ antworten: Petersburg sei ein so gesuchter Posten, daß in der Versetzung dorthin bereits eine Bevorzugung liege; zwei Gnaden aber häufe man nicht aufeinander.

Rasch eilte der junge Diplomat nun nach Koblenz zur Prinzessin Augusta, die offenbar auch bei dieser neuen Wendung die Hände im Spiele gehabt hatte, um ihr zu danken und zu berichten, und dann brach er noch vor Weihnachten zu seinem neuen Posten auf.

Es sind goldene Flitterwochen, diese ersten Zeiten an der Newa. Sein Chef, der Gesandte v. Werther, überbietet sich an Güte gegenüber dem Neuangekommenen. In der russischen Gesellschaft ist der Enkel des Begründers russischer Geschichte, der Sohn des weitverehrten russischen Generalkonsuls, ein interessanter, hochwillkommener Gast. So findet sich Schlözer schon bald mitten in einem tollen Strudel von Festen und Freuden erlesenster Art, wie sie nur die reiche Aristokratie der russischen Hauptstadt zu ersinnen vermag. Tag für Tag folgen sich die Empfänge und Gesellschaften, und wenn eine Unterbrechung eintritt, dann stehen ihm die Häuser politischer und wissenschaftlicher Größen offen. Bei Nesselrode, der einst als russischer Premier in der Zeit der Heiligen Allianz die Geschicke Europas bestimmt hatte, bei Meyendorff, der viele Jahre Gesandter des Zaren in Berlin und Wien gewesen war, bei dem alten General Löwenstein, bei Baron Stieglitz, einem der ersten Geldmänner des Reiches und dem Hauptbeförderer des Eisenbahnbaues, geht er ein und aus und genießt ein unbedingtes Vertrauen. Was konnte ein Historiker, was der angehende Diplomat bei solchen Männern hören und lernen! Für seine Studien steht Schlözer das reiche Archiv der Gesandtschaft offen. Aus den Petersburger Briefen kann man herausfühlen, wie dieses üppige Leben ihn eine Zeitlang einnahm. Neben den Beschreibungen der Besuche und Einladungen, der Theater und Gesellschaften, treten die Fragen der Politik zurück. Nur die Anstrengungen der Regierung, aus ihrem Finanzelend nach dem Krimkrieg herauszukommen, die großen Eisenbahnpläne und vor allem der Versuch der Bauernbefreiung unter Alexander II. wecken sein Interesse, und hier weiß er lehrreiche Details zu berichten, die er wohl im Verkehr erlauscht hat. Er bangt für Rußlands Zukunft und ahnt vorschauend, daß diese durch die Bureaukratie und die reaktionären Gegenströmungen verpfuschten Maßnahmen nur neue Unzufriedenheit, nur größere Unordnung auslösen werden. Trüb urteilt er auch über das Verhältnis zwischen Preußen und Rußland. Während die Westmächte mit Lokomotive und Schiene sich zur wirtschaftlichen Eroberung des Zarenreiches anschicken, schläft man in Berlin und träumt noch von der alten russischen Freundschaft, die seit Gortschakoffs Hochkommen, seit dem Erwachen national-slawischer Triebe brüchig geworden ist und seit dem Tod der alten Kaiserin-Mutter ihre letzte starke Stütze verloren hat.

Da bringt die Versetzung Werthers nach Wien eine jähe Änderung. Als neuer Gesandter erscheint Otto v. Bismarck in Petersburg. Nun zieht ein anderer Geist in den etwas verlotterten Betrieb der preußischen Vertretung. Verärgert, überreizt, voll von Plänen verlangt der neue Chef schroff stramme Arbeit und unbedingte Unterordnung. Dagegen bäumen sich in Schlözer der hanseatische Freiheitsgeist, das Bewußtsein, selbst schon etwas geleistet zu haben, und die lange Verwöhnung auf. Der Streit ist da.

Die Briefe von 1859 hallen wider von Klagen und Ausbrüchen gegen den „Pascha", wie er von nun an Bismarck immer betitelt.

„Er ist ein Mann", so schildert er ihn gleich im ersten Schreiben nach seiner Ankunft, „der keine Rücksichten kennt, voller Mißtrauen gegen alles von Werther Stammende, ein Gewaltmensch, der nach Theatercoups hascht, der imponieren will, der alles kennt, ohne es gesehen zu haben, alles weiß, obgleich er vieles nicht weiß. Er ist nur an blutjunge Attachés in Frankfurt gewöhnt, die bei seinem Erscheinen stramm standen und zitterten." Und dann erzählt er in seiner köstlichen Weise, mit einem wütenden und einem lachenden Auge die ersten Zusammenstöße mit dem neuen Chef: wie er ihm das Diktieren abgewöhnt habe und ihm recht deutlich wurde, als er ihn noch abends spät antreten ließ und von oben herunter behandelte. „Das waren Dinge", so fährt der junge Diplomat fort, „die dem Seigneur noch nicht geboten waren. Zwei Tage darauf erhielt ich einen Ukas: ‚Für den Geschäftsbetrieb der Königlichen Gesandtschaft bestimme ich Folgendes: 1. ... 2. Herrn v. Schlözer ersuche ich, täglich 11 Uhr zum Besprechen der eingegangenen Sachen zu mir zu kommen.' Am folgenden Tage präzise um 11 Uhr war ich bei ihm, in der vollständigen Haltung eines Tschinowniks, sehr kalt und gemessen. Er war verlegen, fragte mich, ob neue Sachen vorlägen. Ich antwortete kurz: ‚Nein', darauf er: ‚Oh, so ist es nicht gemeint! Ich bat Sie nur zu kommen, wenn etwas zum Besprechen vorliegt.' Darauf ging ich kalt aus der Stube. Also das ‚täglich' ist schon zurückgenommen, und nun soll er sukzessive alles weitere zurücknehmen — eher werde ich nicht wieder freundlich sein. Ich bin auf alles gefaßt, will aber doch sehen, wer von uns beiden es am längsten aushält. Dabei passe ich auf den Dienst wie ein Jagdhund, gebe mir furchtbare Mühe."

In den nächsten Monaten verschlimmerte sich der Streit noch mehr. Schlözer meldet am 12. Mai dem Bruder, er sei Bismarck so scharf entgegengetreten, daß dieser ihn habe fordern wollen, und bald danach erklärt er, daß er gegen den Pascha einen wahren Haß empfinde.

Aber noch ehe Bismarck, der, wie bemerkt, die ganze Zeit hindurch leidend gewesen war, im Sommer 1859 zu einer Kur in die Heimat aufbrach, begann sich das Verhältnis langsam zu bessern, und zwar war es der Eiserne Kanzler, der zuerst einlenkte. Ob es Schlözers Beschwerden waren, die Bismarck nachgiebiger werden ließen, oder ob die unbeugsame Festigkeit und die Pflichttreue und Zuverlässigkeit seines Untergebenen ihn entwaffneten? Genug, der Pascha schlug auf einmal mildere Saiten an, lud den rebellischen Mitarbeiter ein, suchte Gespräche anzuknüpfen, bot ihm Zigarren an; aber so schnell gab Schlözer nicht nach. Hatte er in den Tagen des Streites sich zum Grundsatz gemacht: „Holl di stief!" so blieb er auch jetzt bei diesem Grundsatz und blieb eiskalt zu allen Freundlichkeiten. „Er soll erst lernen, daß es auch selbständige Menschen gibt", schreibt er, sich selbst entschuldigend, an den Bruder. Dabei verkannte er nicht die gewaltige Persönlichkeit seines Chefs. In den Tagen des erbittertsten Widerstandes entschlüpft ihm das Geständnis: „Und wenn ich mir auch der überragenden geistigen Kraft dieses Mannes vollständig bewußt bin und mir eine Stimme im Innersten sagt: ‚Es ist etwas in ihm, was ich Herr nennen möchte' — ich will diese Stimme nicht hören."

Die Achtung, die ihm Bismarck abnötigte, bezog sich jedoch nicht auf dessen politische Anschauungen; sie sind ihm lange unbegreiflich geblieben; bis Schlözer mit ihnen fertig geworden, war er dem Menschen in Bismarck schon längst nahe gekommen. Wie aber auch seine Empörung im Abflauen war, zeigte am klarsten sein Verhalten, als sich ihm Aussichten auf Versetzung eröffneten. Hatte er im Mai noch geschrieben: „Hier nur weg!" so hieß es im August schon: „Ich

denke nicht daran, wenn ich nicht muß." Freilich war der Pascha schon abgereist, als Schlözer diese Worte nach Hause schrieb.

Bismarcks Genesung zog sich lange hin, erst im Juni 1860 kehrte er nach Petersburg zurück, und dann ging Schlözer für zwei Monate auf Reisen nach Frankreich und Italien. Das lange Auseinandersein erleichterte den Ausgleich zwischen den beiden Männern. Als Schlözer auf der Rückreise vernahm, daß sein gestrenger Chef ihm in der Wilhelmstraße das größte Lob gespendet und alle früheren Beschwerden „in durchaus loyaler Weise zurückgenommen", da war auch er entwaffnet. Mit dem Entschluß: „Strich unter dieses Kapitel", nahm er seine Tätigkeit an der Seite des Gewaltigen wieder auf. „Mit Bismarck geht alles vortrefflich", schrieb er schon bald heim, und im Oktober erzählte er: „Ich speise täglich, d. h. infolge spezieller Einladung, bei Bismarck. Ich habe nichts mehr mit ihm gehabt. Er ist die verkörperte Politik. Alles gärt in ihm, drängt nach Betätigung und Gestaltung. Er sucht der politischen Verhältnisse Herr zu werden, das Chaos in Berlin zu meistern, weiß aber noch nicht wie. Ein merkwürdiger Mensch, scheinbar voller Widersprüche —."

Das Verhältnis der beiden blieb in den knapp zwei Jahren, während derer sie noch in Petersburg zusammenarbeiteten, ungefähr so, wie es hier an dieser Stelle angedeutet ist. „Kleine Ritte mit dem Pascha" kommen mitunter noch vor, erzählt Schlözer gelegentlich. Im allgemeinen schätzte Bismarck seinen fleißigen und durch seine vielen Beziehungen so nützlichen Mitarbeiter. Er machte ihn zum Vertrauten seiner Stimmungen und Gedanken und kargte nicht mit Lob für ihn in Berlin. Schlözer sah mit scheuer Bewunderung auf zu dem Riesen an seiner Seite — Freundschaft hatte er noch nicht für ihn. Alle Kräfte aber spannte er an, ihn zufriedenzustellen. Jetzt verschwanden aus den Briefen die Berichte über Einladungen und Feste. Es scheint, daß dem jungen Diplomaten die Zeit und Lust für sie fehlten, — Bismarck selber hielt sich vom Verkehr mit der großen Welt Petersburgs fast trotzig fern. Auch die historische Schriftstellerei gab Schlözer nun auf; nach 1859 hat er kein neues Buch mehr geschrieben. Er selbst führte dieses plötzliche Abbrechen auf den Tod des Vaters (1859) zurück; von da ab habe ihm der Trieb gefehlt, der ihn bisher zum Schaffen drängte: der frohe Gedanke an das Glück des Vaters über die Werke des Sohnes. Aber sicher war auch Bismarck an diesem Wandel beteiligt, der ihn mit allen seinen Kräften anspannte, ihm dafür aber auch eine Welt erschloß, die ihm bis dahin fremd geblieben war. Es ist ja auffällig, wie sich die Briefe dieser Zeit mit Gedanken der großen Politik füllen. Schlözer wehrte sich noch mit Händen und Füßen gegen die „revolutionären Ideen Bismarcks, der alle Theorien über den Haufen werfe"; es wäre aber wohl der Mühe wert, einmal nachzuprüfen, wieviel von den oft trefflichen politischen Sätzen, die er nun in seinen Schreiben aufstellt, von den kurzen ausgezeichneten Charakteristiken und schlagenden Bonmots wirklich sein geistiges Eigentum ist, wieviel er von Bismarck in den „höllisch interessanten" Plauderstunden erhalten hat.

Am 7. Mai 1862 verließ Bismarck Petersburg, um die Pariser Botschaft zu übernehmen. Bald danach — am 1. Juli — erreichte auch Schlözer mit dem Patent als Legationsrat die Versetzung ins Ministerium. Um diese Zeit herum erhielt er von Bismarck einen Brief, der mit den vieldeutigen Worten schloß: „Ich kann also hoffen, Sie in Berlin wiederzusehen." Rascher, als Schlözer

es wohl damals dachte, kam dieses Wiedersehen in Berlin; denn am 25. September, als der Konflikt zwischen der Krone und dem Abgeordnetenhaus auf der Höhe stand, und Wilhelm I. an die Abdankung dachte, wurde der Pariser Botschafter als Ministerpräsident berufen. Er übernahm einige Tage später auch das Ministerium des Auswärtigen und war damit wieder Schlözers unmittelbarer Vorgesetzter. In seiner schweren Stellung hoffte Bismarck, an dem früheren Mitarbeiter von Petersburg einen verlässigen Helfer zu haben. Sofort begann er ihn zu umwerben, ja wie Schlözer in diesen Tagen erfuhr, war er es gewesen, der in der Voraussicht seines Ministeriums die Versetzung des ehemaligen Untergebenen ins Ministerium veranlaßt hatte.

Es ist köstlich, in Schlözers Briefen nun das Echo auf Bismarcks Lockrufe zu vernehmen. Schon am 25. September schreibt er dem Bruder, daß er immer „ausbiege", und fügt das stolze Wort bei: „Ich kann mich nicht mit Haut und Haar verkaufen. Für einen Sklaven bin ich zu gut." Schlözer hat sicher damit den tiefsten Grund seiner Abneigung, Bismarcks „Adjutant" zu werden, richtig angegeben. Er war seinem ganzen Wesen nach zu unabhängig, zu offen und zu ehrlich gegen sich selbst für eine solche Stellung. Bismarck verlangte ja von seinen persönlichen Mitarbeitern die ganze Person. Dazu kam dann aber wohl auch noch Schlözers politische Einstellung; er war liberal und aller Gewalt abgeneigt. Ein Ministerium Bismarck bedeutete aber damals Kampf, und zwar Kampf gegen die liberalen Teile der Kammer.

Außerordentlich scharf sind in den nächsten Monaten die Urteile Schlözers über das ganze System Bismarcks im Innern und im Äußern. Der kühne Kritiker begnügte sich aber nicht, in den Briefen an die Seinen die Politik seines Chefs zu tadeln; er äußerte seine Meinung in aller Öffentlichkeit. Bald erhielt er von dem Ministerpräsidenten eine freundschaftliche Verwarnung: „sich doch weniger freimütig zu äußern und abzuwarten". Aber das half noch nichts. Er rühmt sich selbst, daß er sogar bei der Königin und der Kronprinzessin mit seiner Kritik nicht zurückgehalten habe. So wurde er denn von Berlin entfernt, zuerst vorübergehend im Herbst 1863 nach Kopenhagen und dann im Januar 1864 nach Rom als Sekretär der dortigen Gesandtschaft. Bismarck ließ ihm eröffnen, er wünsche seine baldige Abreise. Schlözer aber schrieb humorvoll an die Seinen: „Tannhäuser Schluß des 2. Aktes, Otto singt: Nach Rom, du Sünder!"

Man hat Schlözers Versetzung nach Rom als einen der genialen Griffe des großen Kanzlers dargestellt, als eine der Maßregeln, die seinen Scharfblick und seine väterliche Milde zugleich aufs glänzendste erwiesen [1]. Das dürfte doch zu weit gehen. Es war eine „Maßregelung", eine „Verbannung", wie Schlözer selbst sie nennt, die vielleicht nur deshalb nicht schärfer ausgefallen ist, weil der Hof, besonders die Königin Augusta, ihre schützende Hand über den Günstling hielten. Tatsache ist aber, daß diese Versetzung in der Folge sich für den Staat als sehr wertvoll herausstellte und für Schlözer den Anfang vielleicht der reichsten Periode seines Lebens bedeutete. Wenn man den Band seiner „Römischen Briefe" durchliest — und man kann ihn immer wieder mit neuem, leider nicht ganz ungetrübtem Genuß lesen —, dann sagt einem jede Seite, wie wohl er sich in diesen fünf Jahren gefühlt haben muß.

[1] Vgl. G. Keyßner, Kurd v. Schlözer, in der Deutschen Revue 1922 (47. Band) 74.

Aus diesen Blättern mit ihren schnell hingeworfenen Skizzen und ihren farbenleuchtenden Bildern bald aus der Geschichte und dem Volkstum der Ewigen Stadt, bald aus den Vorzimmern des Vatikans oder den weiten Ebenen und Wäldern in Roms Nähe, in denen noch Briganten schwerbewaffnet lauern, blaut einem etwas vom Campagnahimmel entgegen, da rauscht etwas heraus von den kühlen Brunnen Roms, da lacht und strahlt den Leser das ganze sonnige Gemüt eines Schlözer an. Als Katholik kann man freilich nicht das Bedauern unterdrücken, daß dieser Mann nur an der ästhetischen Oberfläche Roms hängen geblieben ist, daß ihm verschlossen blieb, was uns Rom erst zu Rom macht. Wie ganz anders hätte er noch die Ewige Stadt und ihren Herzschlag gefühlt, wenn er noch mehr gewesen wäre als ein feinfühliger Ästhet, mehr als ein froher Gesellschafter und mehr als ein Diplomat jenes Staates, der sich damals noch als die protestantische Vormacht fühlte.

In diesen drei Beziehungen kam Schlözer freilich ganz zu seinem Rechte. Was bot Rom seinem feinen Kunstverständnis, wenn er es an der Seite von Gregorovius durchwanderte, oder wenn er zusammen mit schöngeistigen Prälaten, wie dem Olmützer Domherrn Lichnowsky, Kirchen und Feiern besuchte! Was waren das für Genüsse auf der herrlichen Villa Este bei Kardinal Hohenlohe oder, wenn nach froher Abendtafel sich Liszt ans Klavier setzte! Im Palazzo Caffarelli, hoch oben auf dem Kapitol mit der wundervollen Aussicht über das Forum, die Stadt und die Campagna, hatte der Gesandtschaftssekretär ein Heim, dessen Schönheit er nicht müde wird zu preisen. In der Familie der Gesandten — zuerst war es der schlichte General v. Willisen und nach dessen Tod der ehrgeizige Harry v. Arnim — war er wie ein Glied der Familie. Feste und Gesellschaften gab es auch in der Stadt des Papstes, und zwar von einer Eleganz und Vornehmheit, wie er sie vorher nicht gesehen. Vor dem Verkehr mit der hohen Geistlichkeit scheute er nicht zurück. Wo er etwas hören konnte, da war er, als echter Diplomat, dabei oder suchte Anschluß zu finden. Selbst zum Jesuitengeneral, dem P. Beckx, wagte er sich hinein. Er fand ihn einfach und schlicht. Etwas naiv berichtet er weiter: man vergesse bei seinem Anblick, daß man vor einem Herrscher stehe, der über viele tausend Menschen gebiete, die ihm blinden Kadavergehorsam schuldeten; denn sint sicut cadavera sei ja die Devise dieser wohlgeschulten Gesellschaft. Leider beschränkte sich aber sein intimerer Verkehr mit Prälaten auf Männer von politisch und kirchlich liberaler Richtung, die sich in scharfem Gegensatz zu der päpstlich denkenden Mehrheit in Rom fühlten. Sehr eng waren seine Beziehungen zu Kardinal v. Hohenlohe und zu dem damaligen päpstlichen Archivar Theiner. In solchen Kreisen mag Schlözer wohl manches Urteil über Rom und kirchliche Verhältnisse gehört haben, das, im Kampfeseifer gesprochen, seine eigenen Vorurteile neu bestätigte.

Es war ja ein heißer Boden, das damalige Rom. Beim Scheiden von Berlin bedauerte Schlözer gerade vor dem Ausbruch der größten Ereignisse die Heimat und das Auswärtige Amt verlassen zu müssen. Hier in Rom sah er aber den Widerschein der Ereignisse: den Kampf um die letzten Teile Italiens, die bisher dem geeinten Königreich noch nicht zum Opfer gefallen waren. Als er nach Rom kam, hielten noch die Soldaten Napoleons III. die Wache auf der Engelsburg —, aber schon begannen in tiefstem Geheimnis die Verhand-

lungen zwischen dem französischen Kaiser und Viktor Emanuel, die dann zur Septemberkonvention von 1864, zur Abberufung der französischen Truppen, zu neuen Raubzügen Garibaldis und schließlich zum Wiedererscheinen der Franzosen führten.

In den „Römischen Briefen" erlebt man das ganze unehrliche Spiel mit, das mit dem Papste damals getrieben wurde. In täglichen Stimmungsbildern rollt es sich ab, so wie Schlözer es sah. Geschichte ist freilich nicht alles, was er erzählt. Er war Parteimann, seine Sympathien neigten sich auf die Seite der Piemontesen, wie das bei seiner ganzen Vergangenheit begreiflich ist. Weniger verständlich ist, wie er, der Historiker, der Diplomat, manchmal so ganz einseitig urteilt, wie er bei der päpstlichen Verwaltung und Politik nur die Schwächen und Schatten sieht, von der vielfach so schmutzigen Raubgesinnung der Piemontesen, ihren Umtrieben mit Dolch und Bomben, ihrer Wühlarbeit, die das Land nicht zur Ruhe kommen ließ, aber gar keine Notiz nimmt. Während er für die großartige Starrheit des Non possumus nur ein Lächeln erübrigen kann, ist er begeistert für Cavours phrasenreiches Programm der moralischen und kulturellen Eroberung Italiens. Es wäre interessant, einmal die amtlichen Berichte[1] Schlözers mit diesen flüchtigen Briefnotizen zu vergleichen. Es ist bekannt, daß er sie mit großem Fleiße niederschrieb.

Durch seine weitreichenden Verbindungen war Schlözer in der Lage, nach Berlin manche wertvolle Fingerzeige zur Beurteilung der französischen Pläne zu senden. Bismarck war für diese Mitteilungen sehr dankbar. Er hielt fest daran, auch als der Gesandte v. Arnim mit einer gewissen Eifersucht sie zu entkräften suchte. Durch seine Berichterstattung gewann sich Schlözer aufs neue die Gunst des Kanzlers.

Am 10. November 1868 trug ihm Bismarck den neu zu errichtenden Posten eines Vertreters des Norddeutschen Bundes in Mexiko an. Rom hatte zuletzt etwas von seinem alten Glanze für Schlözer verloren. Seit dem Siege der päpstlichen Truppen bei Mentana 1867 hatten sich die Verhältnisse gefestigt; liebe Freunde waren aus der Stadt weggezogen. So nahm Schlözer das Angebot an, „brach die Brücken ab und verbrannte die Schiffe, welche mit vier reichen Jahren und namenlos schönen Erinnerungen beladen waren".

Die Erinnerungen an Italien und Rom wurde der Diplomat aber nie wieder los, und namentlich in Mexiko trat das verlorene Paradies immer wieder vor seine sehnende Seele. Es war aber auch ein Posten, den er nun für zwei Jahre, 1869—1871, bekleidete, wie er kaum schlimmer für diesen Kulturmenschen gedacht werden konnte. Durch endlose Räume war er von der Heimat getrennt, jede Nachricht von den Angehörigen, von der achtzigjährigen Mutter brauchte Monate, selbst Telegramme erreichten ihn erst nach Wochen. Hier fehlten ihm Kunst und Landschaft und Menschen und Feste. Nur eines fand er auf seiner „Galeere" in Fülle: Arbeit; denn seine eigentliche Aufgabe in Mexiko war der Abschluß eines Handelsvertrags mit den neuen Herren des Landes. Fast täglich saß er nun am Verhandlungstisch mit den Männern zusammen, die vor zwei Jahren das Bluturteil über den unglücklichen Kaiser Maximilian gefällt hatten, mit Juarez, dem Präsidenten der Republik, mit dem „regungslosen, von einer schweren Narbe durchfurchten braunen Indianer-

[1] Diese Briefe sind inzwischen bereits von A. Stern in seinem eben erschienenen zehnten Band der Geschichte Europas (Stuttgart 1924) benützt worden.

antlitz", mit den „stechenden Augen" und „altmodischen Vatermördern", und dessen Außenminister und Rivalen Lerdo, einem „gescheiten, liebenswürdigen, kaptivierenden Menschen, auf den aber wenig Verlaß war". In unermüdlicher Arbeit gelang es Schlözer, rasch zum Ziel zu kommen. Seinen Urlaub 1870 benützte er, um in Deutschland die letzten Schwierigkeiten des endgültigen Abschlusses zu beseitigen; dann ging er in das heißgeliebte Italien, und vor der Abfahrt über den Ozean war Schlözer vier Tage als Gast bei Bismarck in Varzin. Er kam schon als Bekehrter und schied als begeisterter Anhänger des Kanzlers und seiner Politik. Seinem Freunde, dem Maler Wider, schildert er in einem Brief, wie Bismarck und seine Gemahlin ihn mit vollkommenster Liebenswürdigkeit aufgenommen hätten. Täglich habe er stundenlange Promenaden mit dem Kanzler in dessen Forsten gemacht und dort eigentlich erst die Weltgeschichte von 1866 bis 1870 kennen gelernt.

Bei der Ankunft in Neuyork erhielt Schlözer am 19. Juli die Nachricht vom Ausbruch des Krieges mit Frankreich. Nun wurde ihm die Weiterreise in „die mexikanische Einöde" doch sehr schwer. Was er am meisten fürchtete: die Unsicherheit über die Lage in der Heimat, mußte er in den folgenden Monaten bis zur Hefe verkosten; denn die Nachrichten trafen jetzt noch später als gewöhnlich ein und waren durchsetzt mit feindlichen Siegesmeldungen. Dazu fehlte es ihm nach dem Abschluß des Handelsvertrages an Arbeit und Ablenkung. Je mehr sich sein alter Jugendtraum von der Einigung Deutschlands der Erfüllung nahte, desto größer wurde seine Sehnsucht nach dem Vaterland. Im März 1871 kam dann endlich die Erlösung. Bismarck übertrug ihm die Vertretung des neuen Deutschen Reiches in Washington und lud ihn zu Besprechungen in die Heimat ein. Schon im Mai war Schlözer in Berlin und lauschte in stummer Bewunderung den Erzählungen des Kanzlers über die große Zeit. Den Seinen, die ihn damals scherzend fragten, ob er auch an Bismarcks Tafel den „Causeur" mache, antwortete er launig: „Wenn ich bei ihm bin, knöpfe ich beide Ohren gewaltig auf und — höre zu."

Mit Bismarck, dessen Gast er jetzt Jahr für Jahr war, ging er von nun an durch dick und dünn — leider auch in der Kulturkampfstimmung. Schon in den letzten Briefen aus Mexiko, besonders in einem Schreiben an den deutschen Kronprinzen, finden sich heftige Anklagen über die Feindschaft der Katholiken gegen das neue Reich und seine protestantische Dynastie. Nur unter einem Gesichtspunkt berührte ihn die inzwischen vollzogene Besetzung Roms durch Piemont schmerzlich, weil sie die Einigung der Katholiken, welche durch das Vatikanum schon so bedrohlich geworden sei, vollende. Trotz des Siegesjubels in der Heimat erbat er sich vom Reichskanzler die Erlaubnis, vor seiner Übersiedlung in die Vereinigten Staaten das neue Rom zu besuchen. Er begründete sein Gesuch damit, „daß die katholische Kirche auch in Nordamerika eine steigende Bedeutung gewinne, und es für ihn daher von hohem Interesse sein müsse, Einblick in die jetzigen römischen Verhältnisse zu erlangen".

Über die Tätigkeit Schlözers in Washington sind wir wenig unterrichtet. Die Briefe, die bisherige Quelle für sein Wirken und Denken, versiegen jetzt immer mehr, zumal 1873 die Mutter und 1878 sein Freund Plessing, mit dem allein er noch eine regelmäßige Korrespondenz unterhielt, starben. In das Lebensbild von Curtius sind nur noch wenige Schreiben aus diesen Jahren aufgenommen. Aber selbst in diesen Stücken nimmt der Kampf gegen den Katholizismus einen unverhältnismäßig breiten Raum ein. Mit Bedauern stellt er das Erstarken der katholischen Kirche in Amerika fest. Er hat über

diesen Gegenstand auch eingehende Berichte an Bismarck erstattet, wie er gelegentlich selbst mitteilt. Mit dem Kanzler zusammen führte er einen scharfen Kampf gegen den Neuyorker „Herald", der Bismarck wegen seiner Kirchenpolitik und seines Prozesses gegen Arnim angegriffen hatte, und es war für ihn eine Genugtuung, „dieses frivol verlogene, katholisierende, deutschfeindliche Sensationsblatt", dieses „reine Jesuitenblatt", zum Einlenken gebracht zu sehen.

Diese Proben dürften beweisen, daß der Mann, den Bismarck nun zu seinem Helfer beim Abbau des Kulturkampfes ausersah, kein Freund des Vatikans und der Kirche war. Freilich von den Gewaltmitteln des Kulturkampfes wird er bei seiner Kenntnis Roms und der Weltkirche sich wohl nie viel Erfolg versprochen haben. In den „Letzten römischen Briefen" finden sich wenigstens wiederholt Äußerungen von ihm, in denen er aufs schärfste die verfehlte Art des Kulturkampfes verurteilt. So sprach er sich z. B. gegenüber seinem Bruder bei einem Besuche 1885 aus:

„Wir haben die größten Männer der Wissenschaft in Berlin. Unbegreiflich daneben im Ministerium die Starrheit des Denkens, sobald es sich um das Ausland und die kirchlichen Verhältnisse der andern Konfessionen handelt. Hier beginnt die Sterblichkeit der Berliner Bureaukraten. Logik des Denkens und Leben ist zweierlei! Die Maigesetze sind ein echt Berliner Juristengewächs, verfaßt ohne Kenntnis der katholischen Verhältnisse, manchmal auch des Kirchenrechts; Falk — gänzlich ungeeignet für diese Aufgabe — sah alles durch fremde Augengläser (Achenbach, Förster, Hübler, den Vater der Gesetze). Wir griffen teilweise in die innern kirchlichen Freiheiten ein.

Und dann die Ausführung! Da begannen die Schwierigkeiten! Man hat Geistliche bestraft, weil sie Beichtigern die Absolution verweigert hatten. So hat man die Priester zu Märtyrern gemacht und hierdurch das ganze Volk in Bewegung gebracht. Jetzt heißt es nicht mehr: Fanfare blasen, sondern Chamade schlagen und mit Ehren herauskommen."

Sicher war also Schlözer auf Bismarcks Seite, als dieser gegen Ende der siebziger Jahre dazu überging, die vermeintliche Gefahr für das Reich vonseiten der Katholiken durch einen Ausgleich mit Rom auf friedlichem Wege zu bannen. Der Kanzler, der die Mitarbeit der Katholiken in seiner Innen- und Außenpolitik nicht länger entbehren konnte, hoffte durch ein Nachlassen im Kampfe und die Hilfe des Papstes — inzwischen war Leo XIII. an die Stelle des unnachgiebigen Pius IX. getreten — die Katholiken zu gewinnen, das Zentrum entweder zu sprengen oder gefügig zu machen und schließlich gegen Preisgabe des Kulturkampfes wertvolle Rechte von Rom einzutauschen, die ihm gestatten sollten, die katholische Kirche in Deutschland fest in der Hand zu halten. Dieses Programm in Rom durchzukämpfen, hielt Bismarck niemand für geeigneter als Schlözer.

Nachdem er ihn hier bereits bei den ersten Annäherungsschritten mehrfach in geheimer Mission bei der Kurie verwandt hatte, erfolgte im April 1882 seine Abberufung von Washington und Ernennung zum Gesandten beim Vatikan, ein Posten, der seit zehn Jahren unbesetzt geblieben war.

Es kann natürlich hier nicht unsere Aufgabe sein, die nun einsetzenden langjährigen Verhandlungen des Gesandten bis zum Friedensschluß 1887 zu schildern. Mit ihren wechselnden Szenenbildern gehören sie zu den interessantesten und schwierigsten Diplomatenkämpfen der Geschichte. Die „Letzten römischen Briefe" bringen übrigens in ihren quellenmäßigen Teilen auch nichts

wesentlich Neues über das hinaus, was Kißling und vor allem Goyau in ihren Darstellungen des Kulturkampfes bereits geboten haben. Nur tritt hier der überragende Anteil Schlözers noch deutlicher hervor. In diesen Kämpfen zeigte er sich als Meister der diplomatischen Kunst. Wie er arbeitete, darüber sollen noch einige Worte hier folgen, damit das Bild des Mannes auch nach dieser Seite hin vervollständigt werde.

Schlözer verstand vor allem die Kunst des Wartens. Nachdem Preußen durch die Wiedererrichtung der Gesandtschaft und durch Milderungen in der Gesetzgebung dem Heiligen Stuhl genug entgegengekommen zu sein glaubte, erwartete es von Rom eine Gegengabe: die Beseitigung der beiden verhaßten Erzbischöfe Melchers von Köln und Ledóchowski von Gnesen. Drei Jahre weigerte sich der Papst; er verlangte zuerst Abschaffung der Maigesetze. Drei Jahre forderte Schlözer vor jeder weiteren Verhandlung über die Maigesetze die Absetzung der beiden Bischöfe. Schon wurde es den Berliner Stellen zu lang. Aber Schlözer mahnte zu geduldigem Ausharren und warnte vor übereilten Schritten. An seinen Bruder aber sandte er den folgenden „Erguß“:

„An der Spree hat man für die Weltmacht Roms bestenfalls nur historisches Interesse, und das ohne lebendigen Kontakt, durch Bücher. Die Dummheiten, die infolgedessen gemacht werden, müssen wir hier ausbaden. Auch von dem Tempo der Verhandlungen hier, von der italienischen Psyche, hat man keine Ahnung. Das ist das eingebildete Berliner Kontinentalgehirn.“

Endlich gab Leo XIII. nach, um dem großen geistlichen Elend der hirtenlosen Kirchen zu steuern und die Friedensverhandlungen nicht zu gefährden. Man kann es begreifen, daß Schlözer triumphierend über den vermeintlichen Sieg in die Heimat berichtete. Mit der gleichen Zähigkeit führte er dann die alsbald beginnenden Verhandlungen über die Anzeigepflicht der katholischen Geistlichen.

Die Wartezeit war für ihn aber keine Zeit der Ruhe. Rastlos war er an der Arbeit. „Minierarbeit“ hat er sie selbst genannt. Sein Ziel war, den Einfluß der sog. „Intransigenten“, die von einem faulen Vergleich nichts wissen wollten, im Vatikan zu brechen und dann den Papst, der seinen Willen zur Verständigung so oft bekundet hatte, zu den von Bismarck gewünschten Zugeständnissen zu bringen. Da hieß es aber erst, Berge von Mißtrauen, die die Kampfesjahre aufgehäuft hatten, abzutragen, Freunde an einflußreichen Stellen zu gewinnen, womöglich eine Preußen freundliche Partei an der Kurie schaffen. Schlözer brachte zu dieser Aufgabe ein gutes Kapital an Ansehen und intimer Kenntnis der vatikanischen Verhältnisse aus seiner früheren Tätigkeit in Rom mit. Seine bisherigen Freunde, wie Hohenlohe, konnten ihm wohl wertvolle Winke geben, aber sie waren damals ohne Einfluß. Wunderbar ist nun die Geschicklichkeit, mit der der Gesandte im Vatikan langsam vordringt, wie er den Staatssekretär Jacobini sich günstig stimmt, wie er Montel, den stillen, aber einflußreichen Uditore der Rota, sich zu einer innigen Freundschaft verbindet, und durch diesen den ehrgeizigen Galimberti, der bei dem Papste so viel vermochte, ganz in sein Interesse hineinzieht. Die „Letzten römischen Briefe“ zeigen, wie eng freundschaftlich schließlich das Verhältnis Schlözers zu den beiden Prälaten geworden ist. Sie zeigen auch, daß er in der Heimat in den kirchlichen Kreisen Helfer hatte, die seine Bestrebungen in

gewisser Weise unterstützten. Der damalige Bischof von Fulda, Kopp, ist einer seiner Korrespondenten, der sich ihm gegenüber mit erstaunlicher Offenheit ausspricht. Wichtiger waren für Schlözer freilich noch seine Beziehungen zu römischen Kreisen.

Sie zu gewinnen scheute er keine Mühe, da ließ er die ganze Liebenswürdigkeit seines Wesens spielen, da scheute er keinen Umweg und keine freundlichen Worte und Dienste. Wenn sein häufiges Zusammentreffen mit Montel nicht auffallen durfte, so suchte er ihn in früher Morgenstunde in einer kleinen Kirche, wo der Uditore zu zelebrieren pflegte, auf. Die Freundschaft mit Galimberti begann mit einem geschickten Kompliment. Der Palazzo Capranica, Schlözers Heim während seiner vatikanischen Gesandtschaft, war in ganz Rom berühmt durch seine vorzügliche Küche und seinen guten Keller und stand gastlich allen Freunden weit offen.

Und wie hat der kluge Diplomat es verstanden, Leo XIII. für sich einzunehmen! Schlözer war bei ihm persona gratissima. Oft ließ der Papst ihn zu vertraulichen Unterhaltungen zu sich bitten[1]. Die beiden Männer standen ja durch ihre diplomatische Begabung und ihre künstlerischen und wissenschaftlichen Interessen einander schon nahe; aber Schlözer wußte, durch so manchen geschickten Zug diese Sympathien zu vertiefen und in Leo XIII. Vertrauen und Hoffnungen auf Bismarck zu erwecken. Wie weit der Einfluß des Gesandten reichte, wird durch nichts deutlicher als durch die beiden großen Ereignisse des Jahres 1887: den Abschluß des Kulturkampfes, der entgegen den Wünschen vieler deutscher Katholiken schließlich doch mit weitgehenden Zugeständnissen an den Staat endigte, und durch die beiden Briefe des Papstes in der Septennatsfrage. Letztere sind zum größten Teil das Werk Schlözers und seines Freundes Galimberti. General v. Winterfeld konnte Schlözer gratulieren zu diesen Schreiben, die er dem Papste „abgedrückt" habe. Um diese Erfolge ganz zu würdigen, muß man bedenken, mit welch starken Gegenströmungen Schlözer in Rom zu rechnen hatte. Da war nicht nur die italienische Regierung, die alle Schritte sorgenvoll überwachte; sie fürchtete ja nicht ohne Grund, daß in den Berechnungen des Papstes die römische Frage eine Rolle spielte; da waren Neider in der Heimat, da waren die weiten an Einfluß wachsenden Kreise der Katholiken, die von solcher Ausgleichspolitik, wie schon gesagt, nicht viel wissen wollten. Man kann über das Ergebnis, das Schlözer erreichte, denken, was man will; daß er ein überaus fähiger Diplomat war, kann man nicht bestreiten.

Des Gesandten Stern fing zu erbleichen an, als nicht, wie er gehofft hatte, Galimberti Nachfolger Jacobinis wurde, sondern Rampolla. Der Besuch Wilhelms II. im Vatikan (Oktober 1888) vermochte die Kühle, die zwischen dem Vatikan und Berlin langsam eingetreten war, nicht zu beseitigen. Schlözer hatte den Besuch auf das sorgfältigste vorbereitet. Es verstimmte aber den Papst sehr, als Prinz Heinrich unangemeldet in das Kabinett trat, wo Kaiser und Papst sich eben besprachen, und die Unterhaltung, auf die der Papst das höchste Gewicht legte, an dem für Leo wichtigsten Punkte jählings zum Abbruch brachte. Bitter empfand die Kurie auch die gleich danach bei dem Fest-

[1] Vgl. Curtius a. a. O. 131.

mahl im Quirinal gewechselten Trinksprüche, die die Empfindungen des Papstes tief verletzten. Montel erzählt in einem Briefe, daß der Papst Weihnachten den Unwillen über diese Vorkommnisse noch nicht verwunden hatte. Schlözer selber urteilt zu einem späteren Zeitpunkt — über den Kaiser und sein Auftreten bei diesem Besuch:

„Ich habe ihn in diesem welthistorischen Akt zum ersten Male als Staatsmann, der er doch sein will, gesehen und leider, trotz aller Liebenswürdigkeit gegen mich, wenig diplomatische Qualitäten entdecken können. Man sah nur gezwungenes Selbstbewußtsein und ein überhastetes Auftreten. Bismarck weiß wohl, warum er so wütend auf diese Besuche ist. Die Umgebung ist fasziniert! Ich sehe in diesen Leuten Höflinge, die sich selbst und vor allem ihn belügen."

Solange Bismarck am Ruder war, war trotz aller Neider Schlözers römische Stellung unangreifbar. Als der Kanzler aber ging, mußten die Gegner bald an Übergewicht gewinnen. Der einfache Mann, der offen zu berichten pflegte, paßte nicht mehr in die neue Ära. Vielleicht hatte der alte Junggeselle sich auch mancherlei Eigenheiten angewöhnt, die Anlaß zu Beanstandungen bieten konnten. Er fiel schließlich wegen seiner Treue gegen den geächteten Bismarck. Auch jetzt unterließ er es nicht, in seinen Ferien den hochverehrten Meister zu besuchen. Das konnte man ihm am Kaiserhof nicht vergeben.

Die Abdankung geschah schließlich in Formen, die in scharfem Widerspruch standen zu den Verdiensten, die der Gesandte sich in mehr als vierzigjähriger Arbeit um den Staat erworben hatte. Es wurde ihm ohne Angabe von Gründen im Juni 1892 die Aufforderung übermittelt, um seinen Abschied einzukommen.

Schlözer blieb noch bis Sommer 1893 in seinem geliebten Rom, dann zog er nach Berlin, wo er noch den glänzenden Einzug Bismarcks am 26. Januar mit ansah. Er stand damals am kaiserlichen Schloß. Der Papst hatte dem verehrten Diplomaten sein Bild mit in die Heimat gegeben mit der Unterschrift: Vir fidelis multum laudabitur. Noch oft fragte er nach Schlözer, wenn einer der Prälaten aus dem Freundeskreis des früheren Gesandten zur Audienz erschien.

Schlözer hat nicht mehr lange in der Heimat gelebt. Am 13. Mai 1894 hat eine rasche Krankheit den seit dem Abschiede von Rom und dem Amte doppelt Heimatlosen hinweggenommen. So hat auch sein Leben, das lange nur ein lichter Sonnentag schien, mit einem dunklen Abend geendet.

Wir müssen dankbar sein, daß die Briefe Schlözers, wie sie jetzt vorliegen, uns einen Blick wenigstens in die Jahre des Aufstieges dieses reichen Lebens gewähren. Man scheidet von ihnen mit dem Wunsch, daß doch auch bald die amtlichen Schreiben Schlözers zugänglich werden möchten. Sie werden das Wirken des Mannes erst recht deutlich machen, für das die Briefe ja nur gelegentliche Hinweise und von Stimmung überstrahlte Widerscheine geben, und damit werden sie dann wieder das Bild seines innern Werdens wertvoll ergänzen, für das die Briefe ja freilich die erste Quelle — wenigstens für die Entwicklungsjahre — immer bleiben werden. Der Mann, der bei manchen Schwächen, so viel Liebenswertes hat, der so tief in die Geschichte miteingriff, verdiente noch genauer gekannt zu werden.

Joseph Grisar S. J.

Friedrich Heiler und der Sadhu.

Daß Heiler sich gegen die Angriffe, die gegen seine Biographie des Sadhu gerichtet wurden, wehren werde, war selbstverständlich. In der „Christlichen Welt", in der auch — zu unserer Überraschung, offen sei es gesagt — sein Leben des indischen Heiligen zuerst erschien, hat er mit der Auseinandersetzung begonnen. Bis jetzt liegt der erste Artikel vor. Nach einer ziemlich heftigen Einleitung gegen die, welche es gewagt haben, sein Buch zu kritisieren, und die nur dem Scheine nach sich von der Wissenschaft, in der Tat aber von „durchaus persönlichen Tendenzen" leiten lassen, wendet er sich gegen den protestantischen Schweizer Gelehrten O. Pfister, der in der „Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft" (39. Jahrgang 1924, Heft 4, S. 1—25) die Schrift des Marburger Professors einer strengen, aber gerechten Kritik unterzogen hatte. Aus innern Gründen war Pfister in manchen Punkten zu ähnlichen Schlüssen gekommen wie wir. Obwohl der Verfasser der Besprechung auf einem ganz andern theologischen Standpunkt steht wie der Verfasser dieser Zeilen, und obwohl beide gänzlich unabhängig voneinander gearbeitet hatten — Pfisters Arbeit ist mir erst durch die Erwiderung Heilers bekannt geworden —, kamen beide in einigen wesentlichen Punkten zu denselben Schlußfolgerungen und zu einer energischen Ablehnung der Heilerschen Schrift.

Bis zu dem Augenblick, da diese Zeilen in den Druck gehen, hat Heiler sich noch nicht in der Öffentlichkeit mit unsern Artikeln beschäftigt. Dafür erhielten wir von ihm eine „Berichtigung" zugesandt mit dem Ersuchen, sie in der nächsten Nummer der „Stimmen der Zeit" zu veröffentlichen.

Gern erfüllen wir Herrn Heiler dieses Ersuchen, nicht nur des Preßgesetzes wegen, sondern vor allem, weil sie uns Gelegenheit gibt, die Sadhu-Frage noch näher zu beleuchten.

Herr Heiler schreibt in seiner Erwiderung:

„Der Artikel von H. Sierp ‚Religionswissenschaft oder Legendenerzählung' (Stimmen der Zeit, November 1924) enthält im Hinblick auf mein Buch über Sadhu Sundar Singh eine Reihe von unrichtigen Behauptungen.

I. Es ist unrichtig, daß ich ‚leichtgläubig, man möchte sagen, mit naiver Oberflächlichkeit alles annehme, was der Sadhu von sich selbst erzählt' (S. 115). Ich habe vielmehr — trotz der Anerkennung der prinzipiellen Möglichkeit des Wunders — auf Grund von literarkritischen Beobachtungen die Anschauung ausgesprochen, daß wir es bei den Wundererzählungen Sundar Singhs ‚nicht mit voll historischen Begebenheiten zu tun haben, sondern mit Legenden, welche wohl an irgend welche tatsächliche Vorgänge anknüpfen, aber in der Form, wie sie erzählt werden, ein Erzeugnis der schaffenden Wunderphantasie sind', ja daß wir geradezu bei Sundar Singh an einem lebenden Menschen ‚die Gesetze der Legendenbildung und -überlieferung feststellen können' (S. 139 meines Buches). Daß diese meine kritische und skeptische Auffassung ganz unmißverständlich ausgesprochen ist, haben katholische wie protestantische Kritiker ausdrücklich hervorgehoben (s. die Zitate in meinem Aufsatz ‚Der Streit um Sundar Singh' I, Christl. Welt 1924, Sp. 951).

II. Es ist unrichtig, daß ich den Bericht des Sadhu über den Maharishi von Kailas ‚zugestutzt' (S. 115, 117) und ‚alles Anstößige unter den Tisch habe fallen lassen' (S. 116). Meine Bemerkungen über diese Begebenheit beruhen, wie jeder durch die bloße Textvergleichung feststellen kann, ausschließlich auf den Werken von Frau Parker und Canon Streeter, welche die persönlichen Mitteilungen des Sadhu und nichts von den phantastischen Berichten Zahirs und Lieblers enthalten. Den von Sierp zitierten Bericht von Zahir kannte ich überhaupt nicht, wie aus meinem Literaturverzeichnis klar hervorgeht; das Büchlein von Liebler, das eine Nachschrift der Erzählungen des Sadhu in Berlin sein will, habe ich sehr skeptisch beurteilt; ich habe es mit dem vollen unglaublichen Titel (‚ein jetzt noch und bis zur Wiederkunft Christi lebender 318 Jahre alter Mann') zitiert und ausdrücklich bemerkt, daß es ‚mit großer Vorsicht' aufzunehmen sei (S. 214).

III. Es ist unrichtig, daß ich im Sadhu den ‚neuen Apostel' des von Söderblom und mir erfundenen ‚evangelischen Katholizismus' (S. 109) sehe; ich habe vielmehr an dem kirchenlosen Individualismus des Sadhu unmißverständliche Kritik geübt; ich habe wiederholt von der ‚Einseitigkeit' des Sadhu in seiner Stellung zur Kirche gesprochen (S. 157 ff.). Unter ausdrücklicher Berufung auf den Katholiken Friedrich v. Hügel habe ich die Einordnung in eine konkrete kirchliche Gemeinschaft als das volle christliche Demutsideal bezeichnet (S. 165 f.), weshalb ich von protestantischer Seite geradezu des ‚Kryptokatholizismus' beschuldigt wurde (Pfister, Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft 1924, Heft 4).

IV. Es ist unrichtig, daß ich mit den ‚Phantastereien eines indischen Träumers ein religiöses Programm aufbauen' will (S. 120); denn 1. habe ich die allzu subjektive Färbung der Frömmigkeit Sundar Singhs kräftig kritisiert und die Notwendigkeit ihrer Ergänzung durch ‚die streng objektiv gerichtete Theologie und Kirchenlehre' hervorgehoben (S. 180); und 2. habe ich in meinem Buche den Nachweis erbracht, daß Sundar Singh den gesunden christlichen Glauben und die gesunde christliche Lehre von dem menschgewordenen, gekreuzigten und auferstandenen Christus verkündet (was auch von zahlreichen Katholiken anerkannt worden ist), und diesen seinen ungebrochenen Christusglauben habe ich der modernen theologischen Skepsis als Beispiel vor Augen gestellt.

V. Es ist unrichtig, daß ich glaube, ‚in so oberflächlicher Weise, wie es der Sadhu tut, könne das alte Problem, den Indern die christliche Wahrheit auf ihre Art nahe zu bringen, gelöst werden' (S. 119). Ich habe vielmehr deutlich hervorgehoben, daß sich ‚mit dem mutigen und begeisterten Zeugnis subjektiver Heilserfahrung ... eine religiöse und philosophische Welt wie die Indiens nicht aus den Angeln heben lasse' (S. 197), daß es darum ‚einer neuen Summa theologica' bedürfe, ‚wie sie für das Abendland der Aquinate in unübertrefflicher Weise geschaffen habe' (S. 196). Einen ersten Ansatz zur Verwirklichung dieser Missionsaufgabe sah ich (S. 198 f., 231 ff.) bei dem katholischen Sannyâsî Brahmabandhav Upâdhyâya († 1907).

Was die Vorwürfe gegen den Sadhu selbst betrifft, so werde ich dazu auf Grund der von mir angestellten Nachforschungen in der ‚Christlichen Welt' Stellung nehmen.

Marburg, den 29. November 1924. Friedrich Heiler."

Zu diesen Erklärungen Heilers bemerken wir Folgendes:

Zu I.

Wenn Heiler wirklich glaubt, durch die obigen Bemerkungen unsere Vorwürfe entkräften zu können, dann zeigt das deutlich, daß er noch nicht einsieht, was ihm seine Gegner vorwerfen.

Was wir an der betreffenden Stelle tadeln, ist dasselbe, was wir an verschiedenen andern Orten unserer Artikel klar ausgesprochen haben: Heiler hat es unterlassen, die Glaubwürdigkeit seiner Quellen zu untersuchen, wozu er als Historiker verpflichtet war. Während das über den Sadhu vorliegende Quellenmaterial fast in jedem Satze zur Kritik herausfordert und eine skeptische Haltung geradezu verlangt, nimmt Heiler die vorliegenden Berichte kritiklos hin, und wenn die Quellen sich widersprechen oder voneinander abweichen, dann wählt er das aus, was ihm gut scheint, ohne irgend eine Begründung zu geben, warum er gerade die eine Lesearт der andern vorzieht. Wer die Sadhu-Legende in ihrer Entstehung verfolgt, und nicht mit Leib und Seele sich der Bewunderung des indischen Heiligen verschrieben hat, muß sehen, daß diese eine Entwicklung durchgemacht hat, die bei jedem objektiven Beobachter die Kritik herausfordert. Im Norden Indiens entstanden, fand sie ihren ersten literarischen Niederschlag in den Schriften Zahirs, den Streeter einen friend and devoted admirer of the Sadhu nennt (p. xiv). Zahir war damals Sub-Warden des St. John Christian College in Agra, das, wenigstens teilweise, in der Hand der London Missionary Society ist, also den Kongregationalisten gehört. In den Schriften dieses Indiers ist das Leben des Sadhu mit der ganzen glühenden Phantasie des Orientalisten geschildert. Durch diese Bücher gelangte der Bericht über das wunderbare Leben des Sundar in die Kreise der protestantischen Missionsgesellschaften, und zwar zunächst zu denen, die den Kongregationalisten nahestanden. Zu ihnen gehörte Frau Parker, deren Mann auch ein Missionar der London Missionary Society ist. Offenbar im Anschluß an die Schriften Zahirs schrieb sie ein Leben des Sadhu, das vieles Phantastische aus den Erzählungen Zahirs strich, aber doch noch deutlich genug erkennen läßt, welche Quellen sie benützt. Von einer Nachprüfung derselben ist bei ihr nicht die Rede. Ihr einziger Zeuge ist der Sadhu selbst, dem sie das Manuskript ihres Buches vorlegte. Dieser erklärte ihr: „Als ich das Manuskript dieses kleinen Buches sah, sah ich klar, in welch wunderbarer Weise der Geist Gottes Frau R. J. Parker unterstützt und geführt habe, so daß das, was sie geschrieben hat, fehlerlos ist.“ Das erste in Europa geschriebene Leben des Sahdu ist das von Streeter und Appasamy. Dieses stützt sich auf die Schrift Parkers, wenigstens in der Hauptsache, wie die Autoren in ihrer Einleitung ausdrücklich angeben. Eine kritische Prüfung fehlt auch hier. Aber der ganze Inhalt des Buches ist nüchterner wie die Schrift der Frau Parker, ohne daß Gründe angegeben werden, warum vieles in den vorliegenden Quellen enthaltene unter den Tisch fiel. Angeregt durch das Buch Streeters vielleicht, wahrscheinlich aber auch durch die engen Beziehungen einiger schwedischer Missionen Indiens zu den Kongregationalisten, wie die Scandinavian Alliance Mission und die Swedish Alliance Mission, begann man dann von Schweden aus, für den Sadhu Propaganda zu

machen. Söderblom nahm sich der Sache an, und von da war es nicht mehr fern bis Heiler.

Überblickt man die gesamte Literatur, die zur Verherrlichung des Sadhu geschrieben wurde, so sieht man nirgendwo einen ernsten Ansatz zur Kritik. Der einzige Zeuge ist der Sadhu selbst und sein Freund Zahir. Da Heiler das Fach der Religionswissenschaft an einer deutschen Universität vertritt, wäre es seine Aufgabe gewesen, die Glaubwürdigkeit seiner Quellen nachzuprüfen und uns darüber Bericht zu erstatten. Das hat er nicht getan. Als Bewunderer des Sadhu ist er an seine Arbeit gegangen, und es scheint ihm nie ein ernster Zweifel gekommen zu sein, daß Parker und Streeter, auf die er sich vor allem stützt, angezweifelt werden können. Das haben wir ihm vorgeworfen und werfen es ihm auch heute noch vor.

Genau derselbe Vorwurf wurde von protestantischer Seite gegen Heiler erhoben. In der „Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft" schreibt Herr Oskar Pfister:

„Mit fast gänzlicher Kritiklosigkeit, ohne den leisesten Versuch einer wissenschaftlichen Vereinigung gibt er die Berichte seiner Vorlagen wieder, und wo sie einander widersprechen, wo Sundar selbst in widersprechender Weise über seine Erlebnisse redet, nennt Heiler meistens nur eine der Variationen, ohne daß man erfährt, warum gerade sie bevorzugt wird, und ohne daß man belehrt wird, wie die Verschiedenheit der Versionen im Munde Sundars zu deuten sei. So kommt allerdings Geschlossenheit und Einheitlichkeit zustande, und die Leser erhalten den Eindruck völliger Zuverlässigkeit und Glaubwürdigkeit. Wer aber wissenschaftliche Ansprüche stellt, wird von nicht geringem Unbehagen befallen. Wie in aller Welt kann man im 20. Jahrhundert derart Geschichte schreiben?"

Aus demselben Artikel Pfisters zitieren wir nur noch folgende Stelle: „Der ganze Lebensgang des Sadhu wird so erzählt, daß jeder Leser glauben muß, Heiler sei von der Tatsächlichkeit seiner Berichte überzeugt. Und dieser Eindruck wird noch befestigt durch die der Lebensgeschichte unmittelbar nachfolgenden Bemerkungen. Heiler bekennt: ‚Die Lebensgeschichte Sundars liest sich wie eine wunderbare Legende, wie sie zu Dutzenden in den Acta Sanctorum der römischen Kirche oder im hinduistischen Bakta-mala zu lesen sind. Weilte nicht der Held dieser Geschichte unter den Lebenden und beruhte sie nicht ganz und gar auf den Aussagen eines vertrauenswürdigen Zeitgenossen, deren Richtigkeit zum großen Teil genau nachgeprüft werden kann, so würde sie der kritische Verstand des Abendländers ohne weiteres ins Reich des Ungeschichtlichen verweisen, und der Literaturkritiker würde in ihr die Wiederkehr uralter Legendentypen aufzeigen.' Wenn Okkultisten und Spiritisten ihre Mirakel nur halbwegs so kritiklos und im Vertrauen auf die Leichtgläubigkeit ihrer Leser behaupteten, wie Heiler, welchem Spott würden sie sich aussetzen! Und Heiler ist Religionshistoriker und Religionspsychologe!"

An diesem strengen Urteil ändern die paar kritischen Bemerkungen nichts, auf die sich Heiler in der obigen Auseinandersetzung beruft. Zunächst stehen ihnen andere Stellen gegenüber, wie die gerade von Pfister zitierte. Sodann finden sich diese Bemerkungen nicht im Anfange des Buches, beziehen sich also nicht auf das meiste von Heiler Erzählte, sondern nur in dem Bericht über die

eigentlichen Wunder, und beziehen sich nur auf diese, nicht aber auf die andern Erzählungen aus dem Leben des Sadhu. Auf diese „Wunder" des Sadhu habe ich in meinen Artikeln keine Rücksicht genommen, sondern nur auf das, was Heiler ohne Einschränkung in andern Kapiteln erzählt.

Endlich ist zu sagen, daß diese „Kritik", auf die Heiler sich beruft, eigentlich keine ist. Zwar redet er davon, daß die Wundererzählungen des Sadhu den Verdacht erwecken, daß wir es nicht mit voll historischen Begebenheiten zu tun haben, sondern mit Legenden, welche wohl an irgendwelche tatsächliche Vorgänge anknüpfen, aber in der Form, wie sie erzählt werden, ein Erzeugnis der schaffenden Wunderphantasie sind. Aber statt aus dieser Kritik den Schluß zu ziehen, daß das, was bei den Wundern zweifelhaft ist, auch in andern Berichten über das Leben des Sadhu so sein könne, heißt es gleich darauf weiter: „Den tatsächlichen Kern aus solchen Legenden herauszuschälen, wird nie möglich sein, selbst wenn man ihre Erzähler einem psychologischen Frageexperiment unterwerfen wollte. Im Hinblick auf den realen geschichtlichen Untergrund muß der Historiker immer mit einem non liquet antworten, mag es sich um biblische oder hagiographische Wundergeschichten handeln oder um Wundergeschichten aus dem Leben von heutigen Heiligen." Mit andern Worten: Trotz aller kritischen Bemerkungen wagt es Heiler nicht, die Wundergeschichten einfach zu verwerfen, statt dessen sagt er lieber: Alle Wunder, auch die biblischen, sind fragwürdig, und die Wunder des Sadhu stehen auf derselben Stufe wie die der Heiligen Schrift. Man hat jetzt die Wahl: verwirft man die Wunder grundsätzlich, dann kommt man auf seine Rechnung. Aber auch der Wundergläubige kann das herauslesen, was ihm gefällt. Er wird sich sagen, daß schließlich die Wunder des Sadhu gerade so wahr sind wie die der Bibel. Man kann sich kaum des Gedankens erwehren, daß Heiler diesen letzten Eindruck bei seinen Lesern hervorrufen will. Darum zitiert er einige Zeilen weiter einen Ausspruch des Sadhu: „Die Menschen von heute glauben nicht an Wunder, weil sie nichts davon verstehen. Sie bringen ihre Zeit mit Büchern oder mit ihren Geschäften zu, aber nicht im Gebet mit ihrem Erlöser. Wir werden diese wunderbaren Dinge nur schauen, wenn wir Zeit auf das Gebet verwenden." Mit diesen Worten hat nach Heilers Meinung der Sadhu den Kern des Problems getroffen. Für den Gebetsmenschen gewinnt die äußere Welt ein ganz anderes Ansehen als für den Verstandesmenschen, geschweige denn für den Geschäfts- und Genußmenschen. Er schaut eine höhere Gesetzlichkeit als die Naturgesetzlichkeit der Wissenschaft und des Alltagsverstandes. Die scheinbar kritischen Bemerkungen sind also tatsächlich etwas ganz anderes; sie sind ein Umdeuten des vorliegenden Berichtes, ein „Zurechtstutzen" desselben, der aber auch jetzt leichtgläubig hingenommen wird. Auch hier fehlt Heiler der kritische Blick, der ihm klar gezeigt hätte, daß es sich um Phantastereien handelt. Nur so ist es verständlich, daß er trotz aller kritischen Bemerkungen zu dem Schluß kommen kann: „Sein Wunderglauben ist geistiger als der vieler christlichen Heiligen der alten und neuen Zeit. ... So zeigt sich in Sundar Singhs Auffassung des Wunders seine tiefe Geistigkeit und Innerlichkeit nicht minder wie in seiner Stellung zur Heilsgeschichte." Man beachte das: „In Sundar Singhs Auffassung"! Daß man da noch von einer eigentlichen Kritik reden kann, ist mir unverständlich.

Zu II.

Die zweite Berichtigung Heilers betrifft unsere Darstellung der Maharischi-Affäre. Daß Heiler die Darstellung Zahirs unbekannt ist, hatten wir nicht vorausgesetzt. Sein Geständnis, daß er die Schrift, der wir unsere Übersetzung entnommen haben, nicht kenne, ist sehr lehrreich. Es zeigt von neuem, daß unser Vorwurf gerechtfertigt ist, Heiler habe die Entstehungsgeschichte der Sadhu-Legende nicht mit der gehörigen Kritik verfolgt. Wie bereits bemerkt, ist Zahir der erste und einer der Hauptzeugen für das wunderbare Leben des indischen Heiligen. Seine erste Schrift The Lover of the Cross erschien in erster Auflage 1917 mit dem Datum des Vorwortes vom 13. März. Die zweite Auflage mußte bereits im Anfang des folgenden Jahres herausgegeben werden, woraus man schließen kann, daß die Schrift in protestantischen Missionskreisen guten Absatz fand. Heiler führt dieses Buch in seinem Literaturverzeichnis auf, und zwar in einer New Yorker Ausgabe. Eine zweite Schrift Zahirs erschien 1919 mit dem Titel The Apostle of the Bleeding Feet. Auch diese ist Heiler bekannt in der schwedischen Übersetzung von Elisabeth Franklin. Da Heiler keine kritischen Bemerkungen anknüpft, scheint er Zahir als glaubwürdigen Zeugen anzusehen, und darum ist nicht einzusehen, weshalb eine dritte Schrift Zahirs, mit dem Titel Saved to serve, die 1918 erschien, nicht ebenso zuverlässig sein sollte. Dieser letzten Schrift haben wir unsern Bericht entnommen.

Daß Heiler den Bericht des Zahir zugestutzt habe, ist nach diesem fatalen Eingeständnis des Biographen Sundars natürlich nicht aufrechtzuhalten. Nach der großen wissenschaftlichen Aufmachung, die sein Buch zur Schau trägt, hatten wir erwartet, daß er mit der gesamten Literatur vertraut sei und aus irgend einem Grunde es nicht für notwendig angesehen habe, diese letzte Schrift Zahirs in seinem Literaturverzeichnis zu vermerken.

Aber statt des alten Vorwurfes müssen wir ihm jetzt vorwerfen, daß er die Entwicklungsgeschichte der Sadhulegende ungenügend verfolgt hat. Eine Schrift wie die Lieblers konnte er gewiß beiseite lassen. Aber die Schriften Zahirs mußten voll und ganz zur Auswertung kommen. Die Entdeckung des Maharischi und der Sanyasimission bilden eine ganz bedeutende Etappe in der Geschichte des Sadhukultes. Durch die phantastischen Schilderungen Zahirs wurde, wie alle wissen, die die Sadhuaffäre in ihrer Entstehung verfolgt haben, die Phantasie mächtig angeregt und der Schleier des Geheimnisvollen um Sundar gewoben. Maharischi, Sanyasimission, Yernaus, Franz Xaver usw. hoben Sundar aus dem engen Rahmen, in dem er bis dahin gefaßt war, und gaben ihm in den Augen vieler eine weltweite Bedeutung. Wäre die Kailasgeschichte nicht gewesen, so wäre wahrscheinlich der Sadhu heute noch in Europa so unbekannt, wie er es vielfach in seiner Heimat trotz allem noch ist, außerhalb der protestantischen Missionsstationen. Darum war es Pflicht des ernsten wissenschaftlichen Biographen Sundars, diesem Ereignisse seine besondere Aufmerksamkeit zu widmen und den vorliegenden Quellen genau nachzugehen. Statt dessen hat sich Heiler mit den Berichten Parkers und Streeters begnügt.

Übrigens stimmt die Erzählung bei Heiler im großen und ganzen nur mit dem überein, was Streeter berichtet, kleine Glättungen abgerechnet. Ver-

gleichen wir dagegen Heiler mit Parker, so kann man sich des Eindruckes nicht erwehren, daß der Bericht bei Heiler stark zugestutzt ist, weniger freilich als ein Vergleich mit Zahir ergibt, aber immer noch genug, um dem wissenschaftlich Eingestellten zu denken zu geben. Damit der Leser sich ein Urteil bilden kann, führen wir hier die Erzählung an, wie sie in der neuesten Auflage von 1924 bei Frau Parker steht. Dort heißt es:

„Während seiner Pilgerfahrt im westlichen Tibet suchte der Sadhu beständig nach jenen heiligen Männern, die sich nach den schneebedeckten Gipfeln und Höhlen dieser fernen Berge zurückziehen, um dort ihre letzten Tage in Betrachtung zuzubringen.... Im Sommer 1912 wanderte er allein und zu Fuß durch diese Gegenden, oft erfrischt durch die schönen Szenerien, durch die er ging, aber noch öfter ermüdet bis zum äußersten in seinem schweren und ergebnislosen Suchen nach den heiligen Männern, die er dort zu treffen hoffte. Er wird niemals den Tag vergessen, an dem er, vom Schnee geblendet und bis zum Tode ermüdet, traurig über die schneeigen und steinigen Klippen dahinschwankte, ohne zu wissen, wohin er ging. Plötzlich verlor er das Übergewicht und fiel. Als er sich vom Fall erholte, erwachte er zu einem der größten Erlebnisse seines Lebens, denn er öffnete seine Augen, um sich außerhalb einer gewaltigen Höhle liegend zu finden, in deren Schutz der Maharischi und Kailas in tiefer Betrachtung saß.

„Der Anblick, der seine Augen traf, war so bewältigend, daß der Sadhu sie schloß und fast ohnmächtig wurde. Nach und nach wagte er es, den Gegenstand vor ihm anzuschauen, und da entdeckte er, daß er auf ein lebendes Wesen blickte, aber so alt und so mit langem Haar bedeckt, daß er beim ersten Anschauen wie ein Tier aussah. Es kam Sundar zum Bewußtsein, daß er unerwarteter Weise in seinem Suchen nach einem heiligen Mann erfolgreich gewesen war, und sobald er seiner Stimme Herr wurde, sprach er zu dem alten Heiligen. Erweckt aus seiner Betrachtung, öffnete der Heilige seine Augen, und indem er einen durchdringenden Blick auf den Sadhu warf, setzte er ihn in Erstaunen durch seine Worte: ‚Laßt uns niederknien und beten'. Dann folgte ein sehr ernstes christliches Gebet, das mit dem Namen Jesus endete. Dann rollte der Maharischi eine schwere Abschrift der Evangelien in Griechisch auf und las einige Verse vom fünften Kapitel des Matthäus.

„Sundar hörte von seinen eigenen Lippen den Bericht seines wunderbaren Lebens. Er behauptete von sehr hohem Alter zu sein. Die Rolle, aus der er gelesen habe, behauptete er, sei von Franz Xaver auf ihn gekommen, und der Sadhu bemerkte, daß sie ganz in griechischen Initialen geschrieben sei, und sie mag daher für Gelehrte von Bedeutung sein, sollte sie in deren Besitz kommen. Der Heilige sagte, er sei zu Alexandrien aus einer mohammedanischen Familie geboren, und wurde als eifriger Jünger des Propheten erzogen. Im Alter von dreißig Jahren verzichtete er auf die Welt und trat in ein Kloster, um sich ganz der Religion zu widmen. Aber je mehr er den Koran las und betete, um so unglücklicher wurde er. In diesen Tagen geistlicher Trostlosigkeit hörte er von einem christlichen Heiligen, der von Indien gekommen war, um in Alexandrien zu predigen, und von ihm hörte er Worte des Lebens, die seine hoffnungslose Seele mit Freude erfüllten. Er verließ jetzt das Kloster, um seinen Lehrer auf seinen Missionsreisen zu begleiten. Nachdem er so einige Zeit zugebracht,

wurde ihm die Erlaubnis gegeben, seine eigenen Wege zu gehen, wohin immer ihn Gott schickte, und das Evangelium zu predigen. Der Heilige machte sich dann auf zu einem apostolischen Feldzug, der eine sehr lange Zeit dauerte.

„Ermüdet von seinen anstrengenden Arbeiten, entschloß sich endlich der Heilige, den Rest seiner Tage an dem abgelegenen Ort zuzubringen, wo ihn Sundar fand. Während dieser Jahre, die er an diesem Orte verlebte, lernte der Heilige vieles über die Erzeugnisse der Berge und Dschungel in seiner Umgebung, mit deren Hilfe er sein Leben bis zu diesem Tage aufrecht hielt. Als der Sadhu ihn zuerst traf, war er bis auf die Knochen durchdrungen von der bitteren Kälte. Der Heilige gab ihm die Blätter einer gewissen Pflanze zu essen, und als er die gegessen hatte, fühlte er, wie eine angenehme Hitze durch seinen Körper zog.

„Der Sadhu hatte eine lange Unterhaltung mit ihm über heilige Dinge, und hörte manche sonderbare Dinge aus seinem Munde. Einige der ausgezeichneten Illustrationen, die der Sadhu in seinen Predigten braucht, wurden ihm von dem bejahrten Heiligen gegeben. Der Maharischi gehört zu der Sanyasi-Mission. Seine staunenswerten Visionen, wie er sie dem Sadhu erzählte, würden, wenn sie niedergeschrieben würden, wie ein zweites Buch der Offenbarungen sich lesen, so sonderbar und unbegreiflich sind sie, und der Sadhu selbst warnt Leser und Hörer dieser Visionen, daß eine gewöhnliche Auslegung niemals ihren Sinn erschließen kann, da der Heilige seine Gedanken in eine Sprache kleiden mußte, die nicht wörtlich genommen werden kann. Er hat den Maharischi dreimal besucht, und hofft ihn bei einem zukünftigen Besuch in Tibet wieder zu sehen."

Das ist der Bericht der Frau Parker. Er liest sich nicht so abenteuerlich wie der des Zahir, aber für den ernsten Forscher enthält er eine ganze Reihe von Sätzen, die einer wissenschaftlichen Kritik Ansatz bieten. Diese Kritik hat Heiler unterlassen und den sehr abgeschwächten Bericht seinen Lesern vorgesetzt, den wir in dieser Zeitschrift wiedergegeben haben.

Zu III.

Daß Heiler den Sadhu als Apostel der evangelischen Katholizität fallen läßt, ist ein Fortschritt. Wer seine Biographie des Indiers liest, mußte zu einem andern Schlusse kommen. Zwar finden sich dort einige kritische Bemerkungen, auf die wir bald zurückkommen werden. Aber daneben finden sich eine ganze Reihe von Stellen, die deutlich das belegen, was wir behauptet haben.

Die evangelische Katholizität ist nach Heiler (Das Wesen des Katholizismus, München 1920) „eine innere Syntheſe der unvergänglichen Werte, welche beide Formen des Christentums besitzen", „nicht ein Synkretismus von Judentum, Heidentum und Christentum, sondern ein evangelischer Universalismus". „Es soll kein starres Kirchensystem mit festen Rechtsordnungen geschaffen werden, sondern eine lebendige Gemeinschaft, die über alle trennenden Sondereigentümlichkeiten hinweg sich der Einheit mit Christus, ihrem Haupte bewußt ist und aus diesem Einheitsgefühl heraus an den großen Reichsgottesaufgaben arbeitet."

In dem Kapitel über die Stellung Sundars in der Geschichte der christlichen Religionen führt Heiler aus, wie sich beim Sadhu katholische und

evangelische Gedanken finden. In seinem Innenleben berühre er sich am meisten mit den christlichen Mystikern. Dann heißt es aber: „Auffallend ist, daß ein Frommer, der so viel mit den christlichen Mystikern gemeinsam hat, gerade in den zentralen Fragen des Christentums, in der Auffassung von Christus und vom Heil, von Glaube und Werken so sehr mit Martin Luther übereinstimmt, der doch der Gegenpol der Mittelalterlichen Mystiker ist." Sein aszetisch-heroisches Opferleben weise ganz in die Richtung des monastischen Ideals. „Und doch ist seine Freiheit von aller kirchlichen Autorität, seine alleinige Anerkennung der inneren Erfahrung als religiöser Gewißheitsquelle, echt protestantisch, in Sonderheit echt lutherisch." Triumphierend ruft Heiler aus: „Ist also die Persönlichkeit des Sadhu nicht ein geradezu klassisches Beispiel für eine Synthese von extatischer Mystik und evangelischer Glaubensgewißheit, von katholischer und evangelischer Frömmigkeit?" Seine Frömmigkeit werde am besten als „urchristlich" charakterisiert, „weil im Urchristentum jene Spannungen, die in der späteren christlichen Kirche zu Brüchen führten, noch in der Einheit des organischen Lebens verbunden sind". Darum erweise sich jeder Versuch als aussichtslos, den Sadhu irgend einer der gegensätzlichen Frömmigkeitsformen der späteren Christenheit einzuordnen.

Nachdem Heiler so gezeigt hat, daß der Sadhu zwar katholische Elemente in sich hat, aber im Grunde protestantisch sei, zeigt er, daß umgekehrt bei ihm das Einseitige in der Lehre und Haltung der Reformatoren durch katholische Elemente überwunden sei. Der Sadhu „ist eine leuchtende Verkörperung eines evangelischen Christentums, das im Unterschiede von der reformatorischen Form desselben nicht antithetischen, sondern rein thetischen Charakter trägt". Aber dann heißt es wieder: „Trotz mancher engen Verwandtschaft mit dem aszetisch-mystischen Frömmigkeitsideal der katholischen Kirche und trotz seiner universellen Wirksamkeit ist seine geistige Gesamthaltung nicht eigentlich katholisch, sondern evangelisch". Kann man deutlicher sagen, daß der Sadhu ein Vorbild und Apostel der evangelischen Katholizität ist?

Wir geben gern zu, daß alles das, was Heiler hier schreibt, reichlich verschwommen ist und daß nur die schöne Sprache über die innere Lage hinwegtäuscht. Den fundamentalen Unterschied zwischen Katholizismus und Protestantismus hat sich Heiler niemals klar gemacht. Darum können wir Pfister auch nicht beistimmen, wenn er bei Heiler „Kryptokatholizismus" sieht. Der Marburger Professor kennt vom Katholizismus nur die äußere Schale, in sein Wesen ist er nie eingedrungen, wie das auch die übrigen Schriften desselben klar zeigen, wenn er auch zuweilen für äußerliche Dinge der katholischen Religion manche schöne Worte findet, die weniger tief Denkende betören. Ob Heiler Protestant geworden ist, darüber müssen wir die Entscheidung andern überlassen. Pfister verneint es. In seiner Erwiderung auf Pfister in der „Christlichen Welt" (Nr. 46 47, Sp. 948) findet es Heiler bemerkenswert, „daß die extremen Vertreter des theologischen Rationalismus, Jesuiten einerseits und bestimmte ‚liberale' Protestanten andererseits, sich in Eintracht die Hände reichen, um den indischen Christusjünger seines ‚Wundernimbus' zu berauben". Wenn Heiler daraus folgern sollte, daß er den sicheren Weg der Mitte geht, dann täuscht er sich. Er hat sich zwischen zwei Stühle gesetzt und darf sich

nicht wundern, wenn man von beiden Seiten auf ihn herabschaut und seine Ungeschicklichkeit ihm klarzumachen versucht.

Heiler beruft sich auf einige kritische Bemerkungen, die er über die kirchliche Auffassung des Sadhu gemacht habe. Aber diese Kritik beweist nichts gegen unsere obigen Darlegungen. Selbst wenn beim Sadhu nicht alles so ist, wie es Heiler in seinem evangelischen Katholizismus haben möchte, so folgt daraus nicht, daß er den Sadhu nicht als Apostel der neuen Lehre feiert. Er sagt selbst, daß sein Kirchenideal „sich nie vollkommen verwirklichen läßt" und daß man ihm „schrittweise" näherkommen müsse (Wesen des Katholizismus S. 115). Er kann und darf deshalb nicht erwarten, daß der Sadhu alles predigt, was er wünscht.

Prüft man ferner die kritischen Bemerkungen nach, so findet man — ähnlich wie wir es oben bereits sahen —, daß Heiler das, was er kritisch bemerkt, durch andere Angaben wieder aufhebt. Zwar bedauert er, daß der Sadhu das „institutionelle Element" in der Religion nicht erfaßt habe; aber dann fügt er gleich beruhigend hinzu, daß er das mit dem „großen Quäkervater George Fox" gemeinsam habe, also dadurch nicht aus dem Gedankenkreise der protestantischen Kirche herausfalle. Er betont ferner, daß dem Sadhu die innere Einheit der Christen eine Selbstverständlichkeit sei, und daß ihm das Bestehen von vielen Konfessionskirchen nur ein Stück Kastenwesen mitten im Christentum sei, daß Sundar Singh im großen christlichen Einheitsgedanken denke und lebe.

Im Anschluß an Hügel wird gesagt, daß die Einordnung in eine konkrete kirchliche Gemeinschaft das volle christliche Demutsideal bedeute, und daß der Sadhu dieses Ideal nicht verwirkliche. Aber dann heißt es doch: „Der Sadhu entbehrt auch dieser Demut nicht". Kritisch wird betont, daß die Stellung des Sundar zum Kirchengedanken unverkennbar eine gewisse Einseitigkeit zeige. Aber sogleich wird beigefügt: „Man kann in dieser Einseitigkeit keinen Mangel sehen". Und zum Schluß der kritischen Bemerkungen heißt es, „daß keine der bestehenden Kirchen einem so ideal christlich denkenden Manne eine volle Befriedigung hätte bieten können. Weder die anglikanische noch die presbyterianische noch die römisch-katholische Kirche hätten ihm in der Form, in der sie heute bestehen und in Indien missionieren, eine Heimstätte werden können. ... Gerade der Umstand, daß Sundar Singh, dieser weite, demütige, liebeerfüllte Apostel, keiner von den christlichen Kirchen angehört und angehören kann, zeigt wie wenig anderes die kirchliche Not der heutigen Christenheit in ihrer ganzen Größe. Der ‚echte Ring' ist eben verloren gegangen. Seitdem im 16. Jahrhundert der große Riß der Christenheit erfolgte, gibt es keine Universalkirche mehr, in der Apostel und Heilige wie der Sadhu Raum und Heimat hätten. Sie müssen wie dieser ihre Zuflucht bei der himmlischen Kirche suchen. Aber so schmerzlich das Gefühl sein mag, das Männer wie Friedrich von Hügel beschleicht, wenn sie die Stellung des Sadhu zur Kirche ins Auge fassen, so trostvoll und beglückend ist der Gedanke, daß dieser Jünger Christi zu Angehörigen aller christlichen Kirchen reden konnte und daß seine Botschaft bei allen williges Gehör fand. Seine Verkündigung des Evangeliums klingt wie eine Antizipation des hohenpriesterlichen ‚Ut omnes unum', wie eine verheißungsvolle Prophetie auf die wiederkehrende Einheit der zer-

spaltenen Christenheit." Mit diesen Worten schließt Heiler seine kritischen Bemerkungen ab. Was bleibt da von ihnen noch übrig? Wiederholt mit ihnen der Verteidiger der evangelischen Katholizität nicht mit Händen greifbar, daß der Sadhu ein Apostel der neuen Kirche ist, die dem Marburger Professor als Ideal vor Augen schwebt?

Zu IV.

Die Antwort auf die Frage, ob Heiler auf den Lehren des Sadhu ein religiöses Programm aufbauen will oder nicht, ist bereits im Vorigen teilweise enthalten. Wenn Heiler das nicht gewollt hätte, was haben dann seine Lobreden für einen Sinn? Zahlreiche andere Stellen ließen sich für die Richtigkeit unserer Behauptung anführen. Das ganze lange Schlußkapitel ist der Bedeutung Sundar Singhs für das abendländische Christentum gewidmet. Wir zitieren nur einige Worte. S. 211 heißt es: „So viele abendländische Christen haben den Sinn verloren für das Wunder des Evangeliums. Weltsinn und Skepsis, Rationalismus und Dogmatismus trüben ihren Blick. Sundar Singh, der Christusjünger des Ostens, vermag wie wenig andere ihnen die Augen zu öffnen. Wer seinen Lebensgang verfolgt und auf seine Botschaft lauscht, der erkennt, was das Evangelium dem ruhelosen Herzen zu bringen vermag, den Frieden Christi, den ‚Himmel auf Erden'. Das letzte Wort, mit dem das Buch schließt, heißt: „Vor allem aber hat er ... ausgesprochen, was er selbst ist und sein will: ein Nachfolger Jesu Christi. Als solcher ruft er uns und allen Christen mit dem Völkerapostel die Mahnung zu: ‚Seid meine Nachfolger, gleich wie ich Jesu Christi' (1 Kor. 11, 1)". Deutlicher konnte Heiler nicht reden, um unsere Behauptung zu beweisen.

Aber vielleicht legt Heiler die Betonung auf das Wort „Phantastereien". Daß er die Lehren des Sadhu nicht als solche ansieht, darüber wollen wir nicht streiten. Wir haben ihm an einigen Beispielen gezeigt, daß der Sadhu mit großer Vorsicht zu genießen ist, indem wir seine Glaubwürdigkeit in konkreten Fällen in Frage stellten. Wir haben nur einen Teil unseres Materials bis jetzt vorgebracht, werden aber, wenn nötig, gelegentlich noch mehr bringen. Mit dem inneren Wert der Lehren des Sadhu haben wir uns noch nicht eingehend in unserem Artikel beschäftigt, sondern nur bemerkt, daß nach den Erfahrungen auf dem Tatsachengebiete eine ganz andere Einstellung gegenüber Sundhar Singh nötig sei, als sie Heiler habe. Auch darauf kommen wir vielleicht noch zurück. Wir können heute nur so viel sagen, daß wir der Meinung sind, daß in der Lehre und in dem Glauben des Sadhu sehr viel Ungesundes enthalten ist und daß nur in einer Zeit, wie es die Nachkriegszeit mit ihrem seelischen Zusammenbruch der Völker ist, ein Mann wie der Sadhu groß werden konnte.

Daß verschiedene Katholiken sich von Heiler haben bestechen lassen, ist leider wahr. Man kann dafür verschiedene Entschuldigungsgründe anführen. Zunächst sind wir Katholiken durchaus nicht der Meinung, daß bei anderen Religionsgenossenschaften nicht auch innige Christusverehrung sich finden könne. Wir freuen uns über das Gute, wo immer es sich findet[1]. Daß der Sadhu

[1] Vgl. K. Adam, Das Wesen des Katholizismus (Augsburg 1924) 111 f.

ein Indier ist, hat sicher auch vieles beigetragen. Über das Wunderland und seine Bewohner glaubt man ja so leicht alles, was berichtet wird. Ferner hat Heilers Sprache, die mit einem schönen Gewand über die inneren Schwächen hinwegtäuscht, auch manche betört. Bei anderen Schreibern wird ein Mangel an Kritik, wie er leider öfter in gewissen Zeitungen und Schriften auf katholischer Seite hervortritt, mitgearbeitet haben. Ohne die Sache weiter nachzuprüfen, hat man nachgedruckt, was man anderswo gelesen. In der Beziehung kann man leider Wunderbares erleben. So brachte vor längerer Zeit eine gute katholische Zeitung in ihrer Unterhaltungsbeilage einen Artikel über „Elmenauer Tage", die eine Verherrlichung Johann Müllers enthielt. Hätte man der Redaktion gesagt, daß es sich um den Propheten des Naturalismus Johannes Müller handelte, so würde sie sicher den Abdruck unterlassen haben. Aus solchen Entgleisungen aber etwas für die Wahrheit der verfochtenen Sache schließen zu wollen, wäre durchaus falsch.

Zu V.

Daß Heiler nicht zugeben will, daß er in dem Sadhu das alte Problem, den Indiern das Evangelium nahezubringen, als gelöst betrachtet, muß für jeden, der sein Buch gelesen hat, geradezu verblüffend klingen. Ein ganzes Kapitel widmet er der Bedeutung Sundar Singhs für Indien, wo er diesen Gedanken ausführt. In der Einleitung schildert er die geringen Erfolge, die man bis jetzt in der Missionierung erreicht habe. Dann sagt er, was andere vergeblich versucht haben, das hat Sundar vollbracht. „Darum war er fähig, das reine lautere Evangelium den Indiern in indischem Gewande darzubieten. Darin liegt die unermeßliche Bedeutung seiner Persönlichkeit und seiner Predigt für die christliche Mission in Indien." Auf mehreren Seiten wird dieser Gedanke dann ausgeführt, und einige Seiten weiter lesen wir: „Darum hat Sundar Singh Anspruch darauf, als Apostel Christi, als Apostel Indiens zu gelten. Er hat die mächtigen Tore des indischen Religionstempels, die so manchen abendländischen Geistern als dauernd verschlossen galten, aufgesprengt, und dem Evangelium Christi in seinem Heimatlande freie Bahn geschaffen. Mehr als durch den halbchristlichen Brahma-Samaj, ja auch mehr als durch die christliche Mission ist durch den christlichen Sadhu das Christentum eine Geistesmacht in Indien geworden.... Selbst jene Inder, welche die Veden und Upanishaden als höchste Offenbarung göttlicher Weisheit verehren, können sich dem Banne dieser christuserfüllten Seele nicht entziehen."

So oberflächlich und für einen Kenner Indiens komisch diese Sätze auch klingen mögen, sagen sie nicht deutlich das, was wir behauptet haben? Wenn sie einen Sinn haben, dann sagen sie doch wohl sicher das, daß nach der Anschauung Heilers die Methoden des Sadhu die richtigen sind, um den Indern das Evangelium nahezubringen.

Dagegen beruft sich Heiler wieder auf einige kritische oder besser einschränkende Bemerkungen, die er bezüglich der Missionsmethoden des Sadhu gemacht habe. Er erklärt, daß außer den Methoden des Sundar noch einiges andere erfordert werde. Dieses verlangt Heiler aber nicht, um den Indiern das Evangelium nahezubringen, sondern nur, wie er ausdrücklich bemerkt, um den endgültigen Sieg des Christentums über die gewaltigen und tiefgreifenden

Widerstände herbeizuführen. Heiler unterscheidet deutlich zwei Dinge: Das Bekanntmachen mit dem Evangelium, und in diesem hat der Sadhu den rechten Weg nach seiner Auffassung gezeigt, so daß selbst die Anhänger der Veden und Upanishaden sich „dem Banne dieser christuserfüllten Seele nicht entziehen" können. Und dann den endgültigen Sieg. Selbst wenn das Evangelium allen nahegebracht worden ist, werden doch noch Widerstände zu überwinden sein, die ohne eine „theologische Synthese" nicht überwunden werden können. Für diese letztere nur verlangt Heiler etwas, was über den Sadhu hinausgeht. Dagegen glauben wir, daß die Methoden weder für das zweite noch für das erste die geeigneten sind. Heilers Berichtigung verfehlt also vollständig ihren Zweck.

Über den Sanyasi Bramabandhav Upadhyaya, den Heiler erwähnt, wollen wir jetzt nicht weiter sprechen. Das ist ein Kapitel für sich, auf das wir gelegentlich einmal zurückkommen werden. So viel möchten wir aber jetzt schon bemerken, daß die Darstellung, die Heiler (Seite 231 f.) über ihn gibt, nicht den Tatsachen entspricht. Auf eine oberflächliche Sachkenntnis ist hier ein Urteil gegen einzelne bestimmte Personen gegründet, das ganz falsch ist. Der Verfasser dieser Zeilen hat zwar leider nie Gelegenheit gehabt, den Swami persönlich kennen zu lernen, obwohl er schon zu seinen Lebzeiten in Indien war. Aber sein intimster europäischer Freund war jahrelang mein Zimmernachbar, und wir haben uns oft über den sonderbaren Mann unterhalten. Mit den treuesten eingeborenen Freunden des Sanyasi stehe ich bis heute noch in Korrespondenz.

Mit diesen Bemerkungen wollen wir uns für jetzt begnügen. Was Heiler gegen unsere Angriffe zu sagen haben wird, wird sich ja zeigen. Was er gegen Pfister bis jetzt vorgebracht hat — wir kennen nur seinen ersten Artikel —, ist sehr schwach, ebenso schwach wie eine Verteidigung Streeters, die in der Augsburger Postzeitung erschien. Auf die Angriffe gegen unser positives Material werden wir aber erst eingehend antworten, wenn alles vorliegt, was die Freunde des indischen Träumers zu seinen Gunsten zu sagen haben.

Heinrich Sierp S. J.

Der bayrische Hofbeichtvater P. Theodor Smackers.

Um den Beichtvater der zweiten Gemahlin des bayrischen Kurfürsten Max Emanuel, der Kurfürstin Theresia Kunigunde, hat sich ein ganzer Legendenkreis gebildet. Historiker wie Lang, Hormayr, Sugenheim haben sich um die Wette bemüht, das Andenken der schwergeprüften Fürstin und ihres langjährigen Beichtvaters, des Jesuiten Theodor Smackers, zu beschmutzen[1]. Dabei werden die bedenklichsten Mittel gebraucht ohne Rücksicht auf feststehende Tatsachen und Daten. Diese gilt es deshalb vor allem festzustellen.

Theresia Kunigunde Karoline, Tochter des Königs Johann III. Sobieski von Polen, war geboren in Warschau 4. März 1676. Sie erfreute sich in Polen großer Beliebtheit, und die Berichte der bayrischen Gesandten, die für den Kurfürsten Max Emanuel um ihre Hand anhielten, lauten sehr günstig. Bei den Verhandlungen über die Mitgift im April 1694 kam es zu ärgerlichen Szenen, weil Sobieski in seinen letzten Lebensjahren fast ausschließlich Wert auf die Mehrung seines Hausschatzes legte. Da erklärte die Prinzessin Kunigunde, sie wolle lieber ins Kloster gehen, als Anlaß geben zu so betrübenden Zornesausbrüchen ihres Vaters. Diese Erklärung führte endlich einen günstigen Abschluß der Verhandlungen herbei[2]. Am 15. August 1694 erfolgte zuerst durch Prokuration und dann am 2. Jan. 1695 zu Wesel persönlich die Vermählung mit dem ebenso tapferen wie leichtfertigen Kurfürsten.

In Belgien lernte die Kurfürstin den Jesuiten P. Theodor Smackers kennen. Theodor Smackers war geboren am 3. März 1659 zu Lüttich und am 2. Oktober 1676 in die Gesellschaft eingetreten[3]. Nach seinem zweijährigen Noviziat treffen wir ihn im Herbst 1678 in dem Wiederholungskurs der Rhetorik zu Augsburg, also in der oberdeutschen Provinz. In Ingolstadt studierte er drei Jahre Philosophie (1679—1682) und ebendort in den Jahren 1687—1691 vier Jahre Theologie[4]. In der Zwischenzeit von 1682—1687 war er fünf Jahre Lehrer der Grammatik und Humanität an den Gymnasien zu Luzern, Freiburg i. d. Schweiz (drei Jahre) und Innsbruck. Nach Empfang der Priesterweihe (17. April 1691) und Vollendung seiner Theologiestudien wirkte er im Jahre 1691—1692 als Seelsorger für die Franzosen in München, im folgenden

---

[1] Neuerdings behauptete die „Münchener Post" in einer Fehde gegen die Schrift „Das bayrische Problem", von Dr. Erwin Freiherr v. Aretin (Nr. 253 vom 30. Oktober 1924): „Es steht fest, daß er (der Ahnherr Aretins) von dem Lütticher Jesuitenpater Schmacke zusammen mit der zweiten Gemahlin des Kurfürsten Max Emanuel, der polnischen Prinzessin Therese Kunigunde, einer Tochter des Polenkönigs Johann Sobiesky, in Venedig erzeugt, von einer Amme zu Arezzo gesäugt, nach diesem Orte ‚Marchese Aretino' benannt und von seiner kurfürstlichen Mutter im Jahre 1715 nach München mitgebracht wurde." Von alledem steht nichts fest.

[2] Heigel, Die Beziehungen des Kurfürsten Max Emanuel zu Polen 1694—1697, in Quellen und Abhandlungen zur neueren Geschichte Bayerns (1884) 61.

[3] Die Schreibweise Smackers steht durch eigenhändige Unterschrift fest; unrichtig sind die häufig vorkommenden Namen Schmacker, Schmackers, Schmacke usw. Über eine Familie de Smackers te Weert vgl. Publications de la soc. hist. dans le duché de Limbourg 9 (1892) 275.

[4] In den Acta facult. theol. Ingolstad. findet sich unter dem 16. März 1691 folgender Eintrag: Disputatio publica impressis thesibus ex universa theologia defendente P. Theodoro Schmackers S. J.

Jahre 1692—1693 ist er in dem dritten Prüfungsjahr zu Altötting. Das Jahr 1693—1694 sah ihn als Professor der Logik in Freiburg i. d. Schweiz, wo er zugleich den Missionsposten in Londeron besorgte. In derselben Eigenschaft als Logikprofessor wirkte er 1694—1697 zu Pruntrut; auch hier war er zugleich in der Seelsorge tätig als Stellvertreter des französischen Predigers. Im Jahre 1697 wurde er mit P. Jakob Seitter nach Belgien geschickt für die Seelsorge der Deutschen in Cauwenberg.

Von Brüssel aus richtete P. Smackers an den General Gonzalez die dringende Bitte, seinem lang gehegten Herzenswunsch zu willfahren und ihn in die Missionen zu schicken. Gonzalez antwortete ihm am 2. Oktober 1700, in einem nach Brüssel gerichteten Briefe, es sei recht gewesen, seinen Herzensdrang zu eröffnen; er werde ihn in das Verzeichnis derer, die nach den Missionen verlangten, eintragen; trotzdem seine etwas schwächliche Gesundheit ein Hindernis bieten könnte, möge er doch guten Mutes sein [1].

Diesen guten Mut hatte P. Smackers auf einem neuen schweren Posten zu bewähren. Schon im Jahre 1697 wählte ihn die Kurfürstin Kunigunde zu ihrem Beichtvater. Dies geht hervor aus einem Briefe des Kurfürsten Max Emanuel vom 23. August 1697 an P. Smackers, der ihm eine Klage der Kurfürstin übermittelt hatte [2].

Dieser Brief beweist, daß die Kurfürstin ihren zweisprachigen Beichtvater gleich anfangs als Geheimsekretär in Anspruch nahm. Da die Kurfürstin deutsch gar nicht und französisch sehr mangelhaft schrieb, mußte P. Smackers fast die ganze Last der Korrespondenz mit Ministern und Räten verschiedener Höfe, mit der königlichen Familie in Polen und teilweise selbst mit dem Kurfürsten auf sich nehmen [3].

---

[1] Original-Register an Oberdeutschland (Germ. 125). Ordensbesitz.

[2] Der charakteristische Brief lautet: Mon reverend Pére, bien loin que destre mal satisfait de ce que M^me^ lElectrice, Ma tres chére Epouse vous a ordonné de me mander le subjet de son dernier chagrin j'en ay eu une satisfaction tres sensible et que j'auray tousiours quand elle m'ouvrira sincerement son Coeur et que je pourray contribuer en tour. Ce quelle souhaite en choses justes et raisonables, en cette occasion touchant la personne en question, qui est allé voir mes anfans puisque cela deplait a Madame lElectrice je feray volontier parler ou escrire a son Mary pour faire la chose du costé de sa femme comme Madame lElectrice le souhaite. Je ne suis point du tout faché contre les personnes qui ont rendu conte de cela à M. lElectrice puisque ils ny peuvent point avoir entendu de Malisse en une chose, qui en soy mésme est une manque de respect et devoir qu'on rend a nos anfans, quand on les va voir ou demande come il se portent et je croy que les Dames qui le font ne songent a rien moins que de deplaire par la a M. lElectrice et de se cacher de cela . pour ce qui est de la comparaison avec M. de Valsassine, je n'ay jamais songé, a lui deffendre la Court, mais je ne souhaite pas qu'elle vienne en particullier parler à M. lElectrice soit dans son appartement ou dans celuy des anfans, apres (!) cela n'a rien de comun avec le cas present. Mais non obstant, come j'ay dit puisque le Mary est à mon servisse je m'adresseray a luy pour en avoir leffect que M. lElectrice souhaite et que je souhaite aussi desque je scaiy que cela contribue à la satisfaction de M. lElectrice sans examiner si cette haine implacable est bien chrestienne ou non, car cela va plus à vostre conte, Mon Pére, qui estes le directeur de sa conscience que sur le mien qui prie Dieu qui vous aye en sa St^e^ Guarde. M Emanuel Electeur. Du Camp de Rousselaer ce 23. Aust. 1697. Original. München, Geheimes Hausarchiv 756 III.

[3] Allein im Geheimen Hausarchiv in München liegen einige hundert Briefe an P. Smackers, die auf vielfach wöchentliche Briefe antworten, alles im Interesse der Kurfürstin, so die Briefe des Ministers Malknecht, des polnischen Prinzen Jakob Ludwig, des Domherrn Moski, des P. Max Wolckra S. J. usw. (754 1/6).

Bei der ehrgeizigen, sehr verwickelten Politik des Kurfürsten lag die Gefahr nahe, daß auch der Beichtvater seiner Gattin, bald da, bald dort, in das politische Getriebe hineingezerrt wurde. So konnten Mahnungen nicht ausbleiben. Aus den Jahren 1704 und 1705 liegen zwei Schreiben des Generalvikars Tamburini vor, das eine vom 27. Dezember 1704 an den Provinzial Waibl, das zweite vom 9. Mai 1705 an dessen Nachfolger Preiß, in welchen beiden Obern eingeschärft wird, darüber zu wachen, daß der Beichtvater der Kurfürstin sich nicht in Dinge einmische, die dem Institut fremd seien. Wahrscheinlich beziehen sich diese Mahnungen auf die Friedensverhandlungen mit den verbündeten Kaiserlichen und Engländern. Am 2. Juli 1704 waren die mit den Franzosen verbündeten Bayern bei Donauwörth von Marlborough besiegt worden. Infolgedessen zog sich Max Emanuel unter den Schutz von Augsburg zurück. Dort bat ihn seine Gemahlin dringend, mit dem Kaiser Frieden zu schließen, aber der Kurfürst wollte nicht. Am 13. August 1704 vollendete der Sieg Eugens und Marlboroughs bei Blindheim-Höchstädt die Niederlage der Bayern, und der Kurfürst war gezwungen, mit etwa 10000 Mann nach Brüssel sich zurückzuziehen. Auf seine Anordnung übernahm seine Gemahlin die Regierung in Bayern. Diese wandte sich an den Kaiser mit der Bitte um Frieden. Am 7. November 1704 kam zu Ilbesheim (Pfalz), wo sich damals der römische König Joseph I. aufhielt, ein Vertrag zustande, der die Kurfürstin und ihre Kinder nur im Besitze des Rentamtes und der Stadt München beließ.

Der Kurfürstin hatten die Bedingungen zu hart geschienen, und sie wollte nicht ohne Anfrage beim Kurfürsten einwilligen. Dieser erwiderte am 28. September, der Bericht habe ihn zwar tief betrübt, doch sei es für ihn kein geringer Trost, erfahren zu haben, wie ernst die Regentin ihre Aufgabe auffasse, wie charakterfest sie in so schwierigen Verhältnissen aufgetreten sei. Am meisten verdrieße ihn, daß sie am Staatsrat nicht bloß keine Stütze finde, sondern von dieser Seite nur Schikane zu erleiden habe. Die Kurfürstin möge in Gottes Namen auf die kaiserlichen Forderungen eingehen[1].

Bei den Unterhandlungen hatte sich die Kurfürstin auch des P. Smackers als Vermittler bedient. Daß derselbe dabei Bayern verraten, ist weiter nichts als eine gehässige Erfindung[2].

---

[1] Heigel, Quellen und Abhandlungen zur neueren Geschichte Bayerns. Neue Folge (1890) 218.

[2] Heigel schreibt a. a. O. 215[2]: „Hormayr (Die Mordweihnachten von Sendling: Taschenbuch für vaterländische Geschichte 1835, 65) bezeichnet P. Smackers als Werkzeug der kaiserlichen Kamarilla und den Ilbesheimer Vertrag als trügerisches Jesuitenwerk, das die Vernichtung Bayerns bezweckte. Wenn er zur Begründung dieses Urteils sagt: ‚Aber Eugens vertraute Briefe rühmen uns den trefflichsten Bundesgenossen Österreichs in der Kurfürstin Vertrauten und Beichtvater, dem Jesuiten Theod. Schmackers aus Lüttich', so muß dahingestellt werden, ob Hormayr wirklich solche Briefe Eugens vor sich hatte; in den bisher veröffentlichten Briefen des Feldherrn ist ein derartiges Lob des Jesuiten nicht aufzufinden. Unrichtig ist jedenfalls die Behauptung, daß die Jesuiten dem Kurfürsten feindlich gesinnt waren. Die von Lipowsky (Kurfürst Max Emanuels Statthalterschaft in den Niederlanden S. 100) mitgeteilten Auszüge aus Chroniken der bayrischen Jesuitenkollegien beweisen das Gegenteil." Hormayrs Schriften, so urteilt Heigel S. 205, „soweit dieselben nach der Festungszeit von Munkats verfaßt sind, verraten leidenschaftlichste Gehässigkeit gegen sein Vaterland Österreich. Von ihm gilt Lessings Verdikt über jene Historiker, die sich kein Gewissen daraus

Während ihrer Regentschaft fand die Kurfürstin — auch als Fremde, die der deutschen Sprache und dem deutschen Wesen fernstand — die größten Schwierigkeiten. Jedermann wollte kommandieren, niemand gehorchen. Es gab höhere Beamte, die lieber auf ihren Gütern blieben, als ihrem Amte nachzukommen. Anfang Dezember sandte die Kurfürstin P. Smackers nach Brüssel mit einer Instruktion voll von Klagen und Fragen, besonders sollte sich der Beichtvater erkundigen, wie es mit der bewußten Frau (Mätresse in Brüssel) stehe. Von einer solchen Kreatur abzuhängen, dazu würde sie sich nie verstehen. Ein Leben ohne den Kurfürsten würde für sie alle Qualen der Welt bedeuten, aber unter solchem Kummer wie in Brüssel (wegen der Mätresse) möchte sie nicht wieder leben. Lieber wollte sie in das Kloster der Karmelitessen eintreten. Zu ihrer Freude habe ihr der Papst bereits gestattet, eine kleine Türe in der Galerie ihrer Bibliothek brechen zu lassen, durch die sie in das nahe Kloster kommen könne[1].

Nachdem Kunigunde am 21. Dezember 1704 ihr zehntes Kind (Max Emanuel) geboren, reiste sie ohne Wissen ihres Gatten am 15. Februar 1705 nach Venedig zu ihrer Mutter und ließ ihre Kinder in München zurück. Nach dem Tode des Kaisers Leopold I. (6. Mai 1705) behandelte sein Nachfolger Joseph I. Bayern härter als zuvor. Schon am 15. Mai 1705 wurde München von den Kaiserlichen besetzt, und als die Kurfürstin dorthin zurückkehren wollte, verweigerte man ihr das Überschreiten der Grenze. Weitere harte Maßregeln, wie die gewaltsamen Aushebungen für das kaiserliche Heer und die geplante Entfernung der kurfürstlichen Kinder aus München, entfachten einen großen Aufstand, der aber in der Sendlinger Mordnacht Weihnachten 1705 und 28. Januar 1706 bei Aidenbach gebrochen wurde. Obschon der Kurfürst von dem Aufstande nichts gewußt, wurde Bayern nunmehr aufgeteilt. Die vier ältern Prinzen, Karl Albrecht, Philipp Moriz, Ferdinand Maria und Klemens August, wurden nach Klagenfurt gebracht, nur die zwei jüngsten, Karl Theodor und Max Emanuel, sowie die neunjährige Prinzessin Maria Anna Karoline durften in München bleiben. Nach dem Tode Josephs I. ließ sein Nachfolger Karl VI. 1711 die Prinzen nach Graz bringen und ihren Hofstaat glänzend erweitern. Erst der Rastatter Friede gab 1714 dem Kurfürsten sein Land zurück. Am 3. April 1715 traf er nach elfjähriger Trennung wieder mit Frau und Kindern zusammen, und am 11. April erfolgte die Rückkehr nach München.

Die Kurfürstin hatte ihren Beichtvater nach Venedig mitgenommen. Dorthin ist ein Brief des Generalvikars Tamburini vom 27. Juni 1705 an P. Smackers gerichtet, in dem die Bereitwilligkeit des Beichtvaters in der Beobachtung der Vorschriften für die Hofbeichtväter gelobt und diese zugleich von neuem eingeschärft, außerdem die Erlaubnis erteilt wird, auf den Reisen außerhalb der Ordenshäuser im Dienste der Kurfürstin zu bleiben. Diese Erlaubnis, so fügte der Generalvikar eigenhändig bei, erteile ich um so lieber, je größer die Verdienste der Kurfürstin gegen die Gesellschaft sind, und ich freue mich, daß wir

machen, ihre Vermutungen für Wahrheit zu verkaufen und die Lücken der Zeugnisse aus ihrer Erfindung zu ergänzen". Zur Charakteristik Hormayrs vgl. E. Ringseis, Erinnerungen von Doktor Joh. Nep. von Ringseis, 2. Band.

[1] Die Instruktion für Smackers, vom 6. Dezember 1704, in München, Staatsarchiv Schw. 524 XVII. Vgl. Riezler, Geschichte Bayerns 8 (1914) 17 f.

durch Ew. Hochwürden einen Teil des Dankes bezeigen können, den wir ihr schulden. Zur bereitwilligen Gewährung der Erlaubnis bewog mich zudem die große Gewissenhaftigkeit Ew. Hochwürden, die mir außer von andern auch von dem Herrn Baron Scarlati sehr gerühmt wurde.

Tamburini wurde am 31. Januar 1706 General der Gesellschaft. Als solcher berief er am 12. November 1707 den P. Smackers nach Rom, um mit ihm eine dringende, nur mündlich zu besprechende Angelegenheit zu verhandeln. Der Pater möge die Kurfürstin bitten, die Reise sofort antreten zu dürfen[1]. Bald darauf kehrte P. Smackers nach Venedig zurück.

Gegen das Verhalten des P. Smackers in Venedig ist eine schwere Anklage erhoben worden. In seinen Memoiren behauptet Ritter v. Lang: „Der Hofkammerrat Aretin war ein leiblicher Sohn der Kurfürstin Therese Kunigunde, geborener königlicher Prinzessin von Polen, zu Venedig mit ihrem Beichtvater, dem Jesuitenpater Dorotheus Schmacke (!) erzeugt, den man zu einer Amme nach Arezzo (daher Aretin) gab.“[2] Für diese Geschichte hat Lang keinen Beweis erbracht. Ebensowenig haben seine Nachbeter es für nötig gefunden, diese schwere Beschuldigung irgendwie zu belegen. Historiker von Namen haben sich deshalb wohl gescheut, dieses Ammenmärchen auch nur zu erwähnen. Die bedeutendsten bayrischen Historiker, die sich am eingehendsten mit dem Kurfürsten Max Emanuel und seiner Familie beschäftigt haben, wie Heigel und Riezler, tadeln wohl an der Kurfürstin Launenhaftigkeit und Eigensinn, lassen aber nicht den geringsten Verdacht gegen ihre eheliche Treue durchblicken.

Die Autorität des Ritters von Lang allein reicht zur Beglaubigung nicht hin, zumal sein widerlicher Haß gegen den Adel und besonders gegen die Aretins nur zu deutlich hervortritt. Wie kleinlich dieser Haß war und wie weit er ging, hat Heigel nachgewiesen, indem er zeigt, „daß Lang, so oft unter den Zeugen (in den Urkundenregesten) Ahnherrn irgend eines ihm mißliebigen Edelgeschlechtes genannt sind, eigenhändig diese Namen durchstrich, so daß sie beim Druck unberücksichtigt blieben und somit für die betreffenden Familiengeschlechte verloren gingen“[3]. Muncker hat geurteilt: „Der Verfasser der Memoiren weiß ziemlich über alle Männer, mit denen er verkehrte, vorwiegend Übles und Unwürdiges zu berichten ...; auch Charaktere, deren Andenken die Geschichte reiner bewahrt hat, erscheinen bei ihm mit häßlichen Flecken beschmutzt.“[4] Das gilt auch von der Kurfürstin Kunigunde. Dazu kommt noch in unserer Frage Langs Haß gegen die Jesuiten: „Es ist sehr zu bezweifeln, daß je ein Feind der Jesuiten schamlosere Lügen gegen sie vorgebracht hat als Lang ...; selbst Zitate aus gedruckten Quellen hat er entstellt.“[5] Besonders der zweite Band der Memoiren zeichnet sich aus durch Gehässigkeit und Unwahrheit. Und in diesem zweiten Band sind es wiederum die Mitteilungen über Max Emanuel und Kunigunde, die zeigen, „wie die zerstörenden, niedrigen Elemente in Langs Wesen zusehends an Macht gewinnen“. Sein Verfahren „zeigt ihn auf einer gleich tiefen Stufe. Die ganze Gewalt der inneren Gegensätze in dem Mann, der zu gleicher Zeit mit Grimm und Zschokke geistreiche Briefe wechselt und sich in den niedrigsten Gassenschenken herumtreibt, dringt nun auch in die Memoiren ein“[6].

---

[1] Orig.-Reg. an die oberdeutsche Provinz. Ordensbesitz.

[2] Memoiren II (1881) 144. Vgl. Gesch. der Jesuiten in Baiern (1819) 174.

[3] Heigel, Aus drei Jahrhunderten (1881) 230. [4] Allgem. deutsche Biographie 17, 613.

[5] So Wittmann, Die Jesuiten und der Ritter v. Lang (1845) 42 ff.

[6] Raumer, Der Ritter v. Lang und seine Memoiren (1923) 192. Vgl. dort S. 244 ff. die Charakteristik Langs durch den Grafen Drechsel vom 3. Mai 1819. Zur Kritik s. Riezler in Histor. Zeitschrift 130 (1924) 103 ff.

Über das Verfahren Langs in der Aretinsache bemerkt eine kritische Studie zum Ursprung der Familie Aretin: „Die Frechheit dieses Ammenmärchens ist um so erstaunlicher, wenn man bedenkt, daß Lang als Leiter der Immatrikulation des bayrischen Adels unbedingt von dem alten Taufnamen Aroutiouns (des von der Kurfürstin Kunigunde adoptierten Prinzen) nachweislich gehört hat. Seine Historikerpflicht war es also, auf diesen Ursprung und damit auf den Taufschein hinzuweisen.“[1] Nach dem Taufschein ist der Prinz Aroutioun am 24. Juni 1706 geboren. Unter diesem Datum liest man in den Akten der Venezianer Geheimpolizei den Eintrag: Erlaubnis für die Kurfürstin, die Klöster delle Cappuccine, delle Grazie und di S. Girolamo zu besuchen. Weder in diesen Akten noch in denen von München, Paris und Wien findet sich irgend ein Anhaltspunkt für ein Vergehen oder eine Niederkunft in Venedig. Besonders wichtig sind die Berichte des kaiserlichen Gesandten in Venedig, des Fürsten Hercolani, der ganz gewiß als Vertreter des damals dem Kurfürsten feindlichen Hauses eine solche Schändlichkeit der Kurfürstin nach Wien berichtet hätte. In seinen Depeschen, die im Wiener Hausarchiv liegen, macht der Gesandte nicht die geringste Andeutung über diese Sache[2]. Dasselbe Resultat ergab eine genaue Nachforschung in den Archiven des Jesuitenordens.

Es wäre hier noch zu untersuchen, woher denn Lang diese Geschichte hat, ob er irgend eine Quelle dafür benützt oder ob er sie frei erfunden hat. Bei Beantwortung dieser Frage ist vor allem die doppelte Fassung festzustellen. In der Geschichte der Jesuiten im Jahre 1819 weiß Lang (S. 174) nur zu berichten, daß Smackers mit der Kurfürstin, seinem Beichtkinde, „in fruchtbarem Werke der Liebe unzertrennlich in München und Venedig lebte“. Bei der Abfassung des zweiten Bandes seiner Memoiren in den zwanziger Jahren weiß er mehr; da erscheint der Stammherr der Aretins und die Amme von Arezzo, weil ihm offenbar für seine Verdächtigung der Aretin der Prinz Aroutioun nicht paßte: Arezzo und Aretin ließ sich ja zusammenreimen. Nur ist für diese Amme von Arezzo nicht die geringste Beglaubigung aufzufinden. Ein Teil des literarischen Nachlasses des Ritters von Lang beruht in der bayrischen Staatsbibliothek zu München. In diesem Nachlaß findet sich ein Faszikel „Zur Biographie Max Emanuel“[3]; derselbe enthält Exzerpte aus der Korrespondenz der Kurfürstin Kunigunde, aus den Memoiren von Maffei, Pöllnitz usw. In diesen Exzerpten wird Smackers vorschiedentlich genannt, aber nicht die geringste Andeutung von der schweren Anklage oder von Arezzo gemacht. Auch in den beiden Bänden des „Liber Scintillarum, Funkenbuch“[4] ist unter den vielen Exzerpten Langs keine Spur der Anklage zu finden. Aber hat Lang die Geschichte doch vielleicht in einer der vielen Hof- und Skandalgeschichten des 18. Jahrhunderts gefunden? Dagegen spricht, daß Lang sich in diesem Falle ein Quellenzitat wohl nicht hätte entgehen lassen; noch mehr ins Gewicht fällt, daß Sugenheim, einer der besten Kenner dieser Literatur, bei der Wiederholung der Anklage in seiner Geschichte der Jesuiten in Deutschland im Jahre 1847 sich nur auf Lang beruft, also keine weitere Quelle kennt, da er sonst alle seine Quellen stets genau anmerkt[5].

---

[1] Dr. Erwin Frhr. v. Aretin, Promemoria (Göttingen 1912) 3.

[2] Aretin, Promemoria 3 f.

[3] München, Staatsbibliothek Langiana 11. [4] Langiana 33.

[5] Dasselbe gilt von Vehse, der sich in der Skandalliteratur des 18. Jahrhunderts gut auskennt. Er gibt die Fabel wieder fast wörtlich nach den Memoiren Langs mit allen Schreib- oder Druckfehlern, so auch den Namen „Dorotheus Schmacke“. Eine weitere Quelle ist auch ihm nicht bekannt. Vgl. Vehse, Geschichte der deutschen Höfe 23 (1853) 269 ff.

Bevor also nicht weitere Belege erbracht werden, ist die Annahme, die ja auch mit dem gehässigen Charakter Langs in Einklang steht, nicht von der Hand zu weisen, daß die ganze Ehebruchsgeschichte samt der Amme von Arezzo freie Erfindung ist, daß also hier wirklich eine „bewußte Lüge" des Ritters v. Lang vorliegt, eine Lüge, die um so schlimmer ist, als es sich um eine entsetzliche Ehrabschneidung handelt.

Zehn Jahre später, bald nach der Rückkehr nach München, muß sich P. Smackers eine größere Unklugheit oder ein Vergehen zu Schulden haben kommen lassen, das die Obern veranlaßte, dringend auf seiner Entfernung vom Hofe zu bestehen. Der General Tamburini schreibt am 2. November 1715 in einem vertraulichen Briefe an den oberdeutschen Provinzial Preiß: Auch mich hat der Vorfall, den Ew. Hochwürden am 11. Oktober berichtet haben, sehr betroffen. Er billigt alle Schritte, die der Provinzial zum Schutze der Gesellschaft getan. Über den weitern Verlauf und ob der Schuldige sich nach Pruntrut verfügt und alles sich beruhigt hat, erwartet er weitere Nachricht. Der Schuldige war P. Smackers; denn in einem an Smackers gerichteten Schreiben vom selben Datum mahnt der General den Beichtvater, er möge eifrig beobachten, was er Gott versprochen, und zudem allen Weisungen des Provinzials genau nachkommen. Wegen des Übertritts in eine andere Provinz werde er sich die Sache überlegen [1].

P. Smackers wurde nach Pruntrut versetzt. Der handschriftliche Personalkatalog der oberdeutschen Provinz verzeichnet ihn für das Jahr 1715/16 als deutschen Prediger und Kongregationspräses zu Pruntrut, und die folgenden Jahre von 1716/17 an ebendort als Direktor des Seminars. Das Seminar, das Smackers in Pruntrut leitete, war zum großen Teil von ihm für den Klerus der Diözese Basel gestiftet worden, wie der Nekrolog mit großem Lobe hervorhebt. Er habe demselben sehr vorzügliche Statuten gegeben und es selbst mehr als zwei Jahre mit großer Klugheit und reicher Frucht geleitet. Ein Schreiben des Generals Tamburini vom 11. Februar 1719 ist an P. Smackers in Pruntrut gerichtet. Es belobt die Bemühungen des Paters gegen den Jansenismus, mahnt aber zur Maßhaltung und weist ihn an den Nuntius in Luzern. Um diese Zeit war P. Smackers wieder in München. Die Kurfürstin scheint mit der Entfernung ihres Beichtvaters nicht einverstanden gewesen zu sein, wenigstens verlangte sie wiederholt seine Rückkehr, worüber der Provinzial Amrhyn dem General berichtete, der davon nicht sehr erbaut war und nachdrücklichen Widerstand anempfahl [2]. Dieser Widerstand war vergebens. P. Smackers mußte zurückgerufen werden und gab bald wieder Anlaß zu Klagen über Verletzung der Ordenszucht. Der General schreibt darüber am 25. Februar 1719 an den Provinzial: „Sehr schmerzlich hat mich

[1] Orig.-Reg. (Germ. Soli 1678—1773). Ordensbesitz. — Wahrscheinlich bezieht sich auf diesen Fall ein undatiertes Schreiben von Max Emanuel an seine Gemahlin, worin er dieser mitteilt, die Obern verlangten in der dringendsten Weise die Entfernung Smackers vom Hofe, weigerten sich aber mit Rücksicht auf den Ruf des Beichtvaters und der Gesellschaft, die Gründe dafür anzugeben. Französ. Konzept von der Hand des Sekretärs Franz v. Wilhelm, Geh. Hausarchiv München 753.

[2] Brief von Tamburini 7. Jan. 1719, Orig.-Reg. an Oberdeutschland. Vgl. Tamburini an Preiß 10. Juli 1718, ebd.

die Schilderung dessen berührt, was neulich dem P. Smackers zu München nicht ohne Anstoß bei dem Kurfürsten und seiner Gemahlin passiert ist. Der Provinzial möge um die Genehmigung der Abberufung Smackers bei dem Kurfürsten und der Kurfürstin bitten, falls nicht die vom General ins einzelne formulierten Bedingungen für das Verbleiben angenommen würden. Im Falle der Annahme gestatte er gerne das weitere Verbleiben des P. Smackers; von seinem religiösen Eifer erhoffe er die bereitwillige Ausführung, da seine jetzige, aus frommem Eifer entsprungene freiwillige Entfernung dafür bürge, daß derselbe nur mit dem Beispiel eines auferbaulichen Lebens sein Amt verwalten wolle[1].

P. Smackers befolgte die Mahnungen des Generals, denn Tamburini schreibt an ihn am 6. Januar 1720: „Sehr erfreut hat mich das Lob, das neulich Pater Provinzial Ew. Hochwürden gespendet wegen Ihres erbaulichen Verhaltens bei der geistlichen Leitung der Kurfürstin. Dies scheint auch dem Prinzen Jakob von Polen, der jetzt in Augsburg weilt, sehr gefallen zu haben. Sein Schwiegervater, König Jakob von England, hat mich gebeten, Ew. Hochwürden auch mit der geistlichen Leitung des Prinzen Jakob zu betrauen. Sowohl aus Rücksicht auf den Prinzen als auch auf den König komme ich diesem Verlangen gerne nach, soweit es die Kurfürstin gestatten wird. Wenn also die Kurfürstin in diese Hilfeleistung für ihren Bruder, wie ich glaube, leicht einwilligt, so bitte ich diesem Wunsche zu entsprechen. König Jakob von England scheint aber auch für andere Dinge den P. Smackers in Anspruch genommen zu haben. Denn am 3. August 1720 erteilt Tamburini dem Beichtvater die Erlaubnis nach Rom zu reisen wegen der vom König Jakob betriebenen Verhandlungen. Es müsse aber vorher die Erlaubnis des Kurfürsten und der Kurfürstin eingeholt werden, die aber wahrscheinlich schon vor seiner Bitte vom König geregelt worden sei. Am 28. Dezember 1720 drückte Tamburini dem Provinzial seine große Genugtuung aus über die erfolgreichen Bemühungen des P. Smackers, den Frieden zwischen dem Kurfürsten und der Kurfürstin wiederherzustellen![2]

Kurfürst Max Emanuel starb am 26. Februar 1726[3]. Es folgte in der Regierung sein am 6. August 1697 zu Brüssel geborener Sohn Karl Albert. Trotz der erschwerten Lage blieb P. Smackers in München und konnte durch sein

---

[1] Über die Bedingungen schreibt der General: Porro conditiones, quas Patri Smacker munus Confessarii S^mae^ Electricis praesumpturo ponere visum est et Ser^mis^ Ducibus ac ipsi Patri exponi poterunt, sunt sequentes: 1° ut nullis aulae negotiis se immisceat; 2° ut nulla pertractanda quoque praeter conscientiae negotia a S^ma^ suscipiat; 3° ut non singulis diebus in aula horas complures consumat; 4° ut non assistat S^mae^ spiritualibus vacanti nisi peracto competenti ejusdem vestitu nisi aegritudo aliud poscat; 5° non haereat in aula ad multam noctem cum perturbatione ordinis et disciplinae domesticae et clausurae; 6° non vagetur passim in aula et urbe, praesertim sine socio praesente, in quam non crebro excurrat; 7° nihil habeat eximii in victu, vestitu, habitatione, nec utatur fratre Coadjutore tamquam famulo; 8° non instituat in cubiculo commessationes, et quae in hoc genere leges vetant accurate observet; 9° quae denique circa Principum Confessarios decretis nostris cauta sunt diligenter exequatur nec a disciplina domestica se faciat eximium studeatque minus bona exempla optimis compensare.

[2] Orig.-Reg. an Oberdeutschland.

[3] Gegenüber andern Behauptungen sei festgestellt, daß Max Emanuel nie einen Jesuiten als Beichtvater gehabt; sein letzter war der Augustiner-Eremit Peter de Bretagne. Vgl. Parnassus boicus 4 (1726) 99 ff.

Benehmen manche frühere Verdächtigungen zu Schanden machen. „Mit Freude", so schreibt General Tamburini am 14. Dezember 1726 an den Münchener Rektor Jost, „habe ich aus Ihrem Briefe vom Ende November vernommen, daß der Kurfürst mit P. Smackers durchaus zufrieden ist, und auch die Herrn am Hofe sich von seiner Unschuld überzeugt haben. Dies wird ihm um so größeren Trost bereiten, je mehr Unannehmlichkeiten für ihn selbst und die Gesellschaft zu fürchten waren. Ich wünsche, daß er als Reisebegleiter seiner Herrin, der Kurfürstin, die gute Meinung über ihn durch seine Tugend auch anderwärts noch weiter bekräftigen wird."

Auch nach dem Tode des Kurfürsten blieb Smackers bei der verwitweten Kurfürstin und begleitete sie auf ihren Reisen und zu ihrem Ruhesitz in Venedig. Am 24. Mai 1727 schreibt Tamburini an Smackers in Bonn: Da Herr Joseph Berardi vernommen, daß die Kurfürstin-Witwe von Bayern in nächster Zeit nach Venedig kommen und dort längere Zeit bleiben wird, wünscht er, seinen Sohn an ihrem Hofe unterzubringen. Deshalb hat er um meine Fürsprache bei Ew. Hochwürden gebeten. Da derselbe eine solche Ehre wirklich verdient, bitte ich, wenn möglich, seine Bitte unterstützen zu wollen [1].

Ende 1727 ist P. Smackers in Venedig, denn hierhin sind an seine Adresse zwei Briefe des Provinzialprokurators Jak. Bissel gerichtet, die in mehrfacher Hinsicht Erwähnung verdienen. P. Bissel schreibt von München am 19. Dezember 1727: Wegen der vielen Diebstähle bitte er die Serenissima (Kurfürstin), das Depositum von 14895 Gulden ihm abzunehmen, und die weitere größere Summe lasse er dringend bitten nicht bei ihm zu deponieren. Zum Schluß drückt der Prokurator sein Bedauern aus über die wiederum erschütterte Gesundheit des Adressaten. In einem weiteren Briefe, vom 23. Januar 1728, bedauert P. Bissel, daß die Serenissima erzürnt sei, aber die Obern wollten das Depositum nicht länger in Verwahrung behalten, da ihnen die Hofleute darüber Besorgnis eingeflößt hätten. Man fürchte auch Diebe, da das Depositum bekannt geworden sei [2].

Die Gesundheit des P. Smackers hielt nicht mehr lange stand. Am 30. April 1729 schrieb Tamburini an ihn: „Ich höre, daß die Gesundheit Ew. Hochwürden so geschwächt ist, daß Sie ohne größere Gefahr die Änderung des Klimas und den Gebrauch der Bäder in Deutschland nicht verschieben dürfen. Deshalb erteile ich Ew. Hochwürden die Erlaubnis, sich für einige Zeit in Ihre Provinz zum Gebrauch der Bäder zu begeben. Ich hoffe, daß die Kurfürstin um so lieber ihre Einwilligung geben wird, da ich ja hierbei auch ganz besonders ihren Dienst im Auge habe, dem sich Ew. Hochwürden nach wiedererlangter Gesundheit besser und länger widmen können, als wenn Sie in Ihrer jetzigen Krankheit dahinsiechen." [3]

P. Smackers reiste also in das Bad nach Aachen, fand aber dort nicht die gesuchte Heilung. Wie der Nekrolog hervorhebt, kam er völlig gebrochen aus

---

[1] Etwas vorher (29. März 1727) hatte der General an den Provinzial Hallauer geschrieben, obgleich P. Smackers in der niederrheinischen Provinz weile und wahrscheinlich nicht zur Provinzial-Kongregation kommen werde, solle er doch zur Kongregation eingeladen werden, um der herkömmlichen Praxis zu genügen. Orig.-Reg. an Oberdeutschland.

[2] Hormayr, Taschenbuch für vaterländische Geschichte 15 (1844) 250 f.

[3] Orig.-Reg. an Oberdeutschland.

dem Bade zurück und war unfähig, nach Venedig zurückzukehren. Er bat also die Obern um Entlassung vom Hofe und um die Stelle des geistlichen Vaters im Kolleg zu Neuburg. Diese Stelle versah er aber nur wenige Wochen, da die Krankheit (Krebs) so zunahm, daß er unter großen, mit heldenmütiger Geduld ertragenen Schmerzen bereits am 30. Januar 1730 seinen Geist aufgab.

Das Lebensbild des P. Smackers müßte unvollständig sein, wenn nicht auch seine schriftstellerische Tätigkeit Erwähnung finden würde. Sie hängt enge mit seiner Stellung als Beichtvater zusammen. Schon in Brüssel im Jahre 1699 übersetzte P. Smackers ein Büchlein aus dem Italienischen: „Die Andacht der zehn Freitage zu Ehren des hl. Franz Xaver", und widmete es der Kurfürstin [1]. Als er dann mit der Kurfürstin nach München gekommen, benutzte er seine Mußestunden, um eine ganze Reihe von Büchlein in der Größe von 200 bis 300 Seiten herauszugeben, die das Leben in allen seinen Beziehungen christlich gestalten sollten. Er widmete jedes einzelne einem Mitglied des kurfürstlichen Hauses. Als Titel wählte er nach einem älteren Muster: „Christliche Gedanken auff alle Tage des Monats" [2].

Näheres über diese Büchlein erfahren wir aus einer Vorrede des Buchhändlers Remy im Jahre 1715, der Folgendes „erinnert": „Der, so diese Christlichen Gedanken auf das Papier gebracht, hat schon in dem Eingang (Januar) des 1705. Jahres sie durch den Truck zu verfertigen, der Bücher-Handlung anbefohlen. Dieselben waren dem vor wenig Wochen geborenen Durchl. Herzog Maximiliano dedicirt worden [3].... Weilen aber der bald sich empörende Krieg und die darauf folgende Reis des Werckleins Urhebers, daß diese Schriften das Tag-Licht nit ansehen kunten, unverhofft verhindert, habe ich für gut befunden, diese Zuschrift zu umgehen (auszulassen)". Dann gibt der Buchhändler die Ordnung der Büchlein an, „welche den Anfänger (Autor) dieses Büchleins zu halten beliebet": „Die erste Christliche Gedanken schließen in sich die Gegenwart Gottes ... dem Chur-Printzen [4] zugeschrieben. Das andere, so Ihro Durchl. Hertzog Philipp [5] zugeeignet, stellet die Andacht des seligen Aloysii vor. Das

[1] P. Sommervogel schloß auf den Autor durch die Initialen T. S. S. J., die nach dem Katalog der flandro-belgischen Provinz nur auf Smackers paßten (Bibliothèque des écrivains d. l. C. de Jésus 7, 1298). Diese Vermutung wird zur Gewißheit erhoben durch den Münchener Buchhändler Joh. Jak. Remy, der 1715 schreibt: „Mein Vorfahrer in der Bücherhandlung hat Ihro Durchl. (Prinzessin Maria Anna) vor erst verloffenem Krieg die neuntägige Andacht zu dem hl. Franzisco Xaverio in teutscher Sprach mit des Werklein Urhebers Erlaubniß überreicht, welcher aber diese Andacht in französischer Sprach Ihro Durchlaucht der Churfürstin zu Brüssel unterthänigst übergeben hat" (Christliche Gedanken auf alle Tag des Monats Ihro Durchl. Maximiliano zugeschrieben. München 1715, Vorrede).

[2] Als Vorbild diente das Büchlein: Christliche Gedanken auff alle Tag deß Monats. Aus dem Französischen übersetzt (München 1677), das die Pfalzgräfin Eleonore Magdalena Theresia ihrer Mutter widmete. Eine weitere Übersetzung des beliebten Büchleins, von einem Augustiner-Eremiten, erschien in zweiter Auflage in München 1747. In der Vorrede zu den „Christl. Gedanken Joa. Theodoro zugeschr." (1712) weist Smackers selbst darauf hin, wie das sogenannte Büchlein „Die Christl. Gedanken auff alle Tag deß Monats" „von der ganzen Welt empfangen, so daß dasselbe in underschiedliche Sprachen sogar von hohen Standes-Personen übersetzt worden". Er wolle diese Gedanken fortsetzen und dadurch Trost und Erleichterung in der Betrachtung bieten. Manches habe er aus französischen Büchern entnommen, aber bisweilen so viel verändert, daß es nicht als Übersetzung gelten könne.

[3] Geb. 21. Dezember 1704, gest. 18. Februar 1709.

[4] Carolo Alberto Chur-Printzen ... zugeschrieben (geb. 6. August 1697). (212 S.) München 1715, Remy.

[5] Philippo Mauritio zweiten Printzen ... zugeschrieben (geb. 5. August 1698). (260 S.) München 1716, Straub.

dritte J. D. Printz Ferdinand Schutz anbefohlen[1], begreifet in sich, was für Gefahren ein ... Jüngling sich entschlagen solle, das vierte, so J. D. Hertzog Clemens gnädigst angenommen[2], schreibet von der Liebe Christi, das fünfte, so dem verstorbenen Printzen Wilhelm vermeinet gewesen[3], unterweiset einen Kranken in der Weiß zu einem gottseligen Tod sich vorzubereiten, das sechste zeiget die Buß-Manier an, wie eine in die Sünde gefallene Seel Buß wirken solle und ist dem D. Printzen Aloysi den 21. Juni an seinem Geburtstag eingehändigt worden[4], das siebente, so J. D. dem Printzen Theodoro auch an seinem Geburts-Licht in die Wiegen beigelegt worden[5], meldet von allen Christl. Gedanken in der achttägigen Versammlung.... Das achte ebenfalls von der Buß, ist dieses gegenwärtige Werklein (dem Printz Maximiliano[6] zugeschrieben).... Alle diese Bücher, ein oder das andere ausgenommen, hab ich auf mein Unkosten in Truck verfertigen lassen....“[7]

Eine Ergänzung zu dieser „Erinnerung“ gibt Smackers selbst in der Widmung der „Christlichen Gedanken“ an den Kurfürsten Max Emanuel im Jahre 1722. Er zählt in einem Überblick über die bisher von ihm in den Druck gegebenen Christlichen Gedanken die verschiedenen Personen auf, denen er seine Schriften gewidmet, zuerst „den nach einander geborenen acht Durchl. Printzen, der in dem Kloster Anger verglübten Durchl. Prinzessin, dann der aus dem Churhaus Neuburg mit Ihro Durchl. Hertzog Ferdinand verehelichten Durchl. Hertzogin, jüngsthin aber der Durchl. anjetzt regierenden Churfürstin. Deshalb hab ich nunmehr mich schuldig erachtet, dieses der Zeit nach zwölftes, der Würde nach erstes Werklein Ew. Churf. Durchl. zu dediciren, damit das ganze Durchl. in soviel Personen als Monat im Jahr ausgeteilte Churhaus der Nachwelt auch durch meine wie wohl wenigste Schriften bekannt werde“[8].

---

[1] Ferdinando dritten Printzen ... zugeschrieben (geb. 5. August 1699). (255 S.) 1715, Remy.

[2] Clementi Augusto ... zugeschrieben (geb. 17. Aug. 1700). (183 S.) 1715, Remy.

[3] Wilhelmo fünfften Printzen ... zugeschrieben (geb. 12. Juli 1701, gest. 12. Febr. 1704). (278 S.) 1715, Remy.

[4] Aloysio Joanni sechsten Printzen ... zugeschrieben (geb. 21. Juni 1702, gest. 18. Juni 1705). (188 S.) 1715, Remy. Die Dedikation endet: An dem Geburts- und Namenstag Aloysii den 21. deß Brachmonat 1702. E. D. unterthenigster getreuister und gehorsamster Diener in Chr. Theodorus Smackers S. J.

[5] Johanni Theodoro siebenden Printzen ... zugeschrieben (geb. 3. Sept. 1703). 2. Aufl. (243 S.) München 1712, Straub. Die Dedikation ist von P. Smackers unterschrieben 3. Sept. 1703.

[6] Maximiliano achten Printzen ... zugeschrieben. (249 S.) 1715, Remy.

[7] Remy a. a. O., Vorrede.

[8] In der Zuschrift der Ausgabe München Schaur 1722. — Diese Feststellungen waren nötig, weil die Bibliographie der Schriften Smackers vollständig im argen liegt. Sommervogel macht Angaben unter Schmackers (7, 794) und Smackers (7, 1298). Er hat nur das eine oder andere der Büchlein gesehen und ist ratlos. Die Schwierigkeiten rühren daher, weil der Titel der Büchlein keinen Verfasser nennt und nur in einigen bei der Widmung der Name genannt oder in Initialen angedeutet wird. Dazu kommt, daß die Büchlein besonders in ihren ersten Auflagen zu den größten bibliographischen Seltenheiten gehören. — Über die „verglübte Prinzessin“ vgl. Emanuèle Thérèse, par la Princesse Louis Ferdinand de Bavière (1902). Dort S. 16 ff. ein längerer Brief des P. Smackers (München, 18. Jan. 1715) an die Kurfürstin über die Befreiung von München. Dieser und weitere Briefe von der Hand Smackers an die Kurfürstin liegen im Geh. Hausarchiv zu München (754). So schreibt er z. B. von München am 22. Febr. 1715: Le mardi suivant les Peres Jesuites chanterent une grande Messe et le Tedeum en musique. Toute la noblesse et la ville y estoient present pour voir l'illumination ou l'exposition du S. Sacrement à l'Italienne mais pas avec tout de magnificence qu'a Venise. Apres le diner on invita par la cloche tous les pauvres mendians dans l'eglise, on dit un chapelet pour l'Electeur, un second pour V. A. et pour les Princes le troisieme. Apres les litanies on donna la benediction et a chaque pauvre un Landminz. Il y en avoit jusques a cinque mille. Der Schluß des Briefes vom 18. Jan. 1715 lautet im Stil des 18. Jahrhunderts: Je prie tres humblement

Außer diesen zwölf Bändchen „Christliche Gedanken" hat P. Smackers im Jahre 1727 der Kurfürstin auch eine „Neun-tägige Andacht zu dem Heiligen Stanislaus Kostka" gewidmet[1]. Ein weiteres: „Christliche Gedanken auff alle Tag der H. Fasten", ist „Ludovico Georgio, Markgraffen zu Baden-Baden", zugeschrieben[2].

Alle diese Büchlein zeigen klar, auf welche Art der Frömmigkeit P. Smackers besonderes Gewicht legt.

In der Zuschrift der „Christlichen Gedanken" an die Kurfürstin betont der Verfasser die Wichtigkeit, die ganze Lebensform nach der Lehre des Evangeliums einzurichten. Die Kurfürstin habe diese Lehre in ihrem Leben verwirklicht, „gestalten Eure Churf. Durchlaucht in selbst eigner Person die Kranken besuchen, die Hunger und Durstleidenden mit von eignen Händen angerichten Speisen und dargereichtem Trank laben und erquicken, denen Armen die Füß waschen, die übel Bedeckten kleiden, die bedürftigen Fremdling mit einer Herberg und Lagerstatt versehen lassen.... Was soll ich von jenem reichen Almosen reden, welches E. Ch. D. den verborgenen Hausarmen monatlich bei den E. D. sowohl als dem ganzen Chur-Haus schweren und harten Zeiten ausgeteilt und annoch freigebigst austeilen?" Dann betont Smackers, wie die Kurfürstin schier alle Jahre ganze acht Tage abgesondert bei den Klosterfrauen den geistlichen Übungen des hl. Ignatius abwartet. Er will nicht sprechen von dem oftmaligen Empfang der heiligen Sakramente, „von dem schier skrupulosen Fasten und von dem allgroßen Seelen-Eifer", von ihrer Mühe für die Friedensstiftung unter streitenden Parteien, für Handhabung der Gerechtigkeit, für den Schutz von Waisen und Witfrauen. All dies sei offen und bekannt und von jedermann mit Augen gesehen[3].

Eine Ergänzung zu dieser Charakteristik gibt Smackers 1727 in der Widmung der „Neuntägigen Andacht" zum hl. Stanislaus Kostka. Er erinnert die Kurfürstin an die geduldige Ertragung der größten und weltbekannten Widerwärtigkeiten und fährt dann fort: „Was Freud, was Herzenstrost hat E. Hoheit mitempfunden, da Ihro Durchl. erstgeborene Tochter nit nur allein in dem Geist die Reichtumb, die Ehren, die Erlustigungen verachtet, sondern an dem Werk selbst die Armut erkiesen und sich mit den drei Gelübden in dem seraphischen Orden der hl. Clara verbunden, was Freud, da etwelche aus ihren Hofdamen und Kammerbedienten in dem Werk selbst die Welt verlassen, damit sie in dem geistlichen Stand Gott allein dienen könnten.... Und damit dieser Geist Christi, das ist die Lieb der freiwilligen Armuth auf ewig könnte bestätigt werden, haben E. Hoheit neben 12 Mägdlein, welche von dem Durchl. Haus Bayern auf Anhalten E. H. gestiftet worden, 12 andere Adelige, wenn dieselben vorhanden, in den berühmten Orden der Serviten aus eigenem Geld gestiftet, mit der Bedingung, daß sie umsonst aufgenommen werden.... Ich will allhier verschweigen die tägliche Betrachtung, die Ablesung geistlicher Bücher und andere gute Werke, ich übergehe mit Stillschweigen die reichen Almosen, welche E. H. täglich in dem Schoß der bedürftigen Hausarmen verbergen. Die Kranken heimsuchen, wenn sie gleich die ärmsten sind, ihnen die nötige Speis und Arzeneien verschaffen, die Nackenden bekleiden, die Fremden beherbergen, die Gefangenen besuchen, die Todten begraben, ist bei E. D. nichts neues."

---

que V (Votre) A (Altesse) aye la bonté de me souffrir a ses pieds estant d'un respect le plus profond et le plus soumis le tres humble et tres obeissant et tres fidelle serviteur Theodore Smackers S. J.

[1] Sie trägt eine lobende Approbation des Kölner Kurfürsten Clemens August (Bonn, 21. Febr. 1727) und ist gedruckt zu „Cöllen, Bey Peter Pütz, unter der Fetten Hennen Anno 1727" (187 S.).

[2] 238 S. München 1722, Schaur.

[3] Die große Wohltätigkeit der Kurfürstin steht auch durch andere Berichte fest. Vgl. Riezler, Gesch. Bayerns 8, 398 f.

Obgleich dem Beichtvater der Kurfürstin mehr wie jedem andern das schwere Herzeleid bekannt war, das der Kurfürst seiner Gemahlin durch seine Mätressenwirtschaft so viele Jahre bereitet, sucht P. Smackers doch in seiner Widmung des zwölften Bändchens auch die guten Seiten des Kurfürsten, besonders in den letzten Jahren, hervorzuheben. Der Kurfürst lege seinen Glauben an den Tag, indem er zur größten Erbauung des ganzen Volkes täglich dem heiligen Meßopfer und andern Gottesdiensten mit ungemeiner Andacht öffentlich beiwohne, indem er sowohl dem geistlichen und weltlichen Stand jederzeit reichliche Almosen spende, welches ja nit leicht geschehen konnte, wenn nit der in dem Herzen leuchtende Glauben innerlich anmahnen täte, daß die rechten Schätz nirgends können besser aufbehalten werden als in den Händen der Armen. Es ist hell und klar, daß, wenn E. Ch. D. zum Tisch des Herrn gehen, solches mit einer auserlesenen und aus dero Angesicht scheinender Herzensneigung geschehe, also zwar, daß es denjenigen, welche sonst nit leicht zu bewegen sind, öfters schon die häufigen Zäher aus den Augen gepresset, darauf sie in sich gegangen und dero Exempel nachgefolget sind.

Sind die Widmungen dieser Fürstenbüchlein auch teilweise im Stile der Zeit gehalten, so gibt der Inhalt derselben die volle ungeschminkte Wahrheit des Evangeliums; sie drängen auf Betätigung der christlichen Lehre im praktischen Leben für alle Stände, auch die hohen und höchsten.

„Viele leben", so schreibt Smackers, „als wenn sie Gott einzig und allein erschaffen hätte, daß sie sich erlustigen und mit diesen Freuden die Zeit verzehren sollten. Alle Tag haben ihre Ordnungen, alle Stunden sind ausgeteilt in unterschiedliche Erlustigungen. Und du bedienst dich derselbigen, nit das von den hochwichtigen Geschäften abgemattete Gemüth zu erquicken, sondern du erquickest das von den allzuviel eingenommenen Ergötzungen abgemattete Gemüth durch die Geschäfte." [1] Einen Teil der damaligen Hofdamen kennzeichnet Smackers, wenn er schreibt: „Die andern sind jene verwirrte Menge des weltlichen Geschlechts, so alle nach der Welt leben und sich gleich beschlagen lassen mit einer äußerlichen Andacht, so in das Herz niemal eindringet, so in einem voll von Zerstreuungen abgepläperten Rosenkranz bestehet, in Ablesung des einen oder andern Gebets, an der auch oft wiederholten Beicht ohne erfolgte Besserung, in Tragung eines Skapuliers aus menschlichem Respekt.... Dieses alles würde lobwürdig vorgenommen, wenn der innerliche Geist Christi, die Lehre des Evangeliums, die Zerknirschung des Herzens, die Besserung des Lebens darauf folgte. Diese Betschwestern sind der Lehre Christi ein Spott und Schand und der ganzen katholischen Religion ein Ärgerniß. Sie beten wie Christen und leben als wie die Heiden." [2]

Für die Buße des Christen will er Werke, nicht Worte: Man klagt sich an bei den Füßen eines Beichtvaters, das sind Wort, man bittet Gott um Verzeihung, das sind Wort, man verspricht sich zu bessern, das sind Wort, und alsdann spricht man etliche Vaterunser, etliche Psalmen, einen Rosenkranz und dieses ohne Andacht, ohne Zerknirschung, das sind ja Wort, aber keine Werk, das sind ja keine Früchte der Buß, das heißt die Buß sagen und nit wirken. Die Buße muß sich zeigen u. a. in der Beobachtung der Fasten, die nicht allein darin besteht, an den Fasttagen sich vom Fleischessen zu enthalten, sondern auch von dem Spiel, von den auch zulässigen Ergötzlichkeiten u. s. w. An Stelle der überflüssigen Besuche soll eine büßende Seel die Spitäler besuchen, die Gefangenen, die Kranken, die Hausarmen, das gewöhnliche Almosen verdoppeln, die

[1] Geistl. Gedanken der Kurfürstin gew. 18. [2] A. a. O. 102.

Todten begraben, die Nackenden bekleiden, die Hungernden speisen, die Dürstigen tränken, die Fremden beherbergen [1].

Die Lehren des christlichen Lebens gelten für alle, auch für die Hochgeborenen: „Bin ich ein Edelmann, ein Fürst, ein großer Herr, so bin ich schuldig, meine Zeit, meine Ruhe, meine Ergötzlichkeit, oft meine Gesundheit, mein Leben für das gemeine Wesen in die Schanz zu schlagen. Wenn ich meiner Natur nachgehe, wenn ich die Ruhe suche, die auch zulässigen Wollüst zuviel gebrauche, werde ich meiner Pflicht genug thun? Wird Gott mit mir zufrieden sein? Bin ich nicht in Gefahr, verdammt zu werden, wenn ich mähe, wo ich nicht gesäet hab, das fremde Gut nehme, ungerechte Krieg anfange, die Unterthanen mit zuviel Anlagen unterdrücke, ihre Güter zu meinem Ehrgeiz mißbrauche?“ [2]

Ein anderes Mal hält er den Richtern einen treuen Spiegel vor, wie sie die Gerechtigkeit beugen, Arm und Reich ganz verschieden behandeln, wie sie dulden, daß ihre Weiber Geschenke annehmen usw. [3]

In dem Büchlein für den Kurfürsten Max Emanuel stehen die Worte: „Unter dem Vorwand des standesmäßigen Reichthums wird das Thor geöffnet zu dem Ziel des Lucifers, das ist, daß König und Herrn niemals zuviel haben; die mittleren und niedrigen Standespersonen tun soviel zusammenscharren, als sie vermeinen vonnöten zu haben, ihre Familie höher und höher zu bringen.... Wie geht es mit den Ergötzlichkeiten? Unter dem Vorwand der standmäßigen Erlustigung ist keine für einen König zuviel. Der König ziehet den Adel nach sich, der Adel den mittlern Stand. Also ist das ewige Essen und Trinken, Hupfen und Tanzen, Spielen und Jagen, es kunte der reiche Prasser nit mehr thun: warum ist er verdammt worden, daß er gelebt wie du jetzt lebest. Du führest ein heidnisches, kein evangelisches Leben.“ [4] Wem das galt, mußte der Kurfürst am besten wissen.

Zusammenfassend, teilweise etwas überschwenglich, schildert der Nekrolog von 1730 das Leben und den Charakter des P. Smackers. P. Smackers war ein Mann, der sich in Freud und Leid stets gleich blieb. Er besaß eine reiche Erfahrung, ausgebreitete Gelehrsamkeit, eine große, durch lange Erfahrung erworbene Sicherheit in der Seelenleitung, ausgezeichnete Klugheit in der Erledigung der häufig sehr wichtigen Aufträge. Mitten in dem Lärm des Hofes war er nie müßig, sondern entweder mit Predigten oder mit der Verfassung von Druckschriften beschäftigt. Von seiner Hand liegt ein vorzügliches druckfertiges Werk vor: „Universalgeschichte zum Gebrauch für die bayrischen Prinzen“, die er nach einer neuen Methode und mit weitreichender Erudition bis zur Jetztzeit fortführte. Das Kolleg von Ingolstadt bewahrt unter vielen andern Büchern, mit welchen er die Bibliothek bereicherte, eine kostbare Handschrift in mehreren großen Bänden, in der er viel Material zur Förderung des geistlichen Lebens und zur Heranbildung des Klerus, besonders fromme Betrachtungen zusammengetragen, die er früher sowohl täglich als auch zur Zeit der geistlichen Übungen mit großem Eifer vorgetragen hatte. Seinem Seeleneifer verdanken ihren Ursprung die großen Volksmissionen in Pruntrut und in der Diözese Basel [5]. Mit großem Eifer verfolgte er mündlich und

[1] Christl. Gedanken Maximiliano gew. 147 153 f.
[2] Christl. Gedanken Maximiliano zugeschr. 1715, 195.
[3] Christl. Gedanken Ferdinando zugeschr. 1737, 223 ff.
[4] München 1722, 153 ff.
[5] Aus dem von der Hand des P. Carl Malliardo vorliegenden Tagebuch Missiones Diocesis Basiliensis 1718 geht hervor, daß P. Smackers hervorragenden Anteil an der Berufung der

schriftlich die Lehren und die Praxis der Jansenisten, die er in Belgien kennen und verabscheuen gelernt hatte. Zu Pruntrut gründete er eine Gelehrten-Akademie, auch Gelehrten-Konferenz genannt, zu der jede Woche aus Stadt und Nachbarschaft hervorragende Gelehrte erschienen, um schwierige gelehrte Fragen zu erörtern, wobei meist einer der Fragesteller die Entscheidung gab. Diesen Konferenzen wohnte auch der Fürstbischof mit seinem Hofe bei und beteiligte sich bei den Erörterungen[1]. Von seinen Tugenden hebt der Nekrolog ganz besonders hervor seine unerschütterliche Geduld in den vielen Widerwärtigkeiten, die ihm nirgends fehlten, weder in Deutschland noch in Italien.

Den Worten des Nekrologen ist nur wenig beizufügen. In der überaus schwierigen, von Gefahren und Gegnern umringten Stellung am Hofe mag P. Smackers sich vergriffen, auch nicht nur einmal gefehlt haben; durch selbstlosen, rastlosen Eifer in Wort und Schrift hat er diese Fehler ausgeglichen und wettgemacht. In jedem Falle ist für die furchtbare Anklage in seinem Verhältnis zur Kurfürstin auch nicht die Spur eines Beweises erbracht worden.

Bernhard Duhr S. J.

Missionäre hatte. Unter anderem bemerkt P. Malliardo: Obtulerat pro missionis expensis P. Theodorus Smacker, Director Seminarii, 12 dublones gallicos. Auch tätigen Anteil nahm P. Smackers: so nennt ihn P. Malliardo an erster Stelle unter den Missionären in Pruntrut; seine Predigten in der vom 3. bis 18. April andauernden Mission werden mehrfach erwähnt.

[1] Eine ähnliche Akademie mit dem besondern Zweck für neue Publikationen und Kritik plante P. Smackers in München; sie fand aber nicht den Beifall des Obern. Tamburini an den Provinzial Amrhyn 28. Dez. 1720, Orig.-Reg. an Oberdeutschland.

Der künstlerische Mensch.

Vom Erdball, der vom Schöpfer uns zubereiteten Wohnstätte, kennen wir nur eine verhältnismäßig schwache Oberflächenkruste. Was darunter ist an Stoff und Bewegung, all die Entwicklungsprozesse, die sich in diesem riesenhaften chemischen Laboratorium abspielen, hat uns Gottes Weisheit verborgen, da unsere Sinne nicht imstande wären, das Brausen und Kochen, Leuchten und Brennen zu ertragen. Nur bisweilen kündet uns ein Ausbruch feuriger Massen, daß tief zu unseren Füßen nicht Stillstand herrscht, sondern Titanenkampf der Elemente von grauenhafter Großartigkeit.

Ein ganz ähnliches Naturmysterium ist für uns jeder einzelne Mensch. Äußerst dünn, auch im besten Falle, ist die Berührungsfläche, die Leben und Verkehr mit der Seele unserer Mitmenschen zu schaffen vermögen. Auch der genialste Menschenkenner kommt über eine genauere Kenntnis dieser Berührungsflächen nicht hinaus, unter der erst das Mysterium des Individuums anhebt. Und so tief ist dieses Mysterium, daß wir auch unsere eigene Seele nicht begreifen, und von ihren Funktionen nur ein kleiner Teil ins Bewußtsein tritt. Alles übrige bleibt für dieses Leben Geheimnis des weisen Schöpfers. Von der stolzen aber törichten Meinung, daß wir diesen oder jenen Menschen nun endlich „durchschaut" hätten, werden wir bald geheilt, wenn wir unvermutet gerade an diesem Menschen eine absonderliche Ansicht oder Handlung entdecken, die mit dem Bilde, das wir uns von ihm entworfen hatten, gar nicht zusammengehen will und Tore in ganz neue Seelenbezirke öffnet.

Wenn wir darum heute über den künstlerischen Menschen plaudern, wird niemand erwarten dürfen, in bisher unerforschte Tiefen der Seele geleitet zu werden. Wir müssen uns auch hier mit der uns zugänglichen Oberfläche begnügen. Vielen ist ja auch diese Oberfläche noch unbekannt genug, sonst würden die schlimmsten pädagogischen Fehler gewiß vermieden werden und manches unüberlegte, harte Urteil unausgesprochen bleiben.

Ich rede vom künstlerischen Menschen, nicht vom Künstler. Das ist nicht dasselbe. So paradox es klingen mag: es gibt Künstler, d. h. sie werden ihrem bürgerlichen Beruf entsprechend so genannt —, die man nicht unter die künstlerischen Menschen rechnen kann. Durch irgendwelche äußere Umstände zur Kunst gedrängt, malen und meißeln, dichten und musizieren sie, genau wie andere schneidern und schustern. Ihr Beruf ist ihnen Geschäft wie jedes andere. Wer die Augen aufmacht, findet solche unkünstlerischen Künstler in nicht geringer Zahl. Daß z. B. der Vater Mozarts, obwohl Hofmusiker, zu ihnen gehörte, verraten seine zahlreichen Briefe mit aller Deutlichkeit.

Anderseits gibt es viele Menschen, die zeitlebens nicht dazu kommen, irgend eine Kunst praktisch auszuüben, vielleicht auch gar nicht den Schaffens- und Offenbarungstrieb besitzen, der den eigentlichen Künstler beherrscht; die aber doch ihrer ganzen Veranlagung, ihrem Typus nach zu den künstlerischen Menschen gehören. Sie finden sich in allen Schichten des Volkes, beim Bauern und beim Gebildeten, ja vielleicht bei jenem noch mehr als bei diesem, da der „Edelschliff" der Zivilisation oft gerade das Beste des unberührten Menschentums entfernt. Adalbert Stifters Großmutter hat gewiß ihr Leben lang keine

Verse geschrieben, und doch war sie, wenn wir dem Dichter glauben dürfen, ein durch und durch künstlerisches Menschenwesen, eine Märchenerzählerin von der Art, wie sie der bildenden Kunst so gern als Vorwurf diente. Man denke nur an die prächtige und gemütvolle Zeichnung Steinles. Wie tief und nachhaltig hat dieser künstlerische Zug des schlichten Volkes in seinen Volkssagen, Volksliedern und sonstigen Gebilden naiver Volkskunst auf die Menschheit gewirkt! Und wenn der Bauernbub mit fiebernder Leidenschaft und leuchtenden Augen seine Figuren auf die Schiefertafel kritzelt oder aus einem Stück Rinde ausschneidet, dann hat er sein innerstes Wesen damit deutlicher geoffenbart als der Sohn des Kommerzienrats, der mehr auf Wunsch der Frau Mama als auf seinen eigenen die Kunstschule besucht. Dieser letztere mag „Künstler" werden und wird doch zeitlebens ein unkünstlerischer Mensch bleiben; das Bauernbüblein mag vom unerbittlichen Schicksal zum Ackerknecht bestimmt sein, und bleibt doch ein künstlerischer Mensch. Seine Anlage, die nach außen nicht hervortreten kann, wird sich im Innern auswirken und dem Seelenleben eine ganz andere Färbung geben als beim Bauern, der nur Bauer ist. Wie viele Roseggers der Anlage nach mag es wohl geben unter dem einfachen ungelehrten Landvolk! Jean Paul nannte einmal solche Menschen „Stumme des Himmels".

Wir setzen sodann den künstlerischen Menschen in Gegensatz zum praktischen und wissenschaftlichen, nicht als ob nun alle Menschen sich reinlich in diese drei Typen scheiden ließen, da es ja selbstverständlich ist, daß es Übergänge und Mischungen gibt in unendlicher Mannigfaltigkeit, und daß sich Rudimente des Künstlerischen wohl in jedem Menschen finden. Und was wir sagen, gründet sich nicht auf wissenschaftlich-experimentelle Beobachtungsstunden, will nicht Ergebnis mühsamer Einzeluntersuchungen sein, sondern ruht auf praktischer Erfahrung, auf dem lebendigen Verkehr mit Menschen aller Art mit ihren unzähligen Rätseln, die sie unbewußt mit sich herumtragen und gelegentlich äußern.

Die Welt des praktischen Menschen ist die Materie, nicht in ihrem Wesen, dessen Erkenntnis für das praktische Leben bedeutungslos ist, sondern in ihren Erscheinungen, die allein für Bedürfniszwecke in Frage kommen. Diese Erscheinungsformen nutzbar zu machen für sich und die Menschheit ist seine Aufgabe. Auch wo seine Tätigkeit sich an geistigem Material auswirkt, wie etwa beim praktischen Erzieher und Seelsorger, liegt die Aufgabe nicht in der Erspürung des Seelengrundes, sondern in der Lenkung der seelischen Erscheinungsform zu einem bestimmten moralischen Ziel. Der praktische Mensch ist darum durch und durch ein Zweckmensch.

Auch die Welt des wissenschaftlichen Menschen ist die Erscheinungsform des Wirklichen, da unser Verstand in das Wesen der Dinge doch nicht vorzudringen vermag. Beziehungen dieser Erscheinungsformen zu erforschen und so die Möglichkeit zu geben, sie unter Umständen auch willkürlich herzustellen, ist die Aufgabe der exakten Naturwissenschaften, während die Geschichtswissenschaft den Erscheinungsformen des Wirklichen in der Vergangenheit nachgeht, und die Philosophie aus dem Tatsachen- und Beobachtungsmaterial der andern Wissenschaften mit Hilfe der Denkgesetze allgemeine Schlüsse zieht. Bei allen aber ist maßgebend das

Gewicht der Gründe. Der wissenschaftliche Mensch ist darum der Mensch der Gründe.

Der künstlerische Mensch dagegen fragt nicht nach Gründen. Sein inneres Auge dürstet nach den leuchtenden Strahlen der kosmischen Dinge. Form, Farbe und Ton strömen ihm zu, ohne daß er sich im mindesten um ihre physikalischen Verhältnisse kümmerte. Es ist freundschaftlich beglückende Aussprache zwischen Welt und Seele, nicht die trockene Aussprache zwischen Prüfling und Lehrer wie in der Welt der Wissenschaft. Diese Aufgeschlossenheit und Resonanz für das, was die Welt kündet, bei so vielen Menschen aber ungehört verhallt, für das leise Flüstern, frohlockende Jauchzen und schwermütige Seufzen der Kreatur, das ist das Wesen des künstlerischen Menschen. Er ist ein Mensch der Schau, der Intuition, des Erleidens, einer Naturgabe, die nicht lehrbar ist, die auf Höhen führen kann, aber auch in alle Tiefen von Verirrung und Einbildung. Der praktische, der wissenschaftliche und der künstlerische Mensch vertreten somit drei verschiedene Arten von Weltanschauung, wenn wir diesen abgegriffenen Ausdruck einmal in streng wörtlichem Sinne nehmen.

Ist so die Welt des künstlerischen Menschen das Anschauliche und Konkrete, dann muß ihm eine Wissenschaft um so ferner liegen, je abstrakter sie ist. Darum auch die Beobachtung, daß er gerade vor der reinen Mathematik meist großen Widerwillen zeigt. Selbst ein Architekt mit vielen fruchtbaren künstlerischen Ideen wird selten ein ebenso guter Berechner für seine Pläne sein und diese Arbeit bereitwillig andern überlassen. Paul Heyse schreibt in seinem Buch „Jugenderinnerungen und Bekenntnisse“: „Was mich betrifft, so war ich für Chemie und Physik schon aus dem Grunde verdorben, weil mir das mathematische Organ vollständig versagt war. Was weder meinen Geist noch meine Phantasie bewegte, fand keinen Eingang bei mir, und die Welt der Zahlen blieb mir so fremd wie die Geographie des Mondes. Auch mein Gedächtnis sträubte sich gegen die Aufnahme von allem, womit ich keine Anschauung verband, während ich, sobald ich von dieser Seite genommen wurde, außerordentlich leicht lernte und lange behielt.... Dagegen kostete mich's große Mühe, nur das Nötigste an historischen Jahreszahlen mir einzuprägen, selbst von den Zeiten, die mich durch Ereignisse und Gestalten höchlich interessierten. Sobald aber eine Zahl ins Spiel kam, wurde mein Gedächtnis geradezu gelähmt; ich konnte mich dann nur im allgemeinen orientieren, indem ich den Ablauf der Tatsachen in mir wieder rekapitulierte.“ Ganz ähnlich äußert sich Richard Wagner (Mein Leben): „Ob ich für die Studien, wie man sagt, einen hellen Kopf hatte, kann ich nicht beurteilen; ich glaube, im ganzen das, was mich lebhaft anzog, fast ohne eigentliches Lernen schnell begriffen zu haben, während ich für das, was meiner Vorstellung fern lag, kaum versuchte, eigentlichen Fleiß zu verwenden. Am deutlichsten zeigte sich das im Rechnen und später in der Mathematik; in beiden Wissenschaften gelang es mir nicht einmal, es nur bis zum eigentlichen Beachten der mir gestellten Aufgabe zu bringen.“

Der künstlerische Mensch ist natürlich nicht ein solcher schlechthin, d. h. ein Mensch, der für alles Sinn hat, was Kunst heißt; er spaltet sich vielmehr in Wirklichkeit in die verschiedenen Typen, genau wie es nicht einen Kunstsinn gibt, sondern nur Kunstsinne, und wie es nicht Künstler gibt, die nur Künstler

sind in allgemeinster Bedeutung, sondern Maler, Musiker, Dichter, Bildhauer, Baumeister. Der eine ist von Natur hingeordnet zum Sichtbaren der Schöpfung, ihren Umrissen und Farben, der andere zum Hörbaren, ein dritter zur Bewegtheit, ein vierter zum Raumhaften der Welt mit allen Mischungen und Abstufungen, die da möglich sind. Immerhin vermag der künstlerische Mensch weit mehr von diesen Beziehungen zur Welt zu umfassen als der eigentliche Künstler, der immer mehr oder weniger an seine Kunst gebannt bleibt; denn die Ausnahmen, die wir aus der Kunstgeschichte kennen und auch heute noch finden, sind doch zu selten, um eine Norm zu bilden. Selbst der Künstler, als künstlerischer Mensch betrachtet und nicht als Schöpfer, wird, von seiner einen Kunst ganz beherrscht und in Anspruch genommen, viel leichter zur Nichachtung der andern Beziehungen kommen als der künstlerische Nichtschöpfer, der nur aufnimmt aber nicht produziert. Gleichwohl wird auch bei ihm die eine oder andere Kunst den Vorrang besitzen und behaupten.

Es wäre eine arge Täuschung, die künstlerischen Menschen unter denen zu suchen, die alle Kunstausstellungen besuchen, die ihnen zugänglich sind, in alle Theater, Konzerte und dichterischen Vorträge gehen und sich unglücklich fühlen, wenn sie mal eine mit viel Reklameaufwand angekündigte Neuheit verpassen müssen. Diese mögen an Kunstwissen wachsen und hierin viele wahrhaft künstlerische Menschen weit übertreffen, sie mögen in mollig plätscherndem Redefluß über Kunstdinge zu plaudern verstehen, und können dabei innerlich doch ärmer sein als mancher arme Schlucker, der seine Welt in sich trägt. Ein solcher braucht gar nicht so viele äußere Anregungen, da es in seiner eigenen Seele tönt und farbig leuchtet. Wie ein Fixstern besitzt er eigenes Licht und eigene Glut; er ist nicht darauf angewiesen, Licht und Wärme von außen zu empfangen wie die Planeten, in Konzert- und Ausstellungssälen. Ebensowenig dürfen wir die künstlerischen Menschen in erster Linie unter den zahllosen Klavier- und Geigenspielern und malenden Mädchen suchen, mag es auch unter ihnen eine größere Anzahl solcher geben, denen das Spiel wirklich Ausdruck innern Lebens ist. Aber ein unfehlbares Zeichen, daß wir es mit einem künstlerischen Menschen zu tun haben, ist weder berufsmäßige noch dilettantenhafte Kunstübung. Findest du dagegen etwa einen Klavierschüler, den zum Verdruß seines Lehrers die mühsamen und wenig empfindungsvollen Skalenübungen langweilen, während er seine Übungsstunden dazu benutzt, das Instrument mit willkürlichem Fingersatz eigenen, wenn auch noch so bescheidenen Eingebungen gefügig zu machen: auf ihn habe acht.

Das innere Organ des künstlerischen Menschen ist eine lebhafte Phantasie, die sinnliche Wahrnehmungen nicht nur leicht aufnimmt und bewahrt, sondern auch imstande ist, sie im gegebenen Augenblick wieder mit Deutlichkeit zu erwecken, ja, die von außen gebotenen Elemente zu neuen, in der Wirklichkeit nicht existierenden Gebilden zu formen. Ein gelehrter Psychologe hat einmal gesagt, einen Tintenklex auf einer Buchseite, der nicht wirklich vorhanden sei, vermöge er sich schlechterdings nicht vorzustellen. Einem künstlerischen, visuell eingestellten Menschen ist das ein Kinderspiel. Mit Leichtigkeit vermag er sich vorzustellen, wie eine Spinne über den Brief krabbelt, den er eben schreibt, und so lebhaft, daß er sich fast versucht fühlen könnte, die entsprechenden Abwehrbewegungen zu machen. Die Lebhaftigkeit der Vorstellungen kann sich

bis zu krankhaften Halluzinationen steigern, bis zur Überzeugung von der Wirklichkeit ihres Inhalts. Ähnlich kann sich der akustisch Veranlagte den Gang der Melodie, das Zusammenklingen von Akkorden, die spezifische Klangfarbe einzelner Instrumente innerlich so deutlich machen, als ob er sie wirklich höre. Ebenso vermag auch der Geschmacks- und Geruchssinn rein imaginativ in Tätigkeit zu treten. Der Duft einer Rose, einer Lilie, eines Veilchens und der Geschmack einer Birne oder Apfelsine lassen sich vorstellungsmäßig ebenso wecken, wie Form und Farbe dieser Blumen und Früchte. Das einzige nicht Vorstellbare aus dem Bereich sinnlicher Empfindung sind Gefühle. Die Phantasie kann sich nur den Anlaß und die Begleitumstände der Gefühle lebhaft vergegenwärtigen, was dann allerdings aufs neue Gefühle, ähnlich den ursprünglichen, erregen kann. Aber diese Gefühle sind reale Gefühle und nicht nur Scheingefühle, die unter Umständen so stark sein können, daß sie sich von den Gefühlen, die den ursprünglichen Anlaß begleiteten, nur wenig an Stärke unterscheiden.

Alles das leuchtet tief hinein in das wunderbare Gefüge der menschlichen Natur. Wir wissen, daß alle diese Phantasien, deren sich uns täglich eine unermeßliche Zahl aufdrängt, organverwurzelt sind und nicht nur in der Seele ihren Sitz haben, sondern auch im Körper. Wären wir imstande, alles Körperliche bis auf den letzten Grund zu durchforschen, dann könnten wir an den Organen eines Menschen den ganzen reichen Inhalt seiner Vorstellungswelt wie aus einem Buch ablesen. Franz Joseph Gall (gest. 1828) glaubte sogar an der äußern Form der Schädel die Anlagen zu bestimmten Künsten und Wissenschaften mit Bestimmtheit zu erkennen. Vielleicht hat er nicht einmal so unrecht, wie manche seiner Widerleger glauben machen wollen. Aber sei es, daß die Begabungsverschiedenheiten sich ausschließlich in bisher unzugänglichen Regionen des Gehirns zeigen: durch angeborene körperliche Merkmale sind sie in jedem Falle bedingt, und kein Fleiß und kein Bemühen wird im Verlauf eines noch so langen Lebens imstande sein, den Mangel der organischen Unterlage zu ersetzen. Das Gleiche gilt aber auch umgekehrt: der künstlerische Mensch wird trotz aller Versuche nicht dazu fähig werden, im praktischen oder wissenschaftlichen Leben eine bedeutsame Rolle zu spielen, wenn er nicht eine seltene Doppelbegabung besitzt.

Inwieweit solche Anlagen vererbbar sind, ist noch nicht genügend untersucht. Es gibt ganze Künstlergeschlechter, wobei freilich erst festzustellen wäre, ob hinter jedem dieser Namen auch wirklich ein künstlerischer Mensch steckt. Es gibt aber auch Künstlersöhne, denen die Kunst des Vaters zeitlebens fremd blieb. Ein ergötzliches Beispiel erzählte die Gemahlin des berühmten Geigers Joachim über ihre Kinder. Sie seien schrecklich unmusikalisch gewesen. „So oft Joachim nach seiner Geige griff, hielt der Junge seinen Arm fest und sagte ängstlich bittend: ‚Papa, nicht didel didel machen, nicht didel didel'. Ebenso unbeliebt wäre ihnen Singen. In den tiefen Tönen ließen sie sich's allenfalls gefallen, wenn sie aber in die Höhe kämen, heulten die Kinder wie die Hunde."[1]

Es ist nicht die Phantasie als solche, die den künstlerischen Menschen vom unkünstlerischen scheidet, denn Phantasie hat jeder Mensch. Sie ist ebenso

[1] Eine Glückliche. Hedwig von Holstein. Leipzig 1901.

notwendig zum praktischen Handeln und zur geistigen Tätigkeit wie zum künstlerischen Schaffen nach innen oder außen. Das Unterscheidende ist vielmehr die bereits berührte Lebhaftigkeit und Gestaltfülle der Vorstellungswelt, vor allem aber und in erster Linie ihre Gefühlsbetontheit. Die Dinge dieser Welt strömen in die Seele des künstlerischen Menschen bald wie muntere Kinder, bald wie kriegsmächtige Streiter, oder sie bedrängen ihn mit ihren unergründlichen Rätseln, ihren Zusammenhängen mit dem unermeßlichen Universum, sie lachen nnd weinen, schmeicheln und drohen, klagen und fragen, jubeln und frohlocken, als wären sie fühlende Wesen unter mitfühlenden. Dem unkünstlerischen Menschen geben sie nur ihre Hülle, dem künstlerischen ihre Fülle. Das gegenseitige Verhältnis ist das des Vertrauens; Mensch und Welt haben sich die Hände gereicht. Man muß über diese Dinge, die begrifflich nicht weiter definierbar sind, in vermenschlichter Sprache reden, weil das die einzig mögliche Weise ist, dem Uneingeweihten irgend eine Ahnung zu vermitteln. Wenn Möbius in seinem Büchlein „Über Kunst und Künstler" meint, erst nach der Pubertät und nur solange das geschlechtliche Leben daure, sei die Empfänglichkeit so groß, daß Natur- oder Kunstschönes rauschhaftes Entzücken bewirken könne, so ist das eine willkürliche Behauptung, die jeder Erfahrene aus dem eigenen Leben widerlegen kann.

So ist dem künstlerischen Menschen die Welt der Wirklichkeit ein Buch, in dem er immer wieder neu gefesselt und mit wachsendem Staunen liest, nicht ein Buch voll gelehrter Abhandlungen, sondern ein Buch voll Dichtung, voll Leben, nicht Abstraktion. Nun erst verstehen wir, welch tiefen Sinn unser deutsches Wort „dichten" besitzt. Es legt die Grundverhältnisse weit besser dar als das griechisch-lateinische „poëta", das zwar schön klingt, aber nur den äußern technischen Prozeß des Machens kündet, und nichts sagt von dem, was ihm vorangeht: von der Vereinigung verstreuter Schönheitsstrahlen in einem Brennspiegel. Wir können stolz sein auf dieses deutsche Wort, ebenso wie auf das Wort „Gemüt", das gleichfalls ein deutsches Unikum ist.

Die Dinge dieser Welt sind dem künstlerischen Menschen Brüder und Schwestern wie dem hl. Franz; nicht so sehr ihre Wahrheitswerte sind es, die in seiner Seele Echo finden, sondern ihre Gefühlswerte. Ein einziger wirklicher oder vorgestellter Akkord vermag so in einer empfindsamen Seele ganze Welten aufzuwühlen und einen Gefühlssturm zu entfesseln, der sie über ihre Winzigkeit und den armseligen Ort ihrer irdischen Verbannung in unendliche Weiten entrückt. Die Namen der zahllosen Tiere, Pflanzen und Gestirne lassen ihn kalt; worauf sein Sinnen und Trachten geht, sind ihre Formen und Farben, ihr lebendiges oder dynamisches Wirken. Ein junger Naturforscher entgegnete einmal einem begeisterten Naturfreund, der ihm von seinen Schmetterlingsjagden enzählt hatte, die er als Knabe aus bloßem Schönheitstrieb machte: „Aber das alles hat ja gar keinen Wert." So kann nur einer sprechen, der Lebenswerte nicht von wissenschaftlichen zu unterscheiden vermag und die beseligenden Wirkungen des Form- und Farbenrausches noch nicht in seiner Seele verspürt hat.

Hört der künstlerische Mensch einen Vogel singen, so locken ihn die süße Melodie und die Gestalt des kleinen munteren Sängers; ob dieser aber Pirol

heißt oder Nachtigall oder Zeisig, ist ihm gleichgültig, weil der Name keinerlei Gefühlswerte vermittelt. Steigt er auf die Berge, dann nimmt er keine Instrumente für Höhenmessung mit und keine Botanisierbüchse. Denn er will die Blumen nicht in einen Käfig sperren, die er dort oben in Freiheit findet; sie erzählen ihm mehr, als ihm das gelehrteste Buch über Pflanzenkunde sagen könnte. Und wenn sein Auge über den weiten Horizont schweift, wacht das Gefühl der Unendlichkeit auf und überschüttet ihn mit seinen Verzückungen und erhabenem Schauern. In einer klaren feierlichen Sternennacht kann er stundenlang auf den Fittichen seiner Phantasie hinausschweben aus den Kerkermauern des Erdballs in die unermeßlichen Fernen des Weltalls zu verwandten, wenn auch ganz anders organisierten geist-leiblichen Geschlechtern, die vielleicht schon vor Jahrmillionen ausgestorben sind, weil ihr Stern unbewohnbar geworden war, oder die erst nach Jahrmillionen in langsamem aber stetigem Vorbereitungsprozeß die nötigen Bedingungen ihres Daseins finden werden, vielleicht auch gleichzeitig mit uns leben, ohne von uns mehr zu wissen als wir von ihnen. Einen Widerschein solcher Betrachtungen finden wir in den Werken von Astronomen, die bei aller Wissenschaftlichkeit auch den künstlerischen Menschen in sich nicht verkümmern ließen, wie etwa Secchi oder Braun oder Pohle. Die mächtigen Gefühlswallungen, die solche Phantasien — Phantastereien, würde der nüchterne Mensch sagen — hervorrufen, sind die wahre Sphärenmusik, von der die Alten geträumt haben.

Auch die Werke menschlicher Kunst haben für ihn nur soviel Bedeutung, als sie ihm neue Lebenswerte spenden, das Lebensgefühl erhöhen. Er fragt nicht nach kritischen Maßstäben und nicht nach geschichtlichen, kümmert sich nicht um die Ansicht anderer und nicht um ästhetische Theorien und Zeitdogmen, nicht um den Namen des Schöpfers und der ausführenden Künstler, auch nicht zuerst um die Idee, den dargestellten Gegenstand, sondern triebhaft richtet sich bei ihm die erste Einstellung seiner kunsthungrigen Seele nach dem formalen Gehalt, nach dem, was die Kunst erst zur Kunst macht. Sein Verhältnis zum Kunstwerk ist instinktive Anziehung oder Abstoßung, wobei es ganz gut möglich ist, daß die objektiven Verhältnisse umgedreht erscheinen, daß das höhere Kunstwerk auf innern Widerstand stößt, ein bescheidenes dagegen eindringt und fruchtreichen Boden findet. Ein Kunstwerk, das heute keine oder wenig Geltung mehr hat in Anbetracht der künstlerischen Fortentwicklung, kann doch ein Kunstwerk sein im absoluten Sinn. Das aber kommt allein für ihn in Frage; denn, mag der Funken, der vom Werk in seine Seele überspringt, noch so klein sein, er vermag dort ein mächtig loderndes Feuer zu entzünden. Der Kunstkritiker dagegen urteilt nach wissenschaftlichen Normen. Für ihn ist das einzelne Kunstwerk eingebettet in einen Entwicklungsstrom: gewahrt er an ihm kein Fortrücken der Linie, keinen Fortschritt, dann ist es für ihn bedeutungslos; als Kritiker, wie ja schon das Wort sagt, kann und darf er nicht den rein subjektiven Erlebniswert als Maßstab nehmen, sondern seine relative Güte. Darum ist es ganz gut möglich, daß ein Kunstkritiker, so töricht eine solche Behauptung auf den ersten Blick anmuten möchte, im letzten Grunde ein unkünstlerischer Mensch ist, so gut wie der Verfasser ästhetischer Bücher und Abhandlungen. Das Wissen erweist sich eben oft als einen Feind des Herzens.

Die subjektiven Wirkungen dieses Verhältnisses zwischen Mensch und Welt sind nicht bei allen künstlerischen Menschen und nicht immer gleich. Es finden sich alle Möglichkeiten von der höchsten Beglückung bis zur tiefsten Melancholie. Das leiblich-seelische Grundtemperament färbt eben die durch äußere Eindrücke gewonnenen Lebensgefühle. Die natürlichste und häufigste Wirkung ist Glück, ein Glück, so vergeistigt, daß es ein Analogon findet nur in den Geheimnissen der Mystik. Gar erst die Verzückungen, die der schaffende Künstler — auch der melancholisch veranlagte — in den Augenblicken schöpferischer Eingebungen erlebt, lassen sich durch Worte nicht schildern. Es ist ein Zustand ästhetischen Ergriffenseins, einer passiven Hingabe an unerklärliche Mächte. Was der Kunstgenießer am Kunstwerk erlebt, ist nur mehr ein Schatten von dem, was der Künstler selbst erlebt hat. Und dieses Glück ist ein reales Glück, gleichviel ob sein Anlaß der wirklichen oder einer erträumten, illusionären Welt entstammt. Denn er muß sich ja sagen, daß die wahre und volle Erkenntnis der irdischen Dinge, deren wir in diesem Leben ja gar nicht fähig sind, noch unvergleichlich beglückender ist als die in diesem Leben mögliche.

Man hat zur Deutlichmachung dieses innern Glückszustandes das Wort „Schaffensrausch" geprägt, das indes die wahren Verhältnisse nur ungenügend und einseitig wiedergibt. Denn der Schaffensprozeß bedeutet ja nicht eine Herabwertung, sondern vielmehr eine Erhöhung des Bewußtseins. Der volle Gebrauch der Vernunft ist auch nicht einen Augenblick ausgeschaltet. Was vom schaffenden Künstler gesagt ist, gilt ähnlich auch vom künstlerischen Menschen im weiteren Sinn, dessen Phantasieschöpfungen sich nicht zu dauernden äußeren Leistungen auswirken, denn der Produktionstrieb ist nicht das Wesentliche des Schöpfungsaktes.

Nach all dem begreift sich, daß der künstlerische Mensch, wenn er sich je in voller Einseitigkeit ausgebildet finden sollte, und soweit er der Menschheit nicht wertvolle Kunstwerke schenkt, im praktischen Leben eine Null bedeutet. Sobald man soziale Gesichtspunkte ins Auge faßt, ist er das unnützeste Geschöpf, das auf Gottes Erdboden wandelt. Sein Wert ist ganz im eigenen Individuum beschlossen und abgegrenzt. Die Welt mit ihrem Kampf ums Dasein hat von ihm ebensowenig wie vom Einsiedler, der in stiller Klause ganz seiner eigenen Vervollkommnung lebt. Weil er nichts gibt, läßt man ihn unbeachtet oder gar verachtet seine Wege gehen. Vielleicht urteilt der Schöpfer, der ihm gerade diese Anlage gegeben hat, doch gnädiger über ihn als die Menschen, die alles nach Nützlichkeitsgründen zu beurteilen pflegen.

Indes dürfte dieser äußerste Fall ja wohl eine Fiktion sein. In Wirklichkeit wird auch der künstlerische Mensch mit tausend Fäden ins praktische Leben gezogen, und er wird, wenn auch vielleicht widerwillig und mit minderwertigen Leistungen, irgendwie der Menschheit dienen. Das Musterbild eines praktischen Menschen wird er aber nie werden aus Mangel an den nötigen Lebensbedingungen. Eine Bergblume gedeiht nicht in der Ebene. Im Geldrechnen und Wirtschaften, in der Staatskunst und Politik und in vielen andern Dingen, ohne deren glatte Erledigung die Maschine des gesellschaftlichen Lebens nicht rollt, werden es ihm, dem Feinde aller genauen peinlichen Ordnung und schematisierten Regel, Tausende zuvortun, die geistig tief unter ihm stehen. Hier ist eben mit Träumen nichts zu machen, sondern nur mit klarer,

nüchterner Erwägung der gegebenen Wirklichkeiten. Weil er das nicht versteht, empfindet er alle staatlichen Bindungen, von der Polizei angefangen bis zu den höchsten Regierungsspitzen, alle Vereine und Organisationen als kleinlich und überflüssig, und darum finden revolutionäre Ideen gerade bei dieser Menschenklasse, der Klasse der Idealisten und Schwärmer, so leicht Widerhall und Zustimmung.

Während der künstlerische Mensch so mit dem praktischen Leben in ständigem Widerstreit liegt, mag sein Verhältnis zu den Wissenschaften ein viel freundlicheres sein. Wirklich fördern wird er auch sie kaum, wohl aber ihre Ergebnisse in seine innere Welt aufnehmen, sie in die großen Zusammenhänge stellen und so ihre Gefühlswerte herauslocken. Und diese sind wahrlich nicht gering. Nehmen wir als Beispiel nur die moderne Atomtheorie. Sie hat vor seinem geistigen Auge einen Vorhang weggezogen, der unerhört Großartiges verhüllt hatte. Seinem Sinnen und Träumen sind ganz neue Wege geöffnet. Diejenigen, die so leichthin über den Ausdruck „kosmische Gefühle" lächeln, mögen sich bei ihm erkundigen, ob es nicht doch in Wirklichkeit so etwas gibt.

Ein so reiches und bewegtes Innenleben, wie es der künstlerische Mensch besitzt, bedarf im übrigen nicht so vieler äußerer Anregungen und Ablenkungen, wie sie der praktisch-nüchterne Alltagsmensch erfahrungsgemäß braucht. Hat dieser sein Tagespensum an Arbeit vollendet, dann langweilt er sich. Darum besucht er Gesellschaften und Freunde, sitzt stundenlang in Bier- und Weinlokalen, oder liest Bücher, wenn er höhere geistige Bedürfnisse fühlt. Nur so gelingt es ihm, die schleichenden Stunden, die sein Beruf übrig läßt, abzukürzen. Ein Spaziergang, den er allein machen soll, ist ihm keine Erholung, sondern nur eine andere Art von Langweile. Der künstlerische Mensch hat seine Gesellschaften und seine Freunde im Innern. Darum ist er auch am liebsten allein. Langweilig ist für ihn gerade das, was andere brauchen, um die Langweile zu vertreiben. Es leuchtet ein, daß er auf diesem Wege ein Sonderling werden muß, wenn er ganz und ungehemmt seinen Trieben gehorcht und nicht wenigstens jenes Maß von Verbindung mit seinen Mitmenschen aufrecht hält, das von selber allzu große Ecken und Absonderlichkeiten abschleift. Auch das Problem „Genie und Wahnsinn" steigt an dieser Stelle auf. Als Affektmensch ist der künstlerische Mensch zudem imstande, die größten Unbegreiflichkeiten in Wort und Tat zu begehen, wenn er nicht aus bittern Erfahrungen gelernt hat, daß er den ersten Wallungen des Affekts unter keinen Umständen folgen darf. Auch hierfür nur ein Beispiel. Als Richard Wagner eben die Partitur seiner Walküre fertiggestellt hatte, besuchten ihn die ihm befreundeten Wesendoncks, um ihm zur Vollendung der großen Arbeit Glück zu wünschen. Wagner äußerte sich bei dieser Gelegenheit, wie er selbst erzählt, so bitter über diese Art von Anteil an seinen Arbeiten, daß die armen gepeinigten Besucher in völliger Bestürzung plötzlich aufbrachen, und es ihm viel schwierige Erklärungen kostete, um die Kränkung im Laufe des Tages wieder gutzumachen[1].

Noch größer ist eine andere Gefahr. Die lebhafte Phantasiewelt, das weiche Gemüt und das früh geweckte und oft erfüllte Glücksbedürfnis mag den künst-

[1] Mein Leben. Von Richard Wagner.

lerischen Menschen leichter als andere vom Leben hart Mitgenommene dazu verleiten, Früchte vom verbotenen Baum zu pflücken, seine Sehnsucht nach Beseligung auch dort zu suchen, wo das natürliche Sittengesetz keinen Zugang läßt. Die Künstlergeschichte aller Zeiten ist voll von Beispielen solcher Art. Die ungebührliche Nachsicht, mit der die Mitwelt gerade dem Künstler seine Fehltritte zu verzeihen pflegt, läßt auch noch die äußere Schranke fallen, die vor sittlichen Vergehen zurückhalten könnte. Nur durch sittlich-religiöse Gegenkräfte lassen sich diese Gefahren eindämmen und beseitigen. Der stärkeren Lockung stehen eben auch stärkere gefühlsbetonte Gegenmotive gegenüber. Auch dafür gibt es Beispiele genug. Freilich, wo diese religiösen Gegenmotive fehlen, gähnen Abgründe.

P. J. Möbius leugnet es rundweg, daß die Kunst als solche — und das gleiche gilt natürlich von den physiologischen und psychologischen Grundlagen im Künstler und künstlerischen Menschen —, veredelnd wirke. „Unmöglich kann einer, der vorurteilslos beobachtet, sich der Einsicht verschließen, daß die Künstler als Menschen weder besser noch schlechter als andere Menschen sind, daß ihre moralischen und intellektuellen Eigenschaften ganz unabhängig von ihrem Talent sind. Wir finden liebreiche und neidische, wohltätige und geizige, streng tugendhafte und liederliche, tapfere und feige, gerechte und ungerechte, scharfsinnige und beschränkte, kurz, Menschen aller Art unter den Künstlern, und zwar unter jeder Art von Künstlern. Wenn wir einzelne Eigenschaften häufiger als sonst treffen, besonders Leidenschaftlichkeit, starke Geschlechtlichkeit, Eitelkeit, so wird doch niemand solche und andere Eigenschaften für Wirkungen der Kunsttätigkeit halten; vielmehr liegt es auf der Hand, daß es sich um angeborene Eigenschaften handelt.... Dann, wenn man nicht auf die Künstler allein blickt, sondern auch auf die Gesellschaften, die besonders reich an Kunst waren und sind, kann man nicht zur Meinung kommen, die Kunst veredele." Zugegeben wird von Möbius, daß sie den Menschen verfeinere: „Jeder kann sich das im näheren leicht ausführen; aber jeder muß anerkennen, daß Verfeinerung und Veredelung nicht dasselbe sind. Wenn aus einem groben Schuft ein feiner Schuft wird, so gewinnt er zwar in ästhetischer Hinsicht, aber nicht in moralischer" [1].

Eine weitere Gefahr, die mit der eben erwähnten zusammenhängt, liegt für den künstlerischen Menschen in seinem Verhältnis zum Religiösen. Für viele von ihnen gilt das Wort des Weisheitsbuches (Kap. 13):

„Gedankenlos sind ja bereits alle Menschen gewesen, die in Unwissenheit über Gott dahinlebten, die nicht verstanden, in der sichtbaren Güte den zu sehen, der das Dasein selber ist; die nicht auf den Werkmeister kamen, während sie doch sich mit seinen Werken beschäftigten. Nein, das Feuer und den Wind und den Sturmwind, den Umkreis der Gestirne und das gewaltige Wasser und die Lichter am Himmel haben sie für die Götter gehalten, welche die Welt regieren! Wenn sie aber schon diese Dinge für Götter hielten, von ihrer Schönheit bezaubert, so hätten sie doch denken sollen, wie viel edler noch ihr Gebieter sein müsse. Denn der Schönheit Anfang und Ursprung hat sie gebildet. Und wenn sie erstaunten ob ihrer

[1] Über Kunst und Künstler.

Macht und Kraft, so mußten sie daran ermessen, wie viel mächtiger noch ihr Gründer sei. Denn von der Größe und Schönheit einer Schöpfung schließt man doch folgerichtig auf den Schöpfer.

„Und doch verdienen diese Leute nicht einmal so viel Tadel. Denn während sie Gott suchen und wirklich finden wollen, gehen sie auch wohl in die Irre: sie vertiefen sich forschend in seine Werke und — lassen sich bestechen durch den Augenschein. Anderseits sind sie freilich auch nicht freizusprechen. Denn wenn sie so viel Willenskraft aufbrachten, daß sie die Welt zu ergründen vermochten, wie kommt es, daß sie nicht auch den Herrn der Welt finden? Das ist doch noch leichter!“ [1]

Wenn aber selbst die Heilige Schrift sagt, daß das leichter ist, dann ist das, was nach der einen Seite hin die Gefahr bedeutet, beim Geschöpf stehen zu bleiben, nach der andern ein mächtiges Hilfsmittel, zu Gott zu gelangen, eine natürliche Begnadigung von höchstem Wert. Darum können wir auch durchweg beobachten, daß der künstlerische Mensch, wenn er einmal den Weg von den Geschöpfen zum Schöpfer gefunden hat, in den geschaffenen Dingen die Spuren der ewigen Weisheit, Güte und Allmacht viel leichter und müheloser ablieſt als der schwerfällige Alltagsmensch. Gerade die Religion ist ja ganz erfüllt von Gefühlswerten, und die irdischen Dinge erhalten ihre tiefste Weihe und ihre bezaubernsten Züge erst im Lichte der erhabenen religiösen Ideen. Wie schön sagt doch der Maler Philipp Otto Runge: „Wenn der Himmel über uns von unzähligen Sternen wimmelt, der Wind saust durch den weiten Raum . . ., das Tal dampft, alles in einem Akkord zusammentönt: dann jauchzt die Seele laut auf und fliegt umher in dem unermeßlichen Raum um mich; es ist kein unten und kein oben, keine Zeit, kein Anfang und kein Ende, ich höre und fühle den lebendigen Odem Gottes, der die Welt hält und trägt, in dem alles lebt und wirkt; hier ist das Höchste, was wir ahnen — Gott.“ Von Overbeck, Steinle und Führich wissen wir, daß ihre Kunst sie zu einer ungewöhnlichen Heiligkeit des Lebens gebracht hat. Und Ludwig Richter bezeichnet als seine Aesthetica in nuce folgenden Leitspruch: „Als die beiden Pole aller gesunden Kunst kann man die irdische und die himmlische Heimat bezeichnen. In die erste senkt sie ihre Wurzeln, nach der andern erhebt sie sich und gipfelt in derselben. In diesem Geiste und der ihm entsprechenden Form wird die Kunst stets lebendig wirksam sein.“

Wenn sich die künstlerische Anlage ganz und voll zum Religiösen wendet, wenn nicht nur die Beziehungen der einzelnen Geschöpfe zum Weltganzen, sondern auch die des Universums zu ihrem ewigen Urgrund erfaßt sind und förmlich zum Lobe des Schöpfers zwingen, ist die Verwandtschaft mit mystischer Steigerung des religiösen Lebens unverkennbar. Unbeschreiblich ist das Glück solcher Erkenntnisstunden. Kein Wunder darum, daß wir auch bei Heiligen die künstlerische Grundlage unschwer feststellen können. So ist nicht zu zweifeln, daß der hl. Augustinus, der hl. Franz von Assisi und wohl die Mehrzahl aller mystisch Begnadeten künstlerische Menschen waren. Vielleicht darf man sogar die kühne Behauptung wagen, daß das natürliche Fundament aller mystischen Schau die natürliche künstlerische Schau ist, mag die

[1] Übersetzung von P. Lippert, Credo I.

Entität dieser mystischen Schau im einzelnen Falle nun nichts weiteres sein als eine ungewöhnlich starke, dem Religiösen zugewandte Intuition, oder ein übernatürlich verliehenes Geschenk. Die Übernatur baut ja auf der Natur auf. Wenn wir die reiche Bildersprache einer hl. Theresia, eines hl. Johannes vom Kreuz, die gemütsinnige der Ekkehart und Tauler betrachten, können wir nicht umhin, diese Menschen dem künstlerischen Typ zuzuzählen. Das hindert nicht eine vielseitige Wirksamkeit nach außen. Wo Gnade und Natur zusammentreffen, da wird der Drang leicht geweckt, Großes zu tun fürs Reich Gottes. Die plastische Greifbarkeit der Gesichte einer Katharina Emmerich läßt sich vollends nicht verstehen ohne diese Voraussetzung, und wäre der Anteil eines Brentano auch noch so groß. Selbst bei einem hl. Ignatius von Loyola, bei dem man am ehesten den trockenen Zweckmenschen vermuten möchte, war der künstlerische Mensch neben dem praktischen keineswegs verkümmert, wie nicht nur sein „Geistliches Tagebuch" erweist, sondern auch die Sinnesanwendungen in seinem Exerzitienbüchlein, mit denen erfahrungsgemäß Menschen mit schwacher Phantasie wenig anzufangen wissen. Bekannt ist auch sein Ausspruch beim Anblick des gestirnten Himmels: „Wie ekelt mich die Erde an, wenn ich den Himmel betrachte!" und seine Vorliebe für Musik, auf die er nur aus höheren Motiven verzichtete.

Gar leicht bleibt beim künstlerischen Menschen das Religiöse, mag es auch noch so tief von Gottesliebe durchglutet sein, bei einem allgemeinen Christentum stecken. Gerade der oben genannte Ludwig Richter und der ihm geistesverwandte, eben erst verstorbene Hans Thoma sind dafür Beispiele, die für die Religionspsychologie außerordentlich lehrreich sind. Die natürliche Abneigung vor allen Vereinigungen, Gesellschaften, Organisationen, worauf bereits hingewiesen wurde, eine Abneigung, die sich mehr oder minder bei jedem künstlerischen Menschen findet, läßt sie auch leicht haltmachen vor den Toren einer dogmatisch gebundenen Kirche. Schon aus diesem Grunde ist bei der Aufnahme solcher Menschentypen in die Kirche große Vorsicht vonnöten. Die Vermutung liegt nahe, es könnte die bestechende ästhetische Außenseite den ersten und wichtigsten Anstoß zum ersehnten Anschluß an sie gegeben haben. Solche Empfindungsmomente bieten aber nicht genügende Sicherung und Gewähr für Standhaftigkeit. Bei einem Hermann Bahr, in dem der künstlerische Mensch eine selten abgerundete Verwirklichung gefunden hat, hatten manche gefürchtet oder gehofft, je nachdem, seine Motive zur Umkehr könnten solcher Art sein und sich wieder verflüchtigen. Die Zeit hat gelehrt, daß sie tiefer und fester waren.

Wir alle wissen aus der Geschichte und aus der Gegenwart, daß künstlerische Grundhaltungen der Seele nach Völkern oder Stämmen verschieden in ihrer Häufigkeit und Stärke sind. Auch heute noch finden wir unter den Völkern praktische Römer und ideale Griechen. Auch zeitlicher Wechsel ist wahrzunehmen; wir erinnern nur an die Nüchternheit der Aufklärungszeit. Selbst unter den religiösen Bekenntnissen und Genossenschaften gibt es solche, die dem inneren Wachstum eines künstlerischen Menschen förderlicher sind als andere. Die katholische Kirche unterscheidet sich in dieser Hinsicht sehr merklich von ihren protestantischen Absplitterungen, die alten Orden in etwa von den neueren. Indes sorgt auch hier die Vorsehung für die nötige Mischung, die nur heilsam

sein kann, für die einen, damit sie nicht in quietistische Richtungen verfallen, für die anderen, damit sie durch die äußere Arbeit nicht völlig ausgetrocknet werden. Der hl. Bonifatius, das Musterbild eines unermüdlichen Apostels, war Benediktiner, der geniale Barockkünstler Andrea Pozzo Jesuit.

Der künstlerische Mensch äußert sich schon im zarten Kindesalter, und so offensichtlich, daß es einem klugen Erzieher unmöglich entgehen kann. Da es seine Aufgabe ist, das junge Menschenkind vor allem fürs Leben brauchbar und tüchtig zu machen, ist er in vielen Fällen vor ein schwieriges pädagogisches Problem gestellt. Er darf einerseits dem Träumer nicht alles nachsehen und muß sich doch hüten, die an sich sehr wertvolle natürliche Gabe zu vergewaltigen. Je nachdem der Erzieher selbst seelisch eingestellt ist, wird er mehr zum einen oder anderen neigen. Eine weise Lockerung der Zügel: Festigkeit im Wesentlichen, Nachsicht im Unwesentlichen, wird am leichtesten zum Ziele führen, und dieses Ziel ist: Entfaltung der persönlichen Anlagen. Ob diese Anlagen mehr in der Richtung individueller Vervollkommnung liegen oder Nutzen für die Allgemeinheit versprechen, ist durchaus in Rechnung zu ziehen. In zahllosen Fällen werden ohnehin die besten Absichten vereitelt durch ein grausames Schicksal, durch äußere Umstände, die unerbittlicher sind als der härteste, geradlinigste Wille.

Josef Kreitmaier S. J.

Besprechungen.

Geschichte der Philosophie.

Max Ettlinger, Geschichte der Philosophie von der Romantik bis zur Gegenwart (Band VIII der Philosophischen Handbibliothek) gr. 8° (VIII u. 326 S.) München-Kempten 1924, Kösel-Pustet. *M* 8.20

Wenn sich kritisch scheidende Urteilssicherheit, Aufgeschlossenheit für den Reichtum geschichtlicher Gegebenheiten, Einfühlen in die Mannigfaltigkeiten seelischer Eigenart, ruhige Sehweite für das Ganze der vorliegenden Wirklichkeiten, sicherer Takt, aus der Fülle der Einzelheiten die Kernpunkte herauszuarbeiten, und die Gabe lichtvoller Darstellung zusammenfinden, dann sind die Vorbedingungen gegeben, auf engem Raum ein zuverlässiges und übersichtliches Bild eines bestimmten Kulturausschnittes zu entwerfen.

Mit diesen Eigenschaften tritt Max Ettlinger an die schwierige Aufgabe heran, die Geschichte der Philosophie von der Romantik bis zur Gegenwart darzustellen. Er hat sie glücklich gelöst, wie das bereits so berufene Philosophie- und Kulturhistoriker wie Bäumker und Eucken anerkannt haben. Scharf hebt er das Charakteristische der einzelnen Perioden und Denker hervor. Mit überlegenem Urteil anerkennt er weitherzig die Vorzüge von Freund und Gegner, weist aber ebenso entschieden das Unwahre und Ungesunde ab. Dabei hat diese Kritik doch nichts Aufdringliches, sondern ergibt sich wie von selbst aus der Schilderung des Tatbestandes. Alles das wird nicht in doktrinärer, nur den Eingeweihten verständlicher Sprache, sondern in gefälliger, die allgemeine kulturelle Umwelt widerspiegelnder Aufmachung dargeboten.

Das ganze Buch gliedert sich in die vier Hauptabschnitte: die Philosophie der Romantik (1794—1831), das Zeitalter der Epigonen (1831—1865), methodische und kulturphilosophische Neuorientierung (1865—1900), Auferstehung der Metaphysik (Philosophie der Gegenwart seit 1900). Innerhalb der drei ersten Abschnitte — die kürzere vierte Periode verlangt aus naheliegenden Gründen eine eigene Art der Behandlung — folgt jedesmal auf die allgemeine Charakteristik eine tabellarisch-biographische Übersicht und endlich die Einzeldarstellung der führenden Denker.

Vorliegende Geschichte ist ein Teil der bei Kösel-Pustet erscheinenden Philosophischen Handbibliothek, in der anerkannte katholische Gelehrte Deutschlands das Ganze der Philosophie vom neuscholastischen Standpunkt aus behandeln. In dieser Einheitlichkeit, Allseitigkeit und Zeitgemäßheit besteht der ihr eigentümliche Wert. Dementsprechend hat Ettlinger eingehender, als es sonst üblich ist, die katholische Philosophie berücksichtigt. Darin liegt ein besonderer Vorzug des Werkes, und das nicht nur für Katholiken von ihrem religiösen Standpunkt aus, sondern ganz allgemein für die Geschichte der neueren Philosophie überhaupt. Denn diese gleichmäßige Einbeziehung der Katholiken wie Nichtkatholiken entspricht nur einer strengen Forderung der wissenschaftlichen Unparteilichkeit, mögen auch, wie vielfach üblich, die nichtkatholischen Historiker gegen diesen elementaren Grundsatz der literarischen Gerechtigkeit verstoßen. Dieses charaktervolle Angehen gegen die traditionellen Vorurteile wird dem Verfasser zwar nicht die verdiente allgemeine Anerkennung einbringen, wohl aber den wärmsten Dank aller bekenntnisfreudigen Katholiken. Und das um so mehr, da er die philosophischen Überzeugungen in organischen Zusammenhang mit den höheren Wahrheiten der christlichen Offenbarung und der katholischen Kirche bringt und deren Wahrheitsgehalt gelegentlich auch an ihrer göttlich bezeugten Seinsgeltung mißt.

Bernhard Jansen S. J.

Biographie.

Kämpfer und Sieger. Lebensbilder heroischer Menschen von Dr. J. Klug. 8° (432 S.) Paderborn 1924, Verlag Ferd. Schöningh. Geb. *M* 6.—

Das neue Buch von Klug soll hier nur angezeigt werden. Denn es genügt, die große und dankbare Gemeinde, die Klug besitzt, darauf aufmerksam zu machen, daß ihnen eine neue kostbare Gabe von dem verehrten Meister geschenkt wird. Ein Urteil darüber könnte fast wie eine Anmaßung erscheinen, weil es schon längst überholt ist durch das einhellige Urteil der Öffentlichkeit und vor allem durch den reichen Segen, den Klugs Bücher in die katholische Welt hinaustragen.

Das neue Buch ist eine Fortsetzung der Biographien-Sammlung „Ringende und Reife“ und stellt sich schon durch seinen Titel „Kämpfer und Sieger“ vor als eine Parallelerscheinung zu jenem geistvollen Meisterwerk religiöser Erzählungskunst. Beide Bücher stellen die

seelische Entwicklung und die Lebensarbeit von religiösen Genies und sittlichen Heroen der Vorzeit dar. „Ringende und Reife" erzählt die wundersamen Geschichten von Franz von Assisi, Antonius von Padua, Elisabeth von Thüringen, Heinrich Suso, Ignatius von Loyola, Thomas Morus, Johannes Vianney. Als „Kämpfer und Sieger" werden uns geschildert: Augustinus, Ambrosius von Mailand, Bonifatius und seine Wegbahner und Mitarbeiter, Maria Stuart, Maria Ward.

Wir besitzen hier moderne Heiligenlegenden im besten Sinne, die mit der Gewissenhaftigkeit und Wahrheitsliebe eines Historikers geschrieben sind, und doch, oder vielmehr gerade deshalb all das Ergreifende und Erhebende, das „Erbauliche" zur Wirkung kommen lassen, das von heiligen Menschen ausgeht. Diese Lebensgeschichten werden eben erzählt mit ganzer religiöser Anteilnahme, mit dem Feingefühl moderner Psychologie und zugleich mit dem Verständnis für ferne Zeiten und Menschen, das eigentlich nur eine wahrhaft lebendige Glaubensgemeinschaft mit ihnen zu verleihen vermag.

Über all dies hinaus hat Klug noch seine besondere Eigenart als Künstler-Schriftsteller, als Dichter, und alle seine Leser wissen, wie stark der Bann dieses dichterischen Könnens ist. Aber auch diese beiden historischen Bücher Klugs haben wieder ihre literarische Eigenart, mit der sie einzig dastehen in unserer ganzen hagiographischen Literatur. Sie sind zunächst ausgezeichnet durch eine geschickte Verwertung interessanter und packender Einzelzüge und Einzelszenen; selbst Anekdoten werden nicht verschmäht. Dadurch bekommt die Erzählung einen überaus farbigen Charakter und eine fesselnde Kraft, die den Leser nicht mehr losläßt. Am meisten aber fällt auf die Durchwirkung des Erzählungsstoffes mit einem reinen und schönen Pathos religiöser und seelsorgerlicher Reflexion, einem Pathos, das ganz individuell, eben spezifisch Klugsches Pathos ist. Dieser Mann scheut sich gar nicht, auch die begeisterte Liebe seines Herzens, die Werturteile seiner katholischen Seele und die Zweckabsichten seines Priestergemütes mitreden zu lassen. Er will nicht nur Erzähler, sondern auch Prediger, nicht nur Dichter, sondern auch Prophet sein. Vielleicht manchen Leser deucht das lästig und störend, manchen behindert es wohl im reinen Genuß künstlerischen Schauens — was liegt daran? Wenn nur ein feiner und tiefer Mensch sich so gibt wie er ist — in dieser Echtheit liegt der Wert und das Recht seines Werkes. Peter Lippert S. J.

Kunstgeschichte.

Rembrandt als Erzieher. Von einem Deutschen. 56.—60. Auflage. Autorisierte Neuauflage. 8° (280 S.) Leipzig 1923, C. L. Hirschfeld. *M* 4.50, geb. 6.—

Als dieses Buch vor etwa fünfunddreißig Jahren zum ersten Mal erschien und einen ähnlichen Massenerfolg erlebte wie in unsern Tagen Spenglers „Untergang des Abendlandes", wußte die Welt noch nichts von seinem Verfasser, der sich in einen geheimnisvollen Schleier gehüllt hatte. Heute ist uns der Name Julius Langbehn längst bekannt, der einige Jahre vor seinem Hinscheiden zur katholischen Kirche übertrat, 1907 zu Rosenheim starb und in Puch bei Fürstenfeldbruck begraben liegt. Seine Gesichtszüge hat Hans Thoma in dem Bild „Der Philosoph mit dem Ei" festgehalten. Grüblerisch und einsiedlerisch veranlagt, dabei mit hellem kritischen Auge alles betrachtend, wurde er bald mit tiefem Unmut erfüllt über den materialistischen Geist, der damals Leben und Kultur beherrschte, und aus diesem Unmut ist dieses feuerspeiende Buch hervorgegangen mit seinen idealistischen Grundzügen, seiner aphoristischen, prickelnden, nicht selten manierierten Sprache, seinen weiten Blicken und geistvollen Gedanken. Kein Wunder, daß es zündete und nicht nur den Ästheten begeisterte, sondern auch stark eingriff in die allmähliche Umgestaltung der deutschen Kultur. Denn nicht wenige seiner Reformgedanken haben im Laufe der Jahre greifbare Form und Gestalt gewonnen. Anderes freilich ward als nicht lebenskräftig befunden. Es ist ja selbstverständlich, daß in einem solchen Buche, das alle Erscheinungen des kulturellen Lebens in seinen Gesichtskreis zwingt, manche Gedanken auftreten, die eine tiefere Einsicht und Erfahrung als unhaltbar bezeichnen muß. So hat er zum Beispiel selbst später Dürer als einen geeigneteren Erzieher des deutschen Volkes bezeichnet als Rembrandt, der sich denn auch vielerlei Idealisierungen gefallen lassen muß, um seine Rolle durch das ganze Buch hin aufrecht zu erhalten. So gleicht dieses einem blütenreichen Baum im Frühling. Viele dieser Blüten vertragen nicht den Sonnenblick der Wahrheit und fallen ab. Gleichwohl zeigt der Herbst reichen Fruchtsegen.

Es war in den letzten Jahren still geworden um das Buch. Eine Neuauflage heischte mancherlei Eingriffe in die erste Fassung, die ja dem späteren Langbehn selbst nicht mehr in allem entsprechen konnte. Diese Neuauflage vorzubereiten war niemand berufener als

Momme Nissen, der nunmehr dem Dominikanerorden angehört, weil er seit 1893 in engster Freundschaft mit Langbehn lebte und mit seinen Gedankengängen aufs innigste vertraut war. Über die Umgestaltung, die das Buch unter seiner Hand erfahren hat, unterrichtet ausführlich das einleitende Kapitel. Die notwendige Pietät ist durchaus gewahrt; ihr zuliebe ließ er manche Sätze unberührt, denen er selbst nicht zuzustimmen vermag. Er zeigte sich hierin eher zu weitherzig als zu eng. So dürften zum Beispiel die politischen Anschauungen Langbehns, die sich vielfach mit denen unserer Deutschnationalen decken, kaum die innere Zustimmung des Herausgebers finden, so wenig wie das, was über den Krieg gesagt ist. Für uns, die wir durch die letzten Schreckensjahre gegangen sind, hat der Krieg jeden Glorienschein eingebüßt. Die Änderungen, die Momme Nissen vorgenommen hat, betreffen hauptsächlich das äußere Gefüge des Buches, dessen Inhalt nun weit übersichtlicher gestaltet ist als in der ursprünglichen Ausgabe. Niemand wird erwarten, daß wir uns eingehend mit dem Buch auseinandersetzen; das erforderte ein neues Buch, denn wie es bei so geistsprühenden Büchern immer geht: der Leser wird fortwährend zwischen Widerspruch und begeisterter Zustimmung hin- und hergeworfen. Sehr wertvoll ist die Einleitung des Herausgebers, die uns einen kurzen Einblick in das äußere und innere Leben Langbehns gewährt, aber auch die Sehnsucht nach der großen Biographie weckt, die uns Momme Nissen nun bald schenken möge.

Freising, Moosburg und Umgebung. Von Prof. Dr. Richard Hoffmann. Mit 24 Abbildungen und zwei Umgebungskarten. 8° (80 S.) München 1924, Knorr & Hirth. *M* 1.50

Obwohl das Büchlein sich nur an einen engeren Kreis unserer Leser wendet, sei es hier angezeigt und warm empfohlen als Musterbeispiel, wie solche Wanderbücher, die für alle deutschen Gaue Nachahmung verdienen, abzufassen sind. Das Teilgebiet, das Hoffmann, einer der besten Kenner bayrischer Kunst, herausgegriffen hat, enthält besonders viele Erinnerungen an eine große und kunstreiche Vergangenheit, und zwar nicht nur in den Städten Freising und Moosburg, sondern auch in schlichten Dorfgemeinden, wo man wertvollere Schätze am wenigsten vermuten möchte. Wer an der Hand dieses Führers die Gegend durchwandert, wird sein Wissen um Kultur und Kunst mühelos bereichern und dem Verfasser für seine Winke, die mit Absicht von aller Fachgelehrsamkeit absehen, lebhaften Dank wissen.

Cajetan Oßwald, Die blaue Blume. Ein Büchlein von romantischer Kunst und Dichtung. 8° (100 S.) Mit 50 meist ganzseitigen Illustrationen und 4 farbigen Beilagen. Umschlagzeichnung von Matthäus Schiestl. München 1924, Gesellschaft für christliche Kunst. Geb. *M* 9.— bis *M* 24.—

Der bekannte Salvatorianerpater Cajetan Oßwald hat in diesem neuen schmucken Büchlein seinen lebhaften Geist und seine geschickte ordnende Hand bewährt. Haben uns seine Schiestlbücher ins Gebiet der heutigen Neuromantik geführt, so geleitet er uns diesmal als sicherer Führer in die reichverschlungenen Gänge der Romantik des 19. Jahrhunderts. In Wort und Bild schildert er uns die geistigen Strömungen dieses Zeitalters, die über die Grenzen der Wirklichkeit hinausdrangen ins Reich der Phantasie, in eine ideale Traum- und Märchenwelt. Der Verfasser plagt den Leser nicht mit gelehrten Untersuchungen über das Wesen der Romantik, sondern plaudert frisch darauf los, wie es eben seine Art ist. So ersteht vor unsern Augen das Wollen und Wirken dieser gärenden Zeit, das Ludwig Richter in die Worte gefaßt hat: „Als die beiden Pole aller gesunden Kunst kann man die irdische und die himmlische Heimat bezeichnen. In die erstere senkt sie ihre Wurzeln, nach der andern erhebt sie sich und gipfelt in derselben." Papier, Druck, Einband, Auswahl und Schärfe der Abbildungen tragen das Ihre bei, dem Büchlein zahlreiche Freunde zu werben.

Karl Maria v. Weber. Seine Persönlichkeit in seinen Briefen und Tagebüchern und in Aufzeichnungen seiner Zeitgenossen. Herausgegeben von Prof. Dr. Otto Hellinghaus. Mit einem Bildnis Webers. 12° (XXVI u. 204 S.) Freiburg i. Br. 1924, Herder. Geb. *M* 4.—

Seinem „Beethoven" und „Mozart" hat der verdienstvolle Herausgeber nun auch ein Büchlein über Karl Maria v. Weber folgen lassen, dessen Leben und Wirken weit weniger bekannt ist als das der beiden Großmeister. In seiner Musik weht ein anderer Geist als in der dieser beiden. Das romantische Gefühl war hervorgebrochen und hatte die gesamte deutsche Kultur durchdrungen. Weber und Schubert, dieser im Lied, jener in der Oper, waren die hauptsächlichsten Träger der neuen Bewegung in der Musik. Wie Schubert war auch Weber Katholik und hat von seiner Überzeugung kein Hehl gemacht, so wenig günstig

die äußeren Umstände sein mochten. Sein Leben war ein harter Kampf und schloß frühzeitig nach langem Siechtum. Es ist tragisch, wie der Meister mit seinen allerletzten Lebenskräften und bis zum Tode erschöpft noch große Konzerte in London dirigierte, bis er zusammenbrach und ferne der Heimat starb. Alles das zieht an unserem Auge vorüber, nicht in trockenen Schilderungen, sondern an der Hand der ursprünglichen Dokumente, lebendig und fesselnd. Ein richtiges Volksbuch.

Dominanten. Streifzüge ins Reich der Ton- und Spielkunst. Von Josef Kreitmaier S. J. Mit fünf Bildern. 8° (X u. 262 S.) Freiburg 1924, Herder. Geb. *M.* 6.—

Das Buch wendet sich nicht an Fachleute, sondern an weitere Kreise, zumal auch an Lehrer und Lehrerinnen, denen es einige „Dominanten" der heutigen Musikwelt (Wagner, Strauß, Reger, Bruckner) näherbringen möchte unter besonderer Betonung der sittlichen Persönlichkeit, die so oft unbeachtet bleibt. Als die größere Abhandlung „Kirchenmusikalische Fragen der Gegenwart" zum ersten Mal vor elf Jahren in den „Stimmen" erschien, ist mancher Widerspruch laut geworden. Heute haben sich die Geister beruhigt, und die Hauptideen dürften allgemein anerkannt sein. Über Choral, Kirchenlied, mehrstimmige Musik, Kirchenkonzerte, konfessionelle Musik ist hier Aufklärendes gesagt. Ein Aufsatz über Geschichte und heutigen Stand der Mysterienspiele beschließt das geschmackvoll ausgestattete Buch.

Anton Bruckner. Wesen und Bedeutung. Von Oskar Lang. 8° (116 S.) München 1924, C. H. Beck. *M* 2.—; geb. 3.—

Diesem neuen Brucknerbuch ist als Motto das Wort Nietzsches vorangestellt: „Wer die Kunst befreien und ihre entweihte Heiligkeit wiederherstellen wollte, der müßte sich selber erst von der modernen Seele befreit haben; nur als ein Unschuldiger dürfte er die Unschuld der Kunst finden." Dieses Wort paßt in der Tat auf keinen modernen Musiker so gut wie auf Bruckner, der in den Fluten der modernen Welt nicht unterging, weil er sich vom Schifflein der katholischen Kirche kindlich gläubig tragen ließ. Lang hat die Erkenntnisse eines zwanzigjährigen Studiums in diesem Buch niedergelegt, das zwar klein an Umfang ist, aber durchgereift in seinem Gedankengehalt. Manche dieser Gedanken berühren sich mit denen, die ich selbst in meinem ebengenannten Buch „Dominanten" ausgesprochen habe. Daß Bruckner die Weltanschauung des vorigen Jahrhunderts, des Individualismus, überwunden hat, ist richtig, aber Künder einer kommenden Weltanschauung kann er nur sein, wenn diese wieder im Katholischen mündet, was nicht ausschließt, daß das „Weltgefühl" neu gefärbt ist, wie es eben unserer Zeit entspricht.

Bruckners Chormusik. Von Kurt Singer. Mit 200 Notenbeispielen als Beilage. 8° (136 S.) Stuttgart 1924, Deutsche Verlagsanstalt. Geb. *M.* 4.—

Von diesem Buch kann man einmal wirklich sagen, daß es eine Lücke in der reichen Brucknerliteratur ausfüllt. So richtig es ist, daß Bruckner vor allem der absolute Musiker, der Symphoniker ist, so angebracht es infolgedessen war, daß die Analyse seiner Werke sich besonders auf dieses Hauptgebiet des Meisters warf, so durften seine Chorwerke, die doch auch zum Teil von größter Bedeutung sind, nicht in dem Maße vernachlässigt werden, wie es bisher geschah. Wir müssen darum dem Berliner Chorleiter Kurt Singer dankbar sein, daß er durch sein Buch diesen empfindlichen Mangel behob und die vokalen Werke des Meisters einer eingehenden Würdigung und Zergliederung unterzog. Der Hauptteil des Buches fällt auf die drei Messen in D-, E- und F-moll. Kürzer sind die kleineren Chorwerke behandelt, vielleicht etwas zu kurz. Zumal das Tedeum hätte eine breitere Fundamentierung sehr wohl vertragen, wenn auch nicht gerade in den Ausmaßen, die Griesbacher seiner Studie gegeben hat. Es ist selbstverständlich, daß bei Besprechung der Chorwerke auch manche Erkenntnisfrucht für die symphonische Musik Bruckners abfällt, so daß das Bild sich rundet und der Komponist in seiner Gesamterscheinung vor uns auftaucht. Ich stehe nicht an, dieses Buch für eines der wertvollsten zu halten, die über den Meister geschrieben wurden.

Josef Kreitmaier S. J.

Umschau.

Zwei Gräber: Paul Natorp — Clemens Bäumker.

Das neue Jahr sieht die deutsche Philosophie überreich an Problemen und bitterarm an Führern. Mit Paul Natorp (im August des vergangenen Jahres) ging der letzte große Kantianer dahin, und nun ist ihm auch der große Führer scholastischer Philosophie im Tode gefolgt, Clemens Bäumker. So scharf sie sich gegenüberstanden, der Führer der folgerichtigsten Kantschule, die den Gegensatz zu Thomas und Scholastik so weit trieb, daß für sie bereits Aristoteles den Ursprung des Verfalls bedeutete, der die Zeit zwischen Platon und Kant ausfülle, — und der weitblickende Führer dieser verfehmten Philosophie selber, — es war doch ein letztes Gemeinsames, das sie verband. Was Peter Wust in seinem schönen Nachruf für Natorp schrieb, „ein aufrichtiger und edler Denker ... mit seinem kindlich lauteren Idealismus“ [1], das gilt in wohl noch höherem Maße von Clemens Bäumker. Beide standen hoch über dem schwehlenden Fanatismus und dem kleinlich-engen Philistertum, das leicht sonst so schmerzlich Höhe der Philosophie und Höhe des Philosophen auseinanderklaffen läßt. Ein heiliger Atem abgeklärter Reife geht durch die beiden Alterswerke beider Denker, durch Bäumkers Geschichtsdarstellung patristischer und scholastischer Philosophie und Natorps Nachwort zu seinem Platonbuch, — so sehr, daß die geistige Berührung mit so ausgeklärtem Seelenleben fast wertvoller erscheinen möchte als der sachphilosophische Gewinn. So ist es kein Wunder, daß auch dieser sachphilosophische Ertrag eine bedeutsame Annäherung darstellte. Was nun, durch Nikolai Hartmanns, Heinz Heimsoeths und Erich Adickes' Kantforschungen, überraschend herauszutreten begannt, die Kontinuität vom aporetischen Thomas zum aporetischen Kant, das kündete sich bereits in den Altersschriften der beiden großen Führer an. Natorp hatte in seinem Nachwort, wie Peter Wust sehr wahr feststellte, „das ganze Gewebe wieder aufgetrennt, das er so mühsam in langen, langen Arbeitsjahren gewebt hatte“. An Stelle des alten Gewebes von Geltungsrelationen trat ein „absoluter Sinn“. Natorp vollzog den entscheidenden Schritt zu einem absoluten Dasein: denkunabhängige Wirklichkeit dämmerte auf, und damit folgerichtig die Wirklichkeit des selbstwirklichen Gottes. Clemens Bäumkers tief abgereifte Darstellungen patristischer und scholastischer Philosophie aber lockerten (in seiner positiven Wertung des Skotismus) die Erde zu organischem Wachstum (im Gegensatz zu mumienhafter Repristination) der Grundgedanken der Hochscholastik. Wenn es ihm auch nicht vergönnt war, stärker in systematische Philosophie einzugreifen, so war er es doch, der durch die Bände der „Beiträge“ die geschichtlichen Einmaligkeiten von ihren schulmäßigen Vergötzungen löste und so Freiheit schuf. Dieser Geist souveräner katholischer Geistesfreiheit ist der Ewigkeitsertrag der Arbeit Bäumkers. Es ist derselbe Geist, der von seinen zwei großen Freunden ausgeht, dem unvergeßlichen Georg v. Hertling und dem greisen Jubilar des vergangenen Jahres, Franz Ehrle; derselbe Geist, der befreiend und positives Schaffen fordernd und weckend die reiche Arbeit Matth. Grabmanns und Joseph Mausbachs durchweht. Und es ist wie eine Verheißung kommender Zeit, daß dieser wahrhaft katholische Geist, der „nicht schreit noch zankt“, der „nicht Böses schnüffelt“, der „alles versteht und alles übersteht“, daß dieser Geist der gewaltigen Korintherbriefkapitel allein die Schranken niederbrach und niederbricht. Vor dieser stillen, groß- und weitgeistigen Vornehmheit beugte sich und beugt sich außerkatholische und katholische Welt. Wer vom Adel des „Haupt und Leib Ein Christus“ auch in seinem religionsfernsten Arbeiten sich verpflichtet weiß, der nimmt auch geheimnisvoll teil an der Unwiderstehlichkeit des menschgewordenen Gottes.

Der Tod der beiden Führer hat aber doch hüben und drüben eine jeweils andere Sachlage geschaffen. Natorp sank ins Grab, da der Stern der neuen Kantforschung aufgeht: der metaphysische und erkenntnisrealistische Kant Adickes-Hartmann-Heimsoeths. Der Tod Natorps riß letztlich keine Lücke. Denn mit dem Aufkommen der neuen Bewegung war er bereits gestorben. Die außerkatholische Philosophie hat ihre neue Aufgabe klar erkannt und hat ihre zielbewußten Führer, die den Wall zwischen Kant und Thomas Stück für Stück zerhauen werden, um einem Zeitalter neuer, großer Philosophie die Wege zu bahnen. Die Neuzeit ringt zum Katholizismus hin, nicht zu einer Repristination mittelalterlicher Herrlichkeiten, auch nicht zu einer Verbindung mit

[1] Köln. Volkszeitung 1924, Nr. 641.

dem jetzigen katholischen Denken, sondern zu einer Neugeburt katholischen Denkens aus den großen Problemen der Neuzeit heraus.

Steht ein entsprechend verheißender Stern über dem Grabe Bäumkers? Peter Wust, der seinerzeit auf die entscheidungsschwere Stunde des deutschen Katholizismus aufmerksam machte, verneint es bitter. Man hat seinen Mahnruf mißverstanden als einen Triumphruf über angeblich schon vorliegende Leistungen katholischer systematischer Philosophie in Deutschland. „Wenn das Wort von ‚der Rückkehr des deutschen Katholizismus aus dem Exil' gefallen ist, so wurde mit Absicht dabei die subjektive Seite weniger stark unterstrichen. Es wurde mehr angedeutet, daß nach der objektiven Seite der geistigen Problemlage hin katholisches Geistesgut wieder an Wert und Aktualität gewonnen habe. . . . Daß es auf der subjektiven Seite noch sehr an Kraft und Stolz und Mut fehle, das wurde mit Absicht im Unklaren gehalten. Aber es bestand wenigstens die Hoffnung, daß durch einen solchen Appell so manche Schlafende aus ihrer Lethargie aufgeweckt würden und sich mit jugendlichem Stolz zu neuer positiver Arbeit mit fortreißen lassen möchten. Wie klein und unwürdig aber waren oft die Antworten auf diesen Appell, die aus dem katholischen Lager kamen? Man rechnete dem Verfasser mit naiver Freude vor, daß ja die Stunde noch gar nicht gekommen sei. Und diese Antworten zeigten es denn auch mit erschöpfender Deutlichkeit, daß in der Tat in subjektiver Hinsicht die Stunde noch lange nicht gekommen sei."[1] Es ist in der Tat wahr, was Peter Wust und mit ihm Karl Eschweiler[2] als die Forderung hinstellen, die aus dem frischen Grabe Bäumkers an den deutschen Katholizismus ergeht: aus den großen Werken der Historie auf beiden Seiten heraus „die Systematik großen Stils" (Wust). Eschweiler vorab zeichnet sehr klar das organische Herauswachsen dieses Programms der Stunde aus der Geisteslage der Vergangenheit:

„Die philosophischen Ideen, die frühere Menschen gedacht haben, tragen das intentionale Wesen, allgemeingültige ewige Wahrheit zu erfassen; sie sind systematisch, und deshalb können sie nicht einmal verstanden, geschweige denn beurteilt werden, wenn das Auge, das sie historisch betrachtet, nicht zugleich auf die sachliche Problemerkenntnis hingewandt ist. Auf der andern Seite ist von der systematischen Philosophie selbst wieder ein historischer Faktor unablösbar. Jeder menschliche Geist denkt aus seiner Zeit, und die historische Bedingtheit des jeweiligen Zeitgeistes braucht nicht eigens hervorgehoben zu werden. . . . Historisches und Systematisches, Philosophiegeschichte und Sachphilosophie sind notwendige Korrelate, die sich gegenseitig erst zum Ganzen bedingen. . . . Das objektive, historische Geschehen hat seine eigene immanente Wesensgesetzlichkeit; es ist einmalig, individuell, durch die Kausalität der Freiheit bedingt. Wenn darum die Geschichte einmal als das Erscheinungsfeld des absoluten Geistes aufgefaßt wird, dann gibt es angesichts der historischen Objektivität nur zwei Möglichkeiten: Entweder wird das Individuum zur bloßen Funktion an einem allgemeinen notwendigen Entwicklungsprozeß entwest, oder das Individuelle wird selbst absolut gesetzt, und der Sinnzusammenhang der geschichtlichen Einzelheiten geht im ‚Historismus', das ist in dem Selbstwiderspruch des absoluten Relativismus, unter. So ist die Philosophiegeschichte zum vordringlichen Problem der systematischen Philosophie geworden. Es werden die metaphysischen Voraussetzungen zu erforschen sein, unter denen sowohl das einmalig Personenhafte wie auch das einheitlich Sinnverbundene, das beides von der historischen Objektivität gleich notwendig gefordert wird, unversehrt zusammengehalten werden können. Hier taucht das Kernproblem der Metaphysik der Erkenntnis auf: die Frage nach der wesenhaften Ganzheitshaltung des erkennenden Menschentums und der ihr zugehörigen Wesensstruktur der Welt. Ihre Beantwortung wird zeigen, warum die geschichtlichen Philosophiesysteme unwiderholbare Einzigkeiten und dennoch nur engere oder vollere Verwirklichungen eines Normalen und Allgemeingültigen sind."

Das ist in Wahrheit die große Forderung der Lebensarbeit Bäumkers und seiner Freunde an unser heutiges Geschlecht: eine Philosophie, die wieder im universalen Geist eines Augustinus und Thomas die gesamte Problemlage über Raum und Zeit umspannt, und damit eine Philosophie, die Philosophia perennis im wahren Sinne der Ewigkeit eines Geschöpflichen ist, d. h. im Sinne eines immer neuen Ringens und Schaffens, eines wahren progressus in infinitum, eines „Werdens ins Unendliche".

Wenn wir von „katholischer Philosophie" im echten Sinne sprechen wollen, dann ist es eine Philosophie, in der das „Haupt und Leib Ein Christus" lebendiges Sein ist. Das besagt ein Dreifaches: Erstens den Glauben an einen unendlichen Gott, der im „Werden ins Unendliche" des Geschöpfes sich offenbart, der also nicht (in platonisch-mystisch-reformatorischem Ethos) dieses Werden verdammt, son-

[1] Peter Wust, Clemens Bäumker †, in Köln. Volkszeitung 1924, Nr. 797.

[2] Karl Eschweiler, Clemens Bäumker †, in Rhein-Mainische Volkszeitung 1924, Nr. 245.

dern gerade in ihm seine Unendlichkeit spüren läßt. Also ist Philosophie niemals etwas starr Abgeschlossenes und Abschließbares, sondern gerade als Erkenntnis der letzten Gründe und Abgründe ein „Erkennen ins Unendliche". Zweitens sagt „Haupt und Leib Ein Christus", daß die Gegensatzfülle des individuell Menschlichen gerade in ihrer Differenziertheit die Sichtbarkeit dieses unendlichen Gottes sei: „Wenn alle ein Glied wären, wo wäre der Leib? . . . Verschiedene Gnadengaben . . ., verschiedene Ämter . . ., verschiedene Wirkweisen." Also wächst echte Philosophie so wenig aus einem „Absehen von" den individuellen und völkischen und zeithaften Verschiedenheiten, daß sie vielmehr diese als Wesensbestandteil fordert: sie ist nicht Schulvorlage, nach der Individuen zurechtgeschnitten werden, sondern ist Organismus, der aus unversehrten Individuen wächst. Sie ist nicht „System" im Apriori-Sinn mathematischer oder logischer Ableitung aus sogenannten „ersten Prinzipien", wie es das Ideal der Spinoza, Descartes und Wolff war. Sie ist „Leib" individualdifferenzierter Menschheit, der aufleuchtet zu letztlich unergründlichem Bewußtsein. Damit ist das Letzte bereits genannt: „Haupt und Leib Ein Christus" heißt, daß alles Menschliche zu ihm hingerichtet ist. Jeder Mensch, der aufrichtig zu Gott hinstrebt, ist (wenn auch nur der „Seele" nach) Glied dieses Leibes[1]. So ist es Wesensforderung „katholischer Philosophie", daß sie nicht verdammend und verfluchend durch die Welt gehe, sondern „suchend, was verloren war"; daß sie allen Einzelphilosophien gegenüber als einzig bestimmende Haltung habe das unermüdliche Suchen ihres Wahrheitskernes, das Suchen des sperma tou logou. Das „Anathema" katholischer Philosophie geht wesensgemäß niemals gegen Wahrheitsinhalte, sondern gegen die Vergötzung eines Wahrheitsteils, und darum kann ihre Methode (so sie echt katholisch sein will) nicht darin bestehen, möglichst viele Grenzen zu ziehen und möglichst tiefe Gräben aufzurichten, sondern allein darin, überall, auch unter tiefstem Schutt und Geröll, das Leuchten des alles durchdringenden „Logos" zu suchen. Denn das ist ihr Schicksal, daß ihre Größe gebunden ist an das Schauen des ganzen Logos-Christus, daß sie also mit eilfertigem Verurteilen und Sichabschließen sich selbst verurteilt und vor Christus sich abschließt, dessen Leuchten erst der ganze Leib ist. Wem das „Gott alles in allem" so unaufhörlich im Ohr dröhnt wie ihr, der wird sich vor nichts so hüten wie vor der Selbstverengung und Selbstverschließung, der nervös-ängstliche Geister so gern verfallen. Das Richten kommt nur Ihm zu, der allein Menschenherzen durchforscht. Der Mensch hat nur die eine Sorge zu tragen, daß er immer mehr sich aufweite aus der Enge seines Ich, die er so gern mit Gott verwechselt, zur unausmeßbaren Weite des ewig neuen und ewig andern Leuchtens des unendlichen Gottes im „Werden ins Unendliche" der Gesamtkreatur.

Das ist der Geist, den Bäumker als den Geist seines Schaffens in seiner letzten Schrift, seiner Selbstbiographie, bezeichnet hat[1]: „Es war mir die Geschichte . . . keineswegs ausschließlich des Systems wegen da, sei es, um diesem bloß Material zur Entwicklung der in einer Frage möglichen Auffassungen zuzutragen; sei es, um sich mit Gewalt als Weg zu dem zu erreichenden Ziele des eigenen Systems zurechtstutzen zu lassen. Sie hatte mir vielmehr zugleich Selbstwert als historische Entwicklung des menschlichen Geistes, bei der, wie in allem Lebenden, das Vergangene immanent im Gegenwärtigen erhalten bleibt und, ohne Zerschneidung der Lebenskontinuität, ein absoluter Bruch mit der Vergangenheit nicht vollzogen werden darf. Evolution, nicht Umsturz, war auch in der Philosophie mein Programm. Eben darum aber hatte mir die geschichtliche Arbeit zugleich auch sachlich-systematische Bedeutung. Auch für den philosophischen Gedanken selbst war sie mir von dauerndem Wert: als Rettung und als Kritik. Das erstere, indem sie die bedeutsamen Gedanken großer Meister, die Errungenschaften einer Forschung, die doch so wenig wie die Wahrheit selbst erst von heute ist, die Bauelemente einer Philosophia perennis, wie Leibniz sie nennt, in fortschaffender Fruchtbarkeit lebendig erhält. . . . Aber nicht minder erwies sich anderseits diese geschichtliche Betrachtung, gegenüber einem in autoritärer Befangenheit verharrenden sklavischen Nachbeten, als das beste Mittel der Kritik. Sie stellt dadurch den Bestrebungen einer bloßen unselbständigen Repristination, die über eine bloße Exegese des Überkommenen und seine stets erneute Nutzanwendung nicht hinausgelangt, einen Damm entgegen, und lenkt durch die vergleichende und ableitende Behandlung den Blick stets wieder auf die sachlichen Probleme selbst zurück" (S. 39—40). „War mir doch die Philosophie in erster Linie

[1] Vgl. hierzu unsern Aufsatz über Katholizismus im „Hochland" 21 II (1923/24) 566 ff.

[1] Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen II (Leipzig 1923 [2], Felix Meiner) 31—60. Sonderdr. 1921 (30 S.), nicht i. Handel.

Problemgeschichte, und ihre vornehmste Aufgabe die, die Ausgestaltung der sachlichen Probleme selbst aus dem historischen Geschehen hervorleuchten zu lassen" (S. 49). Philosophie nicht als ein stolzes und darum der Erstarrung des Todes verfallendes „ein für alle Mal erreicht", sondern als Demut des immer tieferen Eindringens in die Tiefe der großen Probleme, als ein, gerade durch diese in echtem historischen Denken aufwachsende Demutseinsicht von dem Glied-sein und darum Immer-Stückwerk-sein der Leistung auch der größten Denker immer höher gesteigertes, gewaltiges „Begreifen der Unbegreiflichkeit": das urauguſtinische „Ausdehnen der Sehnsucht, daß sehnend die Seele sich weite, sich weitend mehr zu fassen" (In ep. Io. tract. 4, 6). „Finden, um zu suchen" (In Io. tract. 63, 1).

Steht dieser Geist echter „katholischer Philosophie" als Erbe an dem herbstlichen Grab Clemens Bäumkers? Peter Wust meint: „Was jetzt zu folgen hat, ist die Systematik großen Stils. Und sie müßte von katholischer wie von außerkatholischer Seite gleichzeitig und zu gleichen Teilen erfolgen. Beide Teile haben gefehlt, beide Teile sind schuld an der völlig verworrenen Lage der heutigen Philosophie. Wo aber bleibt da die katholische Philosophie in dieser außergewöhnlich bedeutsamen Stunde, in dieser unvergleichlich großen, historischen Stunde des deutschen Denkens? Soll ich vielleicht gar ins Konkrete übergehen, um dies Leichenfeld im besonderen zu zeigen? ... Wir sind führerlos geworden in dem Augenblick, wo die ganze Last der Zeit sich auf die Schultern des deutschen Katholizismus geschoben hat. Sollte es auch jetzt noch einmal falsch gedeutet werden, wenn ich, diesmal am Grabe Clemens Bäumkers, mit verstärkter Stimme und mit dem furchtbaren Ernst, den der Anblick des Todes mit sich bringt, hinausrufe: Deutsche Katholiken, eure Stunde ist gekommen!" —

Mit der furchtbaren Enttäuschung, die nach der Revolution über die Arbeitermassen kam, trat die Aufgabe an den deutschen Katholizismus heran, sein ursprüngliches, nicht durch Zeitkonzessionen entstelltes Ethos der Eigenwertung jedes Standes und sein Wort vom Primat der Liebe über Macht und Kapital den Enttäuschten als wahre Lösung zu reichen. Hat der deutsche Katholizismus diese Schicksalsstunde voll genützt? Mit der Haßzerklüftung, die der Weltkrieg über die Menschheit brachte, brach die Sehnsucht auf nach dem katholischen „Haupt und Leib Ein Christus" der ganzen Menschheit, weder nationalitätnivellierender Internationalismus noch sichselbst-vergötzender und damit zur Erstarrung sich-selbst-verurteilender Nationalismus, sondern Ein Leib aus vielfältig-verschiedenfachen Gliedern. Hat der deutsche Katholizismus diese Schicksalsstunde voll genützt? Nun tritt an ihn zum dritten und vielleicht letzten Mal der Gottesruf, der Gottesruf nicht zu eitler Selbstbespiegelung in „Erreichtem" und „Besessenem", sondern: „was hinter mir liegt, vergesse ich, und dehne mich aus zu dem, was vor mir liegt". Über dem Herbstgrab Clemens Bäumkers steht die Mahnung zur Führerschaft beim Neu-Durchbruch und Neu-Aufbruch der deutschen Philosophie. Wird der deutsche Katholizismus diesen Ruf hören? — Oder sollen mit dem Neuaufblühen unseres Volkes die Zeiten wiederkehren, wo er das Aschenbrödel war, das sich fast seines eigenen Daseins zu schämen schien? Erich Przywara S. J.

Der jetzige Stand der Kalenderfrage.

Bis heute sind drei Sitzungen über die Reform des Kalenders abgehalten worden, die ersten beiden im Monat August 1922 und 1923 zu Genf, die dritte im Mai 1924 zu Paris. Sie waren vom Völkerbund einberufen und dem besondern Ausschuß für das Verkehrswesen unterstellt. Es handelte sich nur um die beiden Hauptfragen, die Festlegung des Osterfestes und die ständige Übereinstimmung der Monats- und Wochentage. Mit richtigem Verständnis suchte man vor allem zu erfahren, wie der Heilige Stuhl sich der Frage gegenüber verhalten werde. Nach zwei vertraulichen Anfragen, die ausweichend beantwortet wurden, erging von Genf aus die amtliche Einladung an den Apostol. Nuntius in Bern, den Heiligen Stuhl bei der ersten Versammlung vertreten zu lassen. Erst nachdem das zugesagt war, wurde auch die griechische und die anglikanische Kirche zur Entsendung eines Vertreters aufgefordert. In dunkler Erinnerung an die Gregorianische Reform meinte man anfänglich, die Frage sei heute noch, wie damals, eine astronomische, und wirklich wurden drei Astronomen zur Vertretung ihrer Kirchen bestimmt. Bald aber stellte sich heraus, daß die Geschäftswelt weit mehr zu sagen hatte als die Sternkunde und daß auch Schule, Sport u. Verwaltung von der Reformfrage berührt werden.

1. Tatsächlich war die Sitzung von 1924 zu Paris so zusammengesetzt: Vorsitzender war M. Le Jonkher van Eysinga als Mitglied des Völkerbundes, dann P. Gianfranceschi S. J., Professor der Physik an der Gregorianischen Universität, Eginitis, Direktor der Sternwarte

zu Athen, und Rev. Phillips, Sekretär der Kgl. Astron. Gesellschaft zu London, als Vertreter ihrer Religionsgemeinschaften, ferner der französische Astronom Bigourdan und nicht zuletzt Mr. Willis H. Booth, Vorstand der Internationalen Handelskammer.

In der ersten Sitzung von 1922 wurde nur festgestellt, daß die Kirchen nicht grundsätzlich gegen alle Reform seien. Im Jahre darauf wurde ein Fragebogen an alle religiösen Gemeinschaften und an alle Regierungen abgeschickt. Zu den ersteren zählten außer den schon genannten noch die israelitischen Gemeinden zu Paris und London, dann der Evangelische Oberkirchenrat in Berlin und die Vereinigung der reformierten Kirchen in Zürich, endlich die Christian Science Church von Boston und der Konfuziusverein in Peking, im ganzen achtzehn Körperschaften. Von den Regierungen war keine einzige ausgeschlossen.

Bei der dritten Sitzung von 1924 konnte man gegen zwanzig amtliche Antworten vorlegen, zugleich aber noch über hundert Vorschläge von Einzelpersonen. Die amtlichen Rückäußerungen waren, wie zu erwarten stand, sehr zurückhaltend, sogar abschiebend. Um so reichlicher floß der Strom der Gedanken seitens einzelner Personen, die sich für ihre Ausführung nicht verantwortlich fühlten. Merkwürdig bleibt es, daß keine einzige Kirche und keine einzige Regierung ein Verlangen nach Reform aussprach und daß zwei oder drei sich sogar gegen alle Reform erklärten. Die Israeliten beriefen sich auf die Heiligen Bücher als Grund, warum ihr Sabbat nicht angetastet werden dürfe.

2. Aufgabe der dritten Sitzung war es nun, die Stöße der eingelaufenen Gutachten zu sichten und aus den weit auseinandergehenden Vorschlägen die wenigen zu bezeichnen, die eine gewisse Übereinstimmung verrieten. Sie bezogen sich naturgemäß auf den Tag, den Monat und das Jahr.

Der Nulltag, der zu keiner Woche gehören und eben dadurch die feste Verbindung zwischen Monats- und Wochentagen herstellen soll, wurde vielfach empfohlen, namentlich von den Banken und Handelskammern. Die religiösen Bedenken der Israeliten und überhaupt aller, die an eine Offenbarung glauben und den „siebten Tag" heilig halten, will man dadurch beseitigen, daß man den Religionsgemeinschaften anheimstellt, den Nulltag zu einem Feiertag zu machen. Es muß sich zeigen, ob sie mit dieser Lösung zufrieden wären.

Eine Änderung der Monate hängt mit der Annahme oder der Nichtannahme des Nulltages zusammen. Bei Einführung des Nulltages hat das Jahr nur 364 Wochentage, die man entweder auf zwölf Monate verteilen will, acht zu 30 und vier zu 31 Tagen, oder auf dreizehn Monate, alle zu 28 Tagen. Gegen die dreizehn Monate stemmt sich die Geschäftswelt, weil dadurch die Einteilung des Jahres in Semester und Trimester verlorengehe. In jedem Fall aber wünscht man den Februar den andern Monaten gleichzustellen und ihm 30 Tage zuzuteilen.

Das Jahr soll nach allgemeiner Ansicht unverändert bleiben, sowohl in seinem Anfang als auch in der Schaltung und selbstverständlich in der Zählung nach der christlichen Ära. Eine Verlegung von Neujahr auf das Wintersolstitium oder ein Schaltzyklus, der den 400jährigen des Gregorianischen Kalenders an Genauigkeit übertreffen soll, oder eine Zählung vom wahren Geburtsjahr Christi an, sind nur Theorien derer, welche auf die nachteiligen Folgen solcher Neuerungen keine Rücksicht zu nehmen brauchen.

Bei dieser Stimmung hat auch die Schaltwoche des Astronomen George Searle keinen Anklang gefunden. Sie wurde in dieser Zeitschrift[1] erklärt, hauptsächlich um die Priorität Searles festzustellen. Searle veröffentlichte seinen Vorschlag zuerst in der Catholic World, einer Monatsschrift der Paulistenväter[2], und dann in den Public. Astron. Soc. of the Pacific[3]. Searle sagt aber ausdrücklich, sein Vorschlag sei nicht ernst gemeint und habe keine Aussicht auf wirkliche Annahme. Wahrscheinlich betrachtete er ihn als das kleinere Übel, wenn einmal die Monats- und Wochentage ständig übereinstimmen sollen. Denn ein Übel bleibt die Schaltwoche, weil sie die Verbindung des Kalenders mit dem Sonnenjahr lockern würde und sich nicht leicht in einen Monat einfügen ließe.

3. Wieweit die Kalenderfrage bis heute geklärt ist, ersieht man aus einigen Gutachten, die wir aus den mehr als achtzig eingelaufenen herausgreifen.

Die deutsche Regierung hatte sich bis zur letzten Sitzung des Ausschusses noch nicht geäußert. Die italienische hingegen sandte einen Bericht von fünf Folioseiten nach Genf, hauptsächlich um zu sagen, daß sie keine Ansicht aussprechen wolle. Denn die angehängten Antworten dreier Sternwarten, zweier Akademien und dreier Minister sollten nur „die hauptsächlichsten Meinungsströmungen" darstellen. Sie tun nicht einmal das, da die Stern-

[1] Band 106 (1923) 148—151: Die Reform des Gregorianischen Kalenders.

[2] The Catholic World, Nov. 1905, S. 239, New York. [3] 24 (1912) 161.

warten nur die Ansichten der drei Direktoren und die Akademien die von beauftragten Berichterstattern ausdrücken. Das ist im allgemeinen der Ton, in dem die Regierungen sich äußerten.

Von den Kirchengemeinden, namentlich von Konstantinopel und von Canterbury, kam die Antwort, daß sie gegen eine Änderung der Festordnung nichts hätten, wenn sich Übereinstimmung erzielen ließe. Nur die Israeliten steiften sich gegen den Nulltag.

Eine Ausnahme von diesem allgemeinen Ton der Sprache bilden zwei Denkschriften, deren Sinn hier ausführlich wiedergegeben werden soll.

Die Antwort aus London lautete folgendermaßen: Die Regierung Seiner Majestät glaubt in keinerlei Weise mitwirken zu können, daß der Vorschlag eines festen Osterfestes in gesetzliche Wege geleitet werde, solange er nicht gestützt ist durch die Zustimmung aller christlichen Kirchen, durch die Zustimmung wenigstens der bedeutendsten zivilisierten Länder der Welt und durch eine günstige Strömung in den Ansichten der industriellen Welt. Was die Änderung des Kalenders anbelangt, so befürchtet die Regierung Seiner Majestät große Schwierigkeiten und hält es nicht für tunlich, solche Vorschläge anzunehmen, wenn sie nicht der Ausdruck der öffentlichen Meinung sind. Daher möchte die Regierung Seiner Majestät mit jeder Meinungsäußerung zurückhalten, bis die Kommission die Frage gründlich studiert hat und empfehlen kann.

Der Vatikan sandte folgende Weisung nach Genf: Der Heilige Stuhl nimmt mit Wohlgefallen von der ausdrücklichen Anerkennung seitens des Völkerbundes Kenntnis, daß die Kalenderreform und insbesondere die Festlegung des Osterfestes eine eminent religiöse Frage ist und daß allenfallsige Veränderungen in dieser Sache, obwohl nicht mit dogmatischen Schwierigkeiten verbunden, doch zur Folge hätten, wohlbegründete Traditionen aufzugeben, was ohne schwerwiegende Gründe von allgemeinem Interesse weder recht noch wünschenswert wäre. Nun findet aber der Heilige Stuhl keine irgendwie hinreichenden Gründe zu einer Änderung der kirchlichen Gewohnheit in der Bestimmung der Feste und namentlich des Osterfestes, einer Gewohnheit, die durch eine ehrwürdige Tradition überliefert und seit alten Zeiten von Konzilien sanktioniert ist. Wenn es demnach bewiesen wäre, daß ein Abgehen von diesen Überlieferungen für das allgemeine Wohl erforderlich sei, so würde der Heilige Stuhl der Frage nähertreten, aber erst nach dem vorausgehenden Beschluß eines Ökumenischen Konzils.

Damit ist die Kalenderreform auf unbestimmte Zeit vertagt, aber keineswegs abgelehnt. Selbstverständlich kann nun die bisherige Osterregel ohne diesen Konzilsbeschluß nicht aufgehoben werden. Ebenso selbstverständlich kann auch der Kalender nicht geändert werden, bevor nicht die Frage des Osterfestes endgültig beantwortet ist. Demgegenüber werden die Handelskammern, die Banken, die Schulleitungen und überhaupt die Geschäfts- und Verkehrswelt keine Schwierigkeit fühlen, den vom Vatikan verlangten Beweis zur gegebenen Zeit zu führen. Die Aussichten auf Erfolg sind um so besser, als die Einschränkung des Osterfestes bis auf drei Tage nichts anderes erheischt als die Verlegung des Festes auf den Sonntag, der einem bestimmten Monatstag (z. B. dem 5. April) am nächsten kommt. Noch weniger Schwierigkeit hätte es, dem Monat Februar dreißig Tage zuzuteilen. Wären einmal diese beiden Zugeständnisse gemacht, so würden weitere Forderungen wahrscheinlich verstummen, denn alle Pläne neuer Kalender sind aus dem Wunsche hervorgegangen, Ostern eine feste Lage zu geben. Eine Schwankung aber, die nicht über drei Tage hinausgeht, scheint allen Bedürfnissen zu genügen. Es wäre deshalb vollständig zwecklos, weitere Anfragen an den Heiligen Stuhl zu richten, bevor das nächste Konzil angekündigt und einberufen ist.

Johannes Hagen 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., 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.

Zwischen Religion und Kultur.

Skizze zu einer Kulturphilosophie.

Zu den Problemen, an denen Zeitalter sich scheiden, gehört offenbar die obige Frage. Der Hintergrund des Gegensatzes zwischen einem Justin, dem Philosophen, und dem späten Tertullian ist das Entweder-Oder zwischen Religion als letzter Kulturkraft und Kultur als Religionsgegensatz. Der geheime Rhythmus in der Geistesentwicklung Augustins schwingt zwischen einem Gott, dessen Erscheinungsweise die höchsten Prinzipien von Wissenschaft, Kultur und Ethik sind, und dem Unbegreiflichkeitsgott der massa damnata, der „Höllenmasse" der natürlichen Welt und ihrer Ideale. Das junge Mittelalter steht unter dem scharfen Gegensatz von Cluny und Clairvaux und dem noch schärferen von Abälard und Bernhard, auf der einen Seite Kulturarbeit als religiöse Betätigung, auf der andern Religion als zum mindesten kulturloses (wenn nicht kulturfeindliches!) „allein zu Gott". In der Zerrissenheit der Reformationszeit stehen sich gegenüber die kulturprangende Kirche der Renaissance und das bilderstürmende „unsichtbar zum unsichtbaren Gott" der Neugläubigen. Das 19. Jahrhundert in Anfang wie Ende sieht den unüberbrückbaren Gegensatz zwischen „autonomer" Wissenschaft und Kultur, ja „Wissenschaft und Kultur *als* Religion" und dem allmählich aus der katholischen Romantik aufsteigenden Ideal einer Wissenschaft und Kultur, die ihre immanenten Ideale in der Religion, insbesondere im Christentum habe. „Weltliche" Kultur steht „christlicher" oder „katholischer" Kultur gegenüber. Unsere Zeit endlich, die in den Kriegswehen und Nachkriegswehen eine Periode des „Eschatologismus" durchgemacht hat und noch zum Teil durchmacht, d. h. eine Periode kulturhassender religiöser Ausschließlichkeit, steht nun in der Krise zu neuem Kulturschaffen. Ist dieser neue Zug zu Kultur Vollendung oder Abfall —, ist er ein Sinn, in dem die vorausgegangene religiöse Einkehr sich erfüllt, oder ist er das Zeichen ihres Umschlags in erneutes „Kultur *als* Religion"? Und selbst wenn das erste zu bejahen wäre: geht dann der Weg des neuen Kulturschaffens in der Richtung einer inhaltlich „katholischen" Kultur, also einer Kultur, die ihre Normen unmittelbar der Religion und erst recht der Offenbarungsreligion entnimmt —, oder ist das erst eigentlich wahrhaft „religiöse" Kultur, die, in Kraft gottgeschöpfter Sachlichkeit und Weltgeistigkeit, jedes Kultursachgebiet nach seinen eigenen, ihm unmittelbar einwohnenden Normen zu pflegen weiß? Oder ist die Frage — wie die Geschichte zu zeigen scheint — überhaupt nicht durch eine Synthese, einen harmonischen Ausgleich lösbar? Sind Religion wie Kultur (im weiten Sinne der gesamten Kulturgebiete) Grundeinstellungen der Seele, von denen immer nur eine herrschen kann, bald Kultur als Magd von Religion, bald Religion als Magd von Kultur, entweder religionslose Kultur oder kulturlose Religion, Kultur *als* Religion oder Religion *als* Kultur?

1.

Der Grundfehler der Systeme, die diese heikle Frage entscheiden wollen, liegt fast durchgehend darin, daß sie nicht auf die letzte metaphysische Wurzel

des Problems zurückgehen. Insbesondere die neuzeitlichen Systeme bleiben in dem letzten Zwiespalt (oder richtiger „Driespalt") zwischen einem Positivismus des rein Wirklichen (Spinoza, Comte), einem Intellektualismus des rein logisch Geltenden (Rationalismus, Marburger Schule) und einem Voluntarismus des reinen Sollens oder der reinen Werte (Windelband, Rickert, Scheler). Die neuzeitliche Philosophie hat den urplatonischen Ternar unter sich aufgeteilt, da sie im Nominalismus die innere Einheit dieses Ternars, den hochscholastischen Seinsbegriff verlor oder besser ihn gegen das Talmi des spinozistischen mathematischen Daseins und des rationalistischen „Allgemeinbegriffs" des Daseins eintauschte. Jenes „Sein", das nach Thomas nur der kurze Ausdruck für die metaphysische Urspannung der analogia entis ist, wurde zum mathematischen, qualitätslosen „Quantum" der modernen Naturwissenschaft oder zum formallogischen ens ut sic der Wolffschen Scholastik bis in die Neuscholastik hinein. So brauchen wir uns nicht zu wundern, daß eigentlich nur zwei Standpunkte möglich wurden. Entweder setzte man (auf religionsfreundlicher Seite) das „Wirkliche" oder das „Geltende" oder das „Sollen" bzw. die „Werte" letztlich mit Gott gleich, und dann ergab sich eine restlose Fremdgesetzlichkeit der Kulturfachgebiete: Religion, und Offenbarung im besondern, als Quelle positiver Normen für Kultur. Alle Romantik sog. „katholischer" Wissenschaft, Kunst und Kultur hat hier ihre Quelle. Oder man glaubte (auf religionsfeindlicher Seite) an die innere Geschlossenheit des „Wirklichen" oder des „Geltenden" oder der „Werte", und dann waren die Gesetze der materiellen „Natur" oder die Kategorien des „reinen Denkens" oder die „reinen Werte" das metaphysisch Letzte, mithin Kultur als Kultur die einzig mögliche Religion. Alle Klassik sog. „reiner" Wissenschaft, Kunst und Kultur entspringt hier. Mit andern Worten: in unserem Problem kehren nur jene beiden Gegensätze wieder, die wir früher als die Gegensätze der Neuzeit aufgewiesen haben: der „Theopanismus" des „Gott alles allein" und der „Pantheismus" des „Geschöpf alles allein" [1]. Und damit ist sichtbar, daß manche übliche Formulierungen des Gegensatzes zwischen religiöser, christlicher und katholischer Auffassung und sog. ungläubiger, heidnischer und unkatholischer Auffassung der Frage „Religion und Kultur" nicht nur — und zwar beide! — außerhalb des eigentlich „Katholischen", sondern direkt außerhalb des eigentlich „Religiösen" liegen. Denn weder der „theopanistische" Gott einer sog. religiösen Romantik noch der „pantheistische" Gott einer sog. irreligiösen Klassik ist wahrhaft Gott —, sondern beide Richtungen müssen zurück hinter den Ursprung ihres Gegensatzes, müssen zurück — zu Thomas. Es ist die Tragik des Protestantismus, daß sein ursprüngliches „Gott alles allein" in das eigentlich neuzeitliche „Geschöpf alles allein" umschlug. Aber es ist ebenso die Verwirrung im Katholizismus, daß er durch einseitige Reaktionsstellung sich nun seinerseits, im Kampf gegen das „Geschöpf alles allein", in das verlassene Extrem des „Gott alles allein" nicht selten drängen ließ und gern die Partei eines romantischen „Religion als Kultur" oder eines eschatologistischen „Religion gegen Kultur" ergriff.

---

[1] Vgl. diese Zeitschrift 105 (1922/23 II) 343 ff.; 107 (1923/24 II) 347 ff., sowie „Gottgeheimnis der Welt" [2] (München 1924) u. a.

Die metaphysische Urtatsache ist, wie wir anderwärts genugsam dargelegt haben, die Spannung der analogia entis, oder anders ausgedrückt, die Spannung zwischen „Gott in uns“ und „Gott über uns“, noch anders gesagt, die Spannung zwischen Eigenwirklichkeit und Eigenwirksamkeit des Geschöpfes und Allwirklichkeit und Allwirksamkeit Gottes, zwischen dem All der Geschöpfe als der Sichtbarkeit Gottes und der Unsichtbarkeit desselben Gottes über allem All der Schöpfung. Gott ist nicht ein letzter formaler „Rhythmus“ der Schöpfungswirklichkeit, Gott ist der Inhalt und die Wirklichkeit, von dem aller Inhalt und alle Wirklichkeit. Von hier aus erscheint das Leben mit Ihm, also Religion, als letzter inhaltgebender Inhalt aller Inhalte, als letzte formgebende Form aller Formen, als letzte wirklichkeitgebende Wirklichkeit aller Wirklichkeiten: Religion die Kulturkraft, und alle Kultur Religion. Aber Gott ist ebenso der Inhalt und die Wirklichkeit in den geschöpflichen Inhalten und Formen und Wirklichkeiten. Wir wissen nichts von Ihm unmittelbar. Die Schöpfung allein ist Seine Sichtbarkeit, und auch alle Offenbarung kann, weil Offenbarung in geschöpflichen Zeichen, die Mauern dieser Sichtbarkeit nicht sprengen. Wir erkennen also Gott soweit, als wir Eigeninhalt und Eigenform und Eigenwirklichkeit der Geschöpfe kennen, soweit als wir die gesamten Kultursachgebiete nach ihren individualen, immanenten Gesetzen durchforschen. Es muß jedes Körnchen der Schöpfung in seiner eigengesetzlichen unwiederholbaren Einmaligkeit erkannt sein, daß wir in der unverwischten, unschablonisierten Gegensatzfülle des Individualen das Unendlichkeitsantlitz Gottes zu schauen vermögen. So wenig ist also von hier aus Religion die Kultur, daß die Weite und Fülle von Religion vielmehr geradezu wesenhaft an der Eigengesetzlichkeit und Eigenständigkeit jeglichen Kultursachgebietes hängt. Religion erscheint von hier aus geradezu als Funktion autonomer Kultur und, extrem gefaßt, nicht Religion als Kultur, sondern eher Kultur als Religion.

Die extremen Standpunkte der Neuzeit zeigen sich also, von der tieferen Einheit der analogia entis aus, als Vereinseitigungen zweier Pole der Lösung. Es kommt alles darauf an, jeden von ihnen so zu fassen, daß er von seiner Erstarrung gelöst sei, ohne seine Kraft einzubüßen.

Wir können von hier aus von zwei Grundtypen der Lösung des Problems sprechen. Beide fußen im Grunde auf einer verschiedenen Erkenntnistheorie. Die erste, die augustinische[1] Lösung, sieht Gott an als das Eins jener platonischen „Ideen“, die als „ewige Normen“ oder „ewige Geltungen“ oder „ewige Werte“ über der Wirklichkeit schweben. Menschliches Denken vermag sie darum nicht in und durch eine Arbeit an der Wirklichkeit zu fassen, sondern einzig in kontemplativer „Teilnahme“ an jenem überwirklichen Ideenreich, das in dieser „Teilnahme“ entweder als „ewiges Objekt“ vor dem rein betrachtenden Denken steht (objektive Illuminationstheorie) oder (in mehr aristotelisch-dynamischer Färbung) in dieses Denken hineinleuchtet (subjektive Illuminationstheorie). Die gesamte Wirklichkeit ist demnach nur „Materie“ für die Aus-

[1] Über das Verhältnis Augustins zu diesem Augustinismus vergleiche des Verfassers Religionsbegründung (Freiburg 1923) und neuestens Martin Grabmann, Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustinus und Thomas von Aquin, Münster 1924.

prägung dieser überwirklichen „Ideen", die gesamten Kultursachgebiete nur „Material", das nach den in der Religion (als der „Teilnahme" an dem Gott der Ideen) aufleuchtenden Kulturideen zu formen ist. Religion als die „Teilnahme" an dem Gott der „Ideen" ist entscheidende Quelle aller inhaltlichen Kulturideen und entscheidende Formkraft aller formalen Kulturformung.

Die Stärke dieser Theorie liegt in ihrer Einheitlichkeit. Alle Inhalte der Kultur schließen sich zusammen. Kultursachgebiet der Wissenschaft als Durchführung der Grundidee des verum, des „Wahren" —, Kultursachgebiet des praktischen Lebens als Durchführung der Grundidee des bonum, des „Guten", und Kultursachgebiet der Kunst als Durchführung der Grundidee des pulchrum, des „Schönen", sind eins in der Einheit des platonischen Ternars in Gott, der das Eins der drei ist. Hier liegt darum das Berückende aller romantischen und neuromantischen Kulturphilosophien, die auf der vorthomistischen Philosophie des Mittelalters aufruhen. Es entsteht ein Organismus der Kultur. Kultur ist die Sichtbarkeit des Gott-Logos in der Welt. — Die zweite Stärke dieser Theorie ist eine formale, innersubjektive. Sie betrifft die letzte seelische Einstellung des Kulturschaffens. Kultur bedeutet ein Schaffen in der Vielfalt des Lebens. Solches Schaffen braucht die ganze fruchtbare Leidenschaft des Schöpferischen, die ganze Wandlungsfähigkeit des Aufgeschlossenen. Damit aber sind auch die bösen Instinkte dieser starken Kräfte entfesselt. Die Leidenschaft des Schöpferischen trägt in sich den Dämon der Herrschsucht, die Wandlungsfähigkeit des Aufgeschlossenen den Dämon der Selbstversklavung. Diese Dämonen sind aber gleichzeitig die Zerstörungsdämonen aller Kultur. Kulturarbeit fordert innere Freiheit der Selbstlosigkeit und Unabhängigkeit, sonst wird Kultursachdienst zu feilem Menschdienst, Wissenschaft, praktische Tätigkeit und Kunst zu Verkleidung von Ehrgeiz, Eitelkeit und Fleischeslust. Nur wer der Kultur dient rein um der Kultur willen, in völliger Freiheit von Ichbegehren, schafft die großen Werke, die dauern. Es braucht also einer letzten, alles durchatmenden innern Freiheit über allem Geschöpflichen, eines königlichen „Darüberstehens". Das sind aber fast wörtlich die Ausdrücke jenes indifferentes nos facere, jener „innern Unabhängigkeit", die ein Ignatius von Loyola als einfache Folge aus dem „Gott allein" ableitet. Die Selbstlosigkeit echten Kulturschaffens ist nur möglich als Einheit mit Gott. Das hat zwei Gründe. Zunächst ist es eine Illusion, vom Menschen als letzte Einstellung etwas rein Negatives zu fordern. Selbstlosigkeit ist unmöglich für einen wahren Menschen (der nicht zu einer Mumiengötzenfratze eines eisigen „Unbedürftigen" erstarren will), wenn ihr „Negatives" nicht der Schatten eines Positiven ist, der Schatten des „Ruhens in Gott". Irgendwo muß der Mensch ruhen. Entweder ruht er, so oder so, in seinem Ich —, und dann wird er zum Hochmutsmoloch, direkt in der Richtung von Herrschsucht, oder indirekt, „von hinten herum", in der Richtung jenes Sichwegwerfens an andere, das im Grunde nur Selbstdienst ist, Selbstdienst des Ohnmächtigen. Oder er ruht in Gott, — und dann hat er jene letzte Freiheit zu seinem Ich, aus der alle echte Selbstlosigkeit wie von selbst quillt. Der zweite Grund ist, daß es für die innere Freiheit echten Kulturschaffens der seelischen Einheit mit einer vorbildlichen Selbstlosigkeit bedarf. Der Schaffende muß in tiefer Seele den Atem der gewaltigen Unbedürftigkeit des ewigen Schöpfers einatmen, um schaffen zu können in

„Gleichnis und Ebenbild" zu ihm. Großes Kulturschaffen hat immer Herz an Herz zum „Schöpfer Himmels und der Erde" geschaffen. Denn alles Menschenschaffen kann nur sein ein Schaffen in Seiner Spur und Seinem Hauch. Nur das Werk wird „gut", das der Wirkende ganz ablöst von seinem Leben. So wird er nur wirken können in seelischem Einsleben mit Ihm, der die Welt schaffend ihrer nicht bedurfte und Derselbe blieb, unvermindert von Ewigkeit in Ewigkeit.

Aber diese Stärke der augustinistischen Theorie ist zugleich ihre Schwäche. Dadurch, daß sie den Menschen von der Kreatur ablöst, entfremdet sie ihn dem „festen Boden", auf dem er stehen muß. Der Mensch, auch der größte und heiligste, ist und bleibt Kreatur. Nur in seiner Kreatürlichkeit kann er dem Schöpfer nahe sein. Dieses unumstößliche Grundgesetz ist nur verletzbar um den Preis der unverbogenen Echtheit des Lebens. Der Mensch mag seiner Kreatürlichkeit zu entfliehen suchen, aber dann wird er nur Tag-, Kraft- und Gesundheitszustände dieser Kreatürlichkeit fliehen und sich in Nacht-, Schwäche- und Krankheitszustände derselben Kreatürlichkeit verlieben und diese — in vergötzender Verblendung — für „Gott ohne Mittel" halten. Mit andern Worten: derselbe Punkt, in dem die augustinistische Theorie die Ansatzstelle zur (falschen) Mystik des Entwerdens und Entsinkens bildet, ist auch die Ansatzstelle zu jener (falschen) Theorie „katholischer Kultur", die in ihrer Sucht nach einem „Objektiven" und „Ewigen" nur die Unfähigkeit zu persönlichem Schaffen vergötzt und ihren Traum von „Einfalt" und „Stille" in einem Infantilismus zurückgebliebener Wissenschaft und Kunst usw. erfüllt wähnt. Gewiß haben alle „Kulturideen" ihren letzten Ursprung in Gott. Aber wir sind nicht Gott, und darum können wir diese Kulturideen auch nicht von Gott aus sehen, sondern wir müssen zuerst die wirklichen Dinge sehen und in ihnen die Kulturideen und in ihnen Gott als ihre Einheit. Daran ändert alle Offenbarung so wenig, daß sie vielmehr, richtig betrachtet, dieses Gesetz nur noch ernster einschärft. Denn christliche Offenbarung heißt, daß Gott sich seiner Gottheit „entäußert" und Mensch wird und in der Menschgemeinschaft der Kirche fortlebt. Er schafft nicht eine neue Kreatur, sondern wählt diese Kreatur zu seiner formalen Sichtbarkeit. Gott, der Ewige, lebt das im Gegensatzspiel der Individuen sich wandelnde Leben der Kirche.

Wenn es also je für Wissenschaft galt, allein der „Wahrheit" zu dienen, d. h. die Wirklichkeit, so wie sie ist, bis in ihre individualen Verzweigungen, unverbogen und unvergewaltigt, zu durchforschen, so gilt das für christliche und katholische Wissenschaft mehr denn je. Denn diese individuale Wirklichkeit ist das „Fleisch" des ewigen „Wortes", ist die Sichtbarkeitswirklichkeit des Logos. Und wenn es je für praktische Arbeit galt, nicht wirklichkeitsfremde Prinzipien um ihrer selbst willen „durchzudrücken", sondern sich in nie vollendeter und nie vollendbarer Anpassung wahrhaft demütiger Liebe den Gesetzen, die in der Wirklichkeit selber liegen, immer weich und biegsam einzufügen, weil es eine Anmaßung menschlichen armseligen Verstandes ist, der Welt gebieten zu wollen —, so gilt das wiederum für christliche und katholische praktische Arbeit (der Politik oder sozialer Arbeit und wie immer) mehr denn je. Denn diese Wirklichkeit ist nun das „Leben" des „Gottes der ewigen Prinzipien". Christus, der schon in seinem Palästinaleben das heilige Recht

der Individualvielfalt der Wirklichkeit gegen die Gesetzbücher der Schriftgelehrten und Pharisäer verteidigte, ist nun „Haupt und Leib Ein Christus", Christus, der, wie St. Paulus sagt, in seinem Leibe Verschiedenheit und Eigenwesen der Glieder geradezu fordert, damit es ein Leib sei, ein Leib, der aus der Individualgegensätzlichkeit der Glieder wächst. Endlich, wenn es je für echte Kunst galt, dem Eigengesetz der künstlerischen Intuition, des künstlerischen Materials und der künstlerischen Form zu dienen, weil Kunst nicht „gefällige Illustrierung" edler oder frommer Inhalte ist, nicht spielerischer Zeitvertreib für ermüdete Nerven, nicht ein für noch kindliche Stufen sittlichen und religiösen Lebens passendes Lehr- und Zuchtmittel, sondern Kunst ist das schöpfernächste Schaffen alles Schaffens, Entfaltung der Uridee von Welt und Leben zu leuchtender Erscheinung und darum nimmermüdes Sichhineinleben und Sichhineinringen und Sichhineinbluten in die Individualtiefe aller Lebendigkeit, in erschreckender Nähe zu Ihm, der „allein Herz und Nieren erforscht", „vor dem alles nackt und offen liegt" —, so gilt das für christliche und katholische Kunst mehr denn je. Denn nun ist ja durch die Menschwerdung des ewigen Gottes Gott selber die Individualtiefe des Lebens: „Christus mein Ich", nicht ein „Allgemein-Ich", sondern jedem einzelnen, unvergleichlichen Glied „sein persönliches Ich". An wahrhaft christliche und katholische Kunst ist die höchste und schier unmögliche Forderung gestellt, im persönlich Individualsten den ewigen „Gott alles in allem" leuchten zu lassen, also das schlechthin Zeitloseste zeitloser Kunst im Zeit- und Individualbedingtesten zu offenbaren.

Damit haben wir aus der augustinistischen Theorie selber die Stärke der andern Theorie entwickelt, jener Theorie, die, auf des Aquinaten unsterblichem Gesetz der causae secundae aufruhend, die thomistische genannt werden muß[1]. Wir haben sie gleichzeitig so entwickelt, daß ihre letzte innere Einheit mit dem Wahren und Starken der augustinistischen sichtbar ward. Die kühle, wirklichkeitsnahe Scheidung, die Thomas zwischen Allwirklichkeit-Allwirksamkeit Gottes und wahrer Eigenwirklichkeit-Eigenwirksamkeit der Kreatur vornahm, setzte das innige, warme „Gott allein" des augustinischen Höhenfluges voraus. Aus der seligen Einheit mit dem Schöpfer ward jene Ehrfurcht gewonnen, die nun liebevoll zur Kreatur sich neigt und demütig ihr sich einfügt, jene Liebe zu Welt und Leben, die in ihrer unverwüstlichen Kraft eben nur sein kann die Ausstrahlung der Liebe, in der der Schöpfer die Schöpfung schuf. Der Augustinismus der Frühzeit des Mittelalters ist so etwas wie die mystische „Einkehr" von der Schöpfung in den Schöpfer, auf die der Thomismus (und, im Ausbau des Individuationsprinzips, der Skotismus) der Spätzeit des Mittelalters als die mystische „Auskehr" vom Schöpfer in die Schöpfung folgen mußte. Gerade die Ausschließlichkeit der augustinistischen Kontemplationsverzücktheit in das „Gott über uns" des Gottes der „Einheit aller Dinge in Seinen ewigen Ideen" ist die religiöse und kulturelle Voraussetzung jener caritas discretionis, wie sie Ignatius von Loyola später genannt hat, jener

[1] Über das hier obwaltende Problem zwischen augustinischer „Teilnahme" (oder causalitas causae exemplaris, wie Grabmann und Mausbach wollen) und thomistischer „Kausalität" (oder causalitas causae efficientis) vgl. vorab Martin Grabmann, Der göttliche Grund usw., sowie früher Al. v. Schmid, Die Seinsweise Gottes, Freiburg 1898.

Liebe des Spürens der individualen Unterschiede, jener Liebe, die nicht Wirklichkeiten nach „Prinzipien" anherrscht, sondern jedes Stücklein der Wirklichkeit nach seiner innern Form und seinem innern Gesetz, niemals fertig, durchforscht, um Wirklichkeit mit Gottes Händen, der jegliches „bei seinem Namen ruft" anzurühren.

So steigt, gerade aus der innern Einheit der beiden, scheinbar feindlichen Theorien, eine andere Lösungsweise des Problems zwischen Religion und Kultur auf, als man sie so gern uns Katholiken zuschob — und als sie vielleicht nicht ganz so selten auch von uns selbst, in unbewußter Übernahme altlutherischer Ideen, wenigstens mit-herübergenommen wurde. Sowenig ist Eigengesetzlichkeit der Kultursachgebiete wider-religiös oder wider-christlich oder wider-katholisch, daß sie vielmehr die innere, organische Forderung des Urreligiösen und Urchristlichen und Urkatholischen ist[1]. Denn dieses heißt, wie wir nun schon öfters ausgeführt haben, Vollwirklichkeit des „Gott alles in allem". So wenig kann und darf religiöser und christlicher und katholischer Kulturgeist die religiöse und christliche und katholische Abstempelung bestimmter Teile der Schöpfung, also bestimmter Inhalte und Ideen und Formen und Methoden, zu den religiösen und christlichen und katholischen zulassen, daß geradezu das Wesentliche nicht bloß dieses Kulturgeistes, sondern das Wesentliche des eigentlich Religiösen in Christentum und Katholizismus daran hängt, daß solche vergötzende Auszeichnung nicht geschehe. Es ist das Wesen von „Häresie" und darum des ersten Schrittes zu „Unglauben" überhaupt, daß er „ein" Geschöpfliches vergötzt und das übrige entgöttlicht. Es gibt also, soweit eine Scheidung innerhalb von „Inhalten" in Frage steht, keine christliche oder katholische Philosophie, Wissenschaft, Politik, Wirtschaftsform, Kunst usw. Was sich als solche ausgibt und irgend eine Einzelschule, Einzelpolitik oder Einzelwirtschaftsform oder Einzelkunstmethode andern gegenüberstellt als „die" katholische, versündigt sich im letzten Grunde gegen den eigentlichen Geist der Kirche, die niemals mit einer Periode ihrer Entwicklung gleichgesetzt werden darf, so wahr sie Kirche Gottes ist. Weiterhin entscheidet über philosophische, politische, wirtschaftliche, künstlerische Fähigkeit eines Menschen oder Wert seines Werkes niemals seine persönliche noch so hochstehende Religiosität oder der noch so „christliche" oder „katholische" Inhalt seines Werkes. Im Gegenteil, von einer Philosophie oder Wissenschaft oder Politik oder Wirtschaftsrichtung oder Kunst, die nicht nach ihren Eigengesetzen groß dasteht, wird man den Rückschluß machen müssen auf einen Grundfehler in der Religiosität ihres Schöpfers, der nicht ehrfürchtig genug war gegen das Eigenwesen jeglichen Geschöpfes und nicht demütig genug in Einschätzung seiner eigenen Grenzen, um die Hand zu lassen von Werken, die nicht für ihn bestimmt waren. Gerade seine christliche und katholische Religiosität ist eine Verpflichtung auf solche Ehrfurcht und solche Demut. Wer darum die Impotenz einer Philosophie oder Wissenschaft oder Politik oder Wirtschaftsrichtung oder Kunst mit ihrer „guten katholischen Absicht" zu decken sucht, schlägt dem Gottesadel der Kirche eigentlich ins Gesicht. Er macht die sancta Catholica,

[1] Vgl. hierzu M. Grabmann, Die Bewertung der profanen Studien bei Thomas von Aquin (Philos. Jahrbuch 37 [1924] 311—328).

die Kirche des „Gott alles in allem", zu einer Partei neben Parteien mit der üblichen „Parteiclique". Und wer die wissenschaftliche oder künstlerische Minderwertigkeit von Werken damit entschuldigt, daß sie doch, bei allen Fehlern, „christliche und katholische" Inhalte behandeln, weiß nicht, wie sehr er im selben Atem die Hoheit dieser Inhalte herabsetzt, da erst ein Denker oder Künstler im Höhepunkt seines Schaffens wagen dürfte, an sie zu rühren. Und wer Philosophie oder Wissenschaft oder Politik oder Sozialpflege oder Kunst von bestimmten „Materien" fernhalten will, weil diese „Materien" „unwürdig" oder gar „gefährlich" wären, ahnt nicht, wie er in diesem Augenblick seiner Kirche das schönste Juwel aus ihrer Krone bricht, das Wesensjuwel des „Gott alles in allem". Wer nicht wenigstens wie von fern in seiner Seele spürt den Atem der unsagbaren Gegenwart Gottes in allem geschöpflichen Sein und Leben, wer nicht, wenigstens wie von fern, die Siegeskraft des Gottes, der seine Kirche geradezu mit Vorliebe bis an den Rand des Verderbens führt, weil in der Gefahr ihr Göttliches sich kundtut, wer den Wogenschlag dieses Si Deus pro nobis, quis contra nos? des Römerbriefes nicht in seine ängstliche Seele einbrausen fühlt, wer noch so wenig das „Christus in mir" wirklich lebendig glaubt, daß seine eigene (geheime) Selbstsucht der Ängstlichkeit ihm den Blick in das Antlitz des Allmächtigen verstellt —, ein solcher möge erst seelisch gesund werden, ehe er seinen Mitmenschen Führer oder Ratgeber zu sein wagen darf. Es ist etwas anderes um die persönliche Demut, die ein Werk nicht angreift, weil sie ihre Unzulänglichkeit erkennt und anerkennt, — und es ist etwas anderes um jenes Surrogat von Demut, das dann entsteht, wenn ein Minderwertiger seine eigene Minderwertigkeit einer ganzen Gemeinschaft aufzuzwingen sucht, um hierdurch sein Minderwertigkeitsbewußtsein zu verlieren im Anblick der Wesensminderwertigkeit der ganzen Gemeinschaft. Echte Demut ist unbeirrter Glaube an die Kraft und Fähigkeit der andern, weil sie Glaube ist an das „Gott alles in allem". Nicht Gott, wie ich Ihn schaue, als Maß der andern, sondern Gott, wie Er über mein Ahnen und Begreifen hinausragt, Er, der „immer Größere", wie Augustinus sagt.

2.

Ist also „Kultur" (natürlich im weiten Sinne aller bewußten Ausgestaltung des Lebens) sozusagen innere Forderung von „Religion", so daß fast der innere Wert von Religion sich nach ihrer Kulturleistung bemäße? Das hieße, wie wir bereits sahen, die Grundspannung, auf der unsere Antwort aufruht, die Grundspannung der analogia entis, zerreißen. Es hieße mit dürren Worten Gott zu einem Mittel für das Geschöpf machen. Im Gegenteil, die Grundbedingung echter Kulturentwicklung ist gerade, wie wir sahen, die augustinische Ausschließlichkeit zu Gott hin, also eine innere Richtung, die aus sich Kultur fast verneint. Der Mensch, der mit der ersten Einstellung seiner Seele sich in Kulturarbeit hineinwirft, wird nicht bloß, verführt vom Taumel der Geschöpfe, den Blick für den Schöpfer verlieren (wie es das Buch der Weisheit so anschaulich schildert), er wird auch keine wahrhaft große und tiefe Kultur schaffen, sondern Jahrmarktsflitter. Die Kultur des Mittelalters stieg aus den Klausen der Einsiedler und den schweigenden Zellen der Klöster, und noch immer mißt sich die Größe eines Werkes an dem Sich-absterben seines Wirkers. Das

Weizenkorngleichnis des Johannesevangeliums ist vielleicht das tiefste Wort über echte Kulturarbeit: „Wenn das Weizenkorn nicht in die Erde sinkt und stirbt ...“ In das tiefe Dunkel der Einsamkeit mit Gott, in die Stummheit des Sterbens für Welt und Ich. Das Grundgesetz von Christentum heißt nicht ungehemmte Entfaltung des Weisen und Reichen und Starken, sondern daß der „Weise“ „töricht“ werde und der „Reiche“ „arm“ und der „Starke“ „schwach“, weil Gott erwählt hat, „was töricht vor der Welt ist und schwach vor ihr ... und ohne Ansehen und verachtet“ (1 Kor. 1, 27 bis Kap. 2). Erst von diesem „Schwachen“ gilt das Wort: „Wenn ich schwach bin, bin ich stark.“ Christliche Kultur wächst aus dem „Ärgernis des Kreuzes“, weil sie eben nichts anderes sein kann in ihrer letzten Idee als Versichtbarung Gottes im ganzen Umfang von Welt und Leben und darum Versichtbarung Christi, „Christi aber des Gekreuzigten“. Die alles durchdringende Kraft christlicher Kultur ist nicht Kraft eines über seine Grenzen zum „Übermenschen“ hinaufgesteigerten Menschen, sondern „Kraft Gottes“. Das christliche Kulturideal heißt: „Gott alles in allem“ und darum und darin erst „Gott alles in allem“.

Damit sind zwei Momente gegeben, die für den ersten Anblick sich zu widersprechen scheinen, aber gerade darin sich beide als echt und notwendig ausweisen, indem sie in dieser scharfen Spannung zueinander nur die alles beherrschende Grundspannung der analogia entis offenbaren. Das „Gott alles in allem“ des christlichen Kulturideals besagt, daß der kulturschaffende Mensch nicht Gott ist, sondern zugleich ein „Nichts gegen Gott“ und doch ein „Etwas vor Gott“.

Der Mensch ist mit all seinem Kulturschaffen ein „Nichts gegen Gott“. Das ist der notwendige Koheleth-Atem oder besser Gethsemani-Atem, der aller echten christlichen Kultur ein letztes, wehmütiges und sehnsüchtiges „Klaffen nach oben“ gibt. Gerade weil christliche Kultur ganz durchfüllt ist vom Anbeten der alles übersteigenden Größe Gottes, vermag sie sich nicht nach innen zur selbstgenugsamen Rundung zu schließen, ist sie der beständige Durchstoß durch alle „geschlossenen Formen“, die beständige Unruhe durch alle beruhigte Reife, weil „Unruhe zu Gott“. „Alles Fassen nur ein Aufgeweitetwerden zu höherem Fassen“, wie der hl. Augustinus sagt. Von hier aus gesehen ist das beständige sehnende „Werden ins Unendliche“ der Romantik urchristliche, weil urreligiöse Richtung, und ebenso auch ein gewisser eschatologistischer Zerstörungstrieb gegen Kultursattheit, Franziskuseifer, der die schöngewirkten Kleider fortwirft, Savonarolaglut, die die Scheiterhaufen anzündet für die Idole funkelnden Kulturgötzendienstes. Durch christliches Kulturschaffen tönt unübertäubbar das Wort des Hebräerbriefes: „Wir haben hier keine bleibende Statt; die zukünftige suchen wir.“ Denn der Mensch, der Gott ins Antlitz gesehen, spürt erschauernd und erschüttert das ewig Unstete seiner Geschöpflichkeit. Im Christen aber ist aufgeleuchtet das „Antlitz Gottes“ selber „im Angesicht Jesu Christi“. So heißt das Grundwort seines Lebens: „Nicht als ob ich es erreicht hätte; ich vergesse, was hinter mir liegt und dehne mich aus nach dem, was vor mir liegt.“ Nicht satte Geschlossenheit des „ist“, sondern beständiges Zerdehntsein zwischen „war“ und „wird“.

Aber ebenso ist der kulturschaffende Mensch ein „Etwas vor Gott“ und ein solches „Etwas“ gerade in seiner einmaligen Individualität, weil Gott ihn

„bei seinem Namen ruft". Gewiß ist er ein Nichts gegen Gott. Denn wie kann ein Geschöpf mit Gott sich messen? Aber da Gott dieses Geschöpf „bei seinem Namen" ruft, da er das Ja der „Liebe von urher" zu ihm spricht, so ist der Mensch durch dieses Ja Gottes wahrhaft ein Etwas vor Gott und ein Etwas, das in vorzüglichem und einzigartigem Maß „Gleichnis und Ebenbild" Gottes ist. Der romantisch gerichteten augustinistischen Theorie tritt das klassische Ethos Thomas' von Aquin entgegen: der Mensch nicht einfachhin eine „Öffnung ins Unendliche" und in seiner Zerklüftung in Leib und Geist die „Öffnung ins Unendliche", sondern der Mensch als Formeinheit und Formgeschlossenheit von Leib und Geist selber eine Art in sich gerundeter Unendlichkeit, Quodammodo omnia secundum sensum et intellectum, der Mensch „gleichsam ein All". Und wiederum ist christliches Ethos hier nicht Widerspruch, sondern eher Erfüllung. Denn wenngleich „die Schöpfung seufzend in Wehen liegt annoch ... und auch wir, die Erstlinge des Geistes, des Stöhnens voll sind in Erwartung der Kindschaft Gottes" (Röm. 8, 22—23), so „sind wir doch bereits Kinder Gottes (1 Joh. 3, 2) und harren nur der „Enthüllung" des Wesens (Röm. 8; 19), das wir bereits besitzen. Der Christ ist gerade als „Kind Gottes" wahrhaft klassisch „in sich geschlossen", in sich geschlossen in der ganzen unbegreiflichen Geschlossenheit Gottes. Alle Unruhe ist unerfaßlich tief durchatmet von Ruhe. Alle nie endende Entfaltung ist eigentlich letztlich leuchtende Fülle von Morgenaufgang zu ewigem Mittag, „Fülle Gottes des alles in allem erfüllenden". Kreatur in sich ist nichts. Aber es ist Grundwesen der Kreatur, daß sie in Gott ist und Gott in ihr, und dieses urkreatürliche „Gott im Geschöpf und Geschöpf in Gott" ist nur schwache Ahnung des urchristlichen Jubels des johanneischen „... der bleibt in Gott und Gott in ihm" und des paulinischen „Nicht mehr ich lebe, Christus lebt in mir", „Christus aber Gott, hochgelobt in Ewigkeit".

Aber das johanneische „... der bleibt in Gott und Gott in ihm" hat zum Vordersatz „Wer in der Liebe bleibt..." und das paulinische „Christus lebt in mir" seine Deutung in „Ihr seid der Leib Christi und Glieder zueinander". Christliche Kultur ist Kultur der Gemeinschaft der Liebe in Gott, weil Gott „die Liebe" ist.

Zwei letzte Grundzüge christlicher Kultur haben hier ihren Ursprung, oder, deutlicher gesagt, zwei Vorwürfe gegen christliches Kulturschaffen finden hier ihre Erklärung. Erstens seine, wie man sagt, vorwiegend „pädagogische" Richtung gegenüber strenger Sachlichkeit. Zweitens seine Zaghaftigkeit gegenüber furchtlosem „Durchstoßen". — Der erste Vorwurf findet seine Erklärung in dem Worte des Völkerapostels, also jenes Apostels, der gerade der Apostel der rückhaltlosen „Freiheit" und des unverkümmerten „Gott alles in allem" ist — in jenem Worte, das er an die Korinther schreibt: „Wenn eine Speise meinem Bruder Anstoß gibt, werde ich in Ewigkeit kein Fleisch essen, um meinem Bruder nicht Ärgernis zu geben" (1 Kor. 8, 13). Der Apostel betont gerade in unmittelbarer Umgebung dieses scharfen Wortes, das in seiner Folgerichtigkeit allen „sachlichen Radikalismus" auszuschließen scheint, den unverkürzten Standpunkt der „Freiheit" des „Gott alles in allem". Die Rücksicht auf andere darf nichts ändern am absoluten sachlichen Universalismus des „Ein Gott, der Vater, von dem alles ... und ein Herr, Jesus Christus, durch den

alles" (1 Kor. 8, 6) und des „Dem Herrn ist die Erde und alles, was sie erfüllt" (ebd. 10, 26). Und ebenso kann diese Rücksicht nichts ändern an der Freiheit des persönlichen Gewissens: „Warum wird meine Freiheit von einem fremden Gewissen gerichtet? Wenn ich mit Dank teilnehme, warum werde ich gelästert wegen dessen, wofür ich Dank sage?" (ebd. 10, 29—30). Unvermindert, ungeschwächt muß bleiben das „Gott alles in allem" echten christlichen Kulturschaffens, wie wir es im ersten Teile zeichneten, und unvermindert und ungeschwächt seine Individualinitiative und Individualfreiheit. Ja diese Weite und Freiheit in der Sache sind geradezu die Voraussetzung für die liebende Behutsamkeit in der Ausführung. Denn die caritas discretionis, die „unterscheidende Liebe", die hier in Frage steht, ist seelisch nicht möglich ohne unerschütterten Glauben an diesen grundsätzlichen Universalismus und Individualismus christlichen Kulturschaffens. Es braucht der grenzenlosen Weite des „Gott alles in allem" und der zartfühlenden Liebe zum Persönlichen, die jegliches „bei seinem Namen ruft", um der Kunst der „unterscheidenden Liebe" fähig zu sein, der Liebe, die jedem gibt, was „ihm gemäß" ist, wie Goethe in echt paulinischem Denken sagt. Ja man wird das scheinbare Paradox wagen dürfen: eine Kulturpädagogik, die aus pädagogischen Rücksichten innere Sachgesetze des Kulturschaffens macht, wird ihren eigenen Sinn verfehlen. Sie wird nicht „unterscheidende Liebe" sein und darum eine Liebe, die auf die allmähliche „innere Freiheit" des andern zielt, sondern Knechtung des andern, gewaltsames Niederhalten seiner, wenn auch noch schwach entwickelten, besseren Einsichten — und das nicht selten aus einem letzten Selbstsuchtsinstinkt, weil es leichter ist, unselbständige Menschen an der Leine zu halten. Es bleibt eben unwiderlegbar die Weisheit des Apostels, der als Grundeinstellung die Weite und Freiheit fordert und dann erst spricht: „Da ich frei war gegenüber allen, habe ich mich allen zum Knecht gemacht" (1 Kor. 9, 19). Ja der letzte Klang der unbedingten „unterscheidenden Liebe" ist selbst nur Widerklang des ersten „Gott alles in allem". Denn es heißt: „Allen bin ich alles geworden" (ebd. 9, 22).

Aber liegt in dieser Deutung „unterscheidender Liebe" nicht eigentlich ein unerträglicher Hochmut? Maßt sich nicht da ein Mensch so etwas an wie „Herablassung Gottes"? — Mit dieser Frage sind wir an der Erklärung des letzten Vorwurfes gegen christliches Kulturschaffen, des Vorwurfes auf „Zaghaftigkeit" gegenüber furchtlosem „Durchstoßen". — Die „unterscheidende Liebe" in ihrem echten christlichen Sinn ist eben wesensnotwendig zugleich Unterscheidungssinn für die eigene Begrenztheit. Sie ist sozusagen der sachliche Instinkt für den Gliedschaftscharakter des Einzelmenschen gegenüber der Menschheit, des einzelnen Gliedes des Leibes Christi gegenüber dem ganzen Leib. Das „alles in allem" spricht das einzelne Glied nicht so sehr in seinem Namen als im Namen des ganzen Leibes, und darum kann, ja muß es im gleichen Atem dieses „in allem" für sich selbst verneinen. Denn sonst wäre es „Leib", nicht „ein" Glied. Hier ist der Ursprung jener echt christlichen Bescheidenheit, ja eines wahren „Zagens und Zitterns", von dem derselbe Apostel des volltönenden „alles in allem" und der Freiheit spricht, jenes „Zagens und Zitterns", das der Echtheitskern der falschen „katholischen Zaghaftigkeit" ist. Der Stelle, wo der Apostel von diesem „Zagen und Zittern" spricht, folgt unmittelbar: „Denn

Gott ist es, der in euch das Wollen wie das Vollbringen wirkt nach seinem Wohlgefallen", und wenige Verse vorher steht wiederum das „in allem": „... daß im Namen Jesu sich alles Knie beuge ... und alle Zunge lobpreise: Jesus Christus Herr in Herrlichkeit Gott des Vaters" (Phil. 2, 10—13). Das „Zagen und Zittern" eigener Begrenztheit ist also geradezu Folge des tiefen, unverbogenen Glaubens an das unbegrenzte „Gott alles in allem". Das einzelne Glied in seinem persönlichen Kulturschaffen fügt sich demütig in seine eigene, gottgegebene Enge in und aus dem lebendigen Glauben an die unverengte Weite des ganzen Leibes über Raum und Zeit. Die unscheinbarste „traditionelle" Arbeit ist noch durchsetzt vom Glauben an die alle Traditionsverengung sprengende Fülle des ganzen Leibes, und der kühnste „fortschrittliche" Durchbruch weiß sich demütig als „ein" Aufleuchten dieses von Anbeginn überkommenen Besitzes. Dadurch, daß die Bescheidung des Einzelgliedes aus dem Bewußtsein der „Fülle Gottes, des alles in allem erfüllenden" des ganzen Leibes herauswächst, ist für echtes christliches und katholisches Kulturschaffen sowohl Traditionserstarrung wie Fortschrittsumsturz unmöglich. Sie binden sich beide in der Bindung der Unwandelbarkeitsfülle des einen Gottes und des einen Christus, „derselbe immer in Ewigkeit", die die Gottheitswesenheit des einen Leibes ist, mit der Wandlungsfülle des „Gottes durch alle hindurch" (Eph. 4, 6) im Wandel von Raum und Zeit und des „Christus gestern und heute" (Hebr. 13, 8), die die Menschheitswesenheit desselben einen Leibes ist: Gottheit aber und Menschheit, beide unvermischt, eine Person, „Haupt und Leib ein Christus".

Erich Przywara S. J.

Die Exerzitien des hl. Ignatius und die geistig-religiösen Strömungen der Gegenwart.

Gleich an den Anfang ist eine Vorbemerkung zu stellen: Unter „Exerzitien" sind hier nur die ungeschmälerten, ungebrochenen Exerzitien des hl. Ignatius gemeint, jene Exerzitien, die Epoche gemacht haben in der Geschichte der Frömmigkeit, die eine Weltmacht gewesen sind und auch noch heute den gleichen Beruf und die gleiche Kraft haben. Die landläufigen Exerzitien von wenigen Tagen sind nur so weit mit gemeint, als sie Geist sind vom Geist der „Großen Exerzitien" und diesen Geist wecken wollen.

*

Die Exerzitien pflegen keine Winkelfrömmigkeit; christliches Leben in seiner Ganzheit zu schaffen ist ihr Ziel. Dann aber müssen die Exerzitien innere Fühlung haben mit den geistigen Strömungen der Zeit. Denn sonst übersehen sie die geistigen Widerstände und Hemmungen des religiösen Lebens, sie verkennen die Bedürfnisse der heutigen Seele; sie lassen sich wertvolle Anregungen entgehen, die trotz allem aus den geistigen Bewegungen emporddrängen.

Ob die Seele von heute wirklich religiös ist, mag eine Frage bleiben; jedenfalls gehen starke religiöse Bewegungen hindurch. Sie gilt es zu beachten und auszuwerten.

Für unsern Zweck können wir geistige Bewegungen unterscheiden, die die europäische Menschheit insgemein erfaßt haben und die religiöse Haltung bestimmen, und geistig-religiöse Bewegungen innerhalb der Kirche.

I.

Geistige Bewegungen der europäischen Seele überhaupt, die das religiöse Leben beeinflussen.

1. Ein Wesenszug vor allem im Bild des heutigen Menschen muß erkannt sein, wenn man seine religiöse Art verstehen will. Es ist der Drang, im geistigen Leben selbständig zu werden, es in seinen letzten Grundlagen selbst zu prüfen und von da „kritisch" aufzubauen; es ist die Sucht, alle Lebensforderungen, auch die letzten sittlichen, vor den Gerichtshof der Eigenherrlichkeit zu ziehen und zu verhören; es ist die Auflösung aller ehrfürchtigen Gebundenheiten, durch die der einfachere Mensch der Vorzeit, etwa des Mittelalters, unbewußt — und darum auch so unbeirrt — mit den heiligen Untergründen gesunden Geisteslebens verbunden war, die Auflösung der „Voraussetzungen", der Selbstverständlichkeiten in Sitte und Sittlichkeit, in dienstwilliger Hingabe und Religion; es ist, kurz gesagt, eine Leidenschaft zur Autonomie, und zwar zur Autonomie nicht nur auf dem Gebiete der Sittlichkeit, sondern in der ganzen Auffassung und im Aufbau des Lebens.

Wie es zu diesem Drang nach Verselbständigung seit dem ausgehenden Mittelalter kam — in gewissem Sinne als notwendige Entwicklung —, wie diese Entwicklung in der Aufklärungszeit ihren Durchbruch tat, wie sie seither das europäische Geistesleben beherrscht, darüber ist viel gesagt worden (z. B. die

Arbeiten von W. Dilthey und E. Troeltsch). Wir brauchen es hier nicht zu wiederholen. Wir haben nur festzustellen, daß diese Bewegung tief auch in das religiöse Leben drang, wo immer Berührung mit dem Geistesleben war, ja unbewußt auch in die Kreise, die sich abgeschlossen und gesichert meinten.

Wir stehen vor der Tatsache, daß auch weite katholische Kreise ergriffen sind von jener „Voraussetzungslosigkeit" des Denkens, jener Fragesucht (Problematik), die alles vor das eigene Gericht fordert. Es ist die Seele nicht mehr eingebettet in jene Schutzhüllen ehrfürchtiger Hinnahme der letzten großen Lebensbegründungen. Auch im religiösen Leben stellt man Fragen, die bis an den Grund gehen, und stellt allen Grund in Frage. Durch diese ganze Fragestimmung der heutigen Seele sind die Grundlagen des religiösen Lebens bloßgelegt; die religiösen Grundfragen liegen offen im Bewußtsein. Was sind die Folgen? — Die schlimmste ist ein lähmender Skeptizismus. Der Exerzitienmeister trifft ihn immer wieder, er ist sein Schrecken. Aber in den Exerzitien bleibt er doch Einzelerscheinung. Viel allgemeiner ist eine andere Folge: die vorlaute Ichbetonung bei den Lebensfragen, der Subjektivismus, der die religiöse Haltung so sehr erschwert. Hieraus erwächst nun den Exerzitien eine bedeutsame Aufgabe: die seelische Lage dieser Menschen verlangt ein Verständnis für die bloßgelegten religiösen Seelengründe und für einen Aufbau des religiösen Lebens von Grund aus; tiefe, wesentliche Frömmigkeit muß gebildet werden.

Wie soll das geschehen?

Falsch wäre es, die Exerzitien nunmehr mit „apologetischen Vorträgen" zu belasten. Es muß zwar der Eindruck kommen, daß alle Schwierigkeiten gesichtet sind, aber sie müssen sich mehr durch die Sieghaftigkeit der eigenen Sache erledigen. Gegenüber den angedeuteten Gefahren und Bedürfnissen und den daraus sich ergebenden Forderungen haben die Exerzitien das Beste getan — aber das muß auch getan sein! —, wenn sie das religiöse, christliche Leben aus seinen letzten Tiefen in der Seele des Exerzitanten erstehen lassen und bei allem Weiterbau die große Linie nicht aus dem Auge verlieren: Gott, der Seiende, der Allwirkliche, ist „Alles in Allem", ist Alpha und Omega aller Frömmigkeit! Das ist natürlich nichts Neues, dieses Ureigenste der Exerzitien des hl. Ignatius. Um so besser! Das würde dann heißen — was auch unsere tiefste Überzeugung ist —, daß die ignatianischen Exerzitien höchst zeitgemäß sind. Ja vielleicht erst jetzt zeitgemäß wie nie zuvor. Der große Zug, der metaphysische Hauch, der durch die Frömmigkeit und Frömmigkeitsbegründung der Exerzitien geht, war damals fast unerhört, wo Religion noch zu den selbstverständlichen Dingen zählte — wenigstens grundsätzlich —; heute ist er Gebot der Stunde. Der heutige Mensch mit all seinen Relativismen und Subjektivismen ist religiös erst dann auf gesichertem Boden, wenn Gott, der Unentrinnbare, der Übergewaltige, ihn in der Tiefe der Seele gepackt hat. „Du hast mich überwältigt." Erst aus diesen überwältigten Tiefen steigt die echte, anbetende, hingebende Frömmigkeit empor. Und der sittliche Grundwille zu unbedingtem Gottesdienst. Und das Verständnis, das dem heutigen Menschen, auch dem gebildeten Katholiken, so schwer fällt: das Verständnis der Sünde!

Das Fundament könnte heute seine schönsten Triumphe feiern. Aber es muß das Fundament bleiben bis zur letzten Betrachtung. Eine jede und ihre

Gesamtheit muß von dorther etwas von jenem Hauch der Metaphysik erhalten. Wo der Mensch vor Gott steht, muß die Größe der Unbedingtheit ihn erfassen.

Das alles gäbe „wesenhafte" Frömmigkeit. Die brauchen wir. Eine Frömmigkeit der „Devotiönchen" verfängt nicht mehr.

2. Die genannten Strömungen sehen lebenzersetzend aus. Aber es wäre falsch, deswegen unsere Zeit einfach lebensmüd zu heißen. Bedroht sind nur die Lebensbahnen, die zum übersinnlichen und zumal die zum eigentlich übernatürlichen Leben leiten. Im Gegenteil, je mehr das Absolute, Jenseitige zerrinnt, um so leidenschaftlicher versenkt man sich in das naturhaft gegebene Lebendige hier im Diesseits. Mit Inbrunst wird das Leben als das Quellende, Freiströmende, Schöpferische umfaßt, mit Eifersucht gehegt. Nur keine Starrheit, Unlebendigkeit, „Unnatürlichkeit"! Einzig vom Leben her, vom „Erleben" soll der Zugang zur Wirklichkeit offen sein. Die Güter müssen mir wert sein, müssen „Werte" sein; und „Wert" ist nur, was das Leben steigert; was aber das Leben steigert, kann nur das Leben erspüren, erschauen. Schauung, Intuition heißt darum die Straße, auf der die Lebenshungrigen sich drängen.

Das alles soll auch für Religion und Frömmigkeit Geltung haben. Nicht nur die Modernisten haben diese Forderung erhoben. Ihr Geist geht um, auch wo man von ihren Häresien nichts wissen will.

Solch weitgehende Lebensbestimmung sucht naturgemäß mannigfachen Ausdruck.

Man findet diese Richtung des Geisteslebens wieder in dem grenzenlosen Haschen nach lebensvollen Reizen und immer neuen Eindrücken: Impressionismus! Es gibt auch einen religiösen Impressionismus! Man überschaue nur die modernen religiösen „Essays". Da scheint die vordringlichste Aufgabe zu sein: Wie bringe ich überfeinerte (oder überreizte) Gemüter (oder Nerven) zum Schwingen?

Ganz entgegengesetzt in der Stromrichtung des Lebensflusses gibt sich der neue Expressionismus. Und doch entspringt er dem gleichen Drang nach bewußter, gesteigerter Lebendigkeit. Nur ist hier die Seele nicht die mimosenhaft empfindliche Aufgeschlossenheit, die auf die leisesten Reize nervös antwortet; hier ringt sich aus den aufbrechenden Tiefen des Lebensgefühls ein dumpfer Wille zu unsagbaren Gestaltungen empor, der alle Gesetze durchbricht und allen Formen Hohn spricht. Wer eine gewisse neueste religiöse Lyrik und Malerei kennt, weiß, was ich meine.

Die genannten Richtungen des Impressionismus und des Expressionismus gehen zunächst nur auf die Form des Erlebens. Naturgemäß wird der Drang zum Leben und Erleben sich auch inhaltliche Sinnbedeutung zu geben suchen. Der Lebensdrang wird mit dem Absoluten verknüpft. Er wird zur Weltanschauung. Er gleitet dann letztlich in die große Welle pantheistischen Alleinsgefühls mit dem Sein. Aber schon lange bevor er in diesen Ozean untergeht, wird er von seinem ewigen Rauschen bezaubert: pantheisierendes Fühlen spürte man weithin, wo man den Pantheismus durchaus ablehnt. Die Gefahr für echte Frömmigkeit ist trotzdem nicht gering: es wird eine mühelose, gefühlsselige Religion verführerisch vorgetäuscht.

Die Lebensbewegung, die Freude und der Wille zum Leben, kann aber auch eine Triebkraft im Dienste der Lebenserneuerung in der gegebenen Menschheit werden. So wurde die Jugendbewegung. Sie erwuchs als eine Auflehnung gegen eine leblose und unnatürliche Lebensart. Die Großstadt mit ihrer Vergewaltigung alles frischen Lebens ist ihr Mutterboden gewesen; Wille zur ungehemmten „Natürlichkeit" und „selbstverantwortlichen" Eigenentwicklung sind die Kennworte. Mit ihnen ist auch schon die Stellung zur Religion umschrieben. Sehr verständlich aus dieser Einstellung — wenn auch nicht aus tiefstem Verständnis hervorgehend — ist unter anderem das Mißtrauen der katholischen Jugendbewegung, auch wo sie durchaus katholisch sein will, gegen den „Drill" der Exerzitien.

Die angedeutete Strömung durchzieht unser Geistesleben und beeinflußt es; vielleicht kann man auch sagen: sie ist nur dessen Ausdruck. Auf jeden Fall haben wir mit einer feinen Empfindlichkeit für das Lebendige, Lebensvolle allüberall zu rechnen; die Fähigkeit und das Bedürfnis nach Miterleben ist einfach da. Man darf das nicht übersehen. Ein gewisser Immanentismus geht auch durch die religiöse Welt.

Welche Anregungen nehmen die Exerzitien daraus? Ganz allgemein muß gelten:

Der Zug zum Immanentismus — hier nicht gleich in häretischem Sinne genommen, sondern als Seelenrichtung — verflacht tatsächlich den Unterschied zwischen Natur und Übernatur; alles soll aus dem Leben fließen. Unter schönen Worten und Stimmungen höhlt sich das Wesen des Christentums, die übernatürliche Gnade der Kindschaft Gottes in Christo, aus. Hier haben die Exerzitien die ungebrochene übernatürliche Welt in der Seele aufzubauen.

Anderseits muß der gesunde Hunger nach Leben und innerer Lebendigkeit seine Befriedigung finden: die Exerzitien müssen das Christentum als das Leben, als die Fülle des Lebens, zum wenigsten ahnen lassen. Es muß in den Exerzitien etwas aufgehen vom Heilandswort: „Ich bin gekommen, daß sie das Leben haben, und daß sie es überströmend haben." Darum fort mit aller leblosen Schablone! Die strenge Systematik der Exerzitien, dieser Segen für zerfahrene Gemüter, wird in der Hand eines leblosen Exerzitienmeisters zum Fluch. (An dieser Stelle stände auch Wittig zur Sprache.) Im einzelnen wäre etwa zu sagen:

Gegenüber dem Hang zum Impressionismus haben die Exerzitien die strenge Zucht zu geben, die Führung auf die große Wesenslinie, eine „Selbstlosigkeit" gegenüber der Selbstsucht raffinierten Fühlenwollens, die schlichte Sachlichkeit, die Fähigkeit der Hingabe an das „Objektive" — letztlich an den hohen Herrn und Gott. Die Sucht nach dem „Erleben" ist die verhängnisvolle Gefahr heutiger Frömmigkeit. — Gegenüber dem Expressionismus, als seelische Richtung genommen, ist die Selbstbescheidung des Menschen in seine Wesensgrenzen zu betonen. — Einer nur ist „unsagbar", Gott; und auch die Reichtümer Christi, die wir gestalten sollen, sind unsagbar; das Unsagbare des Menschen, für sich genommen, ist des Sagens nicht wert. Im besten Falle ist es Gefühlsverkrampfung, im schlimmsten Hysterie. — Gegenüber dem Pantheismus und allem zu immanentistischen Gelüste muß sich der persönliche, heilige, verpflichtende

Gott erheben, vor dem alle unsere ungebärdigen Seelenschwingungen zunächst einmal zu schweigen haben. Gott ist wahrhaftig nicht gerade noch gut genug, um den Hintergrund abzugeben für unsere religiösen Lyrismen; er ist, „der da ist", und „meine Ehre gebe ich keinem andern".

Der Jugendbewegung hätten die Exerzitien Schönstes zu geben. Sie sind eine hohe Schule für Zucht und Form, für Gehorsam und Bescheidung — und doch, nein gerade darum für echtes Leben. Gegenüber dem Unbotmäßigen der jugendbewegten Lebensart ist die Ehrfurcht vor der großen Führung zu betonen, die wir in der katholischen Kirche haben; die Achtung vor der demütigen, unromantischen Kleinarbeit an sich selbst und an allen sittlichen Aufgaben. „Das Reich Gottes kommt nicht mit Schall."

3. Als besonderer Seitenarm der genannten „Erlebnis"-Strömung könnte der Drang zur Mystik gelten. Daß Mystik etwas Hohes, ja das Höchste im Leben des Christentums bedeuten kann, wird hier zugestanden und vorausgesetzt. Es geht uns um die entsprechende seelische Strömung, die heute nach diesem Hochland sucht, — und die daher kommende Gefahr.

Nicht nur irgendwie soll alles Hohe „erfahren" werden; man will gleich das Höchste, Gott selbst erfahren. Weithin muß man diesen Drang als Ausfluß eines geistigen Genießertums bezeichnen, eines kraftlosen, unmännlichen, wirkmüden. Nachdem Gott in seiner heiligen Hoheit untergegangen — sei es im Unglauben, sei es in irregeleiteter Gefühlsfrömmigkeit —, will man dem Göttlichen auf der menschlichen Plattform begegnen und es da umfassen. Man erniedrigt es zur sublimsten Eigenbefriedigung seines krankhaften religiösen Gefühls. Zum mindesten ist da Gott allzu niedrig gefaßt. Ganz verzerrt gibt sich der mystische Drang in der Theosophie und Anthroposophie (Okkultismus); sie will geheime Gänge in unbekannte Tiefen des Menschen kennen, in die man bis zum „Göttlichen" hinabsteigt. Aber es ist merkwürdig, wie weit die Nebel aus diesen Abgründen bis in katholische Kreise hinein spuken.

Somit haben die Exerzitien sich mit der „Mystik" auseinanderzusetzen, natürlich nicht theoretisch, sondern als Antwort auf Gefahren und Bedürfnisse. Man hat als Antwort darauf vorgeschlagen: also die Menschen von der falschen zur echten Mystik führen. Ich würde lieber die Antwort geben: also sollen sie Exerzitien machen; aber tief und ernst und nicht nur drei Tage! — Die Exerzitien aber müssen von dem Bewußtsein getragen und erfüllt sein, daß es keine wirksamere Bereitung zur Mystik gibt (soweit man davon reden darf), aber auch keine bessere Bewahrung vor Abwegen als solche Exerzitien[1]: die Ehrfurcht vor Gott und der geheimnisvollen Berufung der Seele (die wahre Anthroposophie!); die herbe Läuterung und ehrliche Selbstverleugnung; die hohe Schule aller Gottesliebe und Gottvergegenwärtigung in der liebenden Nähe Jesu; als Gegengewicht gegen ungesunden Quietismus die frohe Bereitschaft zur Tat in Jesu Reichsgefolge, einer Tat allerdings, die aus Seelentiefen kommen muß und immer wieder dahin zurückweist! Die Exerzitien müssen aber auch von dem Bewußtsein getragen sein, daß die Christen ein Recht haben, in die Reichtümer Christi eingeführt zu werden. Das ist das Richtige

[1] Vgl. L. Peeters S. J., Vers l'union divine par les Exercices de S. Ignace (Veröffentlichung des „Lessianums"), Bruges 1924.

an dem starken Verlangen nach „Mystik". Die Exerzitien können und sollen diesem Verlangen Genüge tun. Wir wollen doch nicht vergessen, daß die ignatianischen Exerzitien wie von selbst, durch innerstes Lebensgesetz der christlichen Seele wie der Gnade, auf die Betrachtung von der Liebe hinleiten. — Das Christentum ist doch viel mehr, als viele Exerzitien ahnen lassen!

4. Wenn es um eine Darstellung der geistigen Strömung der Gegenwart von ihrem Grunde aus ginge, dann hätten wohl zuerst genannt werden müssen der Mechanismus und der Historismus im heutigen Weltbilde und Lebensgefühl. Der Subjektivismus fällt zwar im Seelenbild der heutigen Menschen am stärksten auf; aber seine Quelle liegt eben im Mechanismus und Historismus. Aber auch unser Thema darf daran nicht vorübergehen, denn diese Strömungen beeinflussen das religiöse Denken. Scheinbar sind beide Denkrichtungen entgegengesetzt. Ihre Wirkung auf das religiöse Leben aber geht nach der gleichen Richtung. — Man mag tausendmal sagen und aus der Erfahrung beweisen, daß die Naturwissenschaften dem Glauben nicht feind sind; der Stimmungsniederschlag aus dem naturwissenschaftlichen Denken (Monismus) lastet auf der heutigen Seele und hält die kindliche Unbefangenheit gegenüber dem „Vater unser im Himmel" nieder. Das Bild des gütigen Vatergottes muß schon sehr strahlend aufgehen, um siegreich die Nebel zu durchbrechen, die sich immer wieder auf eine Welt der sog. „geschlossenen" Naturkausalität legen. Das Wort Newmans, ein Blick in die bloße Natur sei eher geeignet, ihn ungläubig zu machen, soll der Philosoph nicht mißdeuten; der moderne Seelsorger sollte es aber durchdenken und — überwinden. Ein Wink für heutige Exerzitien und zumal für Durchdenkung des Fundaments!

Ähnlich lähmend wirkt die Denkstimmung des Entwicklungsgedankens, zumal in der Form des geschichtlichen Werdeflusses und des Zerfließens aller geschichtlichen Linien. Die Verwirrung, die Einsteins Relativitätstheorie für das naturwissenschaftliche Denken bringt, ist auf geschichtlichem Boden schon längst da. Wo ist der feste Punkt, um Anfang und Sinn der Bewegung der Menschengeschichte zu erkennen? — Man denke an die naive Einfachheit des geschichtlichen Bildes, wie sie noch dem hl. Ignatius mit seinen Zeitgenossen eigen war!

Die Frage, die ich mit dem Hinweis auf diese Schwierigkeiten aufwerfen möchte, könnte doppelt sein: 1. Wie stellen wir heute demgegenüber einzelne Exerzitienwahrheiten dar? — das wäre bei den einzelnen Betrachtungen zu behandeln (z. B. Sündenfall, Menschwerdung). 2. Wie begegnen wir in den Exerzitien und durch die Exerzitien dieser Gesamtströmung und -stimmung? Es muß wiederum heißen: Der Gedanke: Gott und sein heiliger Wille, Christus und sein Reich müssen tiefer in eine Seele eingerammt werden, hindurch durch allen Sand und Schotter moderner Relativismen, bis man auf festes Gestein kommt. Die Seele muß die Einsicht und Zuversicht bekommen, daß Gott groß genug ist, um auch diese Unsicherheiten unseres irdischen, empirischen Gesichtsfeldes in seine letzten übergreifenden Sicherheiten einzuschließen. Unsere Unsicherheiten sind nur wie Nebelflecken am strahlenden Firmament Gott!

5. Aus den etwas metaphysischen Höhen zieht uns eine andere Strömung wieder ganz in die Nähe des greifbaren Lebens: die soziale Strömung — das Wort hier aber in seinem tiefsten Sinn genommen: die Sehnsucht nach Gemeinschaft. Wir wissen, daß diese Sehnsucht nicht von ungefähr kommt;

aus der liebeleeren Vereinzelung und Vereinsamung der Seele ist sie emporgestiegen. Es ist nicht nur ein geistreiches Wort, sondern bitterste Not, daß die Neuzeit mit ihrem unbegrenzten Verkehr die Menschen erst heillos weit voneinander gebracht hat. Wer bringt die Menschen wieder zueinander? Das kann nur eine Macht: die echte Liebe. Wer schafft diese Liebe? Da haben wir die große Frage der Zeit ausgesprochen. Wer darauf Antwort weiß — eine Antwort in Kraft und Geist —, der bekommt die Menschen in seine Hand. Soll es der Sozialismus sein? — Wir dürfen uns nicht täuschen: schon der blasse Schimmer von Brüderlichkeit im Sozialismus hat es vielen Menschen angetan, zumal wenn sie in christlichen Kreisen selbst diesen Schimmer nicht mehr zu entdecken meinten. Hat etwa die Gemeinschaft in Christo, die Kirche, hier wieder einmal ihre große Stunde? — Aber doch nur dann, wenn ihre Glieder die Stunde verstehen, wenn sie volles Christentum haben, das Liebe schafft in Familie und Gesellschaft, im Vaterland, von Volk zu Volk. Können die Exerzitien dazu beitragen? — Zu Ignatius' Zeiten wurde diese Not nicht so empfunden, aber seine Exerzitien leben ganz in dieser Atmosphäre gemeinschaftbildender Kräfte: das Reich Christi als Urbild und Zielbild aller echten Gemeinschaft! An uns, in unserer Zeit wäre es, diese Kräfte in unsern Exerzitien mehr zu lösen; aus der Exerzitienbewegung sollte ein Strom gemeinschaftbildender Liebe sich ergießen. In dem Sinne müssen alle Exerzitien „Aufbauexerzitien" sein.

II.

Strömungen innerhalb des kirchlichen Lebens.

Natürlich haben all die genannten Bewegungen ihren Einfluß auch auf das katholische Geistesleben. Außerdem zeigt das katholische Leben noch bedeutsame Eigenbewegungen, die freilich bei genauerer Betrachtung ihre psychologische Verwandtschaft mit den großen Zeitströmungen verraten, und zum Teil auch ihren Ursprung. Unsere Aufgabe ist es, diese innerkatholischen Strömungen auf unsere Exerzitien hin zu prüfen.

Es ist nicht zu leugnen, daß manche dieser Strömungen sich bewußt als neben dem „ignatianischen Geiste" herlaufend empfinden, zum Teil sogar als entgegengesetzt. Diese Tatsache müssen wir verstehen lernen und aus ihr lernen.

Die Exerzitien des hl. Ignatius wollen den ganzen Christus in den Seelen gestalten. Sie fassen mit unvergleichlicher Kraft und Sicherheit das Heilandsbild. Die erste Woche ist letztlich nur Vorbereitung zu einem ganz tiefen Ergreifen und Ergriffenwerden Christi. Aber es wird doch der Heiland von einer ganz bestimmten Seite her gefaßt und zu einer ganz bestimmten Richtung hin. Regnum Christi! Dies eine Wort macht klar, was ich meine. Sicher, Christus ist der Feldherr, der König seines Reiches, wie ihn Ignatius geschaut und schauen lehrt. Man kann dartun, daß es nicht leicht eine großartigere und wirkmächtigere Zusammenfassung des ganzen Christentums gibt als das Heilandsbild und die Heilandsnachfolge der Exerzitien. — Gleichwohl darf man nicht übersehen, daß auch noch andere Auffassungen möglich sind, anders in Farbe und Stimmung und Rhythmus. Der Reichtum Christi ist eben unausschöpfbar. Wir brauchen keineswegs die Exerzitien bedroht zu sehen, wenn

auch andere Seiten des Heilandsbildes vorgestellt werden; wir sollten uns freuen, „daß Christus gepredigt werde", aber auch lernen, vor beengter Schablone uns bewahren, uns bereichern und nicht zum wenigsten durch den scheinbaren Gegensatz anderer Gesamtauffassungen des Christenlebens uns des Eigenwertes der ignatianischen Auffassung erst voll bewußt werden. Ohne Zweifel spricht das allseitig geschaute Heilandsbild den heutigen Menschen an; wir haben kein Recht, es ihm zu verbieten; aber wir werden wissen, daß auch die Exerzitien edelstes katholisches Gut zu geben haben. Dabei gilt aber auch hier als Ziel: Omnibus omnia factus sum.

1. Die bedeutsamste Bewegung neben den Exerzitien her — und teilweise in vermeintlichem Gegensatz zu ihnen ist die liturgisch-benediktinische Bewegung. Sie ist etwas mehr als etwa nur die Freude an der missa recitata oder an den Neumen des Chorals. Sie geht aus — nicht nach den psychologischen Quellgründen gesehen, sondern nach der dogmatischen Begründung — von der Glaubenstatsache der Gnadengemeinschaft im mystischen Leibe Christi. Was das übernatürliche Wesen unseres Christenstandes bildet, unser Christusleben im corpus Christi mysticum, soll auch unserem bewußten religiösen Leben das Gepräge geben: in die mystische Lebenseinheit aller Glieder Christi in der Kirche sich einleben, sie in Bewußtsein und Lebenshaltung verwirklichen, in diesen Lebensstrom, der zumal durch das liturgische Leben fließt, eintauchen, sich von ihm tragen lassen. Der psychologische Quellgrund dieser liturgischen Bewegung dürfte wohl sein eine gewisse Ermüdung ob aller herben individualistischen aszetischen Mühsal, die Sehnsucht nach ungesehenem, organischem Wachstum in Christus, nach Geborgenheit in einer heiligen und heiligenden Lebensgemeinschaft. Von hier aus kann dann die Exerzitienfrömmigkeit wohl als zu individualistisch, subjektivistisch erscheinen (man hat sogar schon den Vorwurf „protestantisch" gehört). Sie kenne nur die Selbstvervollkommnung, spanne die eigenen Kräfte aufs äußerste an, zerre das Wachsen und Leben in Christus ins Bewußtsein und in die Selbstbemühung: „Aszese"! Wer die Exerzitien wirklich kennt, weiß diesen Einwürfen zu begegnen; aber wir können — und sollten auch lernen. Wenn wir uns in den Exerzitien um Einpflanzung des Christuslebens mühen, dann sollten wir es nicht loslösen von dem Boden, auf dem es einzig erblüht, dem Leben der Kirche; es ist immer eine Verarmung, wenn die Exerzitien keinen innern Zusammenhang verraten mit diesem großen Hinterland aller katholischen Einzel-Aszese: dem großen, überindividuellen Leben der Kirche. Und die Exerzitien sind doch angelegt auf diese innere Beziehung zum kirchlichen Leben.

Zwar ist es wahr, die Exerzitien haben ihre eigentümliche Aufgabe nicht darin, die christliche Seele auf die friedsame und weihevolle Welt klösterlich-liturgischer Anbetung abzustimmen und in diesen heiligen Frieden eingehen zu lassen; sie wollen vielmehr Christus und sein Reich in und um uns als Aufruf und Aufgabe erstehen lassen, das Christenleben aber als persönliche Antwort auf diesen Aufruf in Hingabe des Lebens aus den Tiefen hochherziger Tatenfreude. Aber ebenso wahr ist, daß Christus der Herr sich nicht will finden lassen auf den schmalen Stegen, die sich der einzelne Mensch nach seiner Erkenntnis und Liebe bauen mag, so herzlich und innig sie sein mögen; Christus will uns einzig nahekommen in dem Leben, das er in seinem corpus mysticum, in seiner

Kirche führt. Und darum müssen die Exerzitien von Hause aus auf dieses Christusleben in der Kirche zielen, müssen von diesem Leben mitteilen. Tatsächlich haben sie, wo immer sie recht gegeben wurden, sich auch daran gehalten. Beweis ist, daß sie kirchliche Erneuerung in großem Stile, strahlendes Christusleben in Tausenden großer Seelen gezeugt haben. Der innere Zusammenhang von Exerzitien und liturgischem Leben ist in letzter Zeit öfters beleuchtet worden. Wir können hier darauf verweisen (z. B. P. v. Chastonnay[1], P. Peeters[2]).

Die Exerzitien sind in dem Sinne „liturgisch", als sie ganz von selbst die Seele zum Miterleben des Christuslebens im Kirchenjahr bereiten, indem sie innerstes Verständnis Christi schaffen. Wenn der innere Zusammenhang von jeglicher Gestaltung des Christenlebens und kirchlichem Gemeinschaftsleben uns in jüngster Zeit mehr betont wurde als vielleicht früher, so wollen wir diese Anregung und Bereicherung dankbar annehmen.

Sollen wir demnach „liturgische Exerzitien" betreiben? — Das ist nicht die geradlinige Folgerung; wäre auch wohl kaum ohne ernsten Vorbehalt zu empfehlen.

Eine Mischung von Exerzitienbetrachtungen und Kontemplation liturgischer Texte, wie sie etwa das Tagesoffizium bietet, verdient nicht den klingenden Namen „liturgische Exerzitien". Man könnte tatsächlich nur an liturgische Hochzeiten des Kirchenjahres denken mit ihrer eigenartigen, starkbetonten Stimmung: die Karfage vornehmlich, Ostern, Pfingsten, Weihnachten, Allerheiligen, und eine Durcharbeitung des Christenlebens von der Stimmungslage dieser Festzeit aus versuchen. Der Gedanke könnte schon reizen. Etwa: Gründonnerstag, der Abendmahlssaal, die Abschiedsreden des Herrn als Ausgang für die Betrachtungen über den Sinn des Lebens: „Das aber ist das ewige Leben, daß sie dich erkennen . . ." Die Sündenbetrachtungen von der Höhe des Karfreitags, des Populo meus, des Ecce lignum Crucis — Der Jubel des Exsultet und die Karsamstag-Osterliturgie als ergreifendste Aussprache der Christusgemeinde und ihres Lebens in Christus.

Aber solche Exerzitien fordern von den Teilnehmern schon größere Vertrautheit mit dem geistlichen Leben, von dem Leiter eine mehr als gewöhnliche Beweglichkeit der Gedanken bei unerbittlicher Festigkeit in der Zielrichtung.

Allerdings sollte während der Exerzitientage, so gut es geht und sich darbietet, die innere Teilnahme am liturgischen Leben auch „geübt" werden. Man soll sich während der Tage und bei seinen Betrachtungen hineingestellt wissen in das große Leben der kirchlichen Gemeinschaft, sein eigenes Bemühen als eine Auswirkung dieses Lebens fühlen. Dieses kirchliche Leben wird eindrucksvoll durch eine klösterliche Gemeinschaft dargestellt. Darum der Segen, wenn Exerzitien im Kloster sein können.

2. Wir sind in unserer Zeit Zeugen der schönen Renaissance des franziskanischen Geistes gewesen. Das Schöne daran braucht uns nicht verleidet zu werden durch den gelegentlichen protestantisch-modernistischen Einschlag dieser Franziskusliebe (Sabatier). Es bleibt doch wahr, die heutige Menschheit wurde von dieser Bewegung ganz eigenartig gepackt: die blasierte Müdig-

---

[1] Vgl. diese Zeitschrift 87 (1914) 551: Ignatian. Spiritualität u. liturg. Frömmigkeit.
[2] L. Peeters S. J. a. a. O.

keit von der unbefangenen Freude in der hellen Gotteskindschaft; die kranke Unnatürlichkeit von der fast trunkenen Liebe zur Gottesnatur; der ausgedörrte Intellektualismus von dem quellenden in Liebe schöpferischen Gemüt. Man möchte das Christentum wiedererleben können wie der Arme von Assisi.

Die Exerzitien brauchen sich durch dieses oft stürmische Rufen nach mehr franziskanischer Art nicht irremachen zu lassen in ihrer wesentlich „ignatianischen" Haltung. Gerade inmitten von Gefühlsströmen muß diese „Halt" geben. Wenn die Franziskaner in einer eigenen Exerzitientagung (Werl 1923) zu dem Schluß kamen, die ignatianischen Exerzitien müssen stets die Grundlage bleiben, so haben wir dem nichts zuzufügen, auf keinen Fall etwas davon wegzunehmen.

Anderseits darf und kann aber auch der Exerzitienmeister nach Ignatius' Art vom hl. Franz lernen. Die schwere Folgerichtigkeit der ignatianischen Gedanken darf umwunden werden mit den duftenden Blumen des liebenswürdigen Heiligen — zumal sie doch auf dem Boden der Bergpredigt gewachsen sind und auf Golgatha. Das christliche Volk wird es uns danken.

Übrigens ist der Geist der Exerzitien dem Geist des hl. Franziskus viel ähnlicher, als man auf den ersten Blick meint. Die fast systematische Strenge der Exerzitien mag bei oberflächlichem Hinsehen zu dem Urteil verleiten, Manresa sei eine ganz andere Welt als Assisi. Aber wenn man tiefer dringt, verspürt man das Wehen eines gleichen Geistes. Da verspürt man, daß das Wesen der Exerzitien ja gar nicht erfaßt ist, wenn man sich nur an die verstandesmäßigen oder auch psychologischen Schlüsse hält. Es ist nicht so, als setzte Ignatius bei seinen Exerzitien nichts anderes voraus als einen scharfen Kopf und einen starken Willen, als arbeite er nur mit ihnen; er rechnet tatsächlich mit ganz andern Kräften; er setzt im Exerzitanten irgendwo, in den tiefsten Gründen der Seele, eine große Liebe voraus, wenigstens die Fähigkeit dazu, die Sehnsucht danach. Die ruft und weckt er. Nicht durch viele Worte; einfach indem er die Seele mit Nachdruck vor jene Wirklichkeiten stellt, die der letzten Liebe wert sind. Und diese Liebe aus den Tiefen, dieses Heldenhafte ist die Grundkraft, mit der die Exerzitien rechnen, nach der sich ihr Wesen bestimmt.

Man übersieht es oftmals — und übersieht damit den eigentlichen Sinn der Exerzitien —, daß schon gleich das sog. Fundament gar nicht bloß so etwas wie ein Kettenschluß ist. In dem entscheidenden Schluß des Fundaments: unice eligendo, quae magis conducunt ad finem, herrscht nicht die bloße Logik. Die kommt nicht so weit. Es herrscht die Logik der Hochherzigkeit und des Heldensinnes, die Logik der Liebe. Und auf diesen Ton heroischer Hingabe in Liebe und Tat sind die ganzen weiteren Exerzitien abgestimmt. Freilich, die Liebe wird in scharfe Zucht genommen; sie wird sehend und wissend gemacht, sie muß wägen und prüfen, sich hämmern und stählen. Eine überlegene Seelenführung umgibt sie mit einem Gehege psychologischer Stützen. Aber im Grunde wirkt die gleiche Liebe, der auch der hl. Franz diente. Bei ihm jubelt und weint sie sich selig aus; bei Ignatius geht sie in eine hohe Schule, nicht um Fremdes zu lernen, sondern um sich ihrer klar und sicher zu werden. Und wenn nun gar der Exerzitant auf die Höhe des dritten Grades der Demut geführt wird: wo bleibt da die armselige Logik? Da umfängt uns die Torheit des Kreuzes mit ihrer Purpurpracht: aus purer, persönlicher Liebe zum gekreuzigten Heiland es nicht besser haben wollen als er, sein Ehrengewand der Schmach tragen

wollen — selbst wenn dadurch nicht die Ehre Gottes vermehrt würde —, einzig um Jesus ähnlicher zu werden? Nein, da sind wir auf der Höhe, die Murillo in seinem wundervollen Franziskusbilde zeichnete: der arme Heilige umschlingt den Gekreuzigten, und vom Kreuze löst sich ein Arm, um den liebeerfüllten Jünger an sich zu ziehen. Da steht Ignatius neben Franziskus. Anders freilich in Haltung und Art; aber in Wahrheit ein Bruder in Christo, beide Kinder der gleichen Liebe, des gleichen heiligen Geistes.

Von dieser Höhe aus ist dann nicht mehr weit zu dem letzten Ziele der großen Exerzitien, zur Betrachtung von der Liebe. Sie ist von Ignatius wie ein Wink gegeben, eine Einladung, in eine Welt vollendeter Gotthingegebenheit einzutreten. Aber nicht Weltvergessenheit ist hier die Losung, sondern das Finden Gottes, das Begegnen Gottes in aller Schöpfung und Tätigkeit. Da ist ja wahrhaftig als Frucht der tiefsten aszetischen Schulung jener Geist gemeint, der uns am hl. Franziskus so bezaubert, der Geist unmittelbarer Gottesliebe in aller Kreatur.

So braucht also eine Seele mit franziskanischem Einschlag sich nicht vor den Exerzitien zu fürchten — und der Exerzitienleiter soll sich nicht fürchten, etwas vom Franziskusgeiste durch seine Betrachtungen wehen zu lassen. Das entfernt ihn nicht vom hl. Ignatius.

3. Eine andere Bewegung im katholischen Leben, die die Exerzitien berührt, möchte ich die oratorianische nennen. Was die französische Oratorianerschule des 17. Jahrhunderts (Bérulle und seine Schüler Condren, Olier, der selige Eudes u. a.) als ihre Sonderauffassung aussprach— zum Teil in einem gewissen Gegensatz zu den Exerzitien —, findet heute Widerhall in den Seelen. Der geistvolle H. Bremond hat in seiner Histoire littéraire du sentiment religieux en France (Bd. III, L'école française) jene Schule vor uns wieder erstehen lassen und diese heutigen Stimmungen fein gezeichnet. In seinen scharfen, freilich nur zu oft geistreich überspitzten Prägungen, die sich dann mit ihren Spitzen gegen die ignatianischen Gedanken wenden, spiegeln sich geheime Wünsche unserer Zeit und erkennen sich selbst und ihren — vermeintlichen — Gegensatz zu den Exerzitien.

Vor allen Dingen geht die Klage gegen die Exerzitien auf eine übertriebene Betonung des Menschen, seiner Selbstbemühung (Aszese), seines Fortschrittes, seiner Vollendung. Creatus est homo, beginnt das Fundament, und es heißt gleich weiter: „damit er Gott lobe — und dadurch seine Seele rette". In die Abgründe seiner Niedrigkeit soll er hinabsteigen, unter dem unheimlichen Licht von Sünde und Hölle. „Was habe ich bisher getan", so ist der Schluß der ersten Woche, „was tue ich, und was werde ich tun?" — Auf diese Frage, in die sich das ganze Ichbewußtsein hineindrängt, tritt als lebendige Antwort der Heiland vor uns hin, sicherlich hoch und hehr, mit dem Zauber seiner heiligen Menschheit; aber doch wieder nur, um unserem Leben ein neues Ziel zu zeigen, das wir dann im Suscipe umfassen, indem wir unsere Freiheit usw. hingeben. — Gegenüber dieser anthropozentrischen Frömmigkeit, so betont Bremond unablässig, habe Bérulle und die oratorianische Schule Gott entschlossen in den Mittelpunkt gestellt. „Man muß an erster Stelle auf Gott schauen und nicht auf sich selbst, und nicht mit diesem Blick auf sich selbst und dem Suchen seiner selbst handeln, sondern mit dem reinen Blick auf Gott"

(Bérulle). „Ignatius will Asketen heranbilden, Bérulle Anbeter" (Hochland, Mai 1923/24, S. 124). Vor der Majestät Gottes anbetend stehen, ihren Strahlen die Seele öffnen, sich ganz abhängig von Gott fühlen und halten, das sei oratorianische Frömmigkeit[1].

Daß echte Frömmigkeit zu einer „anthropozentrischen Frömmigkeit" entarten kann, soll natürlich nicht geleugnet werden; ebensowenig, daß gegen eine solche Entartung die Übermacht des Gottesgedankens sich erheben muß. Aber arges Mißverständnis wäre es, bei Ignatius und seinen Exerzitien diese falsche Anthropozentrik zu vermuten. Wer die großen Exerzitien wirklich gemacht hat, kann nie auf diesen Gedanken kommen; wer die Seele des hl. Ignatius kennt, noch weniger. Stand jemals ein Heiliger mehr unter dem Eindruck der Majestät Gottes? Und die Exerzitien haben in ihrer ersten Woche gerade zum Hauptziel, das falsche, naturhafte Selbstgefühl zusammenzuschlagen, so daß in der von aller unfrommen Selbstliebe ausgeleerten Seele nur noch ein Hinhorchen auf einen etwaigen Gnadenruf Gottes bleibt und eine letzte Hingabebereitschaft. Und Heiligkeit ist nach Ignatius nicht etwas, „was gemacht werden kann durch Selbstbesiegung", wie der betreffende Hochlandaufsatz meint. Da ist das Wesen der Exerzitien bis in den Grund verkannt. Ihr Herzschlag kommt aus der Überzeugung, daß die lebenweckende und formende Kraft aller Heiligung Gottes Gnadenwille sei. Darum wird auch in den Vorbemerkungen der Sinn der Exerzitien beschrieben: „daß sie die Seele vorbereiten und in den Stand setzen, damit sie alle ungeordneten Neigungen von sich entferne und nach ihrer Entfernung den göttlichen Willen suche und finde in der Regelung des eigenen Lebens zum Heile der Seele". „Selbstbesiegung" bedeutet nur: die verschütteten Wege freilegen, auf denen Gottes Gnade daherkommen will, sich bereit machen, um mit Gottes Gnade mitzuwirken.

Mitwirken freilich soll der Mensch zu seinem Ziele. Ist das aber schon „anthropozentrisch"? — Frömmigkeit heißt doch Beziehung des Menschen zu Gott! — Aber das weitere Wort des Fundamentes: „daß der Mensch dadurch seine Seele rette"? — Aber es ist doch selbstverständlich, daß Ignatius nur die objektive, tatsächliche Verknüpfung unseres Heiles mit dem einzigen letzten Ziele, der Ehre Gottes, im Sinne hat. Diese Verknüpfung geschieht allerdings wesensnotwendig aus der unendlichen Vollkommenheit und Güte Gottes, der, wenn er einmal Menschen ins Dasein ruft, nur so sie wollen konnte, daß „unruhig ihr Herz sei, bis es ruhet in Gott".

Mit all dem soll nicht gesagt sein, daß zwischen Ignatius und Bérulle keine Verschiedenheit sei; aber keine Verschiedenheit im Wesen der Frömmigkeit, sondern im Temperament. Bérulle hat mehr eine lyrische Art; die hat er und seine Schule gepflegt. Ignatius ist ein Wegweiser. Es ist in ihren Schriften der Unterschied wie zwischen den knappen Bemerkungen eines Bergführers, der andere zu den geliebten Höhen weist, und den Ergüssen eines Bergsteigers, der entzückt auf der Höhe steht. Bei beiden die gleiche Liebe und Ergriffenheit. Bei dem einen setzt sie sich in machtvollen Führerwillen um (Caritas Christi urget me!), bei dem andern in gefühlvolle Aussprache. Wenn

[1] Siehe die Erörterung über „Theozentrische und anthropozentrische Frömmigkeit" von E. Przywara S. J. in dieser Zeitschrift 107 (1924) 401 ff.

wir somit eine Beanstandung der Exerzitien von den oratorianischen Gedanken her auch nicht zugeben, der Hinweis auf diese Art kann den Exerzitienleitern dennoch von Nutzen sein. Zumal wenn bei den landläufigen Exerzitien doch wohl zuweilen die große Linie verlassen wurde und alles auf ein enges, kümmerliches Sich-selbst-quälen und Sich-selbst-bemühen hinauszugehen drohte. Wir wollen nicht vergessen — Bérulle sagt es uns in seiner eindringlichen Weise: die Frömmigkeit ist nur so viel wert, als der Gottesgedanke sie beherrscht.

Ein weiterer Unterschied zwischen ignatianischer und oratorianischer Art soll in der Stellung liegen, die Christus dem Herrn in der Frömmigkeit zugewiesen wird.

Für Bérulle ist der Heiland zuerst der vollkommene Anbeter auf unserer Erde. In sein Inneres einzutreten (Herz-Jesu-Andacht) und in dieser Welt heiligster Anbetung mit ihm anzubeten, ist die Schule der Frömmigkeit. — Sodann aber ist uns Jesus die Offenbarung Gottes. Die Fülle der Gottheit rauscht uns aus den geheimnisvollen Tiefen seines Innern entgegen. Darum müssen wir von den Geschehnissen des äußeren Lebens Jesu zu ihrer Quelle hinabsteigen, sie da in ihren Herzensgesinnungen nacherleben und in schweigender Ehrfurcht uns von der in ihnen aufbrechenden Gottesfülle erfüllen lassen. Das ist die hohe Schule des Christenlebens nach Bérulle und seinen Nachfolgern. Ohne Zweifel eine überaus zarte Verwirklichung des paulinischen: „Das seien eure Gesinnungen, wie sie waren in Christo Jesu." Es tut sich da ein Paradies für sinnende und minnende Gemüter auf.

Und von dieser innigen Christusfrömmigkeit ergeht nun das Bedenken gegen die ignatianische Christusfrömmigkeit. Da stehe ja wieder der Mensch im Vordergrunde, mit seiner ewigen Unruhe, was denn er tun solle. Und Jesus scheint nur da zu sein, um dieser Frageunrast Antwort zu stehen. Immer aber ist es ein Bemühen zu ihm hin.

Besagt das nun einen wirklichen Gegensatz? — Wiederum wäre, was Bremond beharrlich übersieht, hinzuweisen auf die ganz verschiedene Absicht des Exerzitienbüchleins und der Schriften Bérulles. Ignatius gibt Führung zu Christus, Bérulle Kontemplation über Christus. Wer durch die Exerzitien zur Höhe der Christusliebe emporstieg, mag nach Bérulles Art seine Ergriffenheit ausströmen, — sofern das auch seine Art ist.

Ob aber diese sinnende, schwebende Kontemplation die durchgängige Art des Christengemütes ist und man sie darum als allgemeingültiges Ziel verkünden soll? Birgt sie nicht, einseitig gepflegt, Gefahren in sich? Es gibt doch zu bedenken, wenn ein Geistesmann und Anwalt strengster Innerlichkeit wie P. Surin, der Schüler des großen L. Lallemant S. J., eine leise Warnung vor den Schriften Bérulles nicht unterdrücken kann: sie seien eine Feinkost, und zuviel davon könne den Magen verderben [1].

Demgegenüber dürfte man wohl der Meinung sein, daß Ignatius das Wesen des Christentums tiefer in seiner Allgemeingültigkeit erfaßt habe; aus dem Wesen des Christentums heraus und aus unserem Wesen. Beides aber sagt Tat. — Christus ist Tat. Sein Erscheinen ist eine Tat drängender

[1] Vgl. Recherches scientifiques religieuses 1924, Heft 4 — eine Feststellung, die die Behauptung Bremonds, Surin stimme ganz mit Bérulle überein, widerlegt.

Liebe aus dem ewigen Schoße der Gottheit; seine Liebe auf Erden ist eine einzige Tat des Gehorsams: „Meine Speise ist es, den Willen des Vaters zu tun"; der Aufbau des Reiches Gottes eine Tat, zu der er die Menschen aufruft, die Apostel sendet. Aber auch den Menschen drängt es zur Tat. Der Mensch ist nicht reine Beschaulichkeit; er ist Aufgabe und ernste Verantwortung. Diese menschliche Wesensart wird vom Herrn nicht aufgehoben, sie wird nur geläutert, erhöht. So ist volles Christentum wesentlich Tat und Entscheidung. Und „Entscheidung" ist das letzte Wort der Exerzitien. Zwar hat Ignatius in seinen Exerzitien zunächst nur an die einmalige, erste, grundsätzliche Entscheidung gedacht, an den „großen Kehr". Einmal auf die freie Bahn zu Christus gestellt, mag er seinen „Weg laufen wie ein Held", geleitet von der Gnade Gottes. Aber allerdings immer wieder wird der Grundklang des Heilandherzens — und des Menschenherzens durchklingen: „Entscheidung!"

Wer da fürchtet, es möchte bei dieser Einstellung auf die Tat der feine Duft oratorianischer Innigkeit verloren gehen, hat ignatianische Art nicht verkostet. Mag sein, daß unfeine und ungeistige Menschen auf den Gedanken kamen, ignatianische Tatbereitschaft mit robust zupackender Geschäftigkeit gleichzusetzen. Sie sollten bedenken, daß Ignatius die Entscheidung für Christus nicht aus einer seelenlosen, klanglosen Willenshärte ersteigen läßt, sondern aus dem intime sentire et gustare, aus dem innersten Miterleben und Verkosten Christi. Wenn uns die oratorianische Schule den Eingang zu diesem intime sentire et gustare aufschließen hilft, wollen wir es ihr danken.

4. An letzter Stelle sei auf eine Bewegung hingewiesen, die ich die salesianische nennen möchte. Gedanken des hl. Franz von Sales gehen durch unsere Zeit; sie wollen auch von uns gekannt und gewertet sein.

Der hl. Franz von Sales war allerdings in allem Wesentlichen ein Schüler und Verehrer des hl. Ignatius. Gleichwohl hat er das Ignatianische oftmals eigenartig gewendet, manche werden sagen weitergeführt. An uns wird es sein, die vermeintlichen Gegensätze, die man hier wittert, weitherzig als bloße Ergänzungen zu erweisen und zu verwerten. Der liebenswürdige Heilige möchte das Christentum möglichst liebenswürdig machen. Das gewinnt ihm auch heute die Herzen. Er ist nicht weichlich; weit davon entfernt. Aber keine unnötigen Lasten, auch nicht die Lasten unnötiger Methoden! Die Lobredner einer formlosen Frömmigkeit, die sich nur den Schwingungen der Seele hingibt, würden an ihm keinen Verteidiger finden, aber ebensowenig die Anbeter ewig starrer Methoden.

Der hl. Franz von Sales hat als schönstes und fruchtreichstes Gebet das Gebet der Einfachheit empfohlen, jenes ruhevolle, gemütvolle, liebevolle, das erst die Seele füllt, mit Gott füllt. Haben wir ein Recht, die Seelen aus diesem friedvollen Bereich zu vertreiben? — Doch nur dann, wenn es dazu mißbraucht würde, sich in weichlichen Stimmungen zu wiegen und der Entscheidung zu Christus hin auszuweichen. Daß diese Gebetsart durch die Exerzitien nicht ausgeschlossen sein soll, daß sie vielmehr die Krönung des „methodischen" Gebetes sein soll, darüber hat P. Poulain treffliche Worte geschrieben (Les grâces d'oraison I), und P. Meschler[1] hat sie sich zu eigen gemacht.

[1] Siehe diese Zeitschrift 67 (1904) 269 ff.

Ganz ähnlich ist der hl. Franz von Sales auch in der Gewissenserforschung weit freier, als das Exerzitienbüchlein dem Wortlaut nach es gelten läßt[1]. Für ihn hat das Partikularexamen nicht die Bedeutung wie bei Ignatius. Die Gewissenserforschung hat mehr die Aufgabe, uns wach zu halten in unserer Hinwendung zu Gott. Das wird uns natürlich nicht irre machen in unserer Hochschätzung unseres Erbes. Aber wir bekommen einen weiteren Blick, der auch andere Möglichkeiten sieht und uns weitherzig macht, wenn wir andere Bedürfnisse treffen. Und wir treffen sie.

Der Hauptgegensatz soll bestehen in der Auffassung der Liebe und in der Stellung, die man ihr zuweist[2].

Ignatius, so sagt man, habe der Liebe zu wenig Raum gegönnt; sie wird zwar nicht verleugnet, sie erscheint sogar als der Gipfelpunkt der Exerzitien; aber der große Beweggrund ist Gottes Majestät, seine Ehre das apostolische Ziel, dann die Einzelbeweggründe, wie die einzelnen Wochen sie bieten. Für den hl. Franz von Sales ist die Liebe alles: Anfang, Beweggrund, Weg und Ziel. Wie kann man die Liebe Gottes erlangen? Ignatius antwortet mit seinen Exerzitien und all ihren Abstiegen und Aufstiegen. Der Kirchenlehrer der Liebe antwortet: indem man liebt. Selbst der Kampf gegen die Liebe wird nie erfolgreicher geführt als aus der Liebe. Das hat der Heilige nicht als Gegensatz zu den Exerzitien gemeint; er hat sie selbst gemacht und hochgeschätzt; aber es ist damit der Geist angedeutet, in dem er auch die Exerzitien auffaßt. Ohne Zweifel liegt in dieser Betonung der Liebe ein Wink für manche Exerzitienmeister, die vergessen, daß die Liebe doch schließlich alles in allem ist. (Vergleiche hierüber Watrigant[3] und die Exerzitien des berühmten P. Huby, die einzig auf der Liebe aufbauen.) Wird aber auch die Liebe, wie Ignatius sie faßt, wie sie die Exerzitien krönt, durch die salesianische Liebe wesentlich vertieft? Die Frage ist nicht ohne Bedeutung für die Exerzitien. Die rechte Antwort ist so lange unmöglich, als man die Betrachtung von der Liebe nur als irgend eine — wenn auch gehaltvolle — Zutat empfindet. So ist sie oft genug behandelt und — verkannt worden. Man muß erfassen, daß die Betrachtung von der Liebe das innere, notwendige Höhenziel ist, auf das die ganze Führung von der ersten Betrachtung des Fundaments an drängt; nur dann versteht man die ignatianische Liebe. Dann erst kann man sie auch mit der Liebe, wie sie Franz von Sales lehrt, vergleichen.

Die Betrachtung von der Liebe steht im Exerzitienbüchlein allerdings ziemlich unvermittelt da. Ignatius verschmäht es, wie so oft, den Zusammenhang mit Worten zu geben. Den muß der Betrachtende miterleben und sich zu eigen machen. Dann wird er aber auch inne, daß hier alle Wege auf eine Liebe von unendlichem Reichtum hindrängen; das Höchste, Wertreichste, wozu Menschenseele kraft ihrer edelsten Natur und kraft der Gnade fähig ist, winkt hier als die reife Frucht menschlichen Wachstums in Christus. Diese Vollendung wird nicht beschrieben als die verzückte Schau eines, „der bis in den dritten Himmel erhoben wurde und unsagbare Worte hörte", sondern als

[1] Vgl. Tissot, Das innerliche Leben muß vereinfacht ... werden. Deutsch Regensburg 1910, Manz.

[2] Siehe Fr. Vincent. St. Franç. de Sales, Directeur d'âmes (Paris 1924) cap. III.

[3] Watrigant, Deux méthodes de spiritualité (Lille 1900).

das Endziel eines Erziehungsweges, auf dem begnadete Führerkunst den Willigen leitete.

Nie wohl in der Erziehungsgeschichte der Menschen überhaupt ist ein Erziehungsziel von gleicher Höhe und Fülle gezeigt worden. Es mündet da eben der ganze Strom christlicher Erziehung in die Liebe. Die Liebe, wie sie auf der Höhe der Exerzitien durchbricht, ist nämlich kein einfacher, verschwebender Klang, sie ist wie der Schlußsatz einer ungeheuren Symphonie. Es klingen mit die von der ganzen Dramatik letzter Entscheidungen und erbarmender Gottesliebe aufgerissenen Tiefen der Seele, es klingen die zartesten und mächtigsten Saiten des Gemütes. Die ignatianische Liebe, als reifste Frucht der Exerzitien, ist innerlich unendlich reich, angefüllt von all dem, was der Exerzitant durchlebt hat. Sie ist eine wissende Liebe; alle Tiefen und Höhen hat sie durchwandert und an allen Wirklichkeiten sich geprüft. Und diese Erfahrungen vergißt sie jetzt am Schlusse nicht, um sich etwa in eine wesenlose Kontemplation zu verlieren. Der bloße Wortlaut der Betrachtung könnte zu der Annahme verleiten, als tue die Seele nunmehr, auf die Höhe geführt, einen Sprung in den Abgrund der göttlichen Allwirklichkeit, ihrer selbst und des Weges ihres Aufstieges vergessen — und auch der ständigen Verpflichtung zur Tat. Aber auf die Worte für sich kommt es nicht an. Das Wesen des Exerzitienbüchleins verbietet das; es will ja nur zum Erleben anleiten. Darum ist die einzige Frage: Wie geschieht der Seele, wie erlebt sie das, was das Büchlein andeutet, nach allem, was vorangegangen ist? — Sie kann weder die Grundlegung des Lebens auf dem Fundamente Gottes vergessen, noch den Abfall und die Gefahr des Abfalls; weder die werbende Christusliebe, noch die Anliegen des Reiches Gottes. Sie löst sich nicht von dem Heiland, der doch immerdar für uns Menschen der „Weg" bleibt. Aber sie ist diesen Weg zu Ende gegangen, bis dahin, wo der Weg zur „Wahrheit und zum Leben" geworden ist; sie hat in Jesus die Fülle der Gottheit getroffen.

Wie nimmt sich in diesem Lichte die Lehre des hl. Franz von Sales aus? Sicher mag man sich von ihr anregen lassen, aber man wird doch das Recht haben, den ignatianischen Weg als den männlicheren, lebensvolleren zu schätzen. Franz von Sales hat seine schönsten Gedanken im Austausch mit edlen Frauen entwickelt. Das ist nicht ohne Einfluß auf seine Lehre geblieben. Noch ist bei ihm alles echt und gesund; aber gewisse Gefahren melden sich schon von ferne an: Quietismus und Sentimentalismus. Die Frömmigkeit der Exerzitien, von ihrer Vollendung, der ignatianischen Liebe aus geschaut, ist ein Gesundbrunnen voll Kraft und Bewahrung.

*

Im Vorstehenden ist der Versuch gemacht worden, die Exerzitien des hl. Ignatius in die wichtigsten Zeitströmungen hineinzustellen. Es ist das Recht des Lebens, sich mit allem Lebendigen zu messen. Und die Exerzitien des hl. Ignatius sind Leben. Als lebenweckende Macht traten sie auf in schwerster Zeit; Wirkung des Lebens erwartet die Kirche von ihnen auch heute, wenn sie in ihren höchsten Trägern auf die Exerzitien verweist. Die Exerzitien des hl. Ignatius sind nicht nur ein Stück geschichtlicher Überlieferung. Sie sind nicht gewesen, sie sind und sie werden sein. Nun, dann haben sie sich allem Leben gegenüber als Leben zu erweisen. **Ernst Böminghaus** S. J.

Drei Charakterköpfe des vormärzlichen Liberalismus.

Sobald man in der Geschichte des deutschen Parteiwesens ein wenig rückwärts über das Jahr 1848 hinaussteigt, betritt man schwieriges Gebiet. Es fehlt da zwar nicht an politischen Bestrebungen, an Versammlungen, Schriften, Kämpfen für und gegen das herrschende Regierungssystem aus dem Kreise der Untertanen. Aber Parteien in unserem Sinn, Massenbewegungen fehlen doch fast ganz. Der bei weitem größte Teil des deutschen Volkes war gegenüber den Fragen der Politik — abgesehen von wenigen kurzatmigen Aufwallungen — nahezu gleichgültig. Nur eine dünne Oberschicht von Gebildeten kämpfte um politische Rechte. Bei der ungeheuren Mannigfaltigkeit des deutschen Lebens und dem Ideenreichtum der damaligen deutschen Bildung, die aus den geistigen Strömen von der Aufklärung bis zur Romantik gespeist war, waren die politischen Überzeugungen, Wünsche und Ziele auch dieses kleinen Kreises wieder äußerst verschieden und widerspruchsvoll.

Die ersten, vielleicht etwas voreiligen Versuche, in diesem vielgestaltigen Leben feste Wege abzustecken, die politischen Gedanken und Persönlichkeiten nach den Begriffen unseres Parteiwesens zu ordnen und weiter zu ihren geistigen Quellen und Hemmungen vorzudringen, haben scharfe Kontroversen ausgelöst. Diese literarischen Fehden, an denen unsere ersten Geschichtsforscher sich beteiligt haben, haben zweifellos vertiefend gewirkt. Der Gewinn der Aussprache war aber mehr der, daß sie die Schwierigkeiten der parteimäßigen Erfassung eines so individuellen Lebens aufdeckte und vor einer Systematisierung, namentlich auf Grund heutiger Parteivorstellungen warnte, als der, daß sie Methode und Ziel der parteigeschichtlichen Erforschung dieser an politischen Ideen so reichen Zeit festgestellt hätte. Da stehen sich die Ansichten noch hart gegenüber. Ist die Aufgabe der älteren deutschen Parteigeschichte nur die geistesgeschichtliche Erforschung einzelner politischer Ideen und Denker oder darüber hinaus die Geschichte politischer Gruppenbildung als Vorläufer der heutigen Parteien?

Einige neue Arbeiten zur Geschichte des Liberalismus vor 1848, die im Folgenden etwas näher gewürdigt werden sollen, bringen den Erweis, daß beides zugleich erreicht werden kann. Sie gelten drei einflußreichen Politikern, deren Wirksamkeit in den Vormärz fällt: Friedrich Christoph Dahlmann, dem Theoretiker, Karl Gutzkow, dem gewandten Literaten, und dem damals vielgenannten Parlamentarier Friedrich Daniel Bassermann[1]. Die drei Männer zeigen bei weitgehenden Verschiedenheiten ihrer Auffassungen und bei starkem Wandel ihrer Anschauungen doch so charakteristische gemeinsame Züge in

[1] Hermann Christern, Friedrich Christoph Dahlmanns politische Entwicklung bis 1848. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Liberalismus. 8° (248) Leipzig 1921, H. Haessel. — Ludwig Maenner, Karl Gutzkow und der demokratische Gedanke. (Historische Bibliothek, Band 46. Herausgeg. von der Redaktion der Histor. Zeitschrift.) 8° (X u. 149 S.) München und Berlin 1921, R. Oldenbourg. — Axel v. Harnack, Friedrich Daniel Bassermann und die deutsche Revolution von 1848/49. (Historische Bibliothek, Band 44. Herausgeg. von der Redaktion der Histor. Zeitschrift.) 8° (113 S.) München und Berlin 1920, R. Oldenbourg.

ihrer Gesamteinstellung gegenüber dem bestehenden Staat, daß wir sie mit Recht zusammenstellen und in Beziehung setzen zu der späteren liberalen Partei. Es sind Charakterköpfe des Liberalismus, und ihre einflußreiche Tätigkeit war Vorarbeit für diese Partei. Die drei Bücher geben auch einen Wink, wie zu arbeiten ist, wenn die Parteigeschichte ihre Doppelaufgabe lösen soll. In fleißigen Einzelarbeiten müssen vor allem politisch führende Männer auf ihre Ideen und ihren tatsächlichen Einfluß geprüft werden — nicht mit Begriffen einer späteren Zeit, nicht dogmatisierend, sondern von ihrem Standpunkt, von ihren Voraussetzungen aus; dann ergeben sich von selbst ideenhafte und vielleicht auch sachliche Zusammenhänge nach vorwärts und rückwärts, die nicht hineinkonstruiert, sondern aus den Tatsachen herausgeholt sind; dann werden in dem vielgestaltigen Leben der vormärzlichen Politik wohl bald sicherere Wege abgesteckt werden können.

Geistig ist von den drei Männern Dahlmann bei weitem der Bedeutendste. Wir besitzen über ihn, der gleich groß ist als Mensch, Historiker und Staatstheoretiker, schon eine stattliche Literatur. Wieviel aber trotzdem für die Kenntnis seiner politischen Leistung noch zu schaffen blieb, zeigt wohl am deutlichsten die Tatsache, daß bis in die letzte Zeit gestritten wurde, ob er der liberalen oder der konservativen Richtung anzugliedern sei. Christern hat diese Unsicherheit wohl endgültig zu Gunsten der Liberalen entschieden. Die Art, wie er es tut, wie er die Entwicklung und Form der hauptsächlichen Staatsgedanken Dahlmanns aus seiner Herkunft und Umwelt, aus seiner wissenschaftlichen und politischen Tätigkeit, aus seinen historischen und politischen Schriften mit feiner Einfühlung herauslöst und verfolgt und dann schließlich in klaren Sätzen zusammenfaßt, ist mustergültig. Mit den Werturteilen über die Politik Dahlmanns wird man sich aber kaum ganz einverstanden erklären können. Christern ist wie leider so viele unserer Historiker ganz an dem Machtstaatsgedanken orientiert, eine Einstellung, die eine gerechte Beurteilung anderer Staatsfaktoren und älterer politischer Schulen, z. B. der romantischen, erschwert.

Dahlmann (geb. 1785) brachte für seine politische Aufgabe den ganzen reichen Ideenschatz der deutschen Bildung aus der Zeit des Idealismus und Klassizismus mit, der durch die Romantik und die historische Schule gerade neu befruchtet war. Dazu besaß er von Haus aus bei aller Begeisterungsfähigkeit eine historisch-kritische Einstellung, eine gewisse Nüchternheit des Urteils, die ihn auch das Erhabene am Wirklichen, am Geschichtlichen messen ließ. Nicht aus den Höhen der Abstraktion besah er die Dinge, sondern baute sein System auf den Grund der Tatsachen, so wie er sie in der Geschichte zu sehen glaubte, nicht ohne eine kleine Beimischung von Pedanterie und Schulweisheit. Endlich schob ein gütiges Geschick ihn zur rechten Zeit an eine Stelle, wo er eine bestimmte politische Einzelfrage zu lösen hatte, eine Frage, die ihn mitten ins politische Leben stellte, die zugleich auch zu geschichtlicher Vertiefung zwang: als Professor in Kiel sollte er die Rechte des holsteinischen Adels gegen den alles Eigenleben ertötenden Absolutismus Dänemarks verteidigen. Das zwang zu eindringenden Forschungen über die Rechtslage dieser uralten Privilegien. In dem Kampfe, den der junge Gelehrte aus einer rein ständischen Angelegenheit zur Sache des ganzen holsteinischen Volkes und aus

einer Rechtsfrage zum Streit um ethische Güter, Nationalität und Freiheit zu erheben suchte, kam er von selbst zum Verfassungsproblem, das nun ganz vorherrschend sein politisches Denken beherrschte, vor dem auch die nationale Frage, die deutsche Einheitsfrage, zurücktreten mußte. Er studierte die englische Konstitution. In ihr — er kannte sie nur in der üblichen verschönerten Darstellung — glaubte er eine durch keine fremde Beitat abgelenkte Weiterentwicklung der altgermanischen Volksverfassung, so wie er diese aus seinen historischen Studien sich zurechtgelegt hatte, wiederzuerkennen. Es war das für ihn ein Erlebnis von dauernder Bedeutung.

Von da ist die englische Verfassung für ihn das Ideal, wie die Freiheitsfrage zu lösen sei. Doch sein gesunder Blick für Wirklichkeit bewahrte ihn vor einfacher Nachahmung. Andere Elemente für sein Idealbild einer freien Verfassung entnahm er der Geschichte, besonders der deutschen, die er nun ständig mit dem Blick auf die Freiheitsfrage studierte und schrieb, den vorhandenen Rechtseinrichtungen und den großen Ideen, die seine ausgedehnte literarische Bildung ihm vermittelt hatte. So entstand eine Synthese aus den verschiedensten Bestandteilen, in der Naturrecht, Idealismus und romantische Staatsphilosophie, englische und germanische Verfassungsformen von einem starken Geist im Feuer der Geschichte zusammengeschmolzen wurden. Die wesentlichen Elemente seines Verfassungsbildes waren schon in Kiel fertig; ständig weiter ringend und bessernd, hat er es dann in seiner „Politik" als Professor in Göttingen 1836 abgeschlossen und veröffentlicht.

Der Staat, den Dahlmann hier zeichnet, ist die konstitutionelle Monarchie, ein fein abgewogenes System gleichberechtigter Kräfte. Von Volkssouveränität wollte Dahlmann im Gegensatz zu manchen süddeutschen Demokraten nichts wissen, aber ebensowenig auch von Gottesgnadentum; er dachte sich an der Spitze des Staates ein kräftiges Volkskönigtum, stark genug, als aktives Element im staatlichen Leben alles Nützliche durchzusetzen, aber durch die Volksvertretung, die sich in ein Ober- und Unterhaus gliedert, gehindert, seine Macht auf Kosten der Volksfreiheit zu erweitern. Der Bürger ist nach Dahlmann dazu da, im Dienste des Staates die Vollendung seiner Persönlichkeit zu erreichen, wie der Staat es als letzte Aufgabe nach innen hat, die Bildung, die bisher nur einem kleinen Kreise beschieden war, der Allgemeinheit zu verschaffen. Nach außen soll sich der Staat eingliedern in die Familie freier Völker. Haben die großen Staaten einmal alle freie Verfassungen, dann ist der Weltfriede, der ewige Friede gesichert. So werden die Ideale vom Weltbürgertum und der freien Persönlichkeit, die bis dahin den Menschen staatsfremd gemacht hatten, in den Dienst des Staates gestellt — bei aller noch vorhandenen Ideologie ein gewaltiger Schritt vorwärts zu einem vollkommeneren Staatsbegriff. Was Dahlmann in der Folge noch in seinen Staatsanschauungen änderte, ging alles weiter in dieser Richtung zum starken Staate hin.

Das Land, dem der Politiker seine Verfassung zudachte, war Preußen. Wiewohl von Haus aus mit einer guten Dosis Widerwillen gegen Preußen erfüllt, entschied er sich schon damals für die kleindeutsche Lösung der deutschen Frage. Österreich hielt er wegen seiner inneren Verhältnisse für unfähig zu einer freien Verfassung nach seinem Ideal. Die Annahme der Konstitution

aber war für ihn die Voraussetzung der Führung in Deutschland. Er dachte sich die deutsche Einigung aber auch nicht als straffe Zusammenfassung zu einem festen Staate. Preußen, so meinte er, werde nach der Durchführung der konstitutionellen Monarchie von selbst die Führung oder richtiger ein kultureller Vorrang in einem losen deutschen Bunde zufallen. Für außenpolitische und wirtschaftliche Fragen ging Dahlmann wie den meisten Politikern seiner Zeit eben das Verständnis ab; er steckte noch viel zu tief in den Ideen des Idealismus und in einer noch ganz einseitig am Individuum orientierten Staatsethik.

Den historischen Unterbau seiner „Politik" lieferte Dahlmann nach seiner Vertreibung aus Göttingen — er war einer von den sieben Professoren, die der absolutistische König Ernst August von Hannover 1837 des Landes verwiesen hatte — in seiner „Geschichte Dänemarks". Beide Werke gehören, wie Christern zeigt, ganz zueinander. Auch die späteren berühmten Bücher über die englische und die französische Revolution sind mit dem Blick auf die Gegenwart geschrieben, um Einwände gegen das System der konstitutionellen Monarchie zu lösen und vor den Gefahren zu warnen, die Deutschland bedrohen, wenn der Umbau des absoluten Staates in einen freien Verfassungsstaat nicht rechtzeitig erfolge. An seinem politischen Idealstaat hat Dahlmann bis 1848 nichts Wesentliches mehr geändert, die Zeit seiner Bonner Lehrtätigkeit war vor allem der Werbearbeit gewidmet. Seine Gedanken sind auch tief eingedrungen. Sie haben, wie Christern in einem schönen Bilde zusammenfassend sagt, dem Meere der Meinungen ein Stück festes Land abgerungen, auf dem sich ein neues politisches Geschlecht ansiedeln konnte. Ihm ist es zum guten Teile zuzuschreiben, wenn 1848 nach den ersten Unruhen die gemäßigte Richtung die Oberhand gewann, und wenn man in Frankfurt nicht jäh mit der Vergangenheit brach, sondern an die großen Gedanken der Vorzeit anknüpfte und sie in die Verfassungspläne hineinzubauen strebte. Den eigentlichen Bruch mit den Staatsgedanken der Vergangenheit vollzog dann Bismarck.

Sind in Christerns Buch die großen Linien der politischen Entwicklung Dahlmanns fein in das Leben des Gelehrten eingebaut, so hat Maenner in seiner Studie über Gutzkow Leben und politische Gedankenwelt getrennt. Nach einem kurzen, mit kräftigen Strichen gezeichneten Lebensbild legt er das ganze politische Gedankengut des Dichter-Politikers vor in systematischer Ordnung nach allgemeinen Gesichtspunkten und den besonderen politischen Fragen vor 1848. Bietet Christern mehr Entwicklung, so gibt Maenner reicheren, vollständigeren Stoff. Und es möchte scheinen, daß beide recht getan. Während Dahlmanns Denken durchaus mitbestimmt wird durch den äußeren Lebenslauf, ist die Gedankenwelt des unsteten Literaten viel losgelöster von äußeren Verhältnissen. Jedenfalls ist Maenner dadurch der Gefahr entgangen, zu systematisieren, wo so oft volle Systemlosigkeit herrscht, wo jeder Zusammenhang fehlt. Maenner läßt uns unverhüllt hineinsehen in den brodelnden Hexenkessel aufsteigender und versinkender Ideen, wie ihn das „Junge Deutschland" zusammengebraut hatte. Doch wird durch eine Überfülle kühner Bilder, versteckter Andeutungen, geistvoller Antithesen und Formulierungen das wirbelnde Bild noch bewegter, noch schwerer aufzufassen.

Gutzkow, der weiteren Kreisen fast nur noch als Literat, als Verfasser vielbändiger Romane und einiger Lustspiele bekannt ist, steht eine Generation

hinter Dahlmann. Er war geboren 1811 in Berlin, wo sein Vater eine niedrige Stellung am Königshofe bekleidete. Aus dem Dunkel der elterlichen Behausung stand der Blick weit offen in das helle Licht des vornehmen Lebens. Schon früh bäumte der stolze, begabte Knabe sich auf gegen die Armut und demütige Niedrigkeit seiner Herkunft, und mit ganzem Eifer warf er sich auf das Studium, von einem unbändigen Drang nach oben erfaßt. Mit der Religion, die ihm in der Gestalt pietistischer Gefühlsfrömmigkeit entgegentrat, brach er, nüchtern und kritisch wie er seinem ganzen Wesen nach war, bereits in jungen Jahren. Auf der Universität seiner Vaterstadt geriet er in den Bann Hegels, und aus der Hand des Meisters erhielt er am 3. August 1830 die goldene Medaille für eine gelöste Preisaufgabe. Aber in der gleichen Stunde erfuhr er auch den Sturz des alten französischen Königtums durch die Pariser Julirevolution, und nun war es zu Ende mit dem ruhigen Studium. Er hat wohl noch seinen Doktor gemacht und ist später noch des öfteren auf Universitäten zurückgekehrt, aber seine Hauptarbeit galt der Gegenwart, dem neuentflammten Kampf um die Freiheit. Zunächst schloß er sich an Wolfgang Menzel, den deutschtümelnden Demokraten, und an die südwestdeutschen Liberalen an, aber rasch wuchs er mit seinem Radikalismus über diesen Kreis hinaus und begann ein unstetes Wanderleben durch ganz Deutschland hin. In den Zeitschriften, die er begründete, kämpfte er gegen die alte Ordnung an: wenn er es konnte, offen, wenn man es ihm verwehrte, unter der Hülle der literarischen Kunst.

In der Heimat hatten sich inzwischen große Wandlungen im Geistesleben vollzogen. Die politische Romantik, die sich zu tief mit dem reaktionären Staat eingelassen hatte, hatte an Werbekraft verloren. Das „Junge Deutschland“ griff wieder zurück zum Klassizismus und Rationalismus, zur Freiheit und zum Weltbürgertum und gelangte in rücksichtsloser Logik weiter zur Anarchie gegenüber dem Staat und zur sittlichen und religiösen Bindungslosigkeit im Eigenleben, ohne doch die Ideen der verhaßten Romantik und des Idealismus ganz abschütteln zu können. Gutzkow ist schon bald mitten in dieser Bewegung drin. Des Lebens Not, ein unbezähmbarer Drang nach Macht und Geltung, der in der Kindheit schon eingesogene Haß gegen die alte starre Ordnung beflügeln und entzünden seine nie müde Feder. Ein sprühender Geist und ein umfassendes, stets weiter ausgedehntes Wissen machen ihn trotz seiner zwanzig Jahre rasch zu einem der führenden Köpfe des „Jungen Deutschland“. Aber das Übermaß in der literarischen Produktion und die stete Unruhe des Journalistenlebens hindern ihn auch, sich ernsthaft mit den ihn umwogenden Ideen auseinanderzusetzen. Auf den Augenblick eingestellt, von eigenen und fremden Stimmungen abhängig, greift er auf, was der Augenblick ihm zuwirft. Ihm fehlte die Tiefe und wissenschaftliche Abgeklärtheit eines Dahlmann, aber gewirkt hat er auf die Zeitgenossen durch die Geschmeidigkeit seines Wortes, das alle Stimmungen: Rührung, Hohn und Witz, zu treffen wußte, nicht weniger als der ernste niederdeutsche Politiker.

Der Staat setzte sich bald gegen die kühnen Angreifer zur Wehr. Schon Ende 1835 erfolgten Verbote der Schriften der „Jungen Deutschen“ in einzelnen Ländern, dann durch den Bundestag für ganz Deutschland. 1836 wurde Gutzkow in Mannheim wegen „verächtlicher Darstellung des Glaubens“ zu

einem Monat Gefängnis verurteilt. Diese Haft und die nachfolgende lange Überwachung durch Polizei und Spitzel, die Hemmung durch die Zensur und der harte Kampf ums Leben haben ernüchternd auf den Idealisten eingewirkt. Eifersucht und Streit gegen seine Gesinnungsgenossen und bei aller Überzeugung von sich selbst doch ein tiefes Mißtrauen in die eigenen Kräfte taten ein übriges. Langsam wendet er sich ab von seinem politischen Radikalismus. Der Politiker wird mehr und mehr zum Künstler, soweit der literarische Frondienst, an den ihn fast immer die drückenden Vermögensverhältnisse ketteten, und die verstandesmäße Begabung und nüchtern kalte Art ihn zum Künstler überhaupt befähigten. Maenner glaubt den Wandel in dem Lustspiel „Richard Savage", das Gutzkow 1839 schrieb, zuerst deutlich feststellen zu können. Während Gutzkow sich so mehr und mehr vom Lärm und Streit des öffentlichen Lebens wegwandte, wuchs eine neue politische Generation in Deutschland heran; Ruge, Karl Marx und die politischen Lyriker sind jetzt die Führer im Kampfe; Gutzkow stand ihren neuen Gedanken fern. Schon 1846 war der frühere Demagog reif für eine Staatsstelle; er wurde Dramaturg in Dresden. Beim Ausbruch der deutschen Revolution war er eben in Berlin. Noch einmal loderte das alte Freiheitsfeuer in seiner Seele auf, aber er war doch schon einer der Alten und fand nur wenig Widerhall. Als Literat hat Gutzkow noch viele Jahre nach 1848 weiter geschafft, seine besten Werke fallen in diese Periode seines Lebens. Er starb 1878 in Sachsenhausen bei Frankfurt in der Nacht vom 15. zum 16. Dezember von dem Rauch eines Zimmerbrandes, den er selber schlaftrunken entzündet hatte. Seine politische Bedeutung liegt, wie Maenner wohl mit Recht betont, in den dreißiger und zu Beginn der vierziger Jahre.

Man darf bei Gutzkow kein geschlossenes, sich logisch entwickelndes System erwarten. Er war Agitator und Tagesschriftsteller, bestimmt durch seine Opposition gegen Staat und Kirche, Religion und Ordnung. Er schwankt in den Einzelfragen der Politik hin und her — gelegentlich bis zu den Extremen. Inkonsequent, wagt er nicht die Folgerungen seiner Prämissen zu ziehen. Bezeichnend ist dafür sein Verhalten gegenüber der katholischen Kirche und den Jesuiten. Ein Mann der Freiheit, schreckt er doch nicht davor zurück, im Kölner Kirchenstreit die Gewalttat der preußischen Regierung zu verteidigen, und ruft gegen die Gesellschaft Jesu den Staatsarm an mit der Begründung: „Ob die Verfolgung der Jesuiten gerecht oder ungerecht ist, sie werden einmal gefürchtet."

In der Staatsanschauung vollzieht sich auch bei ihm, trotz täglicher kleiner Kurven, im ganzen ein Fortschritt zum Staate hin. Mit wachsender historischer Kenntnis überwindet er mehr und mehr die Staatsfeindschaft und die trostlose Einstellung gegenüber dem Staate als einer „von der leidigen Notwendigkeit gebotenen Maßregel wechselseitiger Sicherheit", kommt aber dann nicht zu der für ihn eigentlich selbstverständlichen freien Form des Staates, zur Republik, sondern zur erblichen beschränkten Monarchie. Damit verschiebt sich sein Weltbürgertum ähnlich wie bei Dahlmann in ein Nebeneinander freier Staaten.

Für die Außenpolitik fehlte auch ihm bei seiner weltbürgerlichen Gedankenrichtung das Augenmaß, und den Zusammenhang von Wirtschaft und Politik erkannte er nur gelegentlich. Die Frage der deutschen Einigung beschäftigte

ihn seit dem Kriegsgeschrei Frankreichs im Jahre 1840 häufig, aber zu ihrer Lösung hat er im ständigen Widerstreit zwischen Freiheit und Einigung nichts Neues beigesteuert.

Bassermann, wiewohl im gleichen Jahre geboren wie Gutzkow (1811), ist von dessen Radikalismus nicht berührt. Bei ihm fielen so manche Antriebe weg, die den Literaten in seine Richtung drängten. Er entstammte dem demokratischen Südwesten Deutschlands, wo eine Reihe von Forderungen des Liberalismus längst erfüllt war. Er war der Sohn einer reichen Bürgerfamilie. So ist sein politisches Ideal der Staat des Bourgeois. Sein Kampf richtet sich nur gegen die Übergriffe der Bureaukratie, gegen Zensur, Ungleichheit und Polizeiregiment. Er ist zufrieden, wenn das Bürgertum Anteil an der Staatsregierung erhält. Auf Volkssouveränität, wie wir sie verstehen, war er nicht aus, wiewohl man in seinen Kreisen viel von dem souveränen Volk redete. Nur die völlige Niederhaltung aller freiheitlichen Wünsche im übrigen Deutschland erklärt es, daß dieser Mann, der 1848 sich sogar entschieden gegen das allgemeine Wahlrecht wehrte, damals als ein so großer Vorkämpfer der Freiheit in Deutschland gefeiert wurde.

Ein Großes hat aber der badische Liberalismus vor den andern liberalen Richtungen Deutschlands voraus: er vergaß nie den Zusammenhang mit dem ganzen Vaterland. In dem Eintreten für dieses Ziel erreichte auch Bassermann den Höhepunkt seines politischen Lebens. Als er am 12. Februar 1848, noch vor der Pariser Februarrevolution, seine Motion begründete, die badische Regierung möge dahin wirken, daß beim Bundestag eine gemeinsame Volksvertretung für ganz Deutschland geschaffen werde, erstieg er den Gipfel der Volksgunst.

Axel v. Harnack hat in seiner schlichten, durch mancherlei neue Einzelheiten an Wert gewinnenden Biographie Bassermanns mit Recht diese Tatsache und das daran sich knüpfende Wirken des Politikers in Frankfurt bei der Nationalversammlung in den Vordergrund gestellt. Über seine Tätigkeit im badischen Parlament und seine politischen Anschauungen gibt er nur kurze Nachrichten. Was Bassermann in Karlsruhe vertrat, sind ja der Hauptsache nach die Ideen, die wir aus Rottecks und Welckers Staatslexikon genau kennen.

Der Gewinn aus diesen drei Lebensbeschreibungen von Männern, so verschieden nach ihrer Herkunft, ihrem Stande und ihrer Betätigung in der Politik, die aber alle drei, wenn auch in ungleichem Maße, einig waren in der Betonung der Volksfreiheit gegenüber dem absoluten Staat und dem Polizeiregiment ihrer Zeit, ist die Erkenntnis, wie verschiedenartige Kräfte beim Aufbau des Liberalismus einflossen, wie heterogene Bestandteile erst wirklich oder scheinbar ausgeglichen werden mußten, ehe die Partei sich zusammenschließen konnte. Man versteht danach, daß der Liberalismus mehr als jede andere Fraktion zu Spaltungen und Gegensätzen bis zu Extremen in seiner Geschichte neigte, und wird den Schluß ziehen, daß er auch weiterhin sich noch wandeln wird. In seiner Vergangenheit findet er immer Elemente, an die er anknüpfen kann.

Joseph Grisar S. J.

Vertrauen und Verschwiegenheit.

Es findet in der menschlichen Natur ein merkwürdiges Widerspiel von Strebungen statt, die einander entgegengesetzt sind und einander auszuschließen scheinen. So lebt in uns die Sehnsucht nach Eröffnung und Verhaltenheit, nach Offenbarung und Verhüllung unseres eigentlichen Wesens. Eine oft krankhaft gesteigerte Empfindsamkeit verlangt nach Abstand von den andern, aber alsbald fühlen wir wieder schmerzlich, wie unsere Natur verkümmert ohne lebendige, seelische Beziehung von Mensch zu Mensch. Es ist das alte, tiefe und schwere Problem von Individuum und Gemeinschaft, das sich hier anmeldet und in jedem und von jedem eine Lösung heischt. Zwischen der Versenkung in die eigene, still umfriedete Welt und dem Leben in der Gemeinschaft werden wir dauernd umgetrieben. Wo ist der Weg, der sicher zwischen den Extremen hindurchführt?

Die Natur läßt auch in dieser Hinsicht den Menschen nicht ohne Rat. Sie gibt ihm deutliche Weisung, wenn er nur auf ihre sinnbildliche Sprache lauschen wollte. Über die Seele des Menschen warf sie den Schleier der Körperlichkeit, der ihr geheimes Walten zugleich verbirgt und enthüllt. Die innere Welt ist wie durch eine Mauer vor den Augen Neugieriger geschützt, und nur ihrem Herrn steht die Entscheidung zu, wieviel er von dieser inneren Welt zeigen will. Oder wenn wir ein anderes Bild bevorzugen: die Natur gab uns eine Maske und überließ uns die Wahl, wann und wo wir diese Maske lüften wollen. So haben wir die Möglichkeit, den Segen vertrauensvoller Aussprache zu erfahren, ohne die Heimlichkeiten unserer Seele durch öffentliche Schaustellung zu entweihen. Zugleich aber errichtete die Natur für alle Zudringlichen eine Warnungstafel, die ihnen das Recht abspricht, von dem andern die Preisgabe seiner Geheimnisse zu verlangen oder gar zu erzwingen[1]. Darum versagte sie dem Menschen die Kunst des Gedankenlesens, um jedem einzelnen ein Eigenleben zu gestatten, zu dem der Zutritt nur Gott und wenigen Auserwählten offenstehen soll. Je höher die Kultur steigt, um so mehr schätzt und schützt der Mensch die Heimlichkeiten seines Innern, um so peinlicher empfindet er jedes widerrechtliche Eindringen in diesen umhegten Bezirk; denn hier ist seine eigentliche Heimat, wo er nur Vertraute, keine Fremden sehen will[2].

Freilich, Vertraute, Freunde sollen auch in diesen innersten Bereich unserer Seele zugelassen werden. Niemand ist verpflichtet, sein Los allein zu tragen; er darf Gemeinschaft, Rat und Hilfe bei andern suchen. Hierin irren nicht wenige, die glauben, alles in sich verschließen zu müssen, und in dieser unnahbaren Verschlossenheit eine Art von Heldengröße sehen. Sie leiden entsetzlich unter der unnatürlichen Spannung ihres Innern. Ein gewaltiger Druck lastet

---

[1] S. Thomas, S. theol. 2, 2, q. 40, a. 3: Esset inordinata voluntas, si aliquis vellet nihil sibi ab aliis occultari. — Die Belege ohne Angabe des Verfassers beziehen sich auf Thomas von Aquin. Die nicht näher bezeichneten Stellen aus de Lugo († 1660) sind dessen Werk De iustitia et iure, disp. 14 entnommen.

[2] Lugo n. 104: Nihil magis proprium hominis quam sua arcana, quorum dominus et possessor est, ... Deo nimirum ut auctore et gubernatore naturae ea obiecta occultante, ut naturam rationalem in possessione horum bonorum tueatur.

auf ihnen, aber es fehlt das Ventil, dem Drucke Luft zu machen. An dieser seelischen Qual verkümmern sie wie die Knospe, die ein Wurm zernagt. Nein, darin liegt nicht Heldengröße; es ist weit eher der Starrsinn des Kranken, der dem Arzt seine Wunden nicht zeigen will. Oder es ist die Angst des Geizigen, der zu verarmen fürchtet, wenn er andern von dem Seinigen mitteilen würde. Wir sind nun einmal nicht als selbstgenügsame Wesen und Eremiten geschaffen, und da wir in Wahrheit in vielen Dingen hilfsbedürftig sind, ist es echte Demut, wenn wir uns als hilfsbedürftig auch erkennen und bekennen.

Wenn äußere Not uns drückt oder die herben Enttäuschungen des Lebens unsere Seele beschatten, wenn die Schuld wie ein Zentnergewicht auf unserem Gewissen wuchtet und ihm keine Ruhe gönnt, dann gibt es oft keine andere Rettung, als den Panzer um unser Inneres vor einem Freunde zu lockern: Schau hinein und hilf mir! Besonders in der zartesten und wichtigsten Angelegenheit des Menschen, im religiösen und sittlichen Leben mit seinen Fragen, Zweifeln und Ängsten, ist die hohe Bedeutung einer vertrauensvollen Eröffnung unverkennbar und durch tausendfältige Erfahrung bestätigt. Christus wußte wohl, was er tat, als er der Menschheit das Sakrament der Beichte als Ostergeschenk, als Unterpfand des Friedens hinterließ.

Adolf Harnack[1] hebt die Einbuße hervor, die der Protestantismus durch die Abschaffung der Ohrenbeichte und ihre Ersetzung durch ein „Formular" erlitten hat. Dann fährt er fort: „Ich möchte, daß man es auch den Erwachsenen eindringlich einprägt, welch ein Mittel für die Gesundheit der Seele und welch ein Mittel für eine geistige Gemeinschaft sie damit preisgeben, daß ein jeder seine eigne Last trägt und darauf verzichtet, sich auszusprechen. Gewiß gibt es Menschen, so stark und so zart, daß sie mit sich und ihrem Gott allein fertig werden können und müssen; aber sie sind nicht in der Mehrzahl. Für die meisten gilt es, daß sie sich von sich selbst und von böser Schuld nur in dem Maße zu befreien vermögen, als sie offen gegen andre sind und ihre Seele von der Liebe eines Bruders führen lassen. Jede Aussprache stärkt bereits den Charakter, und zu wissen, daß eine andre Seele die eigne Last, die man bekannt hat, mit trägt, ist einer der stärksten Hebel zum Guten."

Eine offene Aussprache wirkt wie eine Entladung; sie ist häufig auch das einzige Mittel, um die fast unerträgliche Spannung zwischen äußerem Schein und innerem Sein zu lösen oder doch zu mindern. Das Menschenleben gleicht nur allzusehr einem Theater, in dem die Rollen gespielt, nicht gelebt werden. Einmal aber muß doch ein Augenblick kommen, wo die Masken abgelegt werden dürfen und das echte Antlitz sichtbar wird. Einmal muß es doch erlaubt sein, die Dinge beim rechten Namen zu nennen und sein inneres Urteil ohne Furcht und Scheu kundzutun. Fehlt diese Erleichterung durch vertrauensvolle Eröffnung, dann sammelt sich in der Seele leicht ein tiefer Haß gegen die falsche, verlogene, „konventionelle" Welt an, ein Haß, der sich zuweilen in maßlosen Anklagen gegen die menschliche Gesellschaft und in schonungslosen „Entlarvungen" austobt[2].

---

[1] Reden und Aufsätze II[2] (Gießen 1906) 256 f.

[2] Auf diesem angesammelten Haß gegen die vielfach anzutreffende Unehrlichkeit beruht die Zugkraft von Schriften, die gegen die konventionellen Lügen der Kulturmenschheit eifern. Auch bei der großen Leserschaft von Nietzsches Werken spielt die Freude an der „Entlarvung" eine wichtige Rolle. Vgl. Paulsen, System der Ethik II[12] (1921) 248.

Doch nicht nur das Wohl des einzelnen ist durch das Vertrauen zum andern bedingt. Alle menschlichen Beziehungen in Familie, Freundeskreis, Gemeinde und Staat werden durch das Band gegenseitigen Vertrauens zusammengehalten. Es würde die Auflösung der menschlichen Ordnung und den Kampf aller gegen alle bedeuten, wenn aus dem Leben das Vertrauen schwände. Nur im Vertrauen können bei Beratungen über das Wohl der andern und der Gesamtheit über Personen und Dinge jene freimütigen Urteile gewagt werden, ohne deren Geltendmachung die menschliche Gesellschaft durch den falschen Schein betrogen und zu Grunde gerichtet wird. Nur in strengem Vertrauen können im politischen Leben wichtige und schwierige Verhandlungen von Partei zu Partei, von Regierung zu Regierung zu einem befriedigenden Abschluß gebracht werden, während oft ein Vertrauensbruch genügt, um die Keime der Verständigung zu vernichten.

Selbst der Fortschritt der Wissenschaft ist in einer Sphäre des Mißtrauens unmöglich oder doch ungemein erschwert. In jeder Wissenschaft, zumal auch in der Theologie, gibt es schwierige, heikle Fragen, die noch nicht spruchreif sind und deshalb höchstens in engeren, vertrauten Kreisen erörtert werden können, aber nicht vor das große Forum der breiten Öffentlichkeit gehören; denn dort würden sie nur Verwirrung und Unruhe stiften. Die Wissenschaft lebt von Versuchen, die zunächst gewagt und kühn erscheinen. Daher müssen diese Versuche und Vermutungen mit aller Vorsicht angestellt und mit aller Gewissenhaftigkeit nachgeprüft werden. Es muß also Gelegenheit geboten werden, seine Ansichten mit vertrauten Freunden zu besprechen, ohne der Gefahr ausgesetzt zu sein, alsbald vor der Öffentlichkeit zur Rede gestellt oder gar in seiner Rechtgläubigkeit verdächtigt zu werden [1].

Doch es bedarf nicht vieler Worte, um die Notwendigkeit und den Segen des Vertrauens zu schildern. Fraglich erscheint es nur, ob es möglich ist, sich dieses Segens teilhaftig zu machen in einem Geschlechte, in dem Leichtfertigkeit und Falschheit eine so große Rolle spielen. Viele empfinden wohl ein lebhaftes Verlangen, sich mitzuteilen, aber zugleich schließt die Angst, in ihrem Vertrauen getäuscht zu werden und ihre Geheimnisse verraten zu sehen, ihnen den Mund, so daß sie nicht wagen, sich irgendeinem zu offenbaren. Ihr Herz krampft sich schon bei dem bloßen Gedanken zusammen, ein anderer könnte unbefugt von dem Mitgeteilten etwas erfahren. Darum ziehen sie es vor, ganz zu schweigen, auch wenn dieses Schweigen sie zu vernichten droht.

Es ist demnach leicht einzusehen, daß alle Vorteile des Vertrauens nur dann gesichert sind, wenn ihm auf der andern Seite ein ebenso großes Maß von

[1] Vgl. S. Smith S. J.: Il y a des confidences qu'il est permis de faire à un ami sûr: opinions du moment que l'on sait être réformables, jugements provisoires que l'on se réserve de modifier, si l'on s'aperçoit plus tard qu'ils étaient téméraires, jugements même sur des supérieurs. Ces sortes de confidences sont même inévitables; mais, avant que des appréciations de ce genre puissent légitimement se produire en public, il y a certaines choses à considérer. Les paroles destinées au public doivent s'inspirer d'un sentiment plus plein de la responsabilité; elles doivent tenir compte et de la déférence due aux supérieurs, et des droits du prochain, lequel peut ne pas souffrir de certaines critiques faites dans l'intimité, mais souffrir beaucoup de critiques jetées dans la circulation. Études 131 (Paris 1912) 162.

Verschwiegenheit entspricht. Das Vertrauen findet in der Verschwiegenheit seine naturgemäße Voraussetzung und Beschränkung. Ja die Pflicht der Verschwiegenheit überschreitet noch weit den Rahmen des Vertrauens und erstreckt sich auch auf Dinge, die uns nicht im Vertrauen oder unter dem Versprechen der Geheimhaltung mitgeteilt worden sind. Gibt es doch vieles, dessen Bekanntgabe schon durch die Natur der Sache sich verbietet.

Wir werden uns nur selten der großen Bedeutung ganz bewußt, die in der menschlichen Gesellschaft der Verschwiegenheit zukommt. Bedächten wir es recht, wir würden unsere Zunge mehr im Zaume halten. Wieviel Haß und Neid, Verdacht und Zwietracht wird oft in den Herzen entzündet, nur weil einer oder eine nicht zu schweigen weiß! In einem Augenblick werden da Friede und Freude vernichtet. Ein unvorsichtiges Wort kann der Ehre, der Familie, dem gesellschaftlichen Ansehen oder dem Vermögen eines andern einen unersetzlichen Schaden zufügen. Es braucht nicht immer bewußte Bosheit zu sein, die die Zunge löst. Leichtfertige Schwatzsucht oder kleinliche Eifersucht kann die Schleusen des Unheils öffnen. Gibt es nicht auch heute noch Kriemhilden, die ihr eigenes Lebensglück zerstören, weil sie nicht schweigen können?[1] Sind nicht auch im letzten Kriege trotz aller Warnungen wichtige militärische Pläne durch eine unverantwortliche Geschwätzigkeit an den Feind verraten worden? Darum verstehen wir es, wenn die Heilige Schrift den Schwätzer als Schrecken der Gemeinschaft bezeichnet (Sir. 9, 25). Ein Abscheu aber vor Gott und den Menschen ist, wer die Geheimnisse des Freundes in bewußter Untreue an den Feind verrät. Mit Recht hat Dante die Verräter in den Mittelpunkt der Hölle verwiesen.

Die häufigen Verstöße gegen die Verschwiegenheit enthalten eine eindringliche Mahnung zur Vorsicht und zu einem gesunden Mißtrauen. Denn ein gewisses Wagnis ist es immer, einem Menschen Vertrauen zu schenken und ihm geheime Dinge mitzuteilen. Mit einiger Bosheit und Übertreibung bemerkt der pessimistische Giacomo Leopardi[2]: „Ein schwerer Irrtum, worein die Menschen täglich verfallen, ist, zu glauben, daß man ihr Geheimnis wahre. Das gilt nicht nur von dem, was sie im Vertrauen mitteilen, sondern auch von dem, was ohne oder gegen ihren Willen irgendwer sieht oder sonstwie erfährt, das sie aber lieber geheimgehalten hätten. ... Das wichtigste Geschäft in der Gesellschaft ist das Schwatzen, wodurch man am besten die Zeit totschlägt, was ja im Leben so notwendig ist wie irgend etwas. Kein Stoff zum Schwatzen ist aber mehr gesucht als einer, der die Neugier erregt und die Langweile verjagt; dies tut das Geheime und noch Neue. Darum halte dich fest an die Regel: was du nicht willst, daß man wisse, du habest es getan, das sage nicht nur nicht weiter, sondern tue es überhaupt nicht. Und wenn dergleichen nun einmal geschehen muß oder geschehen ist, so sei überzeugt, daß man darum weiß, wenn du dich auch dessen nicht versiehst."

Wie die Verletzung der Verschwiegenheit durch Mitteilung eines geheimzuhaltenden Wissens schadet, so ermöglicht ihre treue Beobachtung anderseits die Nutzbarmachung fremden Wissens. Denn nur unter dieser Voraussetzung ist es statthaft, manche wichtige Kenntnis mitzuteilen oder einen bestimmten Rat zu geben. Wer den Menschen in den verwickelten Schwierigkeiten des

---

[1] „Viel schöne Frauen wurden durch Reden schon entzweit. ... Durch zweier Frauen Zürnen ging mancher Held verloren." Nibelungenlied XIV, 864 877.

[2] Gedanken (Leipzig, Reclam) 13 f.

Lebens wirklich helfen will, darf sich nicht auf Wiederholung allgemeiner, abstrakter Wahrheiten beschränken; er muß vom hohen Kothurn herabsteigen und seinen Rat den konkreten Verhältnissen anpassen. Das ist aber oft nicht möglich, ohne über Personen und Dinge freimütig zu urteilen. Solche freimütigen Urteile sind jedoch nicht zu erwarten, zuweilen nicht einmal erlaubt, wenn die andere Seite nicht zu schweigen weiß. Ich kann durchaus mit gutem Gewissen unter dem Siegel der Verschwiegenheit mein Urteil dahin abgeben, daß jemand zu einem bestimmten Amte nicht fähig oder einer Ehrenstelle nicht würdig scheine. Aber es wäre peinlich und könnte zu einer dauernden Verfeindung führen, wenn er von meinem Urteil erführe. In dieser Hinsicht ist es also nicht richtig, daß man über einen andern „hinter seinem Rücken" nur das sagen dürfe oder solle, was man ihm auch ins Gesicht sagen würde. Das Wohl der Gemeinschaft fordert, daß die einzelnen zu Ämtern nach ihrer Fähigkeit und Würdigkeit ausgesucht werden, und da ist es notwendig, auch auf vorhandene Unzulänglichkeiten hinzuweisen. Die einzelnen Menschen aber haben ein sehr verschiedenes Maß von Empfänglichkeit für die Wahrheit; sie sind in eigener Sache oft arg blind und erstreben für sich in eigennützigem Interesse Stellen, denen sie tatsächlich nicht gewachsen sind. Sie betrachten daher jeden als ihren Feind, der ihren Wünschen entgegensteht. Darum können „Informationen" nur im geheimen eingeholt und abgegeben werden — trotz allem Unrecht, das oft durch Zuträgereien und geheime Akten angerichtet wird.

Der Mangel an Verschwiegenheit ist der Grund, warum auch sehr wohlmeinende Menschenfreunde ihre besten Erfahrungen in sich verschließen, weil sie sich nur so vor einer ungezügelten Schwatzhaftigkeit schützen können. Die Folge ist, daß diese Erfahrungen den andern verlorengehen und somit immer dieselben Mißgriffe und Torheiten wiederholt werden.

Die Schlußfolgerung liegt nahe: Wer Vertrauen wecken will, muß Verschwiegenheit verbürgen. Demnach wird es auch unsere Hauptaufgabe sein, den weiten Bezirk der Verschwiegenheit zu überschauen und den nicht leichten Fragen uns zuzuwenden, die an die Pflicht der Verschwiegenheit anknüpfen.

Wir alle erfahren durch unsere Zugehörigkeit zu einer bestimmten Familie, Gemeinschaft oder Gesellschaft eine Menge von Dingen, über die wir vor Uneingeweihten schweigen müssen. Dahin gehören schon natürliche Gebrechen körperlicher oder geistiger Art, Vermögensverhältnisse und persönliche Beziehungen oder Äußerungen, selbst wenn sie niemand einen sittlichen Makel aufdrücken. Das gleiche gilt von Plänen, die zu unserer Kenntnis gelangen. Auch das Gute muß ja oft im stillen vorbereitet werden, damit diejenigen nicht aufgestört werden, die immer im Begriffe sind, das keimende Gute durch ihren Widerspruch oder ihre Bedenken zu töten. Viele Unternehmungen dürfen sich erst dann an die Öffentlichkeit wagen, wenn sie das Siegel des Erfolges an ihrer Stirne tragen.

Doch der bei weitem wichtigste Bereich der durch die Sache selbst gebotenen Verschwiegenheit bezieht sich auf die Fehler, besonders die sittlichen Fehler des Nächsten. Es ist daher bezeichnend für die menschliche Natur, daß die Moralisten die Lehre über die Pflicht zur Wahrung anvertrauter Geheimnisse mit dem Abschnitt über die Ehrabschneidung zu verbinden pflegen. In der Tat ist das Laster der Ehrabschneidung unter den Menschen so verbreitet,

daß es kein besseres Kennzeichen der Verschwiegenheit gibt als die Behutsamkeit im Reden über die Fehler der andern[1].

Zuweilen fragen Eiferer für die Wahrheit, warum man denn verpflichtet sei, über die geheimen Fehler des Nächsten zu schweigen. Es sei doch, so meinen sie, nur gerecht, daß jeder so erscheine und gewertet werde, wie er in Wirklichkeit ist. Aber ein wenig Überlegung genügt, um einzusehen, daß solcher Wahrheitsfanatismus nur zum Schaden der einzelnen und der Gesamtheit ausschlagen kann. Der gute Ruf ist Voraussetzung und Mittel für die soziale Stellung und Wirksamkeit des Menschen und damit auch die Bedingung seines Glückes (Sir. 41, 15). Auch da, wo er in sich nicht auf Wahrheit beruht, bleibt sein Besitz ein hohes Gut[2]. Dieselbe Sünde, die, geheim geschehen und geheimgehalten, leicht gesühnt und der Vergessenheit übergeben wird, würde, wenn öffentlich bekannt, der Ehre des Täters einen unersetzlichen Schaden zufügen. Wir sehen es an dem traurigen Schicksal der entlassenen Strafgefangenen, wie der Makel an ihrer Ehre sie überallhin verfolgt und ihnen die Rückkehr in geordnete Verhältnisse erschwert, obwohl sie oft nicht schuldiger sind als viele andere, deren Vergehen verborgen blieben. Der Besitz des guten Namens ist ferner ein beständiger Antrieb für den Menschen, sich der Achtung der andern wirklich würdig zu machen. Wer nicht mehr die Achtung anderer hat, verliert leicht auch die Selbstachtung und damit den inneren Halt. Auch ist wohl zu bedenken, daß durch unüberlegtes Enthüllen fremder Sünden leicht der Glaube an den Menschen überhaupt erschüttert wird. „So sind sie alle", lautet die bekannte, freilich unbegründete, aber allzu menschliche Verallgemeinerung. In schwachen Seelen wird endlich durch solches Gerede die Scheu vor der Sünde gemindert[3].

Die Gebrechlichkeit des Menschen fordert also gebieterisch, daß seine Blößen bedeckt und ohne Not die Stellen nicht kenntlich gemacht werden, an denen er sterblich ist[4]. Das mag freilich dem Wissenden manchmal hart und wie eine Ironie des Schicksals scheinen. Aber noch leben wir nicht in der Welt der Gerechtigkeit, wo die einzelnen nach ihrem inneren Werte geschätzt werden und Geltung haben; noch umgibt uns die Welt des Scheines, wo oft genug das gekrönte Laster vor der ungekrönten Tugend den Vortritt hat.

Gegen den Vorwurf der Klatschsucht schützt nicht der oft gehörte Einwand, man habe den Fehler des Nächsten nur im strengen Vertrauen weitererzählt. Chrysostomus[5]

---

[1] Hieronymus schreibt über die weite Verbreitung der Sünde der Ehrabschneidung: Pauci admodum sunt, qui huic vitio renuntient; raroque invenies, qui ita vitam suam irreprehensibilem exhibere velint, ut non libenter reprehendant alienam. Tantaque huius mali libido mentes hominum invasit, ut etiam qui procul ab aliis vitiis recesserunt, in istud tamen quasi in extremum diaboli laqueum incidant. Epist. 148 ad Celantiam n. 16 (Migne, P. lat. 22, 1212). Vgl. S. theol. 2, 2, q. 73, a. 2 ad 2. [2] Lugo n. 61 97. [3] S. theol. 2, 2, q. 33, a. 7, c.

[4] Eine Ausnahme bilden die kleinen menschlichen Schwächen, deren Bekanntgabe nicht zur Herabsetzung, sondern eher zur Beliebtheit des Betreffenden beiträgt. Daher ist das sog. „Aufziehen", soweit es sich in mäßigen Grenzen hält und aus reinen Motiven hervorgeht, vom sittlichen Standpunkte aus einwandfrei (S. theol. 2, 2, q. 72, a. 2 ad 1). Manche Menschen sind gar nicht recht zufrieden, wenn sie nicht aufgezogen werden. Wer es aber nicht vertragen kann und sich darüber grämt, den lasse man in Ruhe. Sonst entsteht leicht Traurigkeit aus dem „Lustigmachen". — Von offenbaren oder öffentlich bekannten Fehlern des Nächsten zu sprechen, ist an sich erlaubt, doch kann der Beweggrund (Abneigung, Überhebung) fehlerhaft sein.

[5] Homil. 3 ad pop. Antioch. n. 5 (Migne, P. gr. 49, 54).

bemerkt zu dieser leichtfertigen Ausrede: „Es ist geradezu lächerlich, wenn die Ausplauderer von geheimen Fehlern ihre Hörer bitten und beschwören, es keinem andern zu sagen; geben sie ja dadurch selbst zu, unrecht getan zu haben. Wenn du den andern um Geheimhaltung bittest, so hättest du selbst erst recht schweigen sollen. Das Geheimnis war in deiner Hut; nachdem du es verraten hast, willst du für seine Bewahrung sorgen! Was du nicht erzählt haben willst, das erzähle selbst nicht. Hast du es aber doch getan, dann nützt es wenig, nachher die andern um Geheimhaltung anzuflehen."

Da die Schonung des guten Rufes des Nächsten nicht die höchste der Pflichten ist, so können Rücksichten der Erziehung und des Gemeinwohles, die Besserung des Schuldigen und der Schutz Unschuldiger vor Verführung uns berechtigen, soweit es notwendig ist, die geheimen Fehler anderer zu offenbaren. Die gleiche Freiheit ist zuzugestehen, wenn wir des Rates in eigener Sache bedürfen, oder wenn wir bei einem verschwiegenen Freunde über das uns widerfahrene, wirkliche oder vermeintliche Unrecht Erleichterung durch offene Aussprache suchen. Wenn geteilte Freude doppelte Freude ist, dann ist es umgekehrt oft eine Milderung des Schmerzes, einen teilnehmenden Mitwisser des eigenen Leides zu haben, und deshalb darf dem Menschen diese Quelle des Trostes nicht verschlossen werden, selbst wenn dabei Fehler anderer offenbart werden müssen[1]. Allerdings kann sich in solche Herzensergüsse leicht ein niederes Gefühl von Rachsucht, Mißgunst oder pharisäischer Selbstgerechtigkeit einschleichen, das die eigene Erleichterung gerade in der Herabsetzung des andern findet. Daher sind edle Seelen stets auf der Hut gegen diese Gefahr der Selbsttäuschung und ziehen es vor, lieber ein Leid schweigend zu tragen, als einer ungeordneten Neigung oder Abneigung nachzugeben. Wenn der Zweck der Aussprache oder Beratung die nähere Bezeichnung des andern nicht erfordert, hat sie zu unterbleiben, um dessen Ruf nicht zu schädigen.

Selbst dann, wenn wichtige Gründe die Anzeige geheimer Vergehen oder Fehler fordern, soll sie mit zarter Rücksicht auf den guten Namen des Nächsten geschehen[2]; sie darf nur erfolgen, soweit es notwendig ist, und nach erfolgloser geheimer Verwarnung, es sei denn, daß, wie z. B. bei Verführern oder Verschwörern, das Gemeinwohl ein sofortiges Einschreiten der Obrigkeit erheischt[3]. Thomas von Aquin[4] verurteilt aufs bestimmteste, als gegen Christi Gebot (Matth. 18, 15; Luk. 17, 3) verstoßend, jedes

[1] Lugo n. 53/54; Lessius, De iustitia et iure lib. 2, c. 11, dub. 12.

[2] Quaest. quodlib. 1, a. 16: Caritatis est, ut aliquis parcat fratri, quantum potest. Vgl. ebd. 11, a. 12; Lugo n. 108; Suarez, De caritate disp. 8, sect. 6.

[3] In 4 Sent. disp. 19, q. 2, a. 3, q. 3, sol. 1 ad 2; Lessius, De iustitia et iure lib. 2, c. 30, dub. 2.

[4] S. theol. 2, 2, q. 33, a. 7 ad 5: Quando praelatus praecipit, ut sibi dicatur, quod quis sciverit corrigendum, intelligendum est praeceptum sane, salvo ordine fraternae correctionis, sive praeceptum fiat communiter ad omnes sive ad aliquem specialiter. Sed si praelatus expresse praeciperet contra hunc ordinem a Domino institutum, et ipse peccaret praecipiens et ei oboediens quasi contra praeceptum Domini agens; unde non esset ei oboediendum, quia praelatus non est iudex occultorum, sed solus Deus. Ebenso Quaest. quodlib. 1, a. 16. Thomas gestattet aber (Quaest. quodlib. 11, a. 13) eine sofortige Mitteilung an den Vorgesetzten, wenn dies nach Erwägung aller Umstände der sachgemäßere und der Liebe mehr entsprechende Weg ist und der Vorgesetzte durch seine persönlichen Eigenschaften besondere Garantien für eine gütige Behandlung des Schuldigen bietet: si sit pius, discretus et spiritualis, non habens rancorem seu odium adversus illum subditum. Es versteht sich von selbst, daß es sich hier nicht um ein Recht des Vorgesetzten handelt, da ein besonderes Vertrauensverhältnis nicht Gegenstand eines Befehles sein kann. Vgl. Suarez, De Religione S. J. lib. 10, c. 7, n. 21; c. 8, n. 13; c. 9, n. 17; c. 10, n. 9—12.

wahllose Denunzieren sowie das Begünstigen eines solchen Denunziationswesens. Schonende Liebe hat mehr Menschen zur Pflicht zurückgeführt als offene Bloßstellung.

Die Pflicht der Verschwiegenheit wird endlich begründet oder verschärft durch ein *Versprechen der Geheimhaltung*. Das kann in doppelter Weise geschehen. Entweder gebe ich das ausdrückliche Versprechen, etwas geheimzuhalten, was ich schon anderweitig weiß (secretum promissum), oder aber ich erhalte erst Kenntnis von dem Geheimnis auf Grund eines ausdrücklich oder stillschweigend gegebenen Versprechens (secretum commissum). Zu letzterem gehört das Amts- und Dienstgeheimnis, kraft dessen Lehrer und Erzieher, Ärzte, Redakteure, Minister, Abgeordnete, Beamte der Verwaltung oder des Nachrichtenwesens vieles erfahren, was sonst nicht zu ihrer Kenntnis gelangt wäre. Seiner Natur nach ist der Bruch dieses anvertrauten Geheimnisses der schwerste, da er nicht nur Verletzung eines Versprechens, sondern auch Mißbrauch eines durch das Amt oder persönliche Beziehungen begründeten Vertrauens ist. Die Verfehlung nimmt an Schwere zu mit der Wichtigkeit des Geheimnisses, der Innigkeit und Heiligkeit des Vertrauensverhältnisses und der Größe des Schadens, der aus der Verletzung der Schweigepflicht zu erwarten steht.

Wer ein Geheimnis zu hüten hat, muß sorgfältig über seine Zunge und seine Mienen wachen; denn die Menschen sind stets darauf erpicht, hinter die Kulissen des Lebens zu schauen und verborgene Dinge herauszubringen, und dem Wissenden fällt es oft recht schwer, über seine geheime Kenntnis ganz zu schweigen. Vielleicht ist die Verschwiegenheit deshalb eine so seltene Tugend, weil niemand es merkt, wenn wir sie üben. Schon die Andeutung, daß man um ein Geheimnis wisse, kommt oft einem halben Verrat gleich, da sie die Neugier und den Spürsinn der andern weckt. Wer zur Geheimhaltung verpflichtet ist, muß aber nicht nur vor andern über das Geheimnis schweigen, sondern auch für sich jeden Gebrauch des dadurch erlangten Wissens unterlassen, der gegen den Zweck des Geheimnisses verstößt und die Rechte des Anvertrauenden verletzt.

Ein gefährlicher Feind der Verschwiegenheit ist der Zorn. Er überflutet alle Schleusen und durchbricht alle Dämme. Daher soll man Menschen, die ihrer Stimmungen nicht mächtig sind, kein Geheimnis anvertrauen. Mögen sie den besten Willen haben und die heiligsten Versprechen geben, im Augenblick der Erregung ist alles vergessen; von ihren Lippen sprudeln dann wahllos, unbedacht und unbezähmt die Worte, die Tod und Verderben in friedliche Bezirke tragen. Die nachfolgende Reue, die bei solchen Naturen bald sich einstellt, kann das angerichtete Unheil nicht ungeschehen machen.

Die Verschwiegenheit findet ihre sozial notwendige Ergänzung in der vornehmen *Zurückhaltung gegenüber der Eigenwelt des Nächsten*. Gewiß können dringende Verdachtsgründe, die Pflicht der Erziehung, der Schutz eigener oder fremder Interessen uns berechtigen, den Nächsten scharf zu beobachten und seine geheimen Wege und Pläne auszukundschaften. Aber, ausgenommen solche Vorsichtsmaßnahmen, ist die geheime Welt des andern wie ein geheiligter, ihm vorbehaltener Bezirk zu achten. Aufdringlichkeit und Neugier sind zu meiden. Vorgesetzte sollten daher an ihre Untergebenen, Eltern an ihre Kinder, Lehrer an ihre Schüler keine Fragen stellen, deren Beantwortung sie billigerweise nicht erwarten können. Auch der Liebe und Freundschaft ist es nicht förderlich, in alle Geheimnisse des andern eindringen zu wollen. Menschen, zwischen denen wirklich gar kein Geheimnis steht, haben,

von seltenen Ausnahmen abgesehen, voreinander auch keine Ehrfurcht. Schon die Klugheit sollte zur Zurückhaltung mahnen. Sagt doch das Sprichwort: „Der Horcher an der Wand hört seine eigene Schand'." Wer unberechtigt fremde Türen öffnet, muß gewärtig sein, unliebsame Erfahrungen zu machen.

Ein arger Mißbrauch in dieser Hinsicht ist die Verletzung des Briefgeheimnisses. Obschon dieses auch durch das staatliche Gesetz geschützt ist, wird es doch tatsächlich oft verletzt aus Neugier, Gedankenlosigkeit, Argwohn oder Eifersucht, und zwar gerade unter Freunden und Verwandten, die aufeinander die zarteste Rücksicht nehmen sollten. Das unbefugte Öffnen, Lesen oder Weitergeben fremder Briefe ist nicht nur eine grobe Taktlosigkeit, sondern geradezu ein Verstoß gegen die Gerechtigkeit. Mit dem Voraussetzen der Erlaubnis des Absenders oder Empfängers sollte man sehr behutsam sein und lieber eine zu große Vorsicht üben, als leichtfertig vorangehen. Wer aber auf unrechtmäßige Weise von dem Inhalt fremder Briefe Kenntnis erhalten hat, ist zum mindesten in gleicher Strenge zum Schweigen verpflichtet wie der, dem sie der Berechtigte freiwillig mitgeteilt hat[1].

Wie in vielen andern Dingen, so können wir auch in unserer Frage das rechte Verhalten von unserer Kirche lernen. Sie steht mit einer Art heiliger Scheu vor der inneren Welt des Menschen, deren Herr und Richter Gott allein ist. Sie fällt über die geheimen Angelegenheiten kein Urteil und verwehrt durch ihre Gesetzgebung jedes taktlose und herrschsüchtige Eingreifen und Hineinregieren in die Gewissensleitung. Wohl kennt sie die hohe Bedeutung einer vertrauensvollen Aussprache für die Leitung und Erlösung der Seelen, und darum bietet sie den Gläubigen im Sakrament der Buße dazu die Möglichkeit, wobei sie zugleich für die Verschwiegenheit des Beichtvaters die denkbar größte Gewähr bietet. Doch sie hütet sich wohl, den Seelen einen bestimmten Beichtvater aufzudrängen, sondern läßt ihnen die Freiheit der Wahl. Dort, wo die Seele Vertrauen geschöpft hat, mag sie alle, auch ihre verborgensten Falten öffnen und Rat und Führung in den schwierigen, dunklen Fragen des Lebens empfangen. Niemand aber hat das Recht, sich in dieses geheime Gericht einzumischen.

Indes, gerade aus der Offenheit des Katholiken gegenüber dem Beichtvater erhebt sich ein Einwand, der, wenn berechtigt, für jedes Vertrauensverhältnis der Liebe und Freundschaft verhängnisvoll wäre. Der protestantische Theologieprofessor Karl Sell glaubt zwischen protestantischem und katholischem Empfinden einen Unterschied feststellen zu sollen, dessen Tiefe und Zartheit wohl nur feinfühlende Seelen ermessen können. Er schreibt[2]: „Es mag sein, daß Katholiken im Verkehr unter sich es nicht so empfinden, welches stumme Hindernis eines ganz rückhaltlosen Vertrauens zweier Herzen zueinander darin liegt, daß es eine unsichtbare und ungreifbare Macht gibt, die im Besitz aller innersten Geheimnisse ihres Gewissens ist und nicht der allwissende Gott selber ist, sondern nur ein selbst sündiger, irrender Mensch, der Priester."

Dieser Einwand bietet Gelegenheit, einem Mißverständnis zu steuern und zugleich möglichen Fehlgriffen vorzubeugen. Ein bestimmtes Beispiel mag zur Veranschaulichung dienen. Eine Gattin, die ohne dringenden Grund vertrauliche Vorkommnisse ihres Ehe- und Familienlebens dem Beichtvater erzählen würde, verstieße dadurch gegen die Verschwiegenheit, die sie ihrem Gatten schuldet, wie auch der Priester, der sich allen Klatsch zutragen läßt, die heilige Pflicht seines Amtes verletzt. Die Beichte

[1] Lugo n. 105.

[2] Katholizismus u. Protestantismus in Geschichte, Religion, Politik, Kultur (Leipzig 1908) 269.

hat nicht die Aufgabe, die Geschichte oder gar die chronique scandaleuse einer Familie oder eines Ortes zu sammeln; nur ernste Fragen des Gewissens gehören vor ihr Forum. Von den Fehlern anderer soll nur so weit gesprochen werden, als es notwendig ist. Handelt es sich dabei um Dinge, die für den andern sehr beschämend sind, so ist der Pönitent verpflichtet, wenn es ohne Schwierigkeit oder Nachteil geschehen kann, einen Beichtvater aufzusuchen, dem der Pönitent oder der andere oder beide unbekannt sind; denn die Verpflichtung, den guten Ruf des Nächsten nach Möglichkeit zu schonen, besteht auch gegenüber dem Beichtvater[1].

Im allgemeinen wird es gut sein, die Sphäre der Gewissensleitung und des Umgangs reinlich zu scheiden, um einerseits dem Pönitenten Verlegenheiten zu ersparen und anderseits dem Beichtvater die persönliche Unabhängigkeit des Urteils zu sichern. Dem Priester kann es nur willkommen sein, wenn er nicht in die innersten Geheimnisse der Personen eingeweiht ist, mit denen er gesellschaftlich oder dienstlich zusammentrifft.

Freilich ist in diesem Punkte die Empfindungsweise der einzelnen sehr verschieden. Die einen können sich nur einem Beichtvater eröffnen, der ihnen sonst völlig fremd ist. Jede persönliche Bekanntschaft, jeder gesellschaftliche Verkehr würde ihnen sofort den Mund schließen. Schon eine zufällige Begegnung ist ihnen äußerst peinlich. Andere können sich im Gegenteil bei einem Fremden gar nicht aussprechen; nur zu einem, der alle ihre Verhältnisse aus eigener Anschauung kennt und den auch sie durch längeren Verkehr kennen, können sie Vertrauen fassen. Es sprechen hier naturhafte Veranlagungen mit, die sich nicht erzwingen und auch nicht willkürlich ändern lassen, und es wäre töricht und aussichtslos, deshalb irgend jemand Vorschriften oder Vorwürfe zu machen. Vertrauen ist ein seelisches Verhältnis, das sich nicht mechanisch oder schablonenhaft herstellen läßt. Vertrauen kann daher nicht befohlen werden; es wird gefunden und geschenkt.

Die tiefe Ehrfurcht der Kirche vor der inneren Welt des Menschen spricht sich auch mit voller Eindeutigkeit in ihrem Verhalten zur Gewissensrechenschaft aus, wie sie von den Meistern des geistlichen Lebens empfohlen wird und in vielen religiösen Genossenschaften üblich ist. Auf Grund langer Erfahrungen und sorgfältiger Erwägungen verbietet die Kirche jeden Zwang in dieser Hinsicht. Sie will nicht, daß jemand genötigt werde, seine Seele einem andern zu erschließen, zu dem er kein rechtes Vertrauen hat. Wie alle Untergebenen, sollen auch die Ordensleute den Vorgesetzten nur ihren Dienst, nicht ihre Seele schulden. Eine Gewissenseröffnung, die nicht aus Vertrauen hervorginge, sondern etwa durch Furcht erpreßt wäre, würde ja auch völlig ihren Zweck verfehlen.

Es ist gewiß von großem Vorteil für die einzelnen Mitglieder wie für die Gesamtheit, wenn in einer Ordensgemeinschaft zwischen Obern und Untergebenen ein inniges Vertrauensverhältnis obwaltet. Und dazu kann auch die offene Aussprache des Untergebenen über sein Inneres beitragen. Aber anderseits können sich auch ernste Nachteile ergeben, wenn die Gewissensrechenschaft gegenüber dem Obern zur Pflicht gemacht wird. Als solche Nachteile zählt der Dominikaner Prümmer[2], ein angesehener Moraltheologe, folgende auf: „Das Amt der Obern währt nur eine begrenzte Zeit; es ist daher eine fast unerträgliche Last, wenn der Untergebene im Laufe der Zeit vielleicht zehn verschiedenen Obern alle Geheimnisse seines Herzens offenbaren muß, und das außer der Beichte. Sodann sind bisweilen die Obern so voller Unvollkommenheiten,

---

[1] Lugo, De poenitentia disp. 16, sect. 7.

[2] Manuale iuris canonici[3] (Freiburg 1922) n. 192. Vgl. auch Biederlack-Führich, De Religiosis (Innsbruck 1919) n. 51.

daß es für die Untergebenen sehr schwer ist, ihnen rückhaltloses Vertrauen, selbst in ihren geheimsten Seelenangelegenheiten, zu schenken. Endlich kann es, besonders in weiblichen Genossenschaften geschehen, daß über die im Vertrauen offenbarten Dinge kein unverbrüchliches Schweigen beobachtet wird und daraus begründete Klagen sich ergeben." Diese und ähnliche Bedenken hat die Kirche für so schwerwiegend gehalten, daß sie durch ihre allgemeine Gesetzgebung[1] die Verpflichtung zur Gewissensrechenschaft aufhob und den religiösen Obern streng verbot, in dieser Hinsicht irgendeinen direkten oder indirekten[2] Zwang auszuüben. Dagegen empfiehlt sie es als Rat, daß die Untergebenen sich bei auftauchenden Schwierigkeiten mit kindlichem Vertrauen aus freien Stücken an ihre Obern wenden und ihnen, wenn sie Priester sind, auch ihre Zweifel und Gewissensängste vorlegen[3]. Einen Rat, auch Sünden außerhalb der Beichte zu bekennen, spricht die Kirche nicht aus. Sie beschränkt überdies die Gewissensberatung auf die Priester, weil sie im allgemeinen nur bei diesen eine eingehendere Kenntnis der Moraltheologie voraussetzen kann.

Je mehr wir uns das Beispiel und die Vorschriften der Kirche zur Richtschnur nehmen, um so ehrfürchtiger werden wir die geheime Gewissenssphäre des Nächsten achten, deren Verletzung um so schmerzlicher empfunden wird, je vollkommener die einzelne Seele ist.

Wir haben bisher über Bedeutung und Tragweite der Verschwiegenheit gesprochen. Mitunter rührten wir auch an ihre durch die Natur der Sache gezogenen Grenzen. Es bleibt aber noch die Frage offen, wieweit es auch eine Entbindung von dem ausdrücklich oder stillschweigend gegebenen Versprechen der Geheimhaltung gibt. Selbstverständlich kann der, der das Versprechen entgegengenommen hat, den Verpflichteten davon befreien. Aber gibt es nicht auch Umstände, in denen die Pflicht der Verschwiegenheit auch ohne oder gar gegen den Willen des Berechtigten aufhört und höheren Pflichten weichen muß? Die Entscheidung ist theoretisch und praktisch schwierig. Es wird notwendig sein, die einzelnen Geheimnisse zu unterscheiden[4].

Zweifellos ist, daß das Beichtsiegel unbedingt zu wahren ist und keine Ausnahme gestattet. Auch der Papst kann davon nicht dispensieren. Keine Rücksicht auf eigenes, fremdes oder das allgemeine Wohl, keine drohende Gefahr für Ehre, Leib oder Leben entbindet den Beichtvater von der Schweige-

[1] Kirchliches Gesetzbuch can. 530; schon früher das Dekret Quemadmodum Leos XIII. vom 17. Dezember 1890: Acta Sanctae Sedis 23, 505. Näheres in dem sehr empfehlenswerten Werk: L. Choupin, Nature et obligations de l'état religieux (Paris 1923, Beauchesne) 239 ff. Erst recht ist den Obern jede Einwirkung auf die Untergebenen verboten, daß diese bei ihnen beichten: can. 518 § 3 891 1383.

[2] z. B. durch Zureden, Fragen, Einschüchtern, Beargwöhnen, Schmeichelei, Bevorzugung oder Benachteiligung, falsche Auskunft oder Anerziehung eines irrigen Gewissens, Drohung mit Versetzung oder Entlassung. Hierhin gehört auch die irreführende Unterweisung, die Gewissensrechenschaft sei ein notwendiges Mittel der Vollkommenheit oder der Beharrlichkeit.

[3] Bekanntlich hat der hl. Ignatius von Loyola die Gewissensrechenschaft vor dem Obern oder dessen Stellvertreter als ein Mittel zum Fortschritt in der Vollkommenheit sehr hoch geschätzt und als Rat dringend empfohlen; aber er hat selbst im Rahmen eines Rates niemals seine Söhne angehalten, die Gewissenseröffnung außerhalb der Beichte abzulegen. Leo XIII. sagt in dem schon erwähnten Dekret: Intima conscientiae scrutatio . . . unice Sacramento Poenitentiae reservata est.

[4] S. theol. 2, 2, q. 70, a. 1 ad 2.

pflicht. Der im einzelnen Falle aus seinem Schweigen sich ergebende Nachteil wird reichlich aufgewogen durch die wichtigen und unentbehrlichen Vorteile, die aus der treuen Beobachtung der Schweigepflicht hervorgehen. Ohne diese strengste Amtsverschwiegenheit wäre das Bußsakrament unvollziehbar und unerträglich. Darum ist dem Beichtvater durch natürliches und positives Recht jede direkte und indirekte Verletzung des Beichtsiegels verboten; das Kirchliche Gesetzbuch[1] belegt die direkte Verletzung mit einer der schwersten Exkommunikationen. Aber nicht nur jede Mitteilung an andere ist dem Beichtvater verboten, sondern auch jeder Gebrauch des ihm anvertrauten Geheimnisses, der irgendwie auch nur einen Verdacht seiner Verletzung begründen könnte und damit die Beichte erschweren würde. Zur Ehre des katholischen Priestertums kann gesagt werden, daß das Beichtsiegel treu beobachtet wird. Eine besondere Vorsehung scheint über ihm zu wachen. Selbst die stets wache Verleumdung pflegt diesen Gegenstand zu meiden; nur ganz selten hört man in diesem Punkte eine Anklage oder einen Verdacht gegen einen Priester laut werden.

Wie den Beichtvater, verpflichtet das Beichtsiegel jeden, der absichtlich oder zufällig etwas aus der Beichte eines andern vernommen hat. Der Beichtende selbst ist zwar an das Beichtgeheimnis nicht gebunden; doch verlangt es die natürliche Billigkeit, daß der Pönitent bei Mitteilungen aus der Beichte große Vorsicht anwende, damit nicht gegen den Beichtvater, der durch die Bindung an das Beichtsiegel in seiner Verteidigung behindert ist, unbegründeter Verdacht entsteht. Die Entscheidungen in der Beichte sind ja den Bedürfnissen der einzelnen Seelen angepaßt und gestatten keineswegs immer eine Verallgemeinerung. Es ist daher zum mindesten unklug, bestimmte, auf genau umgrenzte Voraussetzungen hin erteilte Ratschläge weiterzugeben und dadurch den Beichtvater unter Umständen in peinliche Verlegenheit zu versetzen.

Noch eine besondere Eigentümlichkeit kommt dem Beichtgeheimnis zu. Selbst wenn der Pönitent den Beichtvater von der Schweigepflicht entbindet, bleibt es dessen freiem Ermessen überlassen, ob er über das ihm sakramental Anvertraute etwas aussagen will oder nicht. Denn das Beichtsiegel gilt nicht nur im Interesse des Beichtenden, sondern besteht auch zum Schutze des Bußsakramentes. Daher muß der Beichtvater im Einzelfalle prüfen, ob aus seiner Aussage, selbst wenn sie vom Pönitenten gestattet oder gefordert wird, nicht Nachteile (z. B. falscher Verdacht) für die Verwaltung des Bußsakramentes zu befürchten sind.

Diese Frage hat in einem aufsehenerregenden Prozeß, der 1911 in Rom vor dem weltlichen Gericht stattfand, eine bedeutende Rolle gespielt. Der Angeklagte befreite seinen Beichtvater ausdrücklich von dem Beichtsiegel. Trotzdem weigerte sich dieser, irgend etwas von dem mitzuteilen, was er in der Beichte erfahren hatte. Da die Verteidigung des Angeklagten auf der Aussage des Beichtvaters bestand, mußte das Gericht die Frage prüfen, ob nach bürgerlichem Recht der Beichtvater in diesem Falle zur Aussage verpflichtet sei. In gerechter Würdigung des Beichtsiegels verneinte das Gericht die Frage und sprach sich dahin aus, auch nach erhaltener Erlaubnis vonseiten des Pönitenten müsse es doch dem Beichtvater freistehen, selbst zu entscheiden, ob er über das ihm in der Beichte Mitgeteilte irgendeine Aussage machen wolle[2].

---

[1] Can. 2369 § 1; vgl. auch can. 889 890.

[2] Vgl. den Bericht über den Prozeß Verdesi in der Civiltà Cattolica 1911 II 361 623—639 739—762; III 109—123. An letzterer Stelle ist das Urteil des Gerichts wiedergegeben.

Auch nach deutschem Recht dürfte ein Konflikt hinsichtlich der Zeugnispflicht des Beichtvaters ausgeschlossen sein. L. Seuffert bemerkt in seinem „Kommentar zur Zivilprozeßordnung“[1] zu § 385, die Aussagepflicht des Beichtvaters sei nach dem Kirchenrecht zu entscheiden. Das Kirchliche Gesetzbuch (can. 1757 § 3 n. 2) schließt aber den Beichtvater als Zeugen auch dann aus, wenn er vom Beichtsiegel befreit ist. Dementsprechend kann er auch vom weltlichen Richter niemals verpflichtet werden, über das ihm in der Beichte Anvertraute auszusagen[2].

Wie aber steht es um die Schweigepflicht, wenn die Eröffnung des Gewissens außerhalb der Beichte geschieht, sei es um Rechenschaft über seinen Seelenzustand abzulegen, sei es um Rat in Zweifeln und Ängsten zu erhalten?

Über die durch Entgegennahme der außersakramentalen Gewissenseröffnung begründete Pflicht der Verschwiegenheit sind die Moraltheologen sehr wortkarg. Doch kann mit Sicherheit behauptet werden, daß sie, was die direkte oder indirekte Mitteilung an andere, zumal an Vorgesetzte des sein Gewissen Offenbarenden anbetrifft, dem Beichtsiegel praktisch gleichzuachten ist[3]. Ein Gebrauch der durch die Gewissenseröffnung erlangten Kenntnis ist nur zur besseren Leitung, niemals zur Bestrafung oder sonstigen Benachteiligung des Offenbarenden statthaft. Darüber hinaus wird man diesem das Recht zugestehen müssen, dem die Eröffnung Entgegennehmenden jeden Gebrauch für die äußere Leitung zu verwehren. Wo eine Gewähr für treue Beobachtung dieser Verschwiegenheit nicht gegeben ist, wird es ratsam und je nach den Umständen auch geboten sein, die Gewissenseröffnung außerhalb der Beichte zu unterlassen; denn sonst würde aus einem Mittel des Heiles eine Quelle der Beängstigung und Verbitterung oder auch der Unehrlichkeit werden[4].

Abgesehen von der durch die Gewissensrechte geheiligten Schweigepflicht kann jede andere unter Umständen aufgehoben werden, z. B. wenn die Rettung eines Unschuldigen vor schwerer Strafe oder Verführung, die Verhütung eines Verbrechens oder das Wohl der Gesamtheit es erfordert. In solchen Fällen schreibt sich ja auch die Staatsgewalt das Recht zu, selbst in das Briefgeheimnis durch Zensur und in die Privatwohnung durch Haussuchung einzudringen; anderseits verpflichtet sie zur Anzeige, wenn jemand von der Vorbereitung gewisser schwerer Verbrechen glaubhafte Kunde erhält.

So dürfte also z. B. ein Arzt Mitteilung über eine ansteckende Krankheit eines seiner Patienten machen, wenn er nur auf diese Weise von Arglosen die Gefahr schwerer Ansteckung oder einer unglücklichen Ehe[5] abwenden kann. Das Reichsgericht entschied durch Urteil vom 16. Mai 1905 in einem ähnlichen Fall dem Sinne nach, bei der Kol-

---

[1] I [11] (München 1910) 614.

[2] Damit entfallen die gegenteiligen Ausführungen von Hinschius (System des katholischen Kirchenrechts IV [Berlin 1888] § 203 S. 134). Die Bemerkung Seufferts, daß der Beichtvater nach katholischem Kirchenrecht auch nicht durch den Beichtenden von der Schweigepflicht befreit werden könne, ist allerdings unrichtig; vgl. S. theol. 3 suppl. q. 11, a. 4; Noldin, Theol. mor. III [12] (1920) n. 408.

[3] Vgl. Suarez, De Religione S. J. lib. 10, c. 6, n. 12 13 17.

[4] Suarez ebd. c. 9, n. 12: Non potest sperari fructus ex notitia illius praelati, qui non valet servare secretum.

[5] Dieser letztere Fall ist im deutschen Recht strittig, nicht aber in der Moral. Es gilt auch hier, was Lugo (n. 108) bemerkt: Favendum magis est innocenti quam nocenti.

lision der Pflichten gehe das höhere Interesse der von schwerer Erkrankung Bedrohten dem Interesse des Patienten an der Wahrung des Berufsgeheimnisses vor[1].

Der Grund für diese und ähnliche Entscheidungen läßt sich der sinngemäßen Auslegung des Schweigeversprechens entnehmen. Wenn die Menschen einem andern versprechen, über eine Sache zu schweigen, so beabsichtigen sie — von außerordentlichen Umständen abgesehen — dabei in keiner Weise, ihr Leben und ihr Vermögen, ja selbst das Gesamtwohl der Wahrung des Geheimnisses hintanzusetzen. Denn sonst würden die Menschen die Abgabe eines Schweigeversprechens mit Recht ablehnen. Da überdies das Gemeinwohl die höchste Richtschnur für jedes Gesetz ist, muß auch das Recht auf Verschwiegenheit im Konfliktsfalle höheren Rücksichten weichen[2]. Bei Zweifeln über die moralische Beurteilung dieses oder jenes Verhaltens kann daher auch die Erwägung zu Rate gezogen werden, was der Gesetzgeber selbst als vom Gemeinwohl gefordert bezeichnet. So verpflichtet er zwecks Bekämpfung der Seuchen den Arzt zur Anzeige ansteckender Krankheiten, mögen ihm die einzelnen Fälle auch unter dem Berufsgeheimnis mitgeteilt sein.

Dagegen liegt eine Berechtigung, das Geheimnis zu offenbaren, nicht vor, wenn das Wohl der Gesamtheit gerade umgekehrt dessen treue Bewahrung erheischt. So darf ein Kriegsgefangener die Staats- und Heeresgeheimnisse seines Landes nicht preisgeben, selbst wenn er im Weigerungsfalle mit dem Tode bedroht würde[3]. Auf die Frage der rechtmäßigen Obrigkeit darf ein anvertrautes Geheimnis nur dann geoffenbart werden, wenn dies das einzige Mittel ist, einen beträchtlichen Schaden zu verhüten, wenn also auch abgesehen von der Aufforderung der Autorität eine Verpflichtung zur Offenbarung besteht[4]. Die Frage der Obrigkeit begründet an sich keinen neuen Rechtstitel, der von der Schweigepflicht befreite.

Ergeben sich Zweifel, so darf man nicht nur den gerade vorliegenden Fall ins Auge fassen, sondern muß auch die logischen und moralischen Auswirkungen der jeweiligen Entscheidung beachten. Würde sie, folgerichtig angewandt, zu einer Erschütterung des Vertrauens innerhalb der menschlichen Gesellschaft oder der in Frage stehenden rechtmäßigen Gemeinschaft führen, so ist sie als verfehlt anzusehen und deshalb zu berichtigen. Die Verpflichtung zur Preisgabe des Geheimnisses kann, auch wo sie an sich geboten ist, wieder zurücktreten, wenn mit der Preisgabe ein unverhältnismäßig schwerer, in der Natur der Sache nicht begründeter Nachteil für den Offenbarenden verbunden ist. Im Einzelfalle wird es oft großer Klugheit und sorgfältiger Beratung bedürfen, um nicht fehlzugreifen, sondern sowohl der Pflicht der Verschwiegenheit als auch der Rücksicht auf das Wohl anderer und der Gesamtheit gerecht zu werden[5]. Dabei wird es immer gut sein, sich der goldenen Regel zu er-

[1] Entscheidungen des Reichsgerichts in Strafsachen XXXVIII (Leipzig 1906) 62. Vgl. Joachim und Korn, Deutsches Arzterecht I (Berlin 1911) 102 ff. Oberreichsanwalt L. Ebermayer (Arzt und Patient in der Rechtsprechung [Berlin 1924] 57) schreibt: „Es ist anerkannten Rechtes, daß, wo höhere Interessen in Frage stehen, das Interesse des Kranken an der Wahrung des Berufsgeheimnisses durch den Arzt zurücktreten muß."

[2] S. theol. 2, 2, q. 68, a. 1 ad 3: Revelare secreta in malum personae, est contra fidelitatem; non autem, si revelentur propter bonum commune, quod semper praeferendum est bono privato. Et ideo contra bonum commune nullum secretum licet recipere.

[3] Lessius, De iustitia et iure lib. 2, c. 11, dub. 8, n. 53.

[4] S. theol. 2, 2, q. 70, a. 1 ad 2; Quaest. quodlib. 1, a. 15; Lugo n. 141 142; S. Alphonsus, Theol. mor. IV n. 49 248 268; VI n. 698.

[5] Lugo n. 116.

innern: „Was du nicht willst, daß man dir tu', das füg' auch keinem andern zu." Ganz genau umschriebene Regeln, die sich blindlings und mühelos auf die vorkommenden Fälle anwenden ließen, können nicht aufgestellt werden. Das mag manchmal recht peinigend sein, muß aber als in der Natur der Sache liegend hingenommen werden. Die Worte, die zunächst von der Schweigepflicht des Arztes gesagt sind, gelten in unserer Frage allgemein: „Unser Taktgefühl, unsere Erfahrung, unsere Menschenkenntnis und unser Pflichtgefühl werden uns die sichern Führer sein, die uns vor Irrungen bewahren."[1]

Anderseits wird man vorschnelles Urteilen über das Verhalten des Nächsten zu meiden haben. Es kommt im Leben gerade auf unserem Gebiet gar oft vor, daß die einzelnen Fälle sehr verwickelt liegen und die Vorteile und Nachteile auf der einen wie auf der andern Seite sich schwer übersehen lassen. Man wird deshalb niemand einen Vorwurf machen dürfen, wenn er trotz gewissenhafter Erwägung im Widerstreit der Pflichten und Interessen die objektiv richtige Entscheidung verfehlt und manchmal schweigt, wo er reden sollte, und redet, wo er schweigen sollte.

Bei alledem ist aber das eine wohl zu beachten: Wenn jemand in Fragen seines Gewissens sich vertrauensvoll in ehrlicher Absicht an mich wendet und mir sein Inneres erschließt, um meinen Rat und Beistand zu erhalten, dann darf ich das anvertraute Geheimnis ohne seine ausdrückliche Erlaubnis nicht offenbaren, auch wenn durch mein Schweigen die Verhütung eines bedeutenden Schadens erschwert oder verhindert wird. Denn das allgemeine Wohl fordert, daß das Vertrauen in solchen Fällen nicht getäuscht wird[2]. Es muß Asyle des unbedingten Vertrauens geben. Unbedingtes Vertrauen aber ist nur bei unbedingter Verschwiegenheit möglich.

Bisweilen bringt das uns geschenkte Vertrauen uns selbst in Verlegenheit; wir erhalten dadurch Einblick in schwierige, verwickelte Verhältnisse, denen wir wegen ihrer Ungewohntheit völlig ratlos gegenüberstehen. Ratgeben auf gut Glück wäre verwegen, und den Fragenden an einen andern verweisen, hilft oft auch nicht, weil er diesen andern entweder nicht kennt oder nicht den Mut findet, sich vor ihm auszusprechen. In solchen Fällen ist es gestattet, die anvertraute Sache mit einem verschwiegenen, erfahrenen Menschen zu überlegen. Damit aber dadurch das Geheimnis nicht verraten werde, sind besondere Vorsichtsmaßregeln geboten. Man nenne dem Dritten nicht den Namen des in Frage Kommenden, lege den Fall, vielleicht unter Abänderung unwesentlicher Punkte, rein theoretisch vor oder befrage einen ganz Fremden, der den zu besprechenden Verhältnissen fernsteht. Vor allem soll man natürlich zum Berater nicht gerade jenen wählen, vor dem das Geheimnis in erster Linie gewahrt werden muß. Unter Umständen lasse man sich, um sicher zu gehen, von dem Fragesteller die Erlaubnis geben, einen Dritten ins Vertrauen zu ziehen.

Freilich drohen hier dem zu wahrenden Geheimnis Gefahren. Manche holen sich in vertraulichen Angelegenheiten bei so vielen Menschen Rat, daß ihr Herumreden einer öffentlichen Bekanntgabe gleichkommt. Noch schlimmer ist es, wenn sie — angeblich ganz insgeheim — auch noch bei jedem folgenden Vertrauensmann das weitersagen, was ihnen die früher Befragten geantwortet haben, so daß diese leicht in eine peinliche Lage geraten, weil sie gegeneinander ausgespielt werden.

---

[1] Bei Ebermayer a. a. O. 62.

[2] S. Alphonsus, Theol. mor. IV n. 248 ad 1; VI n. 698; Suarez, De Religione S. J. lib. 10, c. 7, n. 23.

Würde eine Beratung mit einem Dritten den Zweck des Geheimnisses gefährden oder durch den ausdrücklichen Willen des Berechtigten ausgeschlossen sein, dann ist sie zu unterlassen. Man gebe dann sein Urteil nach bestem Wissen und Gewissen ab oder erkläre sich außerstande, in dieser Frage einen Rat zu erteilen.

Weil das Wissen um Geheimnisse oft zu einer drückenden Last werden und die eigene Handlungsfreiheit behindern kann, ist es zum mindesten klug, sich nicht unnötigerweise Geheimnisse aufdrängen und Versprechen der Geheimhaltung abnehmen zu lassen. Wer gewohnt ist, auf seinen eigenen Weg zu achten und seiner Pflicht nachzugehen, wird stets zufrieden sein, nicht mehr als notwendig in die privaten Angelegenheiten anderer eingeweiht zu werden. Viele würden leichter und glücklicher durchs Leben gehen, wenn sie weniger um fremde Geheimnisse wüßten. Denn die Geheimnisse, auf deren Behütung es vor allem ankommt, sind selten erfreulich.

Wir sind nicht nur Träger fremder Geheimnisse, sondern auch unserer eigenen. Daher haben wir auch eine Pflicht der Verschwiegenheit gegen uns oder richtiger gegen andere über uns selbst. Wieviel Elend ist über die Menschen gekommen, weil sie ihr eigenes Leid nicht verschweigen konnten! In einer mitteilsamen Stunde, im Überschwang der Gefühle öffneten sie unvorsichtig ihr Herz, ihr Hoffen und Planen, ihr Urteil über andere, ihr Lieben und Hassen. Aber sie bedachten nicht, daß sie damit sich selbst an ihre Widersacher verrieten und ihnen Waffen lieferten, ja daß sie damit die Freundschaft ihrer Verwandten und Bekannten verspielten. Die Kirche weiß wohl, warum sie die Beichte mit einem so dichten Vorhang des heiligsten Schweigens umhegt. Durch „Beichten" am unrechten Ort hat schon mancher sein ganzes Lebensglück vernichtet. Sprechen wir überhaupt nicht so viel von unsern Fehlern und Leiden! Wir geben uns dadurch leicht Blößen, die andere auszunutzen verstehen. Auch lauert die Schadenfreude stets auf solche arglose Offenbarungen gutmütiger Seelen.

Das Schicksal anderer mag uns zur Mahnung dienen, Herz und Zunge zu bewachen. Indessen wird alle Vorsicht es uns doch nicht ersparen, unser Vertrauen zuweilen getäuscht zu sehen. Es ist das immer eine bittere Erfahrung, dort aushorchende Verschlagenheit oder gedankenlose Schwatzhaftigkeit zu finden, wo man rückhaltlose Offenheit geschenkt und strenge Verschwiegenheit erwartet hatte. In einem Anflug von Unwillen nehmen wir uns dann wohl vor, von nun an niemals wieder einem Menschen zu vertrauen. Aber die Verstimmung läßt nach einiger Zeit nach, und der unvermeidliche Verkehr mit Menschen oder auch bessere Erfahrungen verwischen bald den früheren schmerzlichen Eindruck. Anders, wenn das Mißtrauen sich tief in die Seele einfrißt und zu Menschenscheu und Menschenverachtung führt. Das ist eine gar schlimme Sache. Wer voll Mißmut die Gesellschaft der Menschen flieht, verliert den Segen der Gemeinschaft; er verkümmert, und während er sich vor Schaden bewahren will, schädigt er sich selbst am meisten. Daher ist es immerhin noch besser, den Menschen zu viel Vertrauen zu schenken, als an ihrer Treue und Zuverlässigkeit gänzlich zu verzweifeln.

Da ethische Untersuchungen leicht der Gefahr des Mißverständnisses und Mißbrauches ausgesetzt sind, seien zum Schluß noch zwei Bemerkungen beigefügt, von denen die eine sich auf das Vertrauen, die andere auf die Verschwiegenheit bezieht.

Wer im Leben einen guten Freund und Berater gefunden hat, dem ist ein großes Glück zuteil geworden. Er halte sich an ihn und folge seinem Rate, aber er vertraue ihm nicht blind, sondern mit sehenden Augen. Es kann auch ein Übermaß des Vertrauens geben. Hilflose Menschen, die entweder von Natur unselbständig oder durch schweres Leid niedergebeugt sind, schenken zuweilen einem andern „restlos" ihr Vertrauen, und zumal wenn sie einmal Beweise seiner Klugheit und seines Wohlwollens erfahren haben, wagen sie gar nicht mehr, irgendeinen Zweifel in die Richtigkeit seines Rates zu setzen; sie würden in einem solchen Zweifel eine Art von Undankbarkeit oder Überhebung sehen. Aber ein so unbedingtes und unbeschränktes Vertrauen ist einem Menschen gegenüber nicht angebracht. Jeder, auch der Beste und Klügste, kann im Einzelfalle irren, und gerade dieser Einzelfall kann für den Ratsuchenden von entscheidender, verhängnisvoller Bedeutung sein. Deshalb verzichte man nie auf den Gebrauch seiner eigenen Vernunft, und wenn ernste Bedenken gegen einen erhaltenen Rat auftauchen, dann überlege man mit sich selbst und frage auch andere kluge Menschen, die jenen Rat nachprüfen können. So zieht man ja auch bei ernsten, langwierigen Krankheiten einen zweiten Arzt hinzu, ohne daß darin ein Mißtrauen gegen den ersten gefunden werden dürfte.

Wie jede Tugend, so hat auch die Verschwiegenheit ihr Widerspiel. Es gibt auch eine Verschwiegenheit des Bösen, der Verschwörung, der Verführung. Jeder Verführer sucht seine Fallstricke im verborgenen zu legen und seinen Opfern das Versprechen des Schweigens abzunehmen. Gegen diese Arglist gibt es nur eine Rettung: die Flucht an das Tageslicht, die Enthüllung, die Entlarvung. Oft ist die Macht des Verführers gebrochen, wenn seine geheimen Schliche aufgedeckt und seine nichtswürdigen Absichten offengelegt werden. Je unerfahrener ein Mensch ist, um so mehr hüte er sich, Schweigen zu versprechen, wo die Stimme des Innern ihn warnt, und sich Unbekannten anzuvertrauen, die ihm Freundschaft heucheln. Das heilige Schweigen der Treue hat nichts gemein mit der finstern Verschlossenheit des Bösen, und unser Gewissen gibt uns durch seinen Frieden oder Unfrieden deutliche Winke, ob wir im Lichte wandeln oder nicht.

Weit verbreitet sind heute die Klagen über den Mangel an Verschwiegenheit. Auch unser öffentliches Leben wird vergiftet durch ein Überangebot von „Enthüllungen", die uns die beschämende Tatsache zum Bewußtsein bringen, daß das feine Gefühl für den Wert vornehmer Zurückhaltung und schweigender Treue gerade auch in den Kreisen geschwunden ist, wo wir es am ehesten erwarten sollten. Um eine Erklärung dieser bedauerlichen Erscheinung ist man nicht verlegen. Als Ursachen werden angegeben: die Schärfe des Daseinskampfes, das Zurücktreten des Privatlebens vor dem Abspielen aller Vorgänge in der großen Öffentlichkeit, die Spionierſucht der „Berichterstatter" aller Grade und die Freude am Klatsch, die Leichtigkeit des mündlichen und schriftlichen Verkehrs und die tausendfältigen Gelegenheiten zum Schwatzen, endlich die Nervosität, das Gespenst, das überall sein Unwesen treibt. Was ist da zu tun? Große, hochfliegende Programme gegen das Zeitübel der Indiskretion sind nicht am Platze; sie würden im Winde zerflattern. Sehe daher jeder selbst zu, daß er nur Würdigen, deren Zuverlässigkeit erprobt ist, sein Vertrauen schenke, und trachte er danach, des Vertrauens anderer stets würdig zu sein!

Von jeher hat man die Treue dem Golde verglichen. Nirgends aber strahlt dieses Gold der Treue reiner, nirgends wiegt es schwerer als in einem guten und klugen Freunde, der gern seinen Rat leiht und dessen schweigsame Lippen wie stumme Wächter vor dem Heiligtum des Geheimnisses stehen.

Max Pribilla S. J.

Gedanken zu einer Geschichte der katholischen Aszese.

Eine Geschichte der katholischen Aszese zu schreiben, müßte eine ebenso reizvolle wie schwierige Arbeit sein. Reizvoll, weil eine derartige Geschichte lauter Dinge berühren müßte, die den nach dem Heil und nach der Vollkommenheit strebenden Christenmenschen so ganz persönlich und unmittelbar interessieren. Reizvoll ferner, weil das Wehen des Heiligen Geistes in seiner Kirche dabei ganz anders deutlich vor Augen träte als bei der Art, wie wir sonst Kirchengeschichte zu treiben gewohnt sind. Anstatt einer Geschichte der Ausbreitung des Evangeliums, der Irrlehren und Spaltungen, der Päpste und ihrer Konflikte mit den weltlichen Machthabern wäre es eine Geschichte der Seelsorge, der Frömmigkeit und Tugendübung, eine Geschichte der Heiligen, aber der Heiligen als Glieder einer Entwicklung; anstatt einer Geschichte der äußeren Schicksale von Gottes Senfkörnlein eine Geschichte von dessen innerem Wachstum. Aber es wäre eine schwierige Aufgabe. Wer sie lösen wollte, müßte nicht nur mit dem äußeren Aufbau der Kirchengeschichte und ihren Quellen, mit Dogmengeschichte und Geschichte der Moral vollständig vertraut sein, er müßte auch dem feinen Niederschlag nachspüren, den die Volksfrömmigkeit in den verschiedenen Jahrhunderten bei den verschiedenen Völkern gefunden hat, er müßte die Psychologie der Heiligen studieren, auch der Kleinen, denen die Ehre der Altäre nicht zuteil geworden ist. Er müßte sich durch den Urwald von Erbauungsschriften aller Zeiten hindurcharbeiten und dabei nicht nur das Bau- und Nutzholz, sondern auch all die wunderlichen Pflänzlein und Kräutlein, sogar die giftigen, kennen und sortieren, die in dem üppigen Boden aufgeschossen und wieder verwelkt sind. Er müßte vor allem ein Mann sein, der den ganzen Umfang des aszetischen Lebens aus reichster eigenster Erfahrung kennt, und müßte begabt sein mit der Pietät und wissenschaftlichen Gründlichkeit der Alten ebenso wie mit der subtilen Einfühlungskunst der Modernen.

Wenn dieser Mann käme, so dürfte es noch nicht jetzt sein. Noch ist viel zu wenig Vorarbeit geleistet. Um nur eines zu erwähnen: wieviel allen wissenschaftlichen Anforderungen entsprechende Monographien über Heilige besitzen wir? Ein Dutzend zusammenzubringen ist schon schwierig. Aber gerade deshalb darf man nicht warten, bis jener Große kommt, der die Synthese vornimmt, sondern unsere Generation muß vorbereitende Kleinarbeit leisten. Kleinarbeit ist aber dann am wertvollsten, wenn dabei der Blick aufs Ganze gerichtet ist. Darum ist es nicht verfrüht, sich einmal klar zu machen, wie so eine Geschichte der katholischen Aszese aussehen müßte.

Ein wichtiger Punkt wäre, die Wandlungen zu verfolgen, die der Heiligentypus durchgemacht hat. Es würde sich dabei weniger um eine Geschichte des kanonischen Kanonisationsprozesses handeln, als um die Voraussetzungen, die bei einem Menschen vorhanden sein müßten, damit das Volk ihn als Heiligen betrachtete. Diese Voraussetzungen haben Wandlungen durchgemacht. Wir wissen jetzt, daß die Heiligenverehrung ihren tatsächlichen Ursprung im Märtyrerkult hat, mögen die psychologischen Vorbedingungen auch wo immer

zu suchen sein. Erst mit dem Verschwinden der Verfolgungen tritt der Bekennertypus auf, wobei aber der Bekenner zunächst auch als eine Art Märtyrer aufgefaßt wird. Auch der Bekenner legt Zeugnis ab für den Glauben, für die Größe Gottes, vor allem durch seine Wunder, seine Kämpfe, seine Taten und Tugenden. Heute sind wir gerade umgekehrt eingestellt: der normale Heilige ist für uns der Bekenner, selbst das Martyrium erscheint uns mehr als der entsprechende Abschluß eines tugendhaften Lebens, während die Alten sich nur gelegentlich mit dem Vorleben des Märtyrers beschäftigten. Und im Bekennertypus selbst hat sich eine große Wandlung vollzogen. Uns erscheint es nicht als so bedeutungsvoll, ob der Heilige ein Bischof oder ein König oder ein Missionär oder ein Ordensstifter war, ob er Dauerndes geleistet, einen Platz in der Kirchengeschichte je eingenommen hat, wenn er nur heroische Tugenden geübt hat. Ja es ist heutzutage für einen Großen, einen, der in den Gang der Weltgeschichte eingegriffen hat, sozusagen schwieriger, in das Bewußtsein des Volkes als Heiliger einzutreten, als für ein schlichtes Gnadenkind Gottes, dessen Tugenden in verborgener Klosterzelle gestrahlt haben. Manch einem Kirchenschriftsteller oder Bischof des Altertums, aber auch einem Kaiser Heinrich oder einem Leopold von Österreich würde heute nicht mehr so leicht die Ehre der Altäre zuteil, während die Vorzeit gewiß einen Leo XIII., einen Newman, einen Ketteler, vielleicht sogar einen Alban Stolz ohne weiteres unter die Heiligen gerechnet hätte und dafür vielleicht an einem Johannes Berchmans, einem Gabriel Possenti, einer Theresia vom Jesuskind achtlos vorbeigegangen wäre. Diese Wandlung, die sich im Laufe der Jahrhunderte und keineswegs geradlinig vollzogen hat, ist für die Geschichte der Aszese von hoher Bedeutung. Denn der volkstümliche Heiligentypus ist nicht nur der Ausdruck des jeweiligen aszetischen Wollens einer Zeit, sondern hat auch wieder ungemein stark richtunggebend auf das aszetische Ideal zurückgewirkt.

Um diese Wandlung zu verfolgen, bedürfte es vor allem einer *Geschichte der Heiligenbiographie*; denn nicht so sehr wie der Heilige wirklich gelebt hat, sondern wie er seinen Zeitgenossen erschienen ist, was sie an ihm besonders bewundert haben, ist charakteristisch für die jeweilige aszetische Zeitströmung. Ein Leben des hl. Franz von Assisi aus dem 13. Jahrhundert, aus dem 17. und dem 20. Jahrhundert sieht sehr verschieden aus. Nicht weil der hl. Franz sich geändert hat, sondern die Zeit. Und es ist höchst bezeichnend für das aszetische Ideal einer bestimmten Periode, welchen Heiligen der Vorzeit sie besonders ihr Augenmerk schenkt. Daß gerade das 16. und 17. Jahrhundert sich mit solcher Vorliebe mit den Einsiedlern der Wüste beschäftigte, ist nicht zufällig. Unserem Jahrhundert stehen der hl. Franz und die deutschen Mystiker des Mittelalters besonders nahe. Frühere Zeiten berichteten am liebsten Unerhörtes und Wunderbares von den Heiligen, uns scheinen sie gerade dann am größten, wenn wir sie recht menschlich verstehen können.

Mit der Geschichte des Heiligentypus und der Heiligenbiographie hängt aufs innigste zusammen die *Geschichte der aszetischen Theorie*. Sie ist keineswegs gleichbedeutend mit der Geschichte der Aszese überhaupt, sondern nur ein Teil davon. In der Geschichte der theoretischen Aszese sind die einzelnen Wandlungen verhältnismäßig schwerer zu beobachten, weil die aszetische Theorie ganz

wie die Moraltheorie und andere theologische Disziplinen so ungemein stark — und ganz mit Recht — am Überlieferten festhält, auch in Nebendingen, die keineswegs zum unveränderlichen Bestand katholischen Glaubensgutes gehören. Die aszetischen Theoretiker gießen ihre Gedanken am liebsten in die alten Formeln, auch da, wo der Inhalt unmerklich ein anderer geworden ist. Wir reden heute über Aszese noch genau so wie die ältesten Theoretiker, wie Hieronymus, wie Kassian, von Versuchungen, von Leidenschaften, und doch haben sich diese Begriffe dank der fortschreitenden psychologischen Erkenntnis nicht nur erweitert und vertieft, sondern in vielen Fällen geradezu verschoben. Gerade hier wären wissenschaftliche Einzeluntersuchungen schon für das praktische Verständnis älterer Autoren sehr erwünscht. Trotz dieser Schwierigkeiten ist auch in der aszetischen Theorie Entwicklung deutlich zu erkennen. Für Kassian ist die Vollkommenheit gleichbedeutend mit Herzensreinheit, Freiheit von Sünde. Wir dagegen formulieren das Wesen der Vollkommenheit als Liebe Gottes. Für den Praktiker mag das auf das gleiche hinauskommen, für den Historiker ist dieser Unterschied bezeichnend wie wenig andere. In der Geschichte der aszetischen Theorie kommt auch der Dogmenhistoriker und der Religionsgeschichtler zu Wort. Daß Klemens von Alexandrien die stoische Methodik der Tugendlehre in die christliche Aszetik eingeführt hat, war für diese von der gleichen Bedeutung wie die Einführung der aristotelischen Philosophie in die Dogmatik durch die Hochscholastik. Die religionsgeschichtlichen Grundlagen des Einsiedler- und Mönchtums sind noch lange nicht befriedigend erörtert, so viel auch von nichtkatholischer Seite darüber gearbeitet worden ist. Auch später steht die katholische Aszese häufig unter Einflüssen von außen. Fast jede Irrlehre hat neben der dogmatischen auch ihre aszetische Seite und findet dementsprechend auch innerhalb der Kirche ihre aszetische Reaktion in irgend welcher Form. Die Aszese der Gegenreformationszeit ist in vielen Fällen nur die notgedrungene Antwort auf die aszetischen Irrtümer der Reformatoren.

Wie schon bemerkt gibt die aszetische Theorie einer Periode nicht immer ein genaues Bild von der aszetischen *Praxis*. Für diese sind besonders bestimmend zwei Hauptentwicklungslinien: die *Geschichte der Abtötung* und die Geschichte der Frömmigkeit in engerem Sinn, speziell die *Geschichte der Andachtsübungen*. Die Geschichte der Abtötung zeigt vielleicht am deutlichsten die Wandlungen, die die Aszese überhaupt durchgemacht hat. Es hat Zeiten gegeben, in denen die Abtötung fast wie Selbstzweck erscheint. Solchen Zeiten ist ein gewisses frommes Virtuosentum, selbst manches was wie ein Streben nach Rekord aussieht, nicht fremd geblieben. Dabei war das einzelne Abtötungsideal zu verschiedenen Zeiten verschieden. Bald ist es die Einsamkeit, die vom Einsiedler- bis zum Reklusentum führt, bald die körperliche Buße im eigentlichen Sinne, bald das Fasten, bald die Armut, in unzähligen Schattierungen, bis in Einzelheiten; man denke nur, wie tief die aszetischen Geister zu Zeiten erregt wurden durch die Frage des Barfußgehens; bald sind es bestimmte Übungen der Nächstenliebe als Abtötung gefaßt; dann wieder entstehen Mischformen, wie das wunderliche Ideal der Styliten. Immer aber sind solche Abtötungsideale nicht zufällig, sondern aus der Zeit erwachsen und umgekehrt wieder für die Zeit richtunggebend.

Die Geschichte der Andachtsübungen geht andere Wege, hängt aber auch auf das innigste mit der Gesamtaszese zusammen. Daß bestimmte Frömmigkeitsübungen auftauchen, oft plötzlich, größte Bedeutung für das aszetische Volksleben gewinnen und dann wieder langsam verschwinden, ist Tatsache. Ohne Zweifel waltet hier eine gewisse Gesetzmäßigkeit. Es ist dabei interessant, zu beobachten, wie manche Volksandacht trotz des fortwährenden Verdünnungsprozesses, den sie durchmacht, doch nie ganz ihr Eigenleben und damit ihre Bedeutung für das aszetische Leben verliert. Man denke an den Weg, der zwischen der Kreuzfahrerbegeisterung und dem kleinen mit Kreuzwegablässen versehenen Handkruzifix liegt, das wir in den Händen halten; man denke an das Skapulier, was es ursprünglich war und was es heute ist; man denke an zahllose Bruderschaften, lokale Andachten und Wallfahrten — gewiß sind viele von diesen Dingen nur noch ein schwacher Abglanz von dem, was sie einmal waren. Und doch dürfte man sie nicht ungestraft aus dem aszetischen Leben der Gegenwart streichen.

Die Volksfrömmigkeit wählt sich in den verschiedenen Zeiten verschiedene Dogmen oder Dogmengruppen zum Gegenstand. Noch das 17. und beginnende 18. Jahrhundert hat sich besonders mit dem Geheimnis der heiligsten Dreifaltigkeit beschäftigt, gerade unsere kirchliche Barockkunst mit ihren unzähligen Dreifaltigkeitskirchen, -säulen und -bildern und der manchmal wunderlichen Symbolik legt davon Zeugnis ab. Heute ist das nicht mehr so. Man kann das bedauern. Dennoch wäre es vorschnell, daraus etwa ein Gesetz ableiten zu wollen, daß die Volksandacht einer gewissen Verflachung unterliege, schwierigen dogmatischen Gegenständen aus dem Wege gehe. Denn gerade heute überaus populäre Andachten, wie die Herz-Jesu-Verehrung und die Andacht zur unbefleckten Empfängnis Mariens, die als Volksandacht allerdings schon weit zurückreicht, sind in subtilster Dogmatik verankert. Manche Andachten treiben immer wieder neue Blüten, wie die Verehrung des allerheiligsten Altarssakraments; aber auch hier ist jede neue Entwicklungsphase charakteristisch für die jeweilige Periode. Merkwürdig ist in der Geschichte der Frömmigkeit, daß so oft Neues entsteht, ohne das Alte zu verdrängen. So in der Liturgie, im Kirchenjahr. Gewiß fügen sich die jetzt so beliebten besondern Monate: Josephsmonat, Mai, Herz-Jesu-Monat, Rosenkranz- und Allerseelenmonat, durchaus nicht organisch ins Kirchenjahr ein, ebenso die Herz-Jesu-Freitage und -Sonntage. Dennoch kann man nicht eigentlich behaupten, daß gerade durch diese Andachten das Mitleben des Volkes mit dem Kirchenjahr beeinträchtigt worden wäre.

Ungemein interessant für die Geschichte der Aszese ist die Geschichte der Seelenführung. Uns ist heute der Seelenführer mit einem ernsten aszetischen Leben untrennbar verbunden. Aber das hat lang gebraucht. Ansätze einer Seelenleitung finden sich freilich schon in den Briefen des hl. Hieronymus. Aber bei den früheren ist es doch mehr die objektive Belehrung, die dem einzelnen ebenso wie der Allgemeinheit erteilt wird. Aus den Unterweisungen der geistlichen Lehrer der Vorzeit, auch an einzelne, läßt sich fast nie ein Bild von der religiösen Individualität der betreffenden Schüler gewinnen, wie wir es heutzutage aus „Seelenleitungsbriefen" zu sehen gewohnt sind. Das älteste bekannte Beispiel eines Seelenführers im modernen Sinn ist vielleicht erst

Konrad von Marburg, der Beichtvater der hl. Elisabeth von Thüringen. Richtunggebend in der Individualisierung der Seelenführung sind in der Folgezeit vor allem gewesen Ignatius von Loyola durch seine Exerzitien und, freilich zum Teil auf Ignatius fußend, Franz von Sales. Durch diese Klassiker der Seelenleitung, namentlich auch durch den Kreis um die große hl. Theresia, ist Unvergängliches geschaffen worden, das immer zum Besitzstand der katholischen Aszese gehören wird. Dennoch macht sich gerade in allerneuester Zeit eine gewisse Umbildung des Seelenführergedankens bemerkbar; eine Art von Skepsis gegen die allzu spezialisierende Einzelführung macht sich mancherorts geltend, ein stärkeres Betonen der im Menschen unbewußt arbeitenden Führung durch die Gnade, ein lebhafter Zug zum Gemeinschaftsgedanken, merkwürdig genug in unserer Zeit des schrankenlosen Subjektivismus. Man mag solchen Regungen wie immer gegenüberstehen, in der Geschichte der Aszese sind sie von Bedeutung, und vielleicht würden sich Analogien finden mit früheren Perioden, namentlich mit der etwas müden aszetischen Reaktion des ausgehenden Mittelalters, eines Thomas von Kempen und seiner Geistesverwandten.

Was immer die Ergebnisse einer historischen Aszetik sein mögen, jedenfalls werden wir nur durch volles geschichtliches Verständnis der Vergangenheit zu einer wirklich befriedigenden Theorie des geistlichen Lebens gelangen. Denn diese muß sich von zwei Seiten her aufbauen: von der religionspsychologischen und von der historischen, und daß die Religionspsychologie allein uns nie eine wissenschaftliche Aszetik schenken wird, die dem tatsächlich Bestehenden gerecht wird, das haben die starken Anstrengungen dieser jungen Wissenschaft immer deutlicher gezeigt.

Ludwig v. Hertling S. J.

Ein neuer Faustkommentar[1].

Seit einem Jahrhundert ist Goethes „Faust" ein dankbarer Gegenstand für das Studium der Philologen und Literaten, ein beliebter Tummelplatz für die Hypothesen und Konjekturen der Erklärer und Ausdeuter, ein vielumstrittenes Objekt weltanschaulicher Meinungsverschiedenheiten und Gegensätze. Freigeister und gläubige Christen, Juden und Neuheiden, Okkultisten, Spiritisten und die Vertreter der verschiedensten abergläubischen Sekten haben bald mit größerem, bald mit geringerem Scheine von Recht sich auf Goethe berufen, in einzelnen Versen und Szenen seines „Faust" eine Bestätigung ihres religiösen oder sittlichen Bekenntnisses zu finden geglaubt, zuweilen selbst das ganze Werk für ihre Auffassung in Anspruch genommen. Der Gedanke, daß auch wir Katholiken im „Faust" fast so etwas wie eine poetische Verherrlichung und Rechtfertigung unserer heiligen Religion erblicken dürfen, lag um so näher, als die erschütternde Tragödie, wenigstens in ihrem ersten Teile, zweifellos überwiegend katholische Elemente und Momente aufweist, und die vielbewunderte Schlußszene der ganzen Dichtung nicht nur in einer Huldigung an die Himmelskönigin Maria gipfelt, sondern auch die kirchliche Lehre von der Fürbitte der Heiligen, von der Notwendigkeit der sittlichen Läuterung und der göttlichen Gnade, vom Werte der Reue und Buße dogmatisch zwar nicht immer einwandfrei, aber dichterisch schwungvoll zum Ausdruck bringt. Es ist daher verständlich, daß neuestens ein katholischer Literarhistoriker, der Franziskanerpater Dr. Expeditus Schmidt, es unternimmt, in der Form eines ziemlich ausführlichen Kommentars zum Gesamtwerke seine Auffassung von der engen ideellen Verwandtschaft der Dichtung mit dem christlichen Sittengesetz und noch besonders mit der katholischen Weltanschauung festzulegen und so die in dieser Richtung liegenden bisherigen Versuche von katholischer Seite wie in ein System oder in eine These gefaßt wenn immer möglich zum Siege zu führen[2].

Zwar verwahrt sich der Verfasser gleich eingangs gegen den Vorwurf, daß er Goethe und sein Werk „für die Kirche" in Anspruch nehmen wolle: eine solche Absicht liege ihm fern. Das ist jedenfalls soweit richtig, als P. Schmidt selbstverständlich nicht zu beweisen versucht, Goethe sei Katholik gewesen oder habe doch den „Faust" aus der religiösen Überzeugung von der Wahrheit unseres Glaubens geschaffen. Aber eine sehr bestimmte „unkünstlerische" Tendenz,

[1] Anmerkung der Schriftleitung. Der obige Artikel wurde schon zu Anfang des vorigen Jahres der Schriftleitung eingeliefert. Aus verschiedenen Gründen, zumal auch in Anbetracht des für die Würdigung eines Büchleins von 200 Seiten etwas reichlich bemessenen Umfangs, glaubte die Redaktion damals von einer Veröffentlichung des Artikels absehen zu sollen. Inzwischen ist aber P. Schmidts Faustkommentar in vielen katholischen Zeitschriften und Zeitungen, meist ohne einschränkende Kritik, warm empfohlen worden, wobei von vielen die temperamentvollen Angriffe P. Schmidts auf die Baumgartnersche Goethe-Biographie übernommen wurden. Wir halten es deshalb für eine Pflicht der Gerechtigkeit, den Bearbeiter der vielumstrittenen Biographie auch zu Worte kommen zu lassen, um so mehr da er die volle wissenschaftliche Verantwortung für seine Ausführungen trägt.

[2] Faust. Goethes Menschheitsdichtung in ihrem Zusammenklange mit uralten Sagenstimmen und im Zusammenhange ihres gedanklichen Aufbaus dargelegt. (100. Band der Sammlung Kösel.) 12° (202 S.) Kempten (o. J.). J. Kösel & Pustet.

und zwar eine nach außen schon in mehreren Anmerkungen erkennbare, hat P. Schmidts Kommentar doch: er richtet sich gegen die von Schmidt seit Jahr und Tag hartnäckig befehdete Baumgartnersche Goethe-Biographie in ihrer neuen Gestalt (Baumgartner-Stockmann[1]) und bekämpft auf Schritt und Tritt die bisher in katholischen Kreisen überwiegend herrschende Ansicht, daß Goethes große Dichtung infolge der ausgesprochen unchristlichen Weltanschauung ihres Schöpfers, die in einigen entscheidenden Stellen und in gewichtigen Momenten sich deutlich äußert, trotz des ursprünglich katholischen Faststoffes und des bezaubernd anmutenden Ausklanges nur in sehr eingeschränktem Sinne als „Zeugnis für die sieghafte Macht des christlichen Gedankens" betrachtet werden könne.

Daß P. Schmidts Kommentar tatsächlich aus dieser Kampfstellung heraus geschrieben wurde, zeigt sich schon äußerlich nicht nur in den bereits erwähnten Fußnoten, sondern auch in den Sperrungen im Texte, mittels deren dem Leser die These des Verfassers immer wieder in Erinnerung gebracht wird. Zwar stehe ich selbst nicht auf dem engen Standpunkt jener Rigoristen, die jede Anwendung von Sperrdruck als unwissenschaftlich verpönen. Ich halte vielmehr einen mäßigen Gebrauch dieses praktischen Hilfsmittels auch in literarhistorischen Werken für durchaus berechtigt und erlaubt. Unzulässig aber ist es, wenn Schmidt, wie er das einige Male tut, die Sperrung auch in Zitaten eigenmächtig vornimmt, ohne den Leser davon in Kenntnis zu setzen, daß sie im Original nicht vorhanden ist; denn es liegt auf der Hand, daß auf diese Weise leicht eine Verschiebung des Sinnes herbeigeführt werden kann, eine Änderung, die den Absichten der Verfasser (in unserem Falle zumeist Goethes) nicht mehr entspricht. Als Entschuldigung läßt sich freilich anführen, daß es Schmidt nicht darum zu tun war, einen für Fachkreise bestimmten, sondern einen volkstümlichen Kommentar zu schreiben, aber selbst dem populärwissenschaftlichen Buche gereichen genaue, zuverlässige Zitate nur zur Empfehlung.

Im übrigen läßt sich von der äußern Form und Anlage der Schrift viel Gutes berichten. Eine eingehende Wort- und Satzerklärung, wie sie andere Kommentare, so besonders der jüngste unter ihnen, der von Adolf Trendelenburg, bieten, lag nicht in der Absicht des Verfassers. Er wollte eine kürzere, mehr das Wesentliche, die in der Dichtung wirksamen weltanschaulichen Ideen und die Zusammenhänge zwischen den einzelnen Teilen, Akten und Szenen hervorhebende Erklärung liefern und ganz vorzüglich die Dichtung „in ihrer Ganzheit, also ersten und zweiten Teil, verstehen und genießen helfen". Den Text von Goethes Faust enthält das Büchlein allerdings nicht, aber P. Schmidt behandelt nicht nur die einzelnen Akte und Szenen in übersichtlicher Reihenfolge, er zitiert auch, was der Brauchbarkeit seiner Arbeit sehr zustatten kommt, die Stellen aus der Dichtung nach den Ausgaben der vollständig durchgeführten Verszählung. So erweist sich denn dieses Jubiläumsbändchen der Sammlung Kösel als bequemes Handbuch, das durch seine gemeinverständliche Sprache und die Freiheit von Schwulst gegenüber so manchen verschrobenen und sprachlich geschraubten Erzeugnissen unserer jüngsten literarischen Interpreten und „geistesgeschichtlichen" Literarhistoriker wohltuend absticht.

---

[1] Zitiert B.-St.

Wesentlich ungünstiger muß das Urteil über den Inhalt des P. Schmidtschen Kommentars ausfallen, zumal wo es sich um die Erläuterung von Stellen handelt, in denen der Verfasser glaubt, für seine These von dem überragenden ethischen Wert der Dichtung entgegen den klaren Worten ihres Schöpfers und gegenüber fast allen andern Auslegern eine Bestätigung zu finden.

Nach dem ersten Teil des Untertitels erwartet man zunächst eingehende und neue Aufschlüsse über „Goethes Menschheitsdichtung in ihrem Zusammenklange mit uralten Sagenstimmen", also vor allem gründliche Belehrungen über „des Stoffes uralten Kern", über die Idee des Teufelsbündnisses, über die Anknüpfung an den geschichtlichen Faust und dann vorzüglich über das erste Volksbuch vom Jahre 1587, aus dem fast die ganze Faustdichtung schöpfte. P. Schmidt hat zwar alle diese Momente selbstverständlich berücksichtigt, aber die wenigen Seiten, die er ihnen widmet, bleiben hinter den Erwartungen, die der Untertitel weckt, ganz erheblich zurück. Sie bringen nichts Neues und werden der Bedeutung des Stoffes nur unvollkommen gerecht. Im Vergleich zu der alle großen Gesichtspunkte klar herausarbeitenden Darstellung, die Baumgartner von den Grundlagen des Faust im ersten Kapitel des Faustbuches (B.-St., Goethe II, 8. Buch) bietet, erscheinen die Ausführungen P. Schmidts mangelhaft, zumal wenn man bedenkt, daß ihm die wertvolle Arbeit neuerer Forscher zu Gebote stand, die Baumgartner für die ersten Auflagen seines Werkes noch nicht benützen konnte.

Bei der Erläuterung der Tragödie selbst legt P. Schmidt größten Wert auf den Nachweis von der Einheitlichkeit und Geschlossenheit des Werkes, insbesondere von dem engen, weltanschaulichen Zusammenhang der beiden mindestens in der äußern Form sehr stark voneinander abweichenden großen Hauptteile. Über diese Fragen, zumal über die Verbindung der beiden Teile, ist schon gar viel gestritten worden und wird vermutlich auch in Zukunft viel gestritten werden. Zwei extreme Parteien stehen sich da gegenüber: auf der einen Seite jene Erklärer, die wie P. Schmidt überall nur „Zusammenhänge", Beziehungen, geradelinige Entwicklung und folgerichtigen Aufbau erblicken möchten, auf der andern Seite solche Interpreten, die vor allem auf die vielen „Nähte", auf die fragmentarisch oder episodenhaft gehaltenen Partien und auf die weltanschaulichen Schwankungen hinweisen, an denen das Werk reich ist, und die durch die unleugbaren Verschiedenheiten zwischen den zwei Hauptteilen verleitet, bis zu der Auffassung gelangten, „daß mit dem zweiten Teil eine ganz neue Dichtung anfängt, die mit der Dichtung des ersten Teils nur noch an einigen kaum wahrnehmbaren Fäden, dünn wie Spinnfäden, ganz locker zusammenhängt" (H. Marggraff). — Die Wahrheit dürfte wohl auch hier, wie so oft, in der Mitte liegen. Goethes Faust ist nicht etwa wie Götz und Werther in wenigen glücklichen Wochen geschaffen worden; fast 60 Jahre hat der Meister daran gearbeitet. Es darf uns daher gar nicht befremden, wenn wir, um von den vielen mehr formellen Nähten und Verschiedenheiten ganz zu schweigen, namentlich auch die religiösen Wandlungen und weltanschaulichen Schwankungen des Dichters selbst hier wiederfinden. Gewiß sind die Unterschiede nicht derart, daß sie die extreme Ansicht eines Marggraff und anderer rechtfertigen, aber sie sind vorhanden und lassen den Gedanken vom „Kunstwerk aus einem Guß" bei jedem vorurteilslosen Beurteiler nicht auf-

kommen. Der großen Dichtung fehlt tatsächlich, um mich vorsichtig auszudrücken, die vollkommene und letzte äußere und innere Einheit, insbesondere noch die weltanschauliche Geschlossenheit — daran werden alle Erklärungskünste begeisterter Goetheverehrer auch in Zukunft nichts zu ändern vermögen.

Mancher Leser wird sich vielleicht darüber wundern, daß P. Schmidt dem Liebling des Theaterpublikums und der meisten Fausterklärer, dem von Goethe selbst mit blendenden Gaben seines Geistes ausgestatteten Mephistopheles nur eine sehr untergeordnete Rolle zuerkennen will. Der Kommentar tadelt jene Schauspieler, die aus Eitelkeit oder Mangel an Verständnis den Mephisto zur tonangebenden Persönlichkeit machen, während ihm doch überall die dienende Stelle gebühre und sein Einfluß im zweiten Teil so gut wie vollständig dahinschwinde. Diese anfänglich wohl etwas befremdende Meinung P. Schmidts ist indes nur ein notwendiges Glied in seiner ganzen Auffassung von Goethes Werk; denn nach ihm kommt der Sieg des Edlen über das Gemeine in der Tragödie mit wachsender Kraft und Wucht zum Ausdruck. Das klingt gewiß sehr schön und berührt zum vornherein so sympathisch, daß man nur wünschen möchte, es wäre dem so. Die entscheidende Frage bleibt aber immer, ob diese Deutung der Mephistosigur den Absichten Goethes entspricht oder ob sie nicht vom Erklärer aus einer gewissen Voreingenommenheit, wenn auch in gutem Glauben in die Rolle hineingelegt wurde. Ich bin dieser letzteren Ansicht. Die Vorliebe des Dichters selbst für seinen Mephisto und bis zu einem ganz bedeutenden Grade auch für dessen Lebens- und Menschenauffassung, scheint mir außer allem Zweifel zu stehen. Soweit ich sehen kann, ist das auch das Urteil der weitaus meisten Fausterklärer. Man braucht ja in der Bewunderung dieser berühmten Bühnenfigur gewiß nicht so weit zu gehen wie Professor Dr. Adolf Trendelenburg[1], aber daß dieser salonfähige Teufel auch nach der Absicht des Dichters unter den Lesern und Zuhörern die Lacher durchweg auf seiner Seite hat, ist unbestreitbar. Gegenüber Mephistos ätzenden Witzen und derben Späßen werden schon gleich im Prolog die an sich erhabenen Gesänge der Erzengel für die Zuhörer zur opernhaften Veranstaltung und wirkt die an sich weihevolle Grablegungsszene des zweiten Teils stellenweise wie eine blasphemische Travestierung.

Ist Mephisto nach der Deutung P. Schmidts lediglich „der dumme Teufel", der sich weidlich blamiert, fast überall den kürzeren zieht und, abgesehen von ganz geringen vorübergehenden Erfolgen, nur eine bittere Enttäuschung nach der andern erlebt, so tritt uns in der Person Fausts der hoheitsvolle Edelmensch entgegen, würdig die Menschheit zu repräsentieren, ein Gottesknecht ähnlich wie Job, von dem man nur nicht recht begreift, wie er mit jener durch und durch verächtlichen Kreatur Mephistopheles ein enges Bündnis eingehen konnte. Faust hat, wie P. Schmidt uns belehrt, absolut nichts mit dem Teufelsbündner des alten Volksbuches und auch nichts mit den Vertretern des Reformationszeitalters gemein. Selbst von Pantheismus und Spinozismus, von Aufklärung und Freigeisterei sollen sich in der ganzen Dichtung nur unbedeutende Spuren finden. Wenn sich auch Faust zeitweilig von der Leidenschaft hinreißen läßt, wie in seinem Pakt mit dem Bösen und im Erlebnis mit

[1] Vgl. diese Zeitschrift 105 (1923) 309—311.

Gretchen, so sühnt er im ganzen zweiten Teil für seine Verfehlungen durch ein langes Leben, dessen letzte Jahrzehnte der rastlosen Tätigkeit gewidmet sind, und wird so schließlich, wie geziemend, auf die Fürbitte Gretchens, der übrigen Büßer und Heiligen und durch die Vermittlung Marias den Seligen des Himmels beigesellt. — Daß auch diese Auslegung der Faustgestalt nicht ohne eine sehr subjektive Einstellung des Erklärers möglich ist, soll später eingehender gezeigt werden.

Das Verhältnis Fausts zu Mephisto wird folgerichtig zu der bestimmten Deutung der beiden Gestalten als ein außerordentlich unharmonisches, ungemütliches und unfreundliches hingestellt. Namentlich geschieht das im Kommentar zum zweiten Teil. Überall geraten sie in Streit und Zank, oder es tritt doch der schroffe Gegensatz zwischen ihnen in Wort und Tat, in Ansichten und Wünschen klar zu Tage. Auch das stimmt nicht recht zu der Dichtung selbst, wie sie nun einmal vorliegt, da die beiden Gesellen, obwohl gelegentlich miteinander streitend, doch im allgemeinen gar nicht schlecht miteinander auskommen und selbst durch den ganzen zweiten Teil — die Schlußszene natürlich ausgenommen —, wie Baumgartner ganz richtig bemerkt, nur eine Firma bilden.

Damit kommen wir zu den Hauptdifferenzpunkten zwischen Baumgartner-Stockmann und P. Schmidt, die hier eine etwas längere Berücksichtigung erfordern, da P. Schmidt selbst wenigstens einige von ihnen in schroffer Form herauszustellen für angezeigt erachtete. Die Angriffe richten sich zwar, mit Ausnahme von einem, alle gegen Baumgartners ursprüngliches Werk. Doch trägt der Bearbeiter gern seinen Teil der Verantwortung, da er die von P. Schmidt beanstandeten Sätze unverändert in die dritte Auflage der Biographie herübergenommen hat.

Der Hauptstein des Anstoßes bildet für P. Schmidt offenbar der Satz: „Fast die ganze Tragödie läßt sich in katholischem Sinne deuten. . . . Wäre nur die doppelte Wette, im Himmel und auf Erden, nicht!“ (B.-St., Goethe II, S. 673.) P. Schmidt sucht nachzuweisen, daß es eine doppelte Wette im Drama überhaupt nicht gebe, und benützt diesen Anlaß, um in einer Fußnote gegen B.-St. scharf zu polemisieren (S. 37 f.). Dazu sei in aller Ruhe und Objektivität Folgendes erwidert: Daß auf Erden, d. h. zwischen Faust und Mephisto, eine regelrechte Wette abgeschlossen wird, leugnet selbst P. Schmidt nicht und kann er gar nicht leugnen; somit bleibt das von B.-St. über diese letztere Wette Gesagte intakt. Der Streit dreht sich also nur um die fragliche Wette im Himmel, d. h. zwischen Gott und dem Teufel. Auch hier muß P. Schmidt zugeben, daß bisher nahezu alle Fausterklärer — er selbst vermag auch nur zwei Ausnahmen, Jakob Minor und Kuno Fischer, zu nennen — eine solche als ganz selbstverständlich annehmen. P. Schmidt kann ferner nicht in Abrede stellen, daß der Teufel dem Herrn die Wette frech anbietet. Von einer ausdrücklichen Annahme dieses Angebots wird allerdings nichts berichtet (auch von einer Ablehnung nicht!) und insofern mag man — dies sei ohne weiteres zugegeben — mit Fug und Recht bestreiten, daß alle juridischen Bedingungen zu dem Begriff einer eigentlichen Wette vorhanden seien. Man kann noch weiter gehen und selbst Trendelenburg beipflichten, wenn er in seinem Faustkommentar (I S. 98) bemerkt: „Eine eigentliche Wette, d. h. ein Vertrag mit Pfandsetzung, ist die Verabredung zwischen Gott und Satan nicht und kann es nicht sein,

weil der eine der Kontrahenten den Ausgang ja sicher vorherweiß oder ihn nach seinem Wunsche zu erzwingen die Macht hat." Das ist an sich gewiß zutreffend, aber der gleiche Trendelenburg, den P. Schmidt mit Recht sehr hochschätzt und dem sein eigenes Buch, soweit ersichtlich, viel verdankt, schreibt doch schon auf der folgenden Seite, Luther habe durch eine rhetorische Wendung in der Bibelübersetzung des Buches Job (Tr. und Sch. bedienen sich der Schreibweise Hiob) den Dichter des Faust dazu verführt, „eine wirkliche, in der Vorlage nicht einmal angedeutete Wette daraus zu machen". Also auch Trendelenburg nimmt trotz des oben zitierten Satzes eine Wette zwischen Gott und Satan an.

Darin liegt kein Widerspruch, wie vielleicht P. Schmidt einwenden könnte; denn wenn auch selbstverständlich nach christlicher Auffassung eine eigentliche Wette zwischen Schöpfer und Geschöpf ganz unmöglich ist, so muß doch gesagt werden, daß diese metaphysische Wahrheit unsere Streitfrage nicht entscheiden kann. Es handelt sich hier nur darum, ob Goethe die Abmachung zwischen dem Herrn und Mephisto so darstellt, daß der Leser oder Zuhörer nach landläufiger Auffassung den Eindruck einer Wette hat. Daß dieser Fall zutrifft, beweist nicht nur die fast vollständige Übereinstimmung der Fausterklärer ohne Rücksicht auf Parteistellung und religiöses Bekenntnis, sondern auch das Wort Mephistos, das er, nachdem das Abkommen zwischen ihm und dem Herrn zu beiderseitiger Zufriedenheit festgelegt ist, munter spricht: „Mir ist für meine Wette gar nicht bange." Somit erscheinen in diesem wichtigsten, von P. Schmidt temperamentvoll zur Diskussion gestellten Punkte die Ausführungen Baumgartners sachlich gerechtfertigt, wenn man auch über die Formulierung, die der Gedanke und seine Folgerungen in einzelnen weiteren Sätzen gefunden hat, vielleicht anderer Ansicht sein kann.

Der tiefste Grund, warum man trotz der theoretischen Unmöglichkeit der Wette aus Goethes Darstellung doch auf das Vorhandensein einer solchen zu schließen keinen Anstand nimmt, ist die nach christlichem Gefühl unwürdige Rolle, die der Dichter den Herrn im Prolog spielen läßt; denn Gott erscheint da in der Hauptsache als alter gemütlicher Papa, der sich selbst mit dem Teufel ganz gut unterhält und zu ihm ermunternd spricht:

Du darfst auch da nur frei erscheinen;
Ich habe Deinesgleichen nie gehaßt.
Von allen Geistern, die verneinen,
Ist mir der Schalk am wenigsten zur Last.

Eine freundliche Herablassung, die Mephisto, als er allein ist, mit den Worten quittiert:

Von Zeit zu Zeit seh' ich den Alten gern,
Und hüte mich, mit ihm zu brechen.
Es ist gar hübsch von einem großen Herrn,
So menschlich mit dem Teufel selbst zu sprechen.

Damit hat Mephisto zugleich das letzte Wort in dem von P. Schmidt fast mit religiöser Inbrunst gepriesenen „Prolog im Himmel". Eine Wette zwischen einem solchen Herrgott und einem solchen Teufel erscheint wirklich nicht mehr als psychologische und daher auch nicht als metaphysische Unmöglichkeit!

Im Anschluß an die Fußnote über die doppelte Wette unternimmt P. Schmidt noch einen besondern Vorstoß gegen den Bearbeiter, indem er nebenbei be-

merkt, im ersten Band von B.-St. werde ein Wort des bekannten Literaten Eduard Engel über Frau v. Stein „in einem Zusammenhange zitiert, wonach jeder unbefangene Leser glauben muß, Engel sei rückhaltlos gleicher Meinung mit dem Bearbeiter". Daß Engel nur einige Seiten weiter ausdrücklich sage: „So schreibt kein Mann, dem sich die Geliebte völlig ergeben hat", werde nicht angeführt, „obwohl es die notwendige Ergänzung wäre." Dieser Vorwurf, den P. Schmidt hier gegen den Bearbeiter erhebt, beruht — ganz davon abgesehen, daß er mit dem Faustthema, wie jedermann sieht, absolut nichts zu tun hat — auf einem Mißverständnis, das sich bei genauer vorurteilsfreier Lektüre der betreffenden Stelle (B.-St., Goethe I, S. 313 f.) leicht und von selbst löst. Durch die aus Engel angeführten Sätze sollte nur mit aller Schärfe gegenüber Düntzers Geschichtsklitterung das Unerquickliche des Verhältnisses zwischen Goethe und Frau v. Stein betont werden. Was Engel einige Seiten weiter sagt, widerspricht dem von B.-St. zitierten Worte doch wohl nicht, wofern P. Schmidt nicht etwa einen regelrechten Widerspruch bei seinem Gewährsmann selbst annehmen will. Eine Absicht, wie sie von P. Schmidt hier und in der Frage der Doppelwette dem Bearbeiter fälschlich unterschoben wird, lag diesem, wie er mit aller Bestimmtheit versichern kann, gänzlich fern. Aus der kurz vor Weihnachten erschienenen neuen (vierten) Auflage des ersten Bandes von B'.s Biographie (Anhang S. 19) kann der Leser ersehen, wie die neueste Goetheforschung über den Fall Goethe-Stein urteilt. (Das Urteil fällt heute im ganzen weit ungünstiger für die beiden aus als noch vor einem Jahrzehnt.) Dort wird der jüdische Schriftsteller Engel allerdings auch erwähnt, aber nicht als Kronzeuge für die Schuld Goethes, des Dichterfürsten, und der Stein, sondern als Goethebiograph, der durch seine These von der geistigen Unbedeutendheit der vielgefeierten Weimarer Hofdame die Bewunderer Charlottens (wenn mein Gedächtnis mir treu ist, auch Dr. P. Expeditus Schmidt!) in starke Aufregung versetzt hat. Nach Engels allerdings zynischer Ansicht, die sich kein christlicher Beurteiler zu eigen machen kann, zwingt diese geistige Beschränktheit, nicht die Tugend der Frau v. Stein, den Biographen zur Annahme, daß es von ihrer Seite nicht bis zu einer vollen Hingabe an Goethe gekommen sein kann. Das ist in dieser unerquicklichen Frage die Auffassung Engels, den P. Schmidt gegenüber B.-St. zu einem Verteidiger der Weimarer Hofdame stempeln möchte.

Damit sind die beiden temperamentvollsten Vorstöße gegen B.-St. gekennzeichnet. Was sonst noch vorgebracht wird, scheint auch nach der Meinung P. Schmidts von geringerer Bedeutung zu sein, erfordert aber hier trotzdem ein kurzes Verweilen; denn der Leser soll nicht mit dem Eindruck entlassen werden, als ob der Bearbeiter von Baumgartners Goethe-Biographie einer sachlichen Erörterung der einzelnen Fragepunkte absichtlich aus dem Wege gehe. — S. 46 schreibt P. Schmidt, daß von einem Versprechen in den bei B.-St. (Goethe II, S. 657) angeführten Versen des Erdgeistes nichts zu bemerken sei. Das ist richtig, wenn wir die Verse nur nach ihrem Wortlaute nehmen. Fassen wir sie indes nach dem Eindruck, den sie auf Faust, den von Hoffnungen, Wünschen, Zweifeln und Enttäuschungen gefolterten Titanen, zu machen geeignet waren, dann wird man den Ausdruck bei Baumgartner durchaus verständlich finden. Über die bei dieser Gelegenheit berührte Frage

nach dem Pantheismus Goethes läßt sich allerdings nichts mit absoluter Gewißheit entscheiden. Wenn aber P. Schmidt gegen B.-St. spöttisch bemerkt, daß sich „mit solchen Schlagworten bequemlichst hantieren" lasse, so darf denn doch darauf hingewiesen werden, daß Goethe selbst mit aller nur wünschbaren Deutlichkeit und Entschiedenheit erklärte, als Naturforscher sei er Pantheist. Falls daher P. Schmidt nicht auch seinem Heros den Vorwurf machen will, er habe mit diesem Schlagwort „bequemlichst hantiert", so wird er wohl oder übel der Ansicht Baumgartners, der Dichter sei in seiner Naturauffassung durchweg von pantheistischen Ideen und Vorstellungen geleitet gewesen, die Berechtigung nicht abstreiten können [1].

S. 138 und 157 stößt sich P. Schmidt an dem Ausdruck „Faust, der sinnliche Anbeter der altklassischen, in Helena personifizierten Schönheit" (B.-St., Goethe II, S. 684). Nach P. Schmidt war bei dieser Liebe aufseiten Fausts jede Regung von Sinnlichkeit ausgeschlossen. Wer jedoch die hier zunächst in Betracht kommende Szene (Rittersaal), dann den zweiten und den dritten Akt vorurteilsfrei liest, dabei bedenkt, daß Fausts sinnlicher Traum von Leda und dem Schwan den Teufelsbündner in seiner Sehnsucht, Helena zu finden, bestärkte, der wird Baumgartners Auffassung doch wohl gelten lassen müssen. Auch Trendelenburg schreibt über den Schluß der betreffenden Szene (Rittersaal): „Faust selbst entbrennt von leidenschaftlicher Liebe zur Helena derart, daß er nicht einmal das Scheinbild ihrer Entführung durch Paris ertragen kann. Er bemächtigt sich Helenas, kehrt den Schlüssel gegen Paris, und unter gewaltigem Dröhnen endet das Geisterspiel mit einem Zusammenbruch. Faust stürzt zu Boden und wird von Mephisto auf den Schultern fortgetragen" (II, S. 11). Wer aber vollends den schriftstellerischen Niederschlag kennt, den Goethes Begeisterung für die altklassische Schönheit in seinen „Römischen Elegien", seinen „Venetianischen Epigrammen" und in den traurigsten Erzeugnissen seines Genius, den berüchtigten „Bemerkungen zur Sammlung ‚Priapeia'" gefunden, der weiß, was er von allen schönen Redensarten der Goetheschwärmer über die „reingeistige" Vorliebe des Weimarer Dichters für das antike Kunstideal zu halten hat.

Nachdem alle bisher von P. Schmidt unternommenen Angriffe mit einem für ihn negativen Ergebnis endigten, empfinde ich es fast als eine angenehme Abwechslung, daß ich meinem Gegner endlich wenigstens in einem Punkte recht geben kann. Was P. Schmidt auf S. 198 gegen eine Anmerkung bei B.-St. sagt, muß ich in der Hauptsache als zutreffend anerkennen. Baumgartner hatte in dieser Fußnote (B.-St., Goethe II, S. 659, Anm. 3) gegen den italienischen Satansdichter Giosue Carducci, der Gretchen la stupida ragazza goethiana nannte („das alberne Goethische Mädchen, das sich dem ersten Besten preisgibt, dann ihr Kind erdrosselt und schließlich ins Paradies kommt"), zunächst in durchaus einwandfreier Weise Stellung genommen, indem er darauf hinwies, daß Carducci mit seinem oberflächlichen Urteil lediglich Mephistos Ironie einseitig übertreibe. Gewiß sei Gretchen schuldig. „Doch

[1] „Im Faust, auch schon im Urfaust, überwiegt das Pantheistische entschieden: der Erdgeist ist eine ganz pantheistische Konzeption; ebenso ist das Glaubensbekenntnis Fausts der helle Pantheismus", urteilt der Goetheforscher Theobald Ziegler in seinem Buch: Goethes Welt- und Lebensanschauung (Berlin 1914) 34.

die Schuld wird gemildert und macht ein wirkliches dramatisches Mitgefühl möglich, indem Gretchen als unerfahrenes Kind der berechnendsten Verführungskunst fast wehrlos gegenübersteht und die Versuchung mit der bezaubernden Macht der ersten, scheinbar berechtigten Liebe an sie herantritt." Dann heißt es in der Anmerkung weiter: „Verzeichnet wird das Bild Gretchens erst dadurch, daß Goethe sie am Schluß des zweiten Teils im Glorienschein des Himmels als völlig schuldlos hinstellt." Dieser letzte Satz enthält in der Tat eine Übertreibung, da Gretchen, wie P. Schmidt richtig bemerkt, von Goethe in der Schlußszene zu den Büßerinnen gerechnet, also doch nicht „als völlig schuldlos" hingestellt wird. — Noch einen letzten, mehr allgemeinen Tadel glaubt P. Schmidt auf S. 201 f. gegen B.-St. aussprechen zu müssen, indem er erklärt, daß ihre Faustbetrachtung „den Teufelsbündner des 16. Jahrhunderts und den von ihm grundverschiedenen Faust der Tragödie, der mit der Reformationszeit gar nichts zu tun hat, nicht auseinanderzuhalten" vermöge. Als Antwort sei hier nochmal auf das grundlegende Kapitel bei B.-St. über die Faustsage (zumal S. 648 ff., noch besonders S. 649 Anm.) verwiesen. Sodann erinnere man sich an das dort Gesagte bei der Lektüre der späteren Kapitel über Goethes Faust, und man wird anerkennen müssen, daß die einzelnen Stadien und Momente in der Entwicklung der Faustsage und die Verwertung, die sie im Drama gefunden haben, soweit möglich, klar auseinandergehalten sind. Stark übertrieben erscheint aber P. Schmidts Bemerkung, daß Goethes Faust mit der nachmittelalterlichen Zeit überhaupt in keiner Beziehung stehe. Gewiß, alle Erklärungsversuche vom einseitig protestantischen Standpunkt aus werden den Absichten des Dichters niemals gerecht, aber spurlos ist der Protestantismus, zu dem sich der Dichter wenigstens äußerlich bekannte, ganz gewiß nicht an seinem Faust vorübergegangen. Goethes Faust fußt denn doch *auch* auf dem alten Volksbuch, das, wie wir wissen, bereits in einzelnen Zügen von protestantischen Anschauungen durchsetzt ist. Ähnliches gilt vom Puppenspiel, das zur Zeit der ersten Konzeption der Dichtung im Verfasser, wie er selbst gestand, gar vieltönig „klang und summte". Daß für Goethe bei der Abfassung seines Werkes schließlich die Sage selbst „ungleich bedeutender" war als Volksbuch und Puppenspiel, wird von Baumgartner ganz ausdrücklich betont (B.-St., Goethe II, S. 648).

Das Gesagte dürfte genügen, um den Leser in den Stand zu setzen, sich selbst ein Urteil zu bilden über die zahlreichen direkten Angriffe gegen B.-St., mit denen P. Schmidt seinen Faustkommentar „würzte". Indirekt und ohne die fatale Biographie zu nennen, bekämpft er sie in seiner Schrift fast auf jeder dritten oder vierten Seite, bei der Erläuterung einer ganzen Reihe von einzelnen Szenen und Auftritten. Ein Eingehen auf all diese kleineren oder größeren Vorstöße ist hier nicht beabsichtigt. Ein kurzer kritischer Hinweis auf einige weitere für P. Schmidt maßgebende Gesichtspunkte dürfte für die Würdigung des Kommentars, der neben den angedeuteten Fehlern, Schwächen und Mängeln[1] selbstverständlich auch viel Gutes und scharf Beobachtetes enthält, bessere Dienste leisten.

[1] Auf eine Reihe von sachlichen Versehen und Ungenauigkeiten in P. Schmidts Kommentar hat der bekannte Goetheforscher Professor Dr. G. Witkowski (Leipzig) in der Zeitschrift „Die Literatur" (Septemberheft 1924, S. 726) aufmerksam gemacht. Auch er, der jüdische

Vielleicht die Hauptschwierigkeit für die Deutung des Gesamtwerkes im christlichen Sinne ist der völlige Mangel an Reue bei Faust zu Anfang des zweiten Teiles und während des ganzen weiteren Verlaufs der dramatischen Handlung. Vorzüglich macht sich dieser Mangel in peinlichster Weise bemerklich in der theatralisch außerordentlich anmutigen, ethisch vollkommen indifferenten oder heidnisch gehaltenen Elfenszene (Zweiter Teil, Erster Akt). Auf blumigem Rasen gebettet, von reizenden Elfen umtanzt, erwacht Faust nach der unerhört furchtbaren Kerkerszene des ersten Teiles ohne Reue, ohne Bußgesinnung, durch den bloßen Gesang der freundlichen Zauberwesen geistig erneuert, seelisch geläutert und körperlich erfrischt. Baumgartner nennt das „einen der größten lyrischen Sprünge in der ganzen Weltliteratur“ (B.-St., Goethe II, S. 677). Selbst P. Schmidt vermag diese Stelle nicht mehr zu Gunsten seiner Gesamtauffassung des Dramas in Anspruch zu nehmen, und er gesteht: „Es muß denn auch festgestellt werden, daß in diesem Punkte (Goethes) Dichtung dem christlichen Gedanken nicht gerecht wird, wenigstens soweit der innere Beweggrund in Frage kommt“ (S. 118). Er entschuldigt indes den Dichter damit, daß der Begriff der Reue schon für christusgläubige Protestanten sehr schwer zu fassen sei, und so dürfe man sich „nicht allzusehr wundern, wenn Goethe damit nichts rechtes anzufangen wußte“ (ebd.).

Gewiß, aber gerade hier, wo Fausts Umkehr und Läuterung beginnen soll, müßte es sich offenbaren, wenn für Goethes Werk in seiner Ganzheit wirklich jener Zug nach dem Überirdischen und Ewigen kennzeichnend wäre, den P. Schmidt in der Dichtung auf Schritt und Tritt so gern nachweisen möchte, und der nach seiner Auffassung in der katholisch ausgefallenen Schlußszene seinen folgerichtigen, tiefsittlichen, keineswegs etwa nur ästhetisch befriedigenden Abschluß findet. Hier gerade (zu Beginn des zweiten Teiles) muß sich die ethische Anschauung des Dichters am sichersten feststellen lassen und muß auch P. Schmidts These die Probe auf ihre Richtigkeit zuallermeist bestehen! — In der Einschätzung der Szene als einer für das Verständnis der Gesamtdichtung hochbedeutsamen stimme ich mit P. Schmidt durchaus überein, nur komme ich dabei zu ganz andern Ergebnissen als er: die Szene zeigt klar, daß Goethes Faust aller katholischen Motive ungeachtet schließlich doch nicht aus dem Geiste unserer Weltanschauung geboren wurde und daß er als Ganzes weder religiös noch sittlich betrachtet für das Christentum in Anspruch genommen werden kann. So wird man auch begreifen, daß ich P. Schmidt nicht beizustimmen vermag, wenn er die Forderung ausspricht, die Elfenszene sollte auf der Bühne der Aufführung des ersten Teiles noch beigefügt werden, weil so die Dissonanz der Kerkerszene in versöhnendem Sinne sich löse oder doch eine solche Lösung in sichere Aussicht gestellt werde. Soll der Faust auf der Bühne wenigstens einen Teil der sittlich veredelnden Wirkung auf die Zuschauer ausüben, die sich P. Schmidt von ihm verspricht, dann scheint es mir unvergleichlich richtiger, die Aufführung mit der erschütternden, in ihrer Art unerreichten Kerkerszene abzuschließen, bei der die göttliche Sanktion in der

---

Gelehrte, vermag die Berechtigung der Angriffe P. Schmidts gegen Baumgartner-Stockmann nicht einzusehen. Vgl. ebd. S. 723 und 729 sein Urteil über die neue (4.) Auflage von Band I der Baumgartnerschen Goethebiographie.

Tat zu wuchtigerer Geltung kommt als mit der bühnentechnisch reizenden, moralisch schwächlichen Waldgeisterszene. Wenn P. Schmidt bei dieser Gelegenheit (auf S. 123 in einer Anmerkung) Goethes Wort aus den Wanderjahren vom Segen der Sünde anführt (daß „Sünde selbst und Verbrechen nicht als Hindernisse, sondern als Förderniſse des Heiligen zu verehren und liebzugewinnen" eines der schönsten Kennzeichen der christlichen Weltanschauung sei) und im wesentlichen zustimmend kommentiert, so ist doch zu sagen, daß bei Goethe der richtige Grundgedanke (o felix culpa!) in einer Fassung geboten wird, die in unleugbarem Widerspruch zur kirchlichen Lehre steht.

Nach Erledigung dieser für P. Schmidts Auffassung äußerst ungünstigen Partie der Tragödie gibt sich der Erklärer alle Mühe, bei Auslegung und Deutung der weiter folgenden Verse, Szenen und Akte des zweiten Teiles den sittlichen Aufstieg und die immer klarer zu Tage tretende Veredlung Fausts nachzuweisen und in die rechte Beleuchtung zu rücken; wie mir scheinen will, mit sehr geringem Erfolg. Schon auf die Frage, woher denn eigentlich die Elfen die Kraft haben, Faust zu entsühnen, hatte er von seinem Standpunkt aus die Antwort schuldig bleiben müssen (S. 119) — nimmt man die Szene als Ausdruck von Goethes pantheistischer Naturauffassung, dann löst sich das Rätsel ohne Schwierigkeit — und uns über „diese gedanklich schwächste Stelle des ganzen Werkes" (S. 120) mit der Vertröstung hinweghelfen müssen, daß sie trotzdem immer wieder durch ihre sprachliche Schönheit ergreife. Es gelingt ihm aber auch beim folgenden zweiten Akte nicht, in dem Rankengewirr der klassischen Walpurgisnacht Ordnung und Harmonie nachzuweisen und den wüsten Spuk einigermaßen befriedigend zu deuten. Auf den dritten, den Helena-Akt, und die ganze, wie mir scheint, völlig unhaltbare Theorie P. Schmidts von der jeder Sinnlichkeit baren Vorliebe Goethes für das antike Schönheitsideal wurde bereits hingewiesen. Daß Mephistos Einfluß auf Faust durchaus nicht, wie P. Schmidt es haben möchte, nach dem Erscheinen der Helena völlig gebrochen ist, beweist gerade der vierte Akt, wo der Teufel dem Faust die drei „allegorischen Lumpen" als Helfershelfer zuführt, mit deren Unterstützung der Teufelsbündner für den Schattenkaiser die Schlacht gewinnt. Von einer wachsenden seelischen Läuterung Fausts ist da wirklich nicht viel zu spüren. Und diese wirksamen Dienste der drei Halunken läßt sich der Titane auch im fünften Akt willig gefallen, ja man muß annehmen, daß die drei sonderbaren Gesellen über fünfzig Jahre hindurch bei dem nach P. Schmidts Darstellung von Tag zu Tag immer reiner, edler, uneigennütziger, vollkommener werdenden Faust zusammen mit Mephisto ihren Dienst versehen und ihre Gaunereien bis zum Lebensabend des Teufelsbündners ungestört fortsetzen. Wer das alles vorurteilsfrei erwägt, der kann darin ganz unmöglich eine Bestätigung der These P. Schmidts erblicken, sondern wird viel eher Baumgartner beipflichten, wenn er zusammenfassend vom zweiten Teile sagt: „Etwas, das einer sittlichen Umkehr, Läuterung und Genugtuung gliche, bietet Faust im Verlaufe des ganzen Stückes nicht. Von Christus, Erlösung oder Gnade ist nirgends die Rede. Faust bleibt, wie im ersten Teil, der vom Christentum losgerissene, stolze Apostat, der weder beten noch glauben kann. Mephistopheles geleitet ihn als Freund, Ratgeber, ja als ein zweites unzertrennliches Ich bis zum Tode. Sie bilden durch das ganze Stück eine Firma, und

das ganze innere und äußere Leben Fausts ruht auf dämonischen Helfersdiensten" (B.-St., Goethe II, S. 678).

Fausts berühmtes, ganz auf die rationalistische Tonart gestimmtes Schlußbekenntnis („Ich bin nur durch die Welt gerannt") stellt an P. Schmidts Auslegungsfähigkeiten noch einmal die unerschwinglichsten Anforderungen. Es ist diese programmatische Auslassung Goethes vor Abschluß seines großen Werkes, falls man sie ohne alle vorgefaßte Meinung und ohne jede Spitzfindigkeit nimmt, wie sie vorliegt, ein so unleugbar eindeutiges Bekenntnis zum Diesseits, daß es allen anders gerichteten Erklärungsversuchen zum vornherein jeglichen Boden zu entziehen scheint. Die weitaus meisten Kommentare stimmen denn auch in der Auslegung dieses ganz an der Erde haftenden Glaubensbekenntnisses überein. Nur P. Schmidt gibt sich alle erdenkliche Mühe, selbst diese klare, mit allem Nachdruck und schärfster persönlicher Betonung vorgebrachte rationalistische Äußerung des großen Dichters in einem idealistischen, überirdischen und womöglich christlichen Sinne zu deuten. Was er zu diesem Zwecke und gegenüber der herrschenden Ansicht, die hier wirklich mit dem gesunden Menschenverstand sich deckt, vorbringt, klingt so gekünstelt, gewunden und gezwungen, auch unsicher und problematisch, daß es selbst seine Verehrer und Lobredner wohl kaum befriedigen dürfte. Doch es blieb ihm keine andere Wahl übrig, als die an sich vollständig unmißverständliche Stelle unklar zu machen, wenn er nicht die völlige Unhaltbarkeit seiner ganzen These und Theorie offen zugeben wollte.

Gegenüber den bisher behandelten Hauptstellen der Tragödie ist die Auslegung der vielzitierten, unstreitig katholisch gehaltenen Szene „Bergschluchten, Wald, Fels, Einöde", die in ihrem weiteren Verlauf in der Erscheinung der Mater gloriosa gipfelt, nicht mehr von ausschlaggebender Bedeutung. Auch ich bin mit P. Schmidt der Ansicht, daß man sich wegen einzelner Anklänge an die verschwommenen religiösen Vorstellungen Swedenborgs und auch wegen der zweimaligen Apostrophierung der Mutter Gottes als „Göttin" oder „Göttern ebenbürtig" im künstlerischen Genuß dieser prachtvollen Strophen nicht braucht stören zu lassen. Goethe wollte hier zweifellos seiner großartigen Dichtung im Anschluß an die katholische Lehre und Denkweise einen freundlichen Ausklang geben, da der Schluß, wo es mit der geretteten Seele nach oben ging, wie er Eckermann gegenüber sich äußerte, „sehr schwer zu machen war", und er bei so übersinnlichen Dingen sich leicht hätte im Vagen verlieren können, wenn er nicht seinen „poetischen Intentionen durch die scharf umrissenen christlich-kirchlichen Figuren und Vorstellungen eine wohltätig beschränkende Form und Festigkeit gegeben hätte". Zweifellos liegt auch in diesem Geständnis eine Art Ehrfurchtbezeigung gegenüber der katholischen Kirche, „aber es ist die Huldigung des Ästhetikers, nicht des Gottsuchers oder gar des gläubigen Christen" [1].

P. Schmidt dagegen muß nach seiner ganzen Theorie in diesen Worten und in der ganzen Szene weit mehr als nur ein ästhetisches Bekenntnis des Faustdichters suchen. Er vertritt die Ansicht, daß sich schon aus der Bejahung der Existenz Gottes alles weitere für den Menschen als logische Notwendigkeit

[1] A. Stockmann, Zum Goethe-Problem (Freiburg i. Br. 1920) 111.

ergebe. Da Goethe nun einmal im Prolog „den Herrn dichterisch in seine Rechte einsetzte", so sei es nur logisch, daß die ganze Dichtung und zumal der Schluß von der „sieghaften Macht des christlichen Gedankens" Zeugnis ablege. — Theoretisch ist das gewiß sehr schön und richtig, aber aus der Erfahrung wissen wir leider nur zu gut, daß die bloße Bejahung der Existenz Gottes den Menschen nicht vor Irrtümern schwerster Art (Häresien!), vor unheilvollsten Fehltritten und Mißgriffen bewahrt, ganz abgesehen davon, daß „die Einsetzung des Herrn in seine Rechte" (im Prolog) für den gläubigen Leser denn doch manches zu wünschen übrig läßt.

Im allerletzten Absätzchen zitiert P. Schmidt den Essay des Bischofs Spalding von Peoria „Goethe als Erzieher", worin ähnliche Gedanken über die ethische Bedeutung des Weimarer Dichters und seines Lebenswerkes zum Ausdruck kommen, wie sie P. Schmidt in seinem Kommentar vertritt. Vielleicht ist da die Frage berechtigt, ob wohl der idealgesinnte Kirchenfürst, der vor einem Vierteljahrhundert, gewiß von edlen Beweggründen geleitet, aber auf mangelhafte Fachkenntnisse gestützt[1], seine Ansicht über Goethe der Öffentlichkeit anvertraute, noch heute die weitere Verbreitung seines rasch gearbeiteten Essays in katholischen Kreisen für angezeigt erachten würde, nachdem durch einige jüngste Veröffentlichungen (zumal im Nachträgeband der Weimarer Ausgabe von Goethes Werken 1. Abt., Bd. 53) Goethe als moralischer Erzieher für das christliche Empfinden in die denkbar traurigste Beleuchtung gerückt ist! — Im übrigen sei es hier gestattet, gegenüber der Autorität des amerikanischen auf die eines deutschen Bischofs hinzuweisen, des kunstsinnigen Mainzer Gelehrten Dr. Paul Haffner, der in seiner noch heute lesenswerten, leider etwas knapp gehaltenen Studie „Goethe's Faust als Wahrzeichen moderner Cultur" (Frankfurt a. M. 1883, Frankfurter zeitgemäße Broschüren) zu einem ganz andern Ergebnis gelangt als Dr. P. Expeditus Schmidt. Haffner ist der Auffassung, daß sich im Faust zwei entgegengesetzte Lebensanschauungen gegenüberstehen: die christlich-sittliche, welche Goethe in dem Schoße des deutschen Volkes als Erbgut vergangener Zeiten vorfand, und die naturalistisch-skeptische, welche er aus der Philosophie des 18. Jahrhunderts schöpfte. „Jene ist dieser untergeordnet; darum wird sie zwar in Margaretha als liebliches Bildchen, als Episode, dargestellt; Faust aber, der Held, stellt uns die philosophische Lebensanschauung dar — freilich nicht ohne Schwanken. Dieses Hin- und Herschwanken ist die spezifische Eigentümlichkeit unserer Tragödie" (S. 40). Der gelehrte Verfasser erklärt daher, daß wir im Drama eine Lösung der vielen weltanschaulichen Probleme nicht erwarten dürften. Goethe selbst habe kurz vor seinem Tod sich geäußert, man solle von seinem Werk keinen Aufschluß über jene Fragen suchen, „der Welt- und Menschengeschichte gleich" enthalte „das zuletzt aufgelöste Problem immer wieder ein neues aufzulösendes". Haffner macht zu diesem Geständnis des Dichters die Bemerkung: „Aufschluß finden wir in der Tat im Faust nicht, sondern nur Probleme, die sich immer aufs neue verwirren. Aufschluß über Welt- und Menschenleben gibt uns nur die christliche Idee der Erlösung" (ebd.).

Alois Stockmann S. J.

[1] Vgl. die ausführliche Besprechung in den „Stimmen aus Maria-Laach" 65 (1903) 99 f.

Besprechungen.

Bildende Kunst.

Indische Kunst. Von Otto Höver. (Jedermanns Bücherei, Abteil. Bildende Kunst, herausgeg. von Wilhelm Waetzoldt.) 8° (100 S.) Mit zwei Übersichtskarten, 10 Skizzen im Text und 44 Abbildungen. Breslau 1923, Hirt. Geb. *M* 3.60

Diese Schrift möchte eine kurze Einführung in Geschichte und Charakter der indischen Kunst bieten, wie sie sich unserem europäischen Auge darstellt. Der Verfasser selbst nennt sein Buch einen ersten Versuch zur Überwindung des Nur-Pragmatischen. Mit Recht weist er, der sich inmitten der modernen Kunstkämpfe sein unabhängiges Urteil gewahrt hat, darauf hin, daß die indische Kunst Wesenheiten biete, die im letzten Grund mit tiefsten Eigenarten unserer deutschen kunstschöpferischen Veranlagung verwandt sind, so verschieden auch der geistige Typus des Inders vom unsrigen ist. Es ist der Hang zur Formlosigkeit, der beide verbindet und in Indien sich fast ungehemmt auswirkte, während bei uns Hellas und Rom nachhaltigsten Einfluß übten und die Magnetnadel immer wieder von ihrer natürlichen Richtung ablenkten. Dieser Hang zur Formlosigkeit bedeutet positiv ausgedrückt Prädestination zum Barock. Es ist hier nicht der Ort, dem Verfasser bei seinen geistreichen Ausführungen über indische Horizontalgotik in Nordindien, Barock in Südindien, Spätbarock in Hinterindien und Rokoko in Siam zu folgen, wobei die Wölfflinschen Grundbegriffe immer wieder durchscheinen und ihre Fruchtbarkeit aufs neue erweisen. Was über das indische Raumproblem, über den Verkleidungscharakter alles indischen Bauens und sein Streben zum Symbolhaften gesagt wird, rührt an die tiefsten Grundlagen. In den geschichtlichen Kapiteln finden die Hauptgedanken ihren Nachweis an den wichtigsten Denkmälern. Das gedankenreiche Büchlein ist warmer Empfehlung wert.

Matthäus Schiestl. Bilder des Meisters mit Verslein. Zweite Auflage. 8° (72 S.) Mit 72 Bildern, darunter acht farbigen. Höchst (Vorarlberg) 1924, H. Schneider. *M* 4.—

10000 Stück dieses Büchleins waren in kürzester Zeit verkauft. Das ist ein Erfolg, der gerade bei der heutigen schwierigen Lage des Buchhandels überraschen muß. Er ist aber ein Zeichen, daß unser Volk, dem die Kunst unserer Zeit innerlich so entfremdet bleibt, mit wahrem Heißhunger nach künstlerischen Gaben greift, in denen es ein Spiegelbild seines Innern erblickt. Eigentlich ist dieses schmucke Büchlein nur eine kleine Ausgabe des größeren, von Cajetan Oßwald herausgegebenen Schiestlbuches mit kurzer biographischer Einleitung und die einzelnen Bilder begleitenden Gedichten und Sinnsprüchen. Sein innerer Wert, seine in jeder Hinsicht vollendete Ausstattung und ein äußerst bescheidener Preis verbürgen die weitere dringend gebotene Verbreitung.

Matthäus Schiestl. Zeichnungen. Mit 25 Skizzenbuch- und 103 Mappenblättern auf 100 Tafeln, nebst einer Farbenskizze und 64 Seiten Text. 4° Herausgegeben und erklärt von Cajetan Oßwald. Höchst-Bregenz 1924, Seeverlag. *M* 12.—

Von allen Schiestlbüchern, die in den letzten Jahren erschienen sind, ist dies das bedeutsamste, wichtiger auch als das andere in gleichem Format gestaltete Schiestlbuch des gleichen Verfassers, das bereits in dritter, vermehrter Auflage vorliegt. Wichtiger deshalb, weil es in die geheimen Schatzkammern des liebenswürdigen Meisters einführt und an den Urquell geleitet, aus dem dieser frische Bergstrom sein Wasser erhält. Hier erst kommt der Künstler Schiestl ganz zur Geltung; in seinen Skizzen und Entwürfen loht noch das erste Feuer der künstlerischen Schaffensfreude, während in den fertigen Bildern aus Rücksicht auf weitere Kreise manche künstlerische Feinheit oder auch Derbheit unterschlagen ist, die den Kenner mehr fesselt als sauber „gekläubelte" Ausführung. Darum ist dieses Buch eine notwendige Ergänzung zu seinem früheren Vorgänger. Wir finden darin Skizzen vom flüchtigsten Stenogramm bis zum durchgearbeiteten Entwurf, eine glückliche Auswahl aus den etwa 10000 Zeichnungen, die des Meisters Skizzenbücher bergen. Mit Recht sagt Oßwald, man könnte die Stoffwelt des Künstlers mit dem Motto bezeichnen: Von stillen Menschen und Dingen. „Starke Männlichkeit und treuherzige Kindeseinfalt, schlichtes Volkstum und seelische Feinheit, Freude an aller gottgeschaffenen Wirklichkeit und traumseliges Sinnen und Dichten, plastische Bestimmtheit und musikalisches Verdämmern geben diesen verschiedenen Blättern ihr eigentümliches Leben: Seele und Stille." Über die seelische Entwicklung des Künstlers, über die „Ritterromantik seiner Jugend", seine realistischen Zwischenjahre und seine spätere

„Volks-, Bettler-, Kinder- und Heiligenromantik" weiß uns Oßwald ebenso Treffliches zu sagen wie über künstlerische Entwicklung zur technischen Meisterschaft. Daß er seinem Helden gegenüber nicht die Rolle des blinden Bewunderers übernimmt, geht aus der zusammenfassenden Würdigung hervor, die er in die Worte kleidet: „Matthäus Schiestl ist eine charaktervolle und gesunde, aber deshalb noch keine geniale Erscheinung in der Kunst der Gegenwart, und sein Werk ist Zusammenfassung, nicht Wegbereitung zu neuen Zielen." Das Buch hat bedeutenden pädagogischen Wert; es mag den zahlreichen Liebhabern glatt gestrichener fertiger Bilder eine Ahnung vermitteln, worin eigentlich das Wesen des Künstlerischen liegt. Da es sich hier an volkstümlichen Gegenständen erprobt, ist der Zugang verhältnismäßig leicht gemacht. Das Buch sollte darum in möglichst viele Hände kommen.

Die neuen Gemäldefenster des Linzer Domes. Von Florian Oberchristl. 1. und 2. Auflage. 8° (100 S.) Mit 50 Abbildungen. Linz a. D. 1924, Verlag der Christl. Kunstblätter. *Kr* 36 000

Festbericht des Linzer Domweihfestes. Von Friedrich Pesendorfer. 4° (42 S.) Mit vielen Abbildungen. Linz a. D. 1924, Kath. Preßverein.

Am 29. Mai 1924 fand die feierliche Weihe dieses großartigen Denkmals katholischer Opfergesinnung statt, das nach mehr als sechzigjähriger Bautätigkeit nunmehr im wesentlichen fertig ist. Es fehlen nur noch die beiden Turmkapellen, die Triforiumsbrüstung im Lang- und Querschiff und andere kleinere Dinge. Daß die Domweihe zu einer richtigen Domtaufe geworden ist, zu der sich alle Schleusen des Himmels geöffnet zu haben schienen, dürfte allen Festteilnehmern in wenig angenehmer Erinnerung sein. Um so tiefer prägten sich die freundlichen Bilder der zahlreichen erhebenden Feierlichkeiten in die Seele, die sich im Innern der Kathedrale und in sonstigen geschlossenen Räumen abspielten. Selbst beim Festzug werden die großen Eindrücke die Launen eines unbarmherzigen Wetters vergessen machen. Über alles das unterrichtet der Domweihefestbericht an der Hand zahlreicher Bilder als willkommenes Andenken an die unvergeßlichen Tage. — Oft habe ich mich gefragt, woher es doch kommen mag, daß dieser Dom das andächtige Gemüt so gefangen nimmt, obwohl er als echtes Kind seiner Zeit manche Dinge enthält, die ein kritisches Auge heute nur mehr ungern sieht. Wohl ist der Bau selbst vollendet in seinen edlen Proportionen, abgesehen vielleicht von dem allzu klein geratenen Vierungstürmchen und den später gegen den ursprünglichen Plan verlängerten Choremporen, aber Einzelheiten könnten etwas nüchtern anmuten in ihrer wohl allzu peinlich gewahrten hochgotischen Sprache, und in der Innenausstattung findet sich manches an Altären, Fenstern, Kanzel, Chorgestühl, Altarbaldachin, was für ein solches Jahrhundertdenkmal zu unbedeutend ist und die gotische Sprache mehr stammelt als beherrscht und darum schwächlich wirkt. Da empfinden wir ein Werk wie die große prächtige Weihnachtskrippe Osterrieders, die sich um Stildogmen nicht kümmert, wie eine Erfrischung. Aber trotz aller Mängel muß wohl jeder gestehen: hier ist gut beten. Der Geist des heiligmäßigen Gründers, des Bischofs Rudigier, der fast spürbare Gebetshauch zahlloser Christen ersetzt in verschwenderischer Weise, was an Ästhetik etwa fehlen mag. Das Büchlein Oberchristls, des verdienstvollen Herausgebers der Christlichen Kunstblätter[1], befaßt sich mit der inhaltlichen Erklärung der Darstellungen auf den 42 großen Glasfenstern des Lang- und Querschiffes. Diese sind stilistisch anders gehalten als die älteren Chorfenster und entsprechen in ihrer Technik der vor etwa dreißig Jahren üblichen Art. Es sind mehr Glasbilder als Glasfenster. Die Kompositionen sind an Wert recht verschieden. Zahlreiche Bildnisse, die den Historiker fesseln mögen, aber den sakralen Charakter doch in etwa beeinträchtigen, sind hineingearbeitet, und das allein schon ist Rechtfertigung genug für dieses Buch, das uns mit den geschilderten Ereignissen und Persönlichkeiten bekannt macht. Wie mühsam es oft war, darüber volle Klarheit zu erhalten, ist im Vorwort dargelegt. Um so größer muß unser und der Nachwelt Dank dafür sein, daß der Verfasser sich die Arbeit nicht verdrießen ließ, die doch einmal geleistet werden mußte und mit jedem Jahr schwieriger geworden wäre. Das ganze Buch ist auf Kunstdruckpapier gedruckt, die Abbildungen sind darum gut und scharf.

Richard Seewald. Von Dr. Heinrich Saedler. Mit 36 Abbildungen. 8° (68 S.) M.-Gladbach 1924, Führer-Verlag. *M* 3.—

Der unlängst von München nach Köln berufene Richard Seewald ist ein Maler, von dem aus am leichtesten ein Zugang zum Verständnis expressionistischer Probleme gewon-

[1] Vgl. die Besprechung des Werkes „Der Maria-Empfängnis-Dom in Linz a. D.", vom gleichen Verfasser, in dieser Zeitschrift 105, 474.

nen werden kann. Er ist ein ganz Naiver, von Reflexion, die sich sonst bei Expressionisten gerne breitmacht, ganz und gar nicht angekränkelt. Was er schaut, wird unter seiner gestaltenden Hand zum Sinnbild. Darum die Vereinfachung der Naturgegenstände. Eine naturgetreue Gestaltung läßt uns die Dinge dieser Welt viel zu leicht als Gebrauchs- und Genußgegenstände erscheinen. Wie das alles zusammenhängt, hat Heinrich Saedler in seiner kurzen Einführung gut herausgehoben und mit trefflichen eigenen Worten des Malers durchsetzt.

Heidelberg, Darmstadt, Danzig. Sechs drei- und vierfarbige Blätter, von Originalschnitten gedruckt und signiert von Ulrich Hallerstede. Gr.-Folio. Berlin 1923, Der Weiße Ritter-Verlag. *M* 5.—

Landschaftliche Motive und Motive städtischer Architektur hat der Künstler für seine schönen Holzschnitte benützt, die nirgends ins Kleine gehen, sondern in ein paar Hauptsätzen das Wesentliche aussprechen. Ebenso wirksam ist die Farbe. Einfach gerahmt eignen sich die Blätter auch zum Zimmerschmuck.

Joseph Kreitmaier S. J.

Vergleichende Architekturgeschichte. Von Otto Höver. Mit 194 Abbildungen auf 96 Tafeln. 4° (196 S.) München 1924, Allgemeine Verlagsanstalt.

Der Inhalt des Buches entspricht wohl nicht ganz seinem Titel. Denn zu einer vergleichenden Architekturgeschichte gehört nicht bloß ein Vergleich der zu den verschiedenen Zeiten und bei den verschiedenen Völkern in ihren architektonischen Schöpfungen betätigten und verkörperten ideellen Baugesinnung, in Bezug auf Körper- und Raumbildung, sondern auch, ja in erster Linie, ein systematischer objektiver Vergleich der Architekturen der Vergangenheit, in Bezug auf Konstruktion und stilistische Formengebung, auf den die Bauform wesentlich bestimmenden praktischen Zweck — denn Baukunst ist zunächst Zweckkunst — und den Einfluß, den Kultur und Material jeweilig auf die Entwicklung und Gestaltung der Architektur ausübten. Bei seinen Untersuchungen unterscheidet der Verfasser vier Hauptstufen des Architektonischen: Massenbau, Gliederbau, Raumbau erster Ordnung, d. i. Bauten, die durch Aneinanderfügung verschiedener in sich selbständiger Bauteile gebildet sind, und Raumbauten zweiter Ordnung, d. i. Bauten, in denen die Raumgliederung gedacht ist als entstanden durch Teilung eines ursprünglich einheitlichen Raumes, sowie als weiterhin in Betracht zu ziehende Stufen den Ruhe- und den Bewegungsstil. Die von lehrreichen, guten Abbildungen begleitete Arbeit enthält wertvolle und zutreffende Beobachtungen, doch hätte sich manches um vieles einfacher, faßlicher, durchsichtiger und ohne den übermäßigen Aufwand fremdsprachlicher, nicht scharf genug gedeuteter und umschriebener Ausdrücke sagen lassen. Auch sind die Architekturen der vormittelalterlichen und mittelalterlichen Zeit auf Kosten der Architektur des Barocks, besser auf Kosten einer sehr beschränkten Gruppe deutscher, vornehmlich süddeutscher Barockbauten des 18. Jahrhunderts zu knapp behandelt. Insbesondere aber mißfällt an der Arbeit eine zu weit gehende Subjektivität, die den Verfasser sogar dazu verleitet, das mosaische Bilderverbot, dessen Zweck doch nur war, dem Götzendienst einen Riegel vorzuschieben, „als Ausfluß abstrakt-flächenhaften Willens" zu deuten. Allerdings meint der Verfasser im Vorwort: „In der Kunsthistorie muß so oder so das erkennende Erlebnis einer geläuterten Subjektivität unbedingt den Ausschlag geben. Das spiegelt sich dann in der theoretischen Darstellung derart, daß schließlich das Ganze auf nichts weiter hinausläuft als auf ein Bekenntnis." Allein, wenn auch jede geschichtliche Betrachtung einigermaßen durch die subjektive Auffassung und den Standpunkt des Betrachters beeinflußt wird, so muß doch zuletzt jeder Historiker, auch der Kunsthistoriker, wenn anders er Wissenschaft treiben und sich nicht in subjektiven Phantasien verlieren will, alles daran setzen, gegenüber seinem Gegenstand jene Objektivität zu wahren, ohne die eine echte Wissenschaft nicht bestehen kann. Es ist ein bedauerlicher Mangel einer gewissen Richtung unserer modernen Kunstgeschichte, daß sie das nicht genügend beachtet. Statt gesunde objektive Ursymbolik pflegt sie relativistisch-subjektiv eingestellte Nachsymbolik, eine Einstellung, die der Kunstgeschichte so wenig frommt, daß sie vielmehr zuletzt notwendig zum Wirrwarr der Auffassungen führt.

Joseph Braun S. J.

Umschau.

Zur Vorgeschichte des bayrischen Konkordates 1817.

Pfarrer Ant. Doeberl, der schon so manche wertvolle Beiträge zur neueren bayrischen Kirchengeschichte geliefert hat, bietet in einem soeben erschienenen Buche: „Die bayrischen Konkordatsverhandlungen in den Jahren 1806 und 1807“ [1] einen äußerst dankenswerten Beitrag zur Vorgeschichte des 1817 geschlossenen bayrischen Konkordates; das Werk dürfte gerade jetzt, wo das Konkordat von 1817 durch ein neues ersetzt werden soll, von besonderem Interesse sein.

Doeberls Buch bietet weit mehr, als der Titel andeutet. Den Hauptteil bilden zwar die schließlich ergebnislosen Besprechungen der Jahre 1806 und 1807 zwischen Rom und München; aber in den einleitenden Abschnitten greift der Verfasser weit zurück und unternimmt es, in großen Zügen das ganze Verhältnis zwischen Kirche und Staat in Bayern vom frühen Mittelalter an darzulegen. Eingehend bespricht er sodann die ersten Versuche der bayrischen Regierung seit 1802, zu einem Konkordat zu gelangen. Den Abschluß der ganzen Arbeit bildet eine Schilderung der 1816 wieder aufgenommenen Konkordatsverhandlungen und eine Würdigung des 1817 eingegangenen Vertrages.

Der Einfluß der weltlichen Gewalt auf kirchliche Dinge geht in Bayern weit zurück, bis tief ins Mittelalter. Die Wendung zur eigentlichen Unterordnung der Kirche unter die Staatsgewalt verlegt Doeberl in die Regierungszeit des Kurfürsten Maximilian III. Joseph (1745—1777), wo mit der Aufklärung auch die Ideen der Naturrechtler über die uneingeschränkte Staatsgewalt in Bayern eindrangen. Diese Richtung, verstärkt durch einen kräftigen Einschlag an Kirchenhaß, kam dann unter Maximilian IV. Joseph — seit 1806 König Maximilian I. — und seinem allmächtigen Minister Montgelas zum vollen Sieg. Der Staat beanspruchte aus eigenem Recht die Kirchenhoheit und übte sie mit wachsender Rücksichtslosigkeit aus; eine erbarmungslose Säkularisation und eine Kirchengesetzgebung, die von Eingriffen in das innerste kirchliche Heiligtum nicht zurückschreckte, bezeichneten die Jahre 1799—1809.

[1] München 1924 (Historische Forschungen und Quellen. Herausgegeben von J. Schlecht. 7. u. 8. Heft).

Die bayrischen Bischöfe haben sich wohl gegen die Vergewaltigung der kirchlichen Freiheit zu wehren versucht, aber es fehlte ihnen an Einheit und fester Führung. Der schlauen und brutalen Gewalt des Ministers waren diese Kirchenfürsten der guten alten Zeit zumeist nicht gewachsen. Die Kirche Bayerns schien rettungslos dem Staate ausgeliefert, aber das Papsttum stand auf seinem Posten, und Montgelas, der durch diplomatische Künste noch eine Sanktion seines Systems von Rom zu erhoffen wagte, sollte an Rom seinen Meister finden.

Hier setzt eigentlich die Arbeit Doeberls ein. Er hat nach vatikanischen Quellen die nun beginnenden Unterhandlungen zwischen dem Münchener Hof und der Kurie bearbeitet. Diese Besprechungen waren schon früher von Hermann v. Sicherer in seinem Werke über „Staat und Kirche in Bayern“ [1] nach Münchener Akten dargestellt worden. Doeberl ist in der Lage, an vielen Stellen die Ergebnisse des bekannten Juristen zu ergänzen und zu berichtigen; erst jetzt bekommen wir ein klares Bild der Gedanken, welche die Kurie bei diesen Verhandlungen geleitet haben.

1802 versuchte Montgelas unter französischer Vermittlung zuerst in Verhandlungen mit dem Papste über ein Konkordat einzutreten. Ihn bestimmten dabei durchaus politische Absichten: das Land zu beruhigen und auch in kirchlicher Hinsicht den bayrischen Einheitsstaat zu vollenden. Die Aufforderung der Münchener Regierung stellte den Vatikan vor schwierige Fragen; denn zum ersten Male trat Rom nun auf deutschem Boden, wo bis dahin noch so viele mittelalterliche kirchliche Verhältnisse fortbestanden hatten, mit einem Staat in Unterhandlungen, der nach durchaus katholischer Vergangenheit jetzt mit Gewaltschritten den Übergang zum modernen paritätischen Staat vollzog. Dazu bedeutete ein Konkordat mit Bayern für die Kurie tatsächlich den Verzicht auf ein Abkommen mit dem immer noch bestehenden deutschen Reiche. Gerade damals arbeitete der Kurerzkanzler Dalberg, von Österreich kräftig unterstützt, für ein Reichskonkordat, bei dem er für sich die Primatialwürde über ganz Deutschland zu gewinnen hoffte.

Gegen den Rat des weitschauenden Consalvi entschied man sich in Rom schließlich für das Reichskonkordat. Im April 1803 be-

[1] München 1874.

gannen in Wien die Vorverhandlungen, die ohne Ergebnis nach vielmonatiger Dauer abgebrochen wurden. Dalberg versuchte dann, den Papst, mit dem er in Paris im Dezember 1804 bei der Krönung Napoleons zusammentraf, für die Annahme eines den kirchlichen Wünschen entgegenkommenden Konkordates zu gewinnen. Aber Pius VII. lehnte aus Rücksicht auf Österreich alle Verhandlungen in der französischen Hauptstadt ab, und das war gut; denn schon das folgende Jahr brachte mit dem unglücklichen Ausgang des dritten Koalitionskrieges das Ende des alten deutschen Reiches. Damit waren die Pläne über ein Reichskonkordat hinfällig.

In der Furcht vor einem Reichskonkordat, das Bayern als Eingriff in seine Souveränität ansah und von dem es eine Beeinträchtigung seiner vorgeblichen Kirchenhoheit befürchtete, hatte Montgelas seine Bemühungen in Rom verdoppelt. Im Mai 1803 ließ er der Kurie einen Konkordatsentwurf zugehen und sandte zu dessen Betreibung den Bischof Kaspar Freiherrn v. Häffelin, seinen getreuen Gefolgsmann, in die ewige Stadt. Was Bayern hier vorschlug, war reinstes Staatskirchentum. Der Papst ließ sich auch auf keine Erörterungen des Planes ein, sondern verlangte mit steigender Bestimmtheit Abschaffung der eigenmächtig erlassenen Kirchengesetze und Wiederherstellung der kirchlichen Freiheit und Rechte. Häffelin, nie verlegen um Vorbehalte und Ausreden, wich jeder Verhandlung über die römischen Klagen aus, aber der Vatikan, über die Lage in Bayern genau unterrichtet, wies in mehreren Beschwerdeschriften nach, wie fortgesetzt die Kirche in Bayern durch Staatsmaßnahmen geschädigt und geknechtet werde. Im Frühjahr 1805 gab nun Häffelin seiner Regierung den Rat, kein umfassendes Konkordat anzustreben, sondern nur die auch in Rom als dringend notwendig empfundene Neuorganisation und Dotation der Kirche Bayerns zu betreiben; dabei ließ sich der Hauptwunsch nach der Errichtung einer bayrischen Landeskirche verwirklichen. Alle prinzipiellen Erörterungen, alle einzelnen Bestimmungen über Rechte der kirchlichen Vorgesetzten solle man weglassen und einer späteren Regelung durch den Staat selbst überlassen. Montgelas ging darauf ein, und so entstand die „Punktation der neuen Diözesaneinteilung in Pfalzbayern", die im August 1805 nach der Rückkehr des Papstes von Paris von Häffelin überreicht wurde.

Der Zusammenbruch der Reichskonkordatspläne verschlechterte die Stellung der Kurie gegenüber Bayern bedeutend. Doch auch jetzt hielt Rom an seinem grundsätzlichen Standpunkt fest. Es willigte in Verhandlungen ein, aber in einer offiziellen Note vom 8. April 1806 erklärte der Kardinalstaatssekretär dem bayrischen Gesandten, die Gründung einer bayrischen Landeskirche könne nur dann erfolgen, wenn die Regierung sich zur Aufhebung ihrer kirchlichen Gesetze, zur Abstellung der oft erhobenen Beschwerden und zur Genugtuung für die Kränkungen der Kirche entschließe. So traten die beiden Parteien mit Gesinnungen, die sich scharf widersprachen, in die Verhandlungen über das Konkordat ein: der Papst verlangte unbedingt Anerkennung der Eigenständigkeit der Kirche, Montgelas erstrebte die Vollendung der staatlichen Kirchenhoheit. Doeberl meint, daß vielleicht eine Verständigung hätte erzielt werden können, wenn Rom die Verhandlungen rascher betrieben und die Forderung auf Widerruf der vom Staat einseitig erlassenen Gesetze nicht so schroff gestellt hätte. Es bildete aber zweifellos dieser innere Widerspruch in den Auffassungen das eigentliche Hemmnis einer Einigung.

Als Bevollmächtigter wurde von Pius VII. der frühere Kölner Nuntius Annibale della Genga — der spätere Papst Leo XII. — ernannt, ein Mann, der aus langjährigem Aufenthalt in Deutschland die Verhältnisse genau kannte. Doeberl glaubt aus den Akten nachweisen zu können, daß er bei seiner klugen Mäßigung der schwierigen Aufgabe wohl gewachsen war. Ein Fehler aber war es, daß er die Verhandlungen nach Regensburg zog und sich so selbst der Chancen persönlichen Einwirkens auf die leitenden Männer Münchens beraubte, daß er ferner bayrische Priester nicht in größerer Zahl zur Beratung berief. Die Leute seines Vertrauens waren vor allem der Uditore der Münchener Nuntiatur Graf Tiberius Troni und der tüchtige Kanonist Exjesuit P. Jakob Zallinger. Della Genga durfte nach seiner Instruktion, die nach Doeberl viel zu eng gezogen war, nötigenfalls die teilweise Errichtung einer Landeskirche und die Ernennung der Bischöfe durch den König zugestehen, er sollte aber dafür auf der Forderung der Aufhebung der bisher erlassenen Kirchengesetze und auf der Zusicherung der Selbständigkeit in der Verwaltung des kirchlichen Vermögens, in der Erziehung des Klerus und im Unterricht und auf der eigenen Gerichtsbarkeit der Kirche bestehen.

Am 14. Juli 1806 überreichte er in Nymphenburg dem König sein Beglaubigungsschreiben. Während Maximilian I. dem päpstlichen Bevollmächtigten mit großer Güte begegnete, mußte der Nuntius, um überhaupt den Beginn der Unterhandlungen mit Montgelas zu erwirken, die Vermittlung des französischen Ge-

sandten in Anspruch nehmen. Dann erst übersandte der Minister als Grundlage für die Verhandlungen eine Punktation, ganz ähnlich jener, die auf Anraten Häffelins früher übergeben worden war. Der Nuntius nahm sie an als geeignet zur Eröffnung der Besprechungen.

Diese selbst begannen Anfang August. Als Unterhändler waren von Montgelas der Freiherr Alois v. Rechberg und der Domkapitular Freiherr Joseph Maria v. Fraunberg, beides Männer vom Geiste des Ministers, bestimmt. Wider Erwarten schienen die ersten Besprechungen guten Erfolg zu verheißen; denn entgegen ihrer Instruktion gingen die bayrischen Bevollmächtigten auf manche Forderungen des Nuntius ein, die jenseits der Grenze einer bloßen Kirchenorganisation lagen. Zu frühe wurden aber diese Vorbesprechungen abgebrochen, die sich sehr nützlich hätten gestalten lassen. Am 8. August überreichte Della Genga einen Konkordatsentwurf, der die Rechte der Kirche in weitem Umfang wahrte, aber weder die volle Errichtung der Landeskirche noch die Besetzung der Bistümer und Kapitel durch den König gewährte. Die bayrischen Unterhändler verbargen ihr Erstaunen nicht. Vergebens versuchten sie nun, ihrer Instruktion gemäß den Nuntius zu bewegen, das Konkordat auf die Neueinrichtung der bayrischen Kirche zu beschränken. Als sie sahen, daß der römische Unterhändler in diesem Punkt nicht nachgeben werde, erklärten sie sich mit einzelnen Bestimmungen über die Rechte der Kirche einverstanden, versuchten aber diese möglichst zu beschränken und durch wertvolle Zugeständnisse einzutauschen. Das nächste Kapitel bei Doeberl trägt die bezeichnende Überschrift: „Zugeständnisse von beiden Seiten".

In München aber war man doch nicht gewillt, so weit zu gehen, wie die Unterhändler sich vorgewagt hatten. Im September traf von dort ein Entwurf in Regensburg ein mit der Weisung, die Verhandlungen abzubrechen, falls er nicht angenommen werde. Der Entwurf enthielt die alten Forderungen Bayerns: eine vollständige Landeskirche und das Ernennungsrecht des Königs für alle wichtigen Kirchenämter. Dafür bot die Münchener Regierung eine reichere Dotation und gewährte einige Rechte, mit denen die staatliche Kirchenhoheit noch wohl zu vereinen war. Ferner wurde die Aufhebung aller Regierungsverfügungen zugesagt, die diesen bescheidenen Zugeständnissen entgegen waren. Schon glaubte der Nuntius den Abbruch der Verhandlungen nahe, da er sich auf keinen Fall auf diesen Entwurf, der die staatliche Kirchenhoheit nur bestätigt hätte, einlassen konnte.

Aber nun wurde München durch eine neue Gefahr geschreckt. Der Abschluß eines Konkordates für den ganzen Rheinbund schien nahegerückt. Dem wollte Montgelas, wie Doeberl mit gutem Grund annimmt, eine fertige Tatsache entgegenstellen. Jetzt drängte er sogar auf Beschleunigung der Verhandlungen mit Rom. Als der Nuntius am 19. September abreisen wollte, baten ihn die bayrischen Unterhändler um Fortsetzung der Besprechungen. Unter neuen gegenseitigen Verzichten wurde man nun rasch über die meisten Punkte einig. Ein Entwurf, den der Nuntius danach am 20. September einreichte, fand im wesentlichen auch den Beifall der Münchener Regierung. „Hätte della Genga jetzt unterzeichnen können", so meint Doeberl doch wohl etwas optimistisch, „so wäre zwar kein in allen Punkten vollkommenes, aber immerhin ein in Anbetracht der kirchlichen Not wertvolles Konkordat zustande gekommen, und durch den Einfluß, der den Bischöfen auf die Heranbildung des Klerus darin gesichert war, die Restauration der katholischen Kirche in Bayern in die Wege geleitet worden." Es wäre vielleicht abgeschlossen, aber kaum von Montgelas völlig ausgeführt worden. Der Nuntius hatte nicht die Vollmacht, abzuschließen, und sandte daher den Entwurf nach Rom. Als Antwort traf ein Gegenentwurf von dort ein, in dem wesentliche Zugeständnisse des Nuntius umgestoßen und vor allem in Artikeln grundsätzlicher Art die Erklärung der katholischen Religion als der herrschenden im Lande sowie die ausdrückliche Beseitigung *aller* von Bayern erlassenen kirchlichen Gesetze wieder gefordert wurde. Temperamentvoll äußerte der Nuntius in einem Briefe an den Staatssekretär vom 1. Februar 1807 seine Bedenken gegen diese Bestimmungen. In München aber lehnte man den Entwurf entschieden ab. Am 17. März übersandte die bayrische Regierung einen Gegenentwurf, der im wesentlichen das enthielt, worüber man sich in den Verhandlungen mit dem Nuntius geeinigt hatte. Der päpstliche Bevollmächtigte schickte ihn mit der Bitte um endgültigen Bescheid nach Rom, da die bayrische Regierung sich auf keine weiteren Zugeständnisse einlassen werde. Leider nahm man gerade jetzt in Bayern wiederum das System der Kirchenbedrückung auf, das man während der Verhandlungen eine Zeit lang hatte ruhen lassen. Besonders kamen aus dem neugewonnenen Tirol schwere Klagen über staatliche Eingriffe in die Rechte der Kirche nach Rom. Da war es kaum zu erwarten, daß die Kurie Bayern noch viel weiter entgegenkommen werde. Monatelang blieb der

Nuntius ohne Antwort. Im Juli endlich traf ein zweiter Entwurf ein, der zwar den besonders beanstandeten Ausdruck von der herrschenden Religion vermied, dessen übrige Zugeständnisse die bayrische Regierung aber nicht befriedigten. Sie lehnte es ab, von dem eigenen Entwurfe abzugehen. Damit waren tatsächlich die Verhandlungen gescheitert. Della Genga versuchte noch bei seiner Abschiedsaudienz auf den König einzuwirken, indem er erklärte, daß nur der Eigenwille des Ministers es sei, der eine Verständigung unmöglich mache. Es war umsonst. Montgelas wollte kein Konkordat mehr, und sein Wille entschied.

1808 versuchte die Kurie noch wiederholt, die abgebrochenen Verhandlungen wieder anzuknüpfen, und erklärte sich bereit, den letzten bayrischen Entwurf von 1807 als Grundlage anzunehmen. Die Gefangennahme Pius' VII. aber und die gewaltigen Ereignisse der nächsten Jahre vereitelten diese Absichten.

Erst im Jahre 1816 nach dem Erstarken des Papsttums und dem Erwachen einer katholischen Bewegung knüpfte Bayern wieder Konkordatsverhandlungen an. Um sich freie Hand in der Behandlung der Kirche zu wahren, versuchte es auch diesmal wieder, nur die unbedingt notwendigen Fragen der Neuordnung der bayrischen Kirche zu betreiben. Aber Rom ließ sich auch diesmal nicht auf diese Absichten ein. Die Kurie erreichte schließlich den Abschluß eines umfassenden Vertrages, der die prinzipiellen Rechte der Kirche bei weitestem Entgegenkommen im einzelnen wahrte. Es ist bekannt, wie die bayrische Regierung unter Bruch der im Konkordat gegebenen Zusicherung schließlich doch die kirchlichen Hoheitsrechte für sich beanspruchte.

Montgelas war inzwischen gestürzt, aber sein Staatsbegriff wirkte weiter. Derselbe Geist, der die Verhandlungen im Jahre 1808 letztlich zum Scheitern gebracht hatte, war auch jetzt tätig und blieb es noch lange in der Einstellung der bayrischen Regierung gegenüber der katholischen Kirche.

Joseph Grisar S. J.

Kirche und Kunst.

Die „Mitteilungen des deutschen Werkbundes" (Nr. 7. 28. Okt. 1924) enthalten einen Bericht über die vierte Tagung für christliche Kunst in Freiburg i. Br., der durch die grundsätzlichen Ausführungen, die der Verfasser, Kurt Karl Eberlein von der Karlsruher Kunsthalle, beifügt, eine mehr als gewöhnliche Bedeutung erhält. Bemerkenswert ist, daß solche Worte, die heute nicht gerne gehört werden, gerade im Organ des deutschen Werkbundes Aufnahme fanden. Da dieses Blatt den wenigsten unserer Leser zugänglich sein dürfte, die Gedanken des Verfassers aber wegen ihrer Wichtigkeit in die weitesten Kreise dringen sollen, sei der prinzipielle Teil seines Berichtes hier wörtlich wiedergegeben:

„Schon die Tatsache, daß eine solche Tagung für christliche Kunst eine solch rege Teilnahme aus allen Kreisen des geistigen Lebens fand, daß man dabei nicht über liturgisch-ikonographische, sondern über ästhetisch-wirtschaftliche Fragen sich zu verständigen suchte, daß man die Bekämpfung der Kitsch- und Schundindustrie, der Geschmacklosigkeit und Hilflosigkeit erörterte und mit bittern Vorwürfen die Schuld beim Fabrikanten, beim Pfarrer, beim Künstler oder beim Käufer suchte, — schon diese Tatsache beweist uns, daß irgend etwas im Kunststaat faul ist. Es wimmelt geradezu von Problemen, und den meisten scheint die Hauptsache das Formproblem zu sein. Man hat scheinbar die Wahl, ob die überlieferte oder die moderne Form, die Zweckform oder die primitive Form die richtige Kunstform der liturgischen Kunst ist. Man muß also gar nicht, denn man will. Man kann auch anders. Die Form ist also nicht geistgestaltet, organisch gewachsen. Es gibt scheinbar keine genetische Tradition, und es gibt scheinbar verschiedene Standpunkte, je nachdem, ob das Ästhetische oder das Religiöse, ob Kunst oder Religion, ob Gestern oder Heute das Primat haben. Während für die einen alles nur eine Frage der künstlerischen Gestaltung ist, ist für die andern alles eine Frage der religiösen Heilslehre. Was dem einen nur Zweck ist, ist dem andern nur Mittel, und es erscheint schwer, ja aussichtslos zu sein, eine Einigung zu finden.

„Wir haben nun Folgendes zu sagen: Wer das Brot des Lebens beschauen will, statt es zu essen, wer den Buchstaben genießen will, statt ihn zu lesen, wer die Form von außen mit körperlichen Augen statt von innen mit religiösem Auge erlebt, dem wird schwer zu helfen sein. Gewiß, es ist schwer, noch im Aas die schönen Zähne zu finden, im Kitsch noch den Geist, im Geschmier noch die Schrift, im Gesang noch das Wort zu verstehen — und dies ist leider zumeist nötig. Und doch müssen wir in allen diesen Unzulänglichkeiten zunächst einmal das Instrument des Geistes verehren, das seine Kunst im liturgischen Gehalt, im symbolischen Bedeutungswert, im religiösen Lebenswert besitzt, wenn auch sein Geist nicht die Formen durchglüht und bewirkt hat. Die

religiöse Sphäre ist nicht die ästhetische Sphäre; die Kirche ist keine Vitrine. ‚Das ist' — ‚das bedeutet', dies Eins- und Doppeltsein des kirchlichen Kunstwerks hebt es in eine eigene Wertsphäre hinein. Ein Kunstwerk — das lehrt die Erfahrung durch die Jahrhunderte —, dessen Kunstwert gering ist, kann doch geistigen Lebenswert besitzen, und wenn auch die bodenständige Handwerkskunst den menschlichen Arbeitswert am reinsten verkörpern mag, so kann doch auch ein namenloses Massenstück der Industrie die religiösen Kräfte spenden, deren es bedarf. Wie, wenn es überhaupt mehr auf den Menschen als auf die Kunst, mehr auf die Bedeutungsform als auf die Erscheinungsform, mehr auf den Gehalt als auf die Bildung, mehr auf den Dienst als auf das Gerät ankäme? Die Inhaltsallgemeinheit, die Formallgemeinheit des liturgischen Gerätes — und dies ist kirchliche Kunst — entscheidet seinen Wert. Ein kirchliches Gerät kann künstlerisch erstaunlich sein und ist doch für die Kirche ungeeignet (Dombauhütte, Lübecker Christus). Das eine geht den Künstler im Christen, das andere den Christen im Künstler an. Das eine die wenigen, das andere alle. Erst devotio — dann ostentatio! Unser moderner Kunstbegriff, ein Kind der materiellen Weltanschauung, widerspricht allem, was religiöse Gemeinschaft heißt. Was in der Kunstausstellung eine Tugend ist, ist in der Kirche ein Laster: das Ego-Zentrische! Es bedarf nicht der Ich-Kunst, sondern der Wir-Kunst. Kirchenkunst ist Gemeinschaftskunst, ist biblia pauperum, ist Zeichensprache der Christenheit. Deshalb suchten die Nazarener und ihre letzten Nachkommen, die Beuroner, an die große Gemeinschaftskunst der Vorzeit anzuknüpfen, den Bedeutungsstil in Form und Farbe, der kanonische Gesinnung hat. Keine Kunst ist frei, aber christliche Kunst dient. Nicht ihre Bedeutungsform, ihre Kunstform ist dem Zeitgesetz unterworfen. Die Bedeutungsform des kirchlichen Kunstwerks ist seine Zweckform. Wie der Künstler diese Bedeutungsform gestalte, das ist seine schöpferische Aufgabe. Nicht sich hat er auszusprechen, sondern sie. Der Buchstabe bleibt derselbe, nur der Schreiber ändert sich. Non vox canentis, sed verba placeant. Dieser Satz des hl. Hieronymus ist und bleibt das erste Gesetz für jede christliche Kunst. Wen kümmert es, wer am Altar kniet — non vox canentis! Wer in der Kirche von sich selbst spricht, sollte besser schweigen! non vox canentis — erst devotio! Damit ist zugleich angedeutet, wo die Schwächen der modernern christlichen Kunst liegen. Es bleibt alles Fragment und Mosaikstein, wenn nicht der Zeitstil Bau und Raum, Altar und Gerät gestaltet hat. Was soll das Vereinzelte, wo das Ganze fehlt? Man muß von der Architektur ausgehen, man muß das Gesamtkunstwerk wollen, das Liturgiekunst ist. Aber wo ist dieser Gesamtstil? Kann man ihn machen? Ob Beton oder Backstein, Holz oder Eisen, Majolika oder Gips, Gold oder Messing, Öl oder Tempera, Handwerk oder Maschine, alt oder neu — obschon es auch eine devotio des Materials, der Technik, des Tempo gibt — dies alles entscheidet nicht. Kein Kongreß, keine Jury, kein Stempel, kein Amtsschreiben, kein Pfarrer, kein Kunsthistoriker, kein Kunstgewerbler kann da helfen. Wälder wachsen, man kann sie nicht chemisch herstellen. Stile und Formen wachsen, Kirchen, Altäre, Kelche wachsen aus dem schöpferischen Boden geistgebundener Gemeinschaft. Was sollen alle Diskussionen, wenn der zureichende Grund nicht zwingt, wenn der Geist nicht in Formen wächst, wenn die Kunst nicht ist! ‚Die Menschen sind nur so lange produktiv in Wissenschaft und Kunst, als sie religiös sind.' Die Zeit der Relativitätstheorie hat durch den intellektuellen Sündenfall das Paradies schöpferischer Gemeinschaft verloren. Über die geschlossene Tür des Freiburger Kongresses sollte man Brentanos schmerzlichsüßen Satz schreiben: ‚Sobald die Nationen wieder ein Firmament des Glaubens und Wissens rund wie eine Halbkugel über sich stehen haben, werden ihnen die Gestirne der Kunst heranziehen, ohne daß sie fragen warum und wissen wie.'"

Wer die Kunstartikel in den letzten Jahrgängen unserer Zeitschrift gelesen hat, wird sich erst erinnern, dort ähnlichen Gedanken begegnet zu sein, wo es galt, Scheinbeweise für die Notwendigkeit einer Formvertiefung der christlichen Kunst zu zerpflücken. Es ist auch einer guten Sache nicht durch schlechte Beweise gedient. Die Tatsache, daß ein kirchliches Kunstwerk noch ganz andere Kraftströme auszusenden hat als solche der künstlerischen Form, und zwar unabhängig von diesen, schien auch in unsern Kreisen zeitweise vergessen zu sein. Mochte man bei meinen Ausführungen den freilich ganz unbegründeten Verdacht hegen, es könnten seelsorgliche Gesichtspunkte über Gebühr betont sein, bei Eberlein spricht nur der kühle Beobachter, der unparteiisch Werte feststellt, wo er sie findet.

Josef Kreitmaier S. J.

Zur Psychoanalyse

ist von dem Wiener Neurologen Raimann soeben in zweiter Auflage ein Büchlein er-

schienen, wie man es sich längst gewünscht hatte, so oft man nach einer kurzen, aber vollständigen und zuverlässigen Einführung in die Psychoanalyse gefragt wurde[1]. Raimann hat das Entstehen und Wachsen der Psychoanalyse miterlebt und aus nächster Nähe beobachtet und die Analyse selbst gehandhabt. Das ruhig abwägende Urteil des Mediziners kann der Psychologe durchaus unterschreiben, und er freut sich, daß die Erfahrungen des Klinikers zu demselben Ergebnis führen wie die Schlußfolgerungen des Psychologen. — Die große Mehrzahl der Fachvertreter an den Universitäten sind auch heute noch Gegner Freuds und seiner Analyse. Das hindert nicht, daß sie seine Genialität bewundern und die Anregungen anerkennen, die ihre Wissenschaft durch ihn erfahren hat. „Freuds Anregungen ist es guten Teils zu verdanken, daß Psychologie Trumpf geworden" gegenüber der rein somatischen Auffassung und medikamentösen Behandlung, die früher geherrscht. Aber man kann die groben Fehler seiner Methode nicht übersehen. Freud ist so recht ein Verderber des gewissenhaften und saubern methodischen Denkens. Was er an einem einzelnen Falle sieht, verallgemeinert er hemmungslos. Symptome werden für ihn zu Ursachen. Mit der bestimmten Erwartung, ein sexuelles Trauma zu finden, tritt Freud an den Patienten heran. Einfälle und Erinnerungen, die in der Analyse zu Tage gefördert werden, werden in diesem Sinne gedeutet, und nicht einmal das aus dem Patienten Herauszuholende entscheidet, sondern, „ganz grob herausgesagt, bei der Psychoanalyse, insofern sie Methode des freien Einfalls ist, entscheidet das Gutdünken des Untersuchers; dieser greift aus der Kette jenes Glied heraus, das ihm zu passen scheint". „Es ist keine Übertreibung, zu erklären, daß nichts zwischen Himmel und Erde existiert, was nicht vom Jünger als Sexualsymbol verstanden worden wäre."

Zu dieser ganz und gar unwissenschaftlichen Methode kommt die (von Raimann weniger berücksichtigte) völlig unhaltbare Auffassung vom bewußten und unbewußten Seelenleben. Kein Wunder, daß nach einem Menschenalter psychoanalytischer Forschung der Fachmann urteilt: „Wir verdanken der Psychoanalyse im Gegensatz zu dem Geräusch, mit dem sie auftritt, keine grundlegenden Erkenntnisse." „Suchen wir in der Konzeption seines ungeheuer ausgedehnten Lehrgebäudes nach greifbaren, jeder Anzweiflung entrückten Elementen, welchen der Charakter objektiver gesicherter Erkenntnis zuzuschreiben wäre, so sind wir Naturforscher und Ärzte enttäuscht." Freud hat einzelne Fälle aufgehellt und dabei oft überraschenden Scharfsinn bewiesen. Seine Methode wird, vorsichtig angewandt, einen gewissen heuristischen Wert behalten, um vielleicht den einen oder den andern unklaren Fall dem Arzt verständlich zu machen, aber als allgemein anwendbares wissenschaftliches Verfahren kann sie nicht gelten.

Treffend werden die kritiklosen Verallgemeinerungen Freuds an dem Ödipuskomplex und an den behaupteten Infantilerlebnissen gekennzeichnet. Es ist besonders lehrreich, zu lesen, wie der Kliniker an seinem reichen Material den Widerspruch der Freudschen Theorien und Deutungen mit den Tatsachen nachweist. „Von prinzipieller Bedeutung ist das Ergebnis, daß die Freudschen Mechanismen im engeren Sinne nur bei einem bestimmten Menschentyp möglich sind." Menschen dieses Typs wurden nicht darum seelisch krank, weil sie verdrängten, sondern sie konnten nur verdrängen, weil sie schon hysterisch waren. Sie werden darum auch nicht durch das Wiederbewußtmachen der verdrängten Erlebnisse geheilt. Überhaupt, „Neurosen heilt der Arzt, nicht seine Methode".

Damit kommt Raimann zur praktischen ärztlichen Seite. Die psychologische Einstellung ist heute wohl Gemeingut der Neurologen geworden. Indes: „Gegenüber der ungeheuren Ausdehnung, welche die Psychoanalyse als Erkenntnisquelle beansprucht ..., tritt sie als Heilverfahren recht zurück." Insbesondere hat sie bei den Kriegsneurosen versagt, die ja das Dogma von der ausschließlich sexuellen Bedingtheit der Neurosen glänzend zu Schanden gemacht haben. Die Psychoanalytiker müssen „zugestehen, daß die Heilerfolge, welche angeblich nur die Psychoanalyse erzielt, gar nicht so evident sind, während ruhige Aussprache, der Ausgleich affektiver Störungen, intensive Beschäftigung des Arztes mit dem Nervösen, schließlich jede andere Art psychotherapeutischer Einwirkung ebenso zufriedenstellende Resultate liefert ... Freud persönlich ... ist mit der Mitteilung über Heilungen immer zurückhaltender geworden, an-

[1] Prof. Dr. Emil Raimann, Zur Psychoanalyse. Zweite, erweiterte Auflage. (IV u. 109 S.) Berlin u. Wien 1925, Urban und Schwarzenberg. — Für eine dritte Auflage möchten wir dem Verfasser empfehlen, Kapiteleinteilungen anzubringen. — Die Zitate dieses Artikels sind sämtlich Raimann entnommen. Die Sperrungen sind von uns.

erkennt nunmehr selbst, daß es Neurotiker gibt, die von Anfang an refraktär sind oder es im Laufe der Zeit werden". „Auf Grund alles dessen, was wir über Psf.-A. wissen, ist es wohl gerechtfertigt, von ihr in der Praxis überhaupt abzuraten." „In beklagenswertem Widerspruch dazu steht, daß allerorten eine sehr rührige Propaganda für Psf.-A. getrieben wird; die psychoanalytischen Vereinigungen, welche nicht nur Ärzte zu ihren aktiven Mitgliedern zählen, kündigen Unterrichtskurse und wiederum nicht nur für Ärzte an, halten sie ab." „Schwer muß es mit der psychoanalytischen Berufsberatung sein, wenn die betreffenden Jünger männlichen oder weiblichen Geschlechtes — letztere sind oft gar nicht mehr zu überbieten — auch den Beruf nur als Symbol für den Koitus nehmen und aus den von ihnen examinierten Kindern keinen andern Wunsch heraushören." Kein Wunder, daß ernste Pädagogen wie W. Stern, Elsenhans u.a. „die Anwendung der klassischen Psf.-A. bei Jugendlichen unter allen Umständen für verwerflich, ja für ein Verbrechen" halten. — Mit Stolz erklären uns die Franzosen, „warum Freud in keinem Kulturlande der Erde weniger Schüler besitze als in Frankreich. Dieses Urteil gallischen Geistes lautet: die französische Wissenschaft liebt vor allem klare festbegründete Hypothesen, deren Nachprüfung nicht allzu schwer oder willkürlich ist. Nun aber sei es gerade das Eigenartige des Freudschen Genies, daß er mit außerordentlicher Leichtigkeit Theorien und Erklärungen aufstelle, dabei nicht selten mit äußerster Willkür vorgehe und so im Interesse seiner Lehre den Tatsachen Gewalt antue. Die Spitzfindigkeit, die sich darin zu erschöpfen scheint, alle menschlichen Handlungen auf einen Generalnenner zu bringen, nämlich die Sexualität, sei es im Grunde, die an der kühlen Haltung der französischen Wissenschaft dem Wiener Gelehrten gegenüber Schuld trage." Eine solche Methode trage unverkennbar die Merkmale deutscher Metaphysik und deutschen Mystizismus' an sich.

Die Psychoanalyse wird nach Freuds Tod sich wohl bald zur wissenschaftlichen Neurologie zurückfinden. Inzwischen richtet sie in ihrer unwissenschaftlichen Form in weiten Kreisen reichliches Unheil an. Bis vor kurzem waren wir Katholiken von dieser Volksseuche, die nicht aus dem deutschen Geiste stammt, noch ziemlich verschont. Unser Artikel im Jahre 1915[1] fand bei uns noch wenig Verständnis, weil den Katholiken die Sache noch zu fremd war. Einige Jahre später konnte der Beichtvater vereinzelt Spuren psychoanalytischer Verwüstung feststellen. Im Einzelfalle griffen auch kirchliche Behörden warnend und vorbeugend ein. In den letzten Jahren hingegen, wo allenthalben nüchternes wissenschaftliches Denken im Niedergang ist, wo Phantasien und Spuk vielerorts höher im Kurs stehen als klare Gedanken und auf Tatsachen aufbauende Beweisführung, bemühen sich Dilettanten und Unberufene, Methode und Gedanken der Psychoanalyse in die Erziehungs- und in die Seelsorgspraxis einzuführen. Vom Ödipuskomplex kann man wie von einer ausgemachten und nahezu alltäglichen Tatsache in Veröffentlichungen lesen, die unter katholischer Flagge segeln; von dem Prediger auf der Kanzel als dem Symbol des Koitus u. ä. m. hört der hilfesuchende Geistliche in der Sprechstunde des Psychoanalytikers. Der offensichtliche gute Wille darf über die Gemeingefährlichkeit solchen Treibens nicht hinwegtäuschen. Literarische Erfolge, Beifall inkompetenter Beurteiler dürfen unser Urteil nicht mißleiten. Mögen unsere Bischöfe darüber wachen, daß nicht in den jüngeren Klerus und in die Erzieherkreise die Freudsche Gedanken- und Phantasiewelt hineingetragen wird, die nach der Meinung eines amerikanischen Neurologen zwar nicht als angestrebtes, wohl aber als tatsächliches Ziel „die Ausrottung der christlichen Ethik" hat.

Johannes Lindworsky S. J.

[1] Die Psychoanalyse eine neue Erziehungsmethode? Diese Zeitschrift 90, 269 ff.

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., 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.

Gottesferne, die tiefste Quelle unserer Not.

Daß ein schriller Riß durch die Menschheit geht, daß sie sich ächzend und stöhnend auf ihrem nächtlichen Lager wälzt, beständig nach neuen Morgenröten verlangt und ebenso oft, wenn der neue Tag gekommen, sich unbefriedigt von ihm abwendet, daß nichts ihre Sehnsucht stillen, nichts ihre Seelengründe ganz zu erfüllen, nichts ihr Heimwehgefühl in restlos beruhigendes Heimgefühl zu wandeln vermag — o, wir alle wissen es aus ureigenster, innerster Erfahrung, und wüßten wir es nicht, die heutige Lage würde es uns mit erschütternden Lauten in die Ohren schreien; denn selten wühlte so grenzenloses Unbefriedigtsein mit allem Irdisch-Habhaften, solch Abwenden von allen Diesseitserfolgen, solches Hinaussehnen über allen uns gegebenen Bestand nach mehr entsprechenden Weiten in den Seelen, als heute.

Wissen wir aber auch solchen Zwiespalt zu deuten, den Sinn solch sinnlosen Ringens zu fassen? Ist die trostlose politische Lage schuld? die wirtschaftliche Not? die Hemmung und Begrenztheit unsrer Entwicklung? die Herabstimmung aller unsrer Volkshoffnungen?

Auch das. Aber der krasse Zwiespalt klaffte bereits in glücklicheren Tagen, verband sich mit jeder Lage und Zeit, schmerzte, wo immer sich menschliches Leben regte. Folgt daraus nicht, daß er mit dem Ganzen und den Urtiefen der Menschheit verknüpft ist? mit ihrer Gesamtlage?

Aber was ist denn dieses die Gesamtlage der Menschheit, die Ausgeglichenheit so störende, atemanhaltende, qualbedeutende Etwas? Die tiefste Antwort gibt uns der Römerbrief: Die Menschheit schmachtet in der Gottesferne. Das ist letzter Urgrund unsrer Not.

In erster Linie trifft diese Gottesferne den noch unerlösten Menschen, aber auch der erlöste seufzt noch unter ihrem Druck.

I.

„Gottes Zorn offenbart sich vom Himmel her über alle Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen, die durch ihre Ungerechtigkeit die Wahrheit (Gottes) niederhalten“ (Röm. 1, 18).

„Gottes Zorn offenbart sich.“ Mit dieser Welt steht es also nicht allwegs gut. Etwas in ihr ist gestört; auf ihr lastet ein Bann und Fluch. Gott sprach zu ihr ein Nein, entzog ihr seine Huld! Sie wohnt in Nacht und Todesschatten. Sonnenfinsternis brach über sie herein, so wards ihr bang, kalt; verstört geht sie einher, schaut angstvoll zum Himmel auf, der sich in unheimliches Drohen hüllt — Gottesferne!

Woher die Not? War doch nicht immer Sonnenfinsternis, gab es doch eine Zeit, in der Gott sein freudiges Ja zur Welt sprach. „Und Gott sah, daß es gut war“ (1 Mos. 1, 12). Schuf Gott die Völker doch aus Liebe und war ihnen anfangs auch in vollkommener Liebe zugetan. Was wandelte denn das kindliche Naheverhältnis in dieses Fernverhältnis um? „Gottes Zorn offenbart sich vom Himmel her über alle Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen, die durch ihre Ungerechtigkeit die Wahrheit (Gottes) niederhalten“ (Röm. 1, 18).

Ein Neues drang in die Schöpfung ein, drängte sich zwischen Gott und die Welt, schürte Empörung, säte Zwietracht — so kam es, daß Gott wich und die Welt in Nacht und quälender Sehnsucht zurückließ.

Die Sünde war es, die Auflehnung gegen Gott, die das Band zerriß und Gott zwang, seinen Kindern zu grollen und sie von der Schwelle seines Vaterhauses in die Ferne zu verstoßen.

Man denke nicht, nur von den Heidenvölkern, die Gott nicht anerkennen und sich an seiner Statt Götzen wählten, sei dies gesagt; auch den gottgläubigen Juden gilts genau wie jenen: „Wir haben vorhin dargetan, daß Juden und Heiden alle unter der Herrschaft der Sünde stehen. In der Schrift heißt es: Keiner ist gerecht, auch nicht einer, keiner ist verständig, und keiner fragt nach Gott. Alle sind auf falscher Bahn, allzumal verdorben, keiner tut, was recht ist, auch nicht ein einziger“ (Röm. 3, 9—12).

Und nicht nur diese; alle Völker, ob ungläubig, götzengläubig oder gottesgläubig, soweit sie sich im unerlösten Zustande befinden, sind aus dem rechten Verhältnis zu Gott herausgekommen, stehen unter seiner Abgewandtheit, seinem Zorn. Juden trifft es genau wie Heiden, uns Heutige nicht weniger als die Völker zur Zeit des Paulus.

Und diese Abgewandtheit Gottes von der Menschheit, dieser sein Zorn offenbart sich. Wir sehen und fühlen es zu gut, daß etwas nicht in Ordnung ist. Nach Glück dürstet die Welt, und ach, sie findet nur Ungenügen; nach sittlicher Größe verlangt sie und sinkt immer tiefer in die Sünde. Nach Wahrheitslicht schaut sie aus, und dunkle Nacht umfängt sie. Auf Gerechtigkeit ist sie eingestellt, und Ströme des Unrechts und der Vergewaltigung dringen auf sie ein. Das edle Menschentum möchte sie aus sich herausbilden, und die Überherrschaft der Triebe schlingt sie in unentwirrbare Netze; nach Größe und Höhe geht ihr Ruf, und unerreichbar, den Sternen gleich, liegen beide über ihrem Haupte.

Wären wenigstens die höheren Mächte ihr hold! Aber ach, sie gerade kehrten sich in ihre Gegner: Das Unglück zerschlägt, was der Mensch erbaut, feindselige Mißgeschicke verrammeln ihm die Wege zum Erfolg, die Sorge zernagt all seine Freude, die Leidenschaft vergiftet sein bestes Streben, das Siechtum zerstört seine Kräfte, und finstere Todesgewalten machen jeglichen Bemühungen ein Ende. Was ist das Menschen- und Völkerleben anderes als ein beständiges Auf und Nieder, ein loderndes Begehren und ein nie gewährtes Erfüllen, ein erwartungsvolles Hoffen und ein jäh enttäuschendes Erwachen, ein kraftvolles Sichemporringen und ein ebenso oft erfolgendes Stürzen zur Tiefe, das unaufhörliche Wälzen eines Steines zum Bergesgipfel hinauf, der immer wieder den Händen entgleitet und zum Abgrund rollt!

Doch der Kampf mit Sorge, Siechtum und Tod, das vergebliche Ringen um edle Menschheit und Größe — das alles macht noch nicht unsre schwerste Not aus; diese liegt vielmehr noch weit tiefer. In die Welt der Erscheinungen und des Trieblebens verstrickt, fühlt der Mensch es doch heraus, daß darin nicht sein Letztes liegt, daß er in einem höher Gelegenen beheimatet ist, in einem, das hinter allen Erscheinungen liegt, in einem Reich, das allem Wandel des Fleisches entrückt, das ein Reich der allseitigsten, lautersten Vollendung, der erhabensten persönlichen Entfaltung und des ewigen Bestandes ist, mit andern

Worten, in dem Reiche eines ewigen, über alle Vergänglichkeit und Sichtbarkeit, über Raum und Zeit erhabenen, unendlich vollkommenen Gottes.

Darum auch brennt er darauf mit seinem aufs Letzte gehenden Drang, alle Sichtbarkeit durchbrechend, an das Ende aller Dinge, von aller Beschränktheit zur Unbeschränktheit, von der Welt zu Gott zu gelangen. Ihn zu erfassen, mit ihm eins zu werden — davon verheißt er sich letzte Größe und Ruhe.

Mit vollem Recht! Aber, glückt es ihm, seinen Gott an sich zu ziehen oder selbst ihn ganz zu umfassen? Da, gerade da wird die Menschheit sich ihrer tiefsten Ohnmacht erst recht bewußt.

Weder gelingt es mit dem Erkennen, so tief in Gott einzudringen, wie der heiße Drang es begehrt, noch auch sich so eins mit ihm zu fühlen oder durch sittliches Ringen wenigstens so Gottes Wohlgefallen zu suchen, sich Gott so wohlgefällig zu machen, wie man möchte. Nach allen Seiten hin führt der Weg nie ans erstrebte Ende, sondern stellt an Abgründe, die uns in weiter Ferne von Gott getrennt halten. Gott läßt sich in unser menschliches Netzwerk nicht einfangen, und entmutigt möchte die Seele von allem Haschen nach Gott ablassen — und das ist es, was heute im Grunde ihre tiefste Not ausmacht.

Doch worin hat solche unüberbrückbare Kluft zwischen Menschheit und Gott ihren Grund?

Nur in der geschöpflichen Beschränktheit der Menschen? In dem naturgegebenen Abstand zwischen Gott und der Menschheit, wie manche meinen? Der ist gewiß groß, sogar unendlich; ist doch Gott das Sein in sich und aus sich selbst, damit ursprüngliches, ewiges, unendlich vollkommenes, der Mensch dagegen nur geliehenes, von Gottes Hand gehaltenes, allseits eng bemessenes, hinfälliges Sein. Gott fällt aus dem Rahmen alles Sichtbaren, das wir mit Augen sehen und mit den Händen tasten, völlig heraus. Er nimmt eine Sonderstellung ein und ist ein ganz anderes Wesen, das allen übrigen unendlich überlegen ist. Darum ist keine noch so hohe Entwicklung des Menschen imstande, den Abgrund zwischen uns und Gott auszufüllen und uns Gott an die Seite zu stellen. Unendlich tief bleibt der Mensch, mag er auch seine letzten Höhen erstiegen haben, unter Gott zurück.

Aus diesem unüberbrückbaren Seinsunterschiede nun, wie manche es tun, eine völlige seelische Unnahbarkeit folgern zu wollen, hieße allerdings zu weit gehen. Mag auch unser Sein nie Gottes Sein gleich werden, unserem Erkennen und Wollen sind doch Leitern gegeben, die, den Abgrund überbrückend, an ihn heranreichen. „Was von Gott erkennbar ist," meint auch Paulus, „das ist ihnen wohlbekannt; Gott hat es unter ihnen kundgetan. Denn das Unsichtbare an ihm schaut der denkende Verstand seit Erschaffung der Welt in seinen Werken: seine ewige Macht und Gottheit. So sind sie nicht zu entschuldigen" (Röm. 1, 19 20). Wohl sind es nur analoge Begriffe, die wir uns von Gott bilden; wohl geben sie uns auch kein erschöpfendes Bild Gottes; trotzdem, was sie von Gott aussagen, bietet sichere Wahrheit.

Wie mit unsern Begriffen, ist es auch mit unserem Sehnen und unserer Liebe zu Gott; auch sie reichen an ihn heran. Und wie mit unsern Begriffen und unserer Liebe, so ist es auch mit unserem Ringen um Gottverähnlichung bestellt; auch dieses erreicht Höhen, die in der Richtung zu Gott hinaufführen.

So wahr das ist, so unwiderleglich steht aber auch fest, daß unser Gotterfassenwollen nach allen drei Seiten hin weit unter unserem Sehnen zurückbleibt, daß unsere rein naturgegebene Geschöpflichkeit und Beschränktheit uns zur schmerzlichen Gottesferne verurteilt, und daß diese für uns eine unaufhörlich fließende Quelle qualvollen Ringens und verzweiflungsvollen Sehnens bildet.

Doch diese mit der beschränkten Natur von selbst gegebene macht noch nicht die eigentliche Gottesferne aus. Wäre nur sie da, so würde sie uns wohl schmerzen und drücken; nie aber könnte sie einen Vorwurf, ein Schuld- und Angstgefühl in uns hervorrufen, da sie doch nur aus der schuldlosen Naturanlage erfolgte. Sie gliche dem Heimweh des Kindes, das schuldlos vom Vaterhause ferngehalten wird.

Unserer Gottesferne mischen sich aber andere Züge bei: wir haben Furcht vor Gott, bangen vor seinem Gericht, zittern vor seiner Strafe, suchen durch Opfer, sittliche und aszetische Anstrengungen ihn zu beschwichtigen: eine Eigenart, die durch alle Religionen der Welt geht. Unwillkürlich fühlen wir es also heraus: Die Gottesferne, in der wir Menschen jetzt schmachten, ist nicht nur naturhafter, sie ist sittlicher Art; sie ist nicht mit dem einfachen Geschaffensein gegeben, sondern durch Verschuldung geworden. Sie ist nicht nur Gottesferne des Abstandes, sondern der Ungerechtigkeit und des Zornes.

Gott, der Ewige, zürnt der Welt; das ist die letzte Erklärung des Rätsels, warum doch diese Welt so ganz anders geartet ist, als sie sein sollte.

Weil die Menschheit gegen Gott frevelte, zog Gott sich von ihr erzürnt zurück.

Darum fühlt sie Gott so fern, darum verfiel sie in Ohnmacht, darum geriet sie in Unordnung und solche Verwahrlosung. „Obwohl sie nämlich Gott erkannten, haben sie ihn nicht als Gott geehrt und gepriesen. Vielmehr verfielen sie mit ihren Gedanken auf Nichtigkeiten, und ihr unverständiges Herz verfinsterte sich. Sie wollten weise sein und sind Toren geworden. Sie vertauschten die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes mit Abbildern von vergänglichen Menschen, von Vögeln und von vierfüßigen und kriechenden Tieren“ (Röm. 1, 21—23).

Furchtbar waren die Folgen: „Darum gab sie Gott durch die Gelüste ihres Herzens der Unlauterkeit preis, so daß sie sich gegenseitig schändeten, sie, die den wahren Gott mit falschen Götzen vertauschten und Geschöpfe verehrten und anbeteten anstatt des Schöpfers, der da hochgelobt ist in Ewigkeit. Amen. — Deshalb gab sie Gott schmachvollen Leidenschaften preis. Ihre Weiber verkehrten den natürlichen Verkehr in den widernatürlichen. Ebenso gaben die Männer den natürlichen Verkehr mit dem Weibe auf und entbrannten in ihrer wilden Gier zueinander; ja, Männer trieben miteinander Schamloses und empfingen so die verdiente Strafe für ihre Verirrung an sich selber. Weil sie es verschmähten, Gott anzuerkennen, überließ sie Gott ihrer verworfenen Gesinnung, so daß sie taten, was sich nicht geziemt, voll von lauter Ungerechtigkeit, Bosheit (Unzucht), Habsucht, Verkommenheit, voll Neid, Mordlust, Streitsucht, Arglist und Tücke. Sie sind Ohrenbläser, Verleumder, Gotteshasser, Spötter, Verächter, Prahler; erfinderisch im Bösen, unbotmäßig gegen die Eltern, unverständig, treulos, herzlos, erbarmungslos. Sie kennen wohl die Satzung Gottes, wonach die, die solches treiben, den Tod verdienen;

aber dennoch verüben sie es nicht nur selbst, sondern spenden auch noch denen Beifall, die es verüben" (Röm. 1, 24—32).

Von seiner Zeit redet Paulus zunächst, und erschütternd ist das Bild, das er von ihr entwirft. Aber ist es nicht auch ein Bild unserer Zeit? Ist nicht auch diese wieder voll Ungerechtigkeit, Bosheit, Habsucht, Verkommenheit, Mordlust, Streitsucht? Kann man nicht auch leider unserem Geschlecht das Urteil sprechen: Ohrenbläser, Verleumder, Gotteshasser, Spötter, Prahler, Verächter; erfinderisch im Bösen, unbotmäßig gegen die Eltern, unverständig, treulos, herzlos, erbarmungslos? (1, 30—31). Ja, tritt nicht auch bei uns das Allergreulichste der Verkommenheit, das Laster widernatürlicher Unsittlichkeit auf? Und was noch schlimmer ist, verlangt man nicht dafür sogar Freiheit und öffentliche Berechtigung?

Man erhebt schreiende Klage über solch entsetzlichen Tiefstand, in dem die Völker von heute sich befinden; man sinnt auf Abhilfe, forscht nach der Ursache, glaubt sie in der Unterernährung und Nervenschwäche, in mangelnder Bildung zu erblicken. Ach, alles nur an der Oberfläche gesehen. Letzte Ursache ist die Abwendung Gottes und seiner höheren Kräfte von uns, die Gottesferne. Seine höheren Einflüsse, mit andern Worten: seine Gnaden waren es, die ursprünglich die Triebe der Menschen bändigten, die Leidenschaften dämpften, die Ausbrüche der sündigen Begierden zurückhielten. Da aber die Menschheit sich gleichgültig von Gott abwandte, auf eigenen Füßen zu stehen und mit ihrer Eigenkraft, mit Bildung und Kultur zur Höhe hinaufzuringen sich versprach, zog Gott seine übernatürlichen Hilfskräfte zurück, ließ die Welt ihren Gang gehen — und der führte in Sümpfe und Abgründe. „Obwohl sie nämlich Gott erkannten, haben sie ihn nicht als Gott geehrt und gepriesen. Vielmehr verfielen sie mit ihren Gedanken auf Nichtigkeiten, und ihr unverständiges Herz verfinsterte sich. Sie wollten weise sein und sind Toren geworden ... Darum gab sie Gott durch die Gelüste ihres Herzens der Unlauterkeit preis ... Weil sie es verschmähten, Gott anzuerkennen, überließ sie Gott ihrer verworfenen Gesinnung, so daß sie taten, was sich nicht geziemt. ... (Röm. 1, 21 22 24 28—32).

Aus der verschuldeten Gleichgültigkeit gegen Gott erfolgt die Abwendung Gottes, aus dieser der Mangel an göttlicher Beihilfe; diese wiederum hat die Entfesselung aller Triebe zur Folge, und diese die Überhandnahme aller Laster. Daraus ergab sich dann wieder Leere und Öde, Seelenqual und Verzweiflung.

Alle Besserungsversuche unserer Zustände haben sich darum auf die Überbrückung der Gottesferne zu richten. Die Einsichtigen fühlen es — daher der heute in vielen herzzerreißender als je erwachte Schrei nach Gott.

II.

Doch wie läßt sich die Weite zwischen Gott und uns ausfüllen? Was macht uns wieder mit Gott eins? Durch natürlich-religiöse Mittel versuchen es die einen, durch künstliches Gotterleben, geheimnisvolles Gottschauen, gewaltsames Sicheinsfühlen mit Gott, mit menschlich-sittlichen die andern. Beide Wege sind von den Völkern — der erste von den Heiden, der zweite von den Juden — begangen worden; beide aber, weit entfernt, bei Gott zu münden, ließen den Abstand nur noch wachsen.

Die Heiden — ja sie gedachten durch rein natürliche, eigenwillig gepflegte religiöse Maßnahmen die Eintracht und Einheit mit den höheren Mächten zurückzugewinnen. Zu dem Zwecke ersannen sie Götterkulte ohne Zahl, geheimnisvolle Mysterien; versuchten sie durch heilige Räusche ihre Gottheiten in ekstatischer Weise zu erleben, und doch: „Gottes Zorn offenbart sich vom Himmel her über alle Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen, die durch ihre Ungerechtigkeit die Wahrheit (Gottes) niederhalten." (Röm. 1, 18). Selbsttäuschung war ihr Unterfangen, nicht Gottesbesitz.

Den Weg sittlich-natürlicher Anstrengungen gingen die Juden. Welch herrliche Vorschriften enthielt nicht ihr Gesetz! Wie wußten sie es zu preisen und auszulegen! Welche Mühe gab sich wenigstens ein Großteil von ihnen, es auszuführen! Und doch, einer ihrer Besten, Paulus, selbst gesteht: „Das Gesetz ist, wie wir wissen, geistig; ich aber bin fleischlich, an die Sünde verkauft. Was ich tue, ist mir nicht klar; ich tue ja nicht, was ich will (das Gute), sondern vollbringe, was ich verabscheue (das Böse). Tue ich aber, was ich nicht will, so gebe ich damit zu, daß das Gesetz gut ist. Dann aber handle ich nicht mehr, sondern die Sünde, die in mir wohnt. Ich bin mir ja bewußt, daß in mir, das heißt in meinem Fleische, nicht etwas Gutes wohnt; das Wollen des Guten liegt mir, das Vollbringen aber nicht. Ich tue eben nicht, was ich will, das Gute, sondern tue, was ich nicht will, das Böse. Wenn ich aber tue, was ich nicht will, so handle ich nicht mehr, sondern die in mir herrschende Sünde. Ich gewahre also das Gesetz: Wenn ich das Gute tun will, so liegt mir das Böse nahe. Dem inneren Menschen nach habe ich zwar Freude am Gesetze Gottes; aber ich gewahre in meinen Gliedern ein anderes Gesetz, das dem Gesetze meines Geistes widerstreitet und mich gefangen hält unter dem Gesetze der Sünde, das in meinen Gliedern herrscht. Ich unglücklicher Mensch! Wer wird mich erlösen von diesem todbringenden Leibe?" (Röm. 7, 14—24.)

Also weder eigenmächtig gewählte religiöse Künste, noch auf rein menschliche Kräfte beschränkte sittliche Anstrengungen sind imstande, die Gottesferne zu bannen; im Gegenteil, sie führen nur noch tiefer in sie hinein. Warum? Gott hat sich abgewandt, und so lange er abgewandt bleibt, ist alles Mühen, die Vereinigung mit ihm wiederherzustellen, fruchtlos. Er muß den Anfang machen; er muß den aufgehenden Sonnenglanz, sein Antlitz, wider über uns leuchten lassen. Solche Gunst läßt er sich aber weder durch menschlich-religiöse Übungen, noch durch rein natürlich-sittliche Anstrengungen abringen; denn ihr steht ein berechtigter Zorn entgegen, der auf einer überindividuellen Menschheitsschuld fußt, darum durch alle individuelle Leistungen nicht gehoben werden kann.

Auf der Menschheit lastet ein alter Fluch, der ihre Gesamtheit betrifft: „Durch einen Menschen ist die Sünde in die Welt gekommen und durch die Sünde der Tod, und so ist der Tod auf alle Menschen übergangen, weil alle gesündigt haben" (Röm. 5, 12).

Adams, des ersten Menschen und Stammvaters aller Menschen, Auflehnung gegen Gott war es letztlich, die Gott erzürnte und ihn von der gesamten Menschheit sich abwenden hieß.

Zur Herstellung der Gottesversöhnung tut als erstes die Lösung dieses Fluches und Abtragung dieser Schuld not. Da letztere nun von Adam, dem

die Gesamtheit unterworfen war, begangen wurde, kann sie auch nur durch einen, der die Gesamtheit vertritt und von Gott als Gesamtvertreter angenommen wird, gesühnt werden.

Dieser ist kein anderer als Jesus Christus. „Was nämlich das Gesetz nicht vermochte, weil es dem Fleische gegenüber machtlos war, das bewirkte Gott: er hat seinen Sohn in der Gestalt des sündigen Fleisches und um der Sünde willen gesandt und in seinem Fleische die Sünde verurteilt“ (Röm. 8, 3). „Wie also durch des einen Sündenfall über alle Menschen die Verdammnis kam, so kommt durch die gerechte Tat des einen über alle Menschen die Rechtfertigung und das Leben. Wie nämlich durch den Ungehorsam des einen Menschen alle zu Sündern geworden sind, so werden durch den Gehorsam des einen alle zu Gerechten gemacht.“ (Röm. 5, 18 19). „Denn alle haben gesündigt und sind der Herrlichkeit Gottes verlustig geworden. Sie werden aber gerechtfertigt ohne Verdienst durch seine Gnade, auf Grund der Erlösung durch Christus Jesus. Ihn hat Gott durch den Glauben als blutiges Versöhnungsopfer hingestellt“ (Röm. 23—25).

Christus also hat durch seinen Sühnetod den Bann gebrochen, der auf uns lastete und uns von Gott verbannte, und die Scheidewand gebrochen, die zwischen uns und Gott lag. Damit ist der Weg zur Gottesnähe wieder gebahnt. „Da wir nun durch den Glauben gerechtfertigt sind, haben wir Frieden mit Gott durch unsern Herrn Jesus Christus. Durch ihn haben wir kraft des Glaubens den Zutritt zu dem Gnadenstande erlangt, in dem wir leben, und rühmen uns der Hoffnung auf die Herrlichkeit (der Kinder) Gottes“. (Röm. 5, 1 2). „Dieser Geist bestätigt es unserm Geiste, daß wir Kinder Gottes sind. Sind wir aber Kinder, so sind wir auch Erben: Erben Gottes und Miterben Christi. Nur müssen wir mit ihm leiden, um mit ihm auch verherrlicht zu werden“ (Röm. 8, 16 17).

Für die Menschheit als Ganzes ist durch Christus der Weg zu Gott wieder frei geworden. Daraus folgt aber noch nicht, daß damit schon für jeden Einzelnen die Gottesferne aufgehoben ward: „Kam durch den Sündenfall des einen, um des einen willen der Tod zur Herrschaft, so werden noch viel mehr jene, welche die überströmende Gnade und Gabe der Rechtfertigung empfangen, durch den einen Jesus Christus im Leben herrschen“ (Röm. 5, 17).

Also nur die werden im Leben herrschen, das heißt das Leben in Gott und zu Gott erhalten, „welche die überströmende Gnade und Gabe der Rechtfertigung empfangen“ (5, 17).

Damit die Sünde von Adam auf andere überströmte, mußten diese mit Adam, als ihrem Haupt und Stammvater, verbunden sein; damit die Gnade von Christus überströmen kann, muß also auch mit ihm eine Verbindung hergestellt werden. Das geschieht durch Beugung unter ihn im Glauben. „Aber nicht bloß um seinetwillen steht geschrieben: „Es wurde ihm (als Rechtfertigung) angerechnet“, sondern auch um unsertwillen; denn auch uns soll es angerechnet werden, wenn wir an den glauben, der unsern Herrn Jesus (Christus) von den Toten auferweckt hat“ (Röm. 4, 23 24). Doch ist dieser Glaube nicht bloßes Fürwahrhalten der Glaubenssätze Christi, noch ein einfaches Vertrauen auf seine Verdienste, sondern die mit beiden verbundene Hingabe des

ganzen Menschen im Geiste Christi an Christus: „Wer den Geist Christi nicht hat, gehört ihm nicht an“ (Röm. 8, 9).

Wo die Hingabe vorhanden ist, da tritt der Mensch mit Christus in Verband, da wird er Glied seines mystischen Leibes, da erfährt er Entsündigung, innere und äußere Begnadigung, Annahme an Kindesstatt, Wiederaufnahme aus der Gottesferne in die Gottesnähe und Gottesfreundschaft. Vermittelt wird diese durch das Organ Christi, seine Kirche.

Diese neuerlangte Gottesverbindung bleibt aber zunächst nur eine gegenständliche, eine in der Umwandlung des Wesens bestehende. Langsam nur wird sie eine sich auch im Gefühl und inneren Erleben anzeigende.

Doch offenbart sie sich dem Gerechtfertigten, wenn auch nicht mit unfehlbarer, so doch mit trostvoller Sicherheit in dem Freigefühl von aller Schuld, dem Friedensbewußtsein mit Gott, der innern Zusicherung, Gott zum Vater zu haben. „Dieser Geist bestätigt es unserm Geiste, daß wir Kinder Gottes sind“ (Röm. 8, 16).

Sodann wird jeder treu mitwirkende Gerechtfertigte oft genug Einwirkungen Gottes in seiner Seele verspüren, Tröstungen, Beruhigungen, Liebesnähe Gottes, die ihm bezeugen, daß die schauerliche Gottesferne von ihm gewichen ist und der über seinem Haupte schwebende Zorn zartem Wohlwollen Platz gemacht hat, Erfahrungen, die sich in ihrem höchsten Ausmaß bis zum sinnentrückten Ruhen in Gott steigern können und den mit ihnen Beschenkten schon fast wähnen lassen, den ewigen Besitz Gottes erlangt zu haben.

III.

Doch leider muß auch der Gerechtfertigte die Erfahrung machen, daß alle solche Feierstunden nur vorübergehend, daß sie noch nicht zum ewigen Besitz geworden sind. Aus seiner Taborseligkeit erwacht, gewahrt er, daß er noch immer im Tränental der Fremde weilt. Wohl weiß er sich mit Gott als Freund verbunden, wohl rühmt er sich der Hoffnung auf Gottes ewigen Besitz, aber ach, es ist bislang Hoffnung nur und noch nicht Erfüllung.

Wenn auch nicht die Gottesferne des Zornes, so hält ihn doch die Gottesferne der noch nicht erfolgten Besitznahme Gottes in schmerzlichen Banden gefangen. „Wir wissen ja, wenn unsere irdische Zeltwohnung abgebrochen wird, erhalten wir ein von Gott gebautes Haus, ein ewiges Haus im Himmel, das nicht von Menschenhand erbaut ist. In der jetzigen Zeltwohnung seufzen wir voll Verlangen, mit unserm Himmelshaus überkleidet zu werden. Sind wir damit bekleidet, so werden wir nicht nackt erfunden werden. Solange wir uns also in dieser Zeltwohnung befinden, seufzen wir und fühlen uns beschwert; wir möchten eben nicht entkleidet, sondern überkleidet werden, damit das Sterbliche in Leben aufgehe. Dazu hat uns Gott bestimmt, der uns den Geist als Unterpfand verliehen hat. Darum sind wir immerdar frohgemut im Bewußtsein, daß wir fern vom Herrn sind, solange wir im Leibe weilen. — Wir wandeln ja noch im Glauben, nicht im Schauen. — Dabei sind wir frohgemut, möchten allerdings lieber aus dem Leibe auswandern und daheim beim Herrn sein“ (2 Kor. 5, 1—8).

Das „beim Herrn sein“, aus der sterblichen Hülle, dem Schmetterlinge gleich, sich herauswinden, sich herausheben aus der Engheit, Dumpfheit, Un-

gerechtigkeit, Unwahrhaftigkeit, Unsauberkeit, Beschränktheit aller geschöpflichen Welt; Gott, die ewige Wahrheit, Schönheit, Heiligkeit, Güte, Liebe und Unwandelbarkeit schauen von Angesicht zu Angesicht, ihn besitzen, sich weiden an seiner Größe, trinken aus seinem Brunnen, ruhen an seiner Vaterbrust, weilen unter seinem schützenden Dach — das ist es, was der Gerechtfertigte heißhungrig begehrt, was ihm aber noch immer verwehrt bleibt, solange die sterbliche Hülle ihn umschließt.

Nur diese Gottesnähe wäre imstande, ihn ganz zu erfüllen und zu befriedigen, all sein Fragen und Suchen restlos zur Ruhe zu bringen.

Nun aber liegt dies noch in weiter Zukunft. „Wir wissen, daß wir fern vom Herrn sind, solange wir im Leibe weilen" (2 Kor. 5, 6).

Dieses „fern vom Herrn" bedeutet kein örtliches Fernsein von Gott, „der ja nicht fern ist von einem jeden von uns. Denn in ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir" (Apg. 17, 27). Gott, der Allgeist, das Allleben umflutet uns, wie die Luft die Pflanze, das Meer die in ihm schwebenden Korallen, das Licht die Hütten.

Doch noch nicht dringt er in uns, unsre Seelenkräfte, Geist und Willen, so ein, wie es unserm Endzustand entspricht: „Wir wandeln ja noch im Glauben, nicht im Schauen" (2 Kor. 5, 7).

Zwischen unsre Seele und Gott drängt sich noch immer die Scheidewand der Leibes- und Sinnenwelt. So schauen wir Gott nicht, obschon er stets um uns ist; wir glauben, daß er ist. Wenngleich durchaus sicheres Wissen um Gott, ist dieses Glauben doch nur dunkles Erfassen Gottes, mehr eine Schilderung seiner unabsehbaren Größe und Vollkommenheit denn ein innerstes Anschauen. Es ist gleichsam ein nächtliches Lauschen an seinen verschlossenen Toren: ein Auffangen seines Widerscheins, der spärlich durch die Ritzen nach außen dringt; der Töne seines Jubels, die in unsre Nacht hineinhallen.

Öffneten sich die Pforten, sähen wir Gott von Angesicht in seiner Pracht, sofort flöge unsre Seele ihm zu, und, von seinem Lichte, seiner Schönheit, Liebe, Güte erfüllt, feierte sie restlos glückliche Hochzeit.

Solange wir aber im Leibe weilen, pochen wir vergebens an. Die Tore bleiben noch verschlossen. Kunde von Gott bringt uns aus dem Innern sein Bote, der Glaube. Erfreulich ist seine Botschaft; heißes Verlangen weckt sie, zugleich aber auch, da dem Verlangen noch die vollkommene Erfüllung fehlt, tiefes Weh. Wieder lastet auf uns die Gottesferne, die um so schmerzlicher wirkt, je höher unsre Schätzung Gottes einerseits und die Erkenntnis unsres Pilgerelends in ungastlicher Fremde anderseits ward.

Steigerung erfährt sie noch durch unsre Fehlerhaftigkeit. Wir möchten Gott besitzen, möchten uns seiner würdig gestalten, aber ach, da drängt sich zwischen uns und ihn die Sünde und Untreue, und wachsen fühlen wir die Ferne. All unser Streben reicht doch noch nicht an Gott heran; unermüdlich uns zu Gott erhebend, sehen wir uns ebensooft wieder zurückgeschlagen.

Ja, oft ist es, als stoße Gott selber uns von seinen Mauern in den Abgrund herab; so sehr hüllt er sich in Dunkel, scheinbare Taubheit und Ungnade. Wir rufen, und er hört nicht; wir suchen, und er läßt sich nicht finden; wir breiten die Arme nach ihm aus, und er scheint um so weiter von uns zu fliehen. Da will es uns fast scheinen, als wären wir in Höllennacht verstoßen.

Schmerzliches Ringen um Gott! Wem bliebe es ganz erspart? „Solange wir uns also in dieser Zeltwohnung befinden, seufzen wir und fühlen wir uns beschwert; wir möchten eben nicht entkleidet, sondern überkleidet werden, damit das Sterbliche im Leben aufgehe“ (2 Kor. 5, 4).

Und doch bedeutet solche Gottesferne gegen die des Unerlösten ein Paradies; denn diesem bedeutet sie, solange er in der Sünde bleibt, vollkommene Trennung von Gott und ewig währenden Tod. Den Erlösten dagegen knüpft bereits ein sicheres Band an Gott, und der ewige Besitz Gottes ist ihm, bleibt er treu, gewiß. „Dazu hat uns Gott bestimmt, der uns den Geist als Unterpfand verliehen hat“ (2 Kor. 5, 5).

Besitzt er auch noch nicht endgültig Gott, so befindet er sich doch auf dem Wege zu Gott. Gleicht die Gottesferne der Unerlösten der Abenddämmerung vor eintretender völliger Nacht, dann die der Erlösten der von Lichtstrahlen schon durchbrochenen Morgendämmerung, auf die der Tag folgt. Darum hebt er froh das Haupt: „Im Besitze einer solchen Hoffnung, treten wir mit großem Freimut auf“ (2 Kor. 3, 12). „Wir wissen ja, wenn unsre irdische Zeltwohnung abgebrochen wird, erhalten wir ein von Gott gebautes Haus, ein ewiges Haus im Himmel“ (2 Kor. 5, 1). Weilt Gott auch noch fern, rückt er doch täglich näher.

Aufgabe bleibt es, sich zum Gottesbesitz bereiten: „Deshalb sind wir auch eifrig bemüht, ihm wohlzugefallen, mögen wir uns im Leibe befinden oder ihn verlassen haben. Denn wir müssen alle vor dem Richterstuhle Christi erscheinen. Da soll jeder den Lohn empfangen für das, was er im irdischen Leben Gutes oder Böses getan hat“ (2 Kor. 5, 9 10). Dem Ringen in der Ferne paßt sich die Freude im Besitz an: „Darum verzagen wir nicht! Denn wenn auch unser äußerer Mensch zu Grunde geht, so wird der innere Tag für Tag neu. Denn die augenblickliche, leichte Bedrängnis verschafft uns eine überschwengliche, ewige, alles aufwiegende Herrlichkeit. Nur müssen wir unsern Blick nicht auf das Sichtbare, sondern auf das Unsichtbare richten; denn das Sichtbare währt nur kurze Zeit, das Unsichtbare dagegen ewig“ (2 Kor. 4, 16—18). „Im Glauben wandeln wir, nicht im Schauen“ (2 Kor. 5, 8). „Noch schauen wir im Spiegel unklar, dann aber von Angesicht zu Angesicht; noch erkenne ich stückweise, dann aber werde ich ganz erkennen, wie auch ich ganz erkannt bin. Für jetzt bleiben Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei; die größte unter ihnen aber ist die Liebe. Trachtet nach der Liebe!“ (1 Kor. 13, 12 13).

Sie ist es, die Gott herbeizieht und die Ferne in heimatlichen Besitz verwandelt.

Otto Cohausz S. J.

Die Gesetze der Vererbung und der Anpassung in ihrer Beziehung zur Teleologie.

Die teleologische Naturauffassung der christlichen Philosophie hat durch die ebenso umfassende wie tiefschürfende Erforschung der Lebenserscheinungen durch die moderne Biologie eine ganz ungeahnte Bereicherung erfahren. Im Folgenden sei dies nur für zwei biologische Hauptprobleme kurz angedeutet.

Vererbung und Anpassung sind die beiden Grundpfeiler der individuellen wie der Stammesentwicklung der Organismen. Auf Vererbung beruht die Ähnlichkeit der Nachkommen mit ihren Vorfahren; auf Anpassung die durch äußere Einflüsse bewirkte Umgestaltung der ihnen vererbten Züge. In der Vererbung kommt die Präformation — die Vorbildung von Anlagen — zum Ausdruck, in der Epigenese die Umbildung von Anlagen. Wie beide, Präformation und Epigenese, in der individuellen Entwicklung (der Ontogenese) von der ersten Furchungsteilung der befruchteten Keimzelle an bis zur vollständigen Ausbildung des Lebewesens sich miteinander harmonisch verbinden, hat die Entwicklungsphysiologie in ebenso gründlicher wie großzügiger Weise erforscht. Roux gab ihr zwar den Namen Entwicklungsmechanik, Driesch hat jedoch überzeugend gezeigt, daß sie in Wirklichkeit durch und durch Entwicklungsteleologie ist, weil die Bildung wie die Zusammenordnung der Teile des Organismus nach ihrer Form wie nach ihrer Funktion von der Idee des herzustellenden Ganzen beherrscht wird: die Causalitas finalis in der wundervollsten Durchführung. Neuerdings hat nun Hermann Kranichfeld[1] in den von Roux herausgegebenen „Vorträgen und Abhandlungen zur Entwicklungsmechanik der Organismen“ (Heft XXXI, 1922) eine geistvolle Parallele gezogen zwischen den durch Roux und seine Schule nachgewiesenen Gesetzmäßigkeiten der Individualentwicklung und den Gesetzmäßigkeiten der Stammesentwicklung, ohne die ein tieferes Verständnis der organischen Welt uns für immer verschlossen bleiben würde. Auch die Stammesentwicklung (Phylogenese) wird ebenso wie die Ontogenese durch und durch von Zielstrebigkeit beherrscht; aber das Ziel beider ist ein verschiedenes: in der Individualentwicklung das Einzelwesen, in der Stammesentwicklung die Naturharmonie, das biologische Gleichgewicht zwischen den organischen Arten vom Beginn des Lebens auf unserer Erde an bis zur Gegenwart und von dort weiter in unbekannte Fernen bis zum schließlichen Weltentod. Jene, welche die Entwicklungstheorie nur in ihrer abgelebten darwinistischen oder haeckelistischen Form kennen, haben gar keine Ahnung von dem sich hier uns eröffnenden teleologischen Wunderbau; sonst würden sie nicht über die Idee einer Stammesentwicklung der Organismen entweder mit schroffer Ablehnung oder mit geringschätzigem Achselzucken zur Tagesordnung übergehen.

---

[1] Siehe meine Abhandlung: Lebensgesetze und Lebensromane in dieser Zeitschrift, März 1923, Band 104, Heft 6. — Vgl. auch die nachgelassene Schrift H. Kranichfelds: Das teleologische Prinzip in der biologischen Forschung. Habelschwerdt 1925. (Bücher der neuen Biologie und Anthropologie, herausgegeben von Dr. Hans André, Band 3.)

Wir wollen nun hier untersuchen:

Was wissen wir auf Grund der tatsächlichen Forschungsergebnisse gegenwärtig über die Gesetze der Vererbung und der Anpassung in ihrer Beziehung zur Teleologie?

I.

In der Erforschung der Vererbungsgesetze hat die Biologie durch Mendels „Untersuchungen über Pflanzenhybriden" (1865) einen geradezu säkularen Fortschritt gemacht. Erst 25 Jahre später wurde Mendels Werk durch Correns, De Vries und Tschermak unabhängig voneinander wieder entdeckt und nun neidlos anerkannt. Der Name des Augustinerchorherrn Johann — mit seinem Ordensnamen Gregor — Mendel wird für alle Zeiten mit goldenen Lettern in der Geschichte der Biologie eingetragen bleiben und der katholischen Kirche ebenso zur Ehre gereichen wie der Name Kopernikus. Durch seine Kreuzungsversuche mit verschiedenen Erbsensorten fand Mendel nach jahrzehntelanger, mühevoller Arbeit folgende drei Gesetzmäßigkeiten der Vererbung, die nach ihm den Namen der Mendelschen Regeln tragen: die Uniformitätsregel, die Spaltungsregel und die Regel der Unabhängigkeit der Merkmale. In der ersten Tochtergeneration zeigt sich keine gesetzmäßige Verteilung der elterlichen Eigenschaften auf die Nachkommen, sondern entweder Mischung der Eigenschaften beider oder das Vorwiegen (die Dominanz) der Eigenschaften des einen Elters über jene des andern; das ist die Uniformitätsregel. Kreuzt man nun diese Nachkommen wiederum untereinander, so treten in der zweiten und in den folgenden Tochtergenerationen die beiden andern Gesetzmäßigkeiten zutage: die Eigenschaften der Eltern spalten sich in den Nachkommen und verteilen sich auf verschiedene Gruppen derselben mit mathematischer Genauigkeit in bestimmten Zahlenverhältnissen, die von vornherein berechenbar sind, wenn wir die Anzahl der Merkmalspaare kennen, in denen die beiden Eltern der ersten Generation (der Parentalgeneration) sich zueinander gegensätzlich verhielten. Das ist die Spaltungsregel. Zugleich zeigt sich aber auch, daß sich die Eigenschaften der beiden Eltern unabhängig voneinander auf die Nachkommen verteilen und in diesen sich selbständig neu verbinden, z. B. die Blütenfarbe und die Gestalt und Farbe der Samen der ursprünglichen Eltern. Das ist die Regel der Selbständigkeit der Merkmale. Mendel hatte aber auch schon nachgedacht über die tiefere Grundlage dieser gesetzmäßigen Vererbungserscheinungen: den einzelnen Merkmalen liegen ebensoviele Erbanlagen zu Grunde, die man Erbeinheiten oder Gene nennt. Durch diese Geistesarbeit hat Mendel die experimentelle Vererbungslehre zum Range einer exakten Wissenschaft erhoben.

Die erwähnte Selbständigkeit der Merkmale ist jedoch keine absolute. Es tritt in manchen Fällen auch eine „Koppelung" von Merkmalen ein, die eine feste Beziehung zueinander haben. Zudem besteht, wie Johannsen mit Nachdruck hervorgehoben hat, ein teleologischer Zusammenhang zwischen den sämtlichen Genen eines und desselben Individuums der betreffenden Art, aus deren Verbindung der Genotyp resultiert, welcher der Träger der spezifischen Artkonstanz ist. Dieser Genotyp seinerseits unterliegt wiederum in der indivi-

duellen Verwirklichung der in ihm enthaltenen Anlagen auch äußeren Einflüssen, welche die Entwicklung bestimmter Anlagen fördern, andere hemmen oder sogar in ihrer Äußerungsweise umgestalten. Aus dieser Wechselwirkung zwischen inneren Anlagen und äußeren Einflüssen geht dann der Phänotyp hervor, das in die äußere Erscheinung tretende „Individuum". Dadurch ist in der individuellen Entwicklung die Brücke geschlagen zwischen Präformation (Vorbildung) und Epigenese (Neubildung): Das fertige Individuum ist eine Schöpfung von inneren und äußeren Ursachen zugleich. Erstere stellen das Prinzip der Vererbung dar, letztere das Prinzip der Anpassung.

Zahlreiche Forscher verschiedener Länder und verschiedener Erdteile haben sich in regem Wetteifer an der weiteren Ausbildung der experimentellen Vererbungslehre beteiligt, die den Namen Mendelismus trägt. Wir können hier nur wenige Namen nennen. In Deutschland waren es auf botanischem Gebiete Correns und Baur, die sich hier große Verdienste erwarben, auf zoologischem Gebiete V. Haecker und ganz besonders Richard Goldschmidt, in der Schweiz Lang, in Dänemark Johannsen, in England Bateson und seine Schule, in Nordamerika in neuester Zeit in ganz hervorragender Weise Th. Morgan und seine Schüler durch ihre mit der kleinen Taufliege Drosophila angestellten Kreuzungsversuche, usw.

II.

Fragen wir nun, was hat uns der Mendelismus gelehrt in Bezug auf die Teleologie der Vererbungserscheinungen? Er hat uns vor allem mit unwiderleglicher Klarheit gezeigt, daß innere Entwicklungsanlagen, die Gene, die eigentlichen Ursachen der Entwicklung sind. Damit ist der Darwinismus endgültig entthront und mit ihm auch alle andern materialistischen Theorien, welche nur äußere Entwicklungsfaktoren anerkennen wollen. Der Mendelismus hat uns aber auch gezeigt, daß ein teleologischer Zusammenhang zwischen den verschiedenen Entwicklungsanlagen (Genen) eines und desselben Organismus besteht, die zum Genotyp sich zusammenfügen, welcher direkt das Prinzip der individuellen Einheit des Organismus und indirekt das Prinzip der Arteinheit darstellt. Zwischen dem Genotyp und den äußeren Einflüssen besteht abermals ein inniger teleologischer Zusammenhang: das Individuum in seiner fertigen Gestalt wird nur durch das gesetzmäßige Zusammenwirken innerer und äußerer Ursachen gebildet, und zwar durch ein Zusammenwirken, dessen nächstes Ziel das Ganze des Individuums, das entferntere Ziel das Ganze der Art ist: überall umgibt uns hier Zielstrebigkeit!

III.

Aber wir müssen nun auch fragen: Was hat uns der Mendelismus auf dem Gebiet der Vererbungswissenschaft einstweilen noch nicht gelehrt? Er gibt uns keine sichere Auskunft über die innere Natur der geheimnisvollen Gene oder Erbfaktoren. Wir wissen zwar, auf Grund der mikroskopischen Untersuchungen, die Hand in Hand mit den Kreuzungsversuchen angestellt wurden, daß die Träger der Gene die Keimzellen des Organismus sind, und zwar in den Keimzellen die färbbaren Kernbestandteile, die Chromosomen. Letztere können mit Recht als die materiellen Träger der Vererbung

betrachtet werden. Aber was die Gene in sich selber eigentlich sind, darüber gehen die Ansichten weit auseinander. Die meisten Forscher gestehen offen und ehrlich ein: Über die innere Natur der Gene wissen wir zur Zeit noch nichts. Manche, die tiefer über das Problem nachdachten, haben aber auch bereits den richtigen Gedanken ausgesprochen, daß die Gene in sich nichts Körperliches sein können, sondern nur die in den Chromosomen sich betätigenden Werkzeuge eines in sich unkörperlichen Lebensprinzips. Sonst wäre ja ihr gesetzmäßiges Zusammenwirken untereinander und mit den Einflüssen der Außenwelt undenkbar. Die Idee des Ganzen, deren Träger das individuelle Lebensprinzip ist, beherrscht eben die auf den Genen beruhende gesamte Entwicklung. Wiederum ein Triumph nicht bloß der Teleologie, sondern auch des Vitalismus, der ein die Lebensvorgänge einheitlich leitendes Lebensprinzip annimmt. Indem z. B. Reinke[1] die Gene „dynamische Faktoren" oder „energetisch geladene Dominanten" nennt, bekennt er sich faktisch zum Vitalismus, obwohl er trotz seiner Dominantentheorie nicht „Vitalist" heißen will. Letzteres hat seinen Grund hauptsächlich darin, daß man den älteren Vitalismus mit dem neueren verwechselt. Jener nahm eine „Lebenskraft" an, die neben den chemisch-physikalischen Ursachen im Organismus tätig sein sollte. Diese Theorie ist unhaltbar, während der neuere Vitalismus ein in den chemisch-physikalischen Ursachen tätiges und sie von innen heraus lenkendes „Lebensprinzip" annimmt und eine unabweisbare Folgerung der experimentellen Vererbungslehre des Mendelismus ist.

Was uns ferner der Mendelismus noch nicht gelehrt hat und nicht lehren konnte, ist die Stammesgeschichte der Organismen. Nicht als ob die experimentelle Vererbungslehre der Annahme einer Phylogenese widerspräche; das ist keineswegs der Fall. Aber sie vermag uns über dieselbe positiv nur zu sagen, daß auch hier innere Entwicklungsanlagen, endogene Faktoren, die Hauptursache der Entwicklung sein müssen. Im übrigen vermag sie uns nur sehr wenig darüber zu sagen, ob eine stammesgeschichtliche Entwicklung stattgefunden hat, und ebensowenig, wie diese verlief. Manche Entwicklungstheoretiker sind zwar der Ansicht, daß bei der Entstehung neuer Arten in der Stammesentwicklung der organischen Welt die Kreuzung zwischen schon vorhandenen Arten eine ganz hervorragende Rolle gespielt habe. So insbesondere die Botaniker Reinke und Kerner v. Marilaun und der holländische Zoologe Lotsy[2]. Ja sogar Karl v. Linné, der durch seinen bekannten Satz: Tot species numeramus, quot ab initio creavit infinitum ens, zum Vater der Konstanztheorie geworden ist, stand dieser Anschauung nicht ferne. In seinen Genera Plantarum (4. Aufl. 1764) sprach er den Gedanken aus, nur die systematischen Gattungen seien ursprünglich konstante Größen, die Arten innerhalb der Gattung dagegen hätten ihre heutige Mannigfaltigkeit den Kreuzungen zu verdanken, die zwischen wenigen, anfangs gegebenen Arten stattgefunden hätten. Das erinnert durchaus an die Idee der Artbildung durch Kreuzung, welche heute von manchen modernen Forschern vertreten wird. Andere hingegen wollen diesem Faktor für die Stammesgeschichte keine so

[1] Grundlagen einer Biodynamik. 1922.
[2] Vorlesungen über Deszendenztheorie II (1906—1908), 38. Vorlesung.

große Bedeutung beilegen, und zwar gerade infolge der Ergebnisse der experimentellen Vererbungslehre.

Wir können nämlich *erstens* Kreuzungsversuche nur *mit Formen der Gegenwart* machen, die noch leben, nicht mit *ausgestorbenen* Formen, auf deren genetischem Zusammenhang mit den heute lebenden Arten sich die Stammesgeschichte aufbaut. Bei den gegenwärtig lebenden Arten und überhaupt bei den Arten einer Epoche relativer Ruhe (einer Konstanzperiode) sind aber die Eigenschaften der Organismen durch Anpassung an die Umwelt so fixiert, daß wir nur ausnahmsweise auf Umbildungsprozesse von Arten stoßen, wie sie uns in den relativ seltenen Fällen einer sprungweisen Mutation entgegentreten, auf die wir unten noch näher einzugehen haben werden. Aber selbst ganz langsam und allmählich über Varietäten- und Rassenbildung zur Artbildung auf dem Wege der Anpassung fortschreitende Artbildungsprozesse sind heutzutage tatsächlich nicht ganz ausgeschlossen. Ich konnte einen solchen Fall 1901 aufzeigen[1] in der Käfergattung Dinarda, in welcher zwei Arten schon durch Anpassung an ihre Wirte fixiert sind, während zwei andere Arten erst auf dem Wege zur Artbildung sich befinden. Das sind jedoch nur Ausnahmen in der Fauna und Flora der Gegenwart, in welcher der Entwicklungsprozeß der betreffenden Arten entweder bereits abgeschlossen ist oder doch in so minimaler Weise voranschreitet, daß die kurze Lebenszeit der modernen Menschheit nicht einmal eine kleine Spanne desselben zu erhaschen vermag. Daß es neue Varietäten- und Rassenbildungen unter den heutigen Tieren und Pflanzen in der manigfachsten Weise gibt, wird dagegen auch von den strengsten Vertretern der Konstanztheorie anerkannt, weil es unleugbar ist. Wenn sie aber behaupten, diese Prozesse könnten niemals zur Bildung neuer Arten führen, so sind sie im Irrtum. Die reichhaltigen Beobachtungen über die Standortsmodifikationen der Pflanzen, die sämtlich auf Anpassung an eine neue Umgebung beruhen, geben uns beispielsweise einen deutlichen Fingerzeig, wie die Arteigenschaften der in den betreffenden Standorten längst heimischen Pflanzen zustande gekommen sind. Aus der Tatsache, daß wir gegenwärtig in einer relativen Konstanzperiode, nicht in einer Mutationsperiode leben, folgt jedoch immerhin, daß wir aus Kreuzungsversuchen mit Arten der Gegenwart keinen großen Erfolg für den entscheidenden Nachweis von Bildung neuer Arten erwarten dürfen.

Ein *zweiter* Grund hiefür liegt in dem Umstand, daß die experimentellen Kreuzungsversuche tatsächlich meist nur bei systematischen *Varietäten* und *Rassen* Erfolg haben, nicht aber bei systematischen *Arten*. Letztere gelingen im Tierreich nur äußerst selten und schreiten kaum je über die erste Tochtergeneration hinaus fort wegen der Unfruchtbarkeit der Bastarde. Im Pflanzenreich waren die Versuche mit Artkreuzungen etwas erfolgreicher, aber für gewöhnlich können wir doch nur mit Bastardierung von Varietäten oder von Rassen der nämlichen Art experimentieren. Dann dürfen wir aber auch nichts anderes erwarten, als daß *das Ergebnis* im günstigsten Fall *neue Rassen* sind, *nicht neue Arten*. Neue Rassen sind bei derartigen Versuchen auch

[1] Gibt es Arten, die heute noch in der Stammesentwicklung begriffen sind? (Biologisches Zentralblatt XXI.) Siehe auch *diese* Zeitschrift 64 (1903) 1. Heft, und „Die moderne Biologie und die Entwicklungstheorie“ [3] (1906), IX. Kap. S. 210 ff.

häufig erzielt worden, aber diese blieben nur *konstant*, wenn ihre Mitglieder entweder untereinander weitergekreuzt wurden oder durch Selbstbefruchtung sich vermehrten, sonst nicht. Letzteres ließ sich ja überhaupt nur im Pflanzenreich bis zu einem gewissen Grade verwirklichen, im Tierreich kaum jemals. In freier Natur bestehen jedoch keine solche künstlichen Fortpflanzungsbedingungen, wie bei unseren Experimenten; dort beginnen die neuen Rassen durch Kreuzung mit andern Rassen in kurzer Zeit wiederum inkonstant zu werden; sie spalten sich nach den Mendelschen Regeln auf und fallen schließlich meist in die Stammart zurück. Die durch künstliche Kreuzungsversuche erzeugten neuen Rassen haben somit *keine tatsächliche Bedeutung für den Artbildungsprozeß in freier Natur*. Sie können uns höchstens Winke geben, aber keine Beweise liefern. Solche Winke kann man darin finden, daß manche der neuen Rassen atavistische Merkmale zeigen, die nicht der ursprünglichen Elterngeneration, sondern deren Vorfahren angehörten. Diese Rückschläge können uns wohl Fingerzeige für die natürlichen Verwandtschaftsbeziehungen der betreffenden Arten geben, aber direkte Beweise für die Entstehung neuer Arten vermögen sie uns nicht zu liefern.

Ein *dritter* Grund für die geringe Leistungsfähigkeit des Mendelismus auf dem Gebiet der Entstehung neuer Arten liegt endlich in der ungeheuern *Komplikation der Faktorenberechnung*, im seltenen Falle, daß die Kreuzung zwischen zwei verschiedenen Arten wirklich die zweite Tochtergeneration glücklich erreicht. Die Berechnung der Spaltungsgesetzmäßigkeiten der Mendelschen Spaltungsregel setzt voraus, daß wir die Zahl der Merkmalspaare feststellen können, in denen die ursprünglichen Eltern (die Parentalgeneration) sich zueinander gegensätzlich verhielten. Bei Dihybriden[1] gelingt die Rechnung noch leicht, bei Trihybriden auch noch, bei Tetrahybriden usw. wird sie immer schwieriger, bei Artblendlingen versagt sie endlich ganz, weil es sich hier um eine zu große Zahl von Merkmalspaaren handelte. Da ist unsere Mathematik um so schneller zu Ende, je weniger wir überhaupt imstande sind, die Zahl der ursprünglichen Merkmalspaare festzustellen.

Der *entscheidende Hauptgrund* aber, warum die experimentelle Vererbungslehre uns nur so geringe Aufschlüsse über die hypothetische Stammesgeschichte zu geben vermag, liegt darin, daß zur Stammesentwicklung außer dem konstanten Element der Vererbung auch *das mutable Element der Anpassung* gehört. Die Stammesgeschichte nimmt ja eine Transformation, eine Umbildung der Arten in ihren Entwicklungsreihen an, die uns hauptsächlich durch die Paläontologie erschlossen wurden und weiterhin erschlossen werden. Die Träger der Stammesentwicklung wie der Individualentwicklung können ja stets nur die Keimzellen sein, da sie es sind, die von Geschlecht zu Geschlecht kontinuierlich weitergehen, während der Leib (das Soma) der Individuen stirbt. Damit also im Laufe der Stammesgeschichte eine neue Art entstehen könne, muß das Keimplasma der Vorfahren sich verändern können, und zwar unter dem Einfluß äußerer Umstände — durch „Anpassung". Das Problem der Stammesgeschichte lautet somit in seiner modernsten Form: *Dürfen wir eine Mutabilität des Keimplasmas annehmen, und*

[1] Dihybriden nennt man die Blendlinge, deren ursprüngliche Eltern sich in zwei Merkmalspaaren unterschieden; Trihybriden jene, bei denen die Zahl der Merkmalspaare drei betrug usw.

haben wir Gründe für die Annahme, daß das Keimplasma durch äußere Ursachen beeinflußt werden könne? Diese Kardinalfrage werden wir im Folgenden kurz zu beantworten suchen.

IV.

Scheinbar stehen der Mutabilität des Keimplasmas und damit der Bildung neuer Arten im Laufe einer hypothetischen Stammesgeschichte der Organismen große Schwierigkeiten entgegen, und zwar gerade vonseiten der experimentellen Vererbungslehre des Mendelismus. Denn die Kreuzungsversuche enthüllten uns tatsächlich eine große Konstanz des Genotyps, der einer jeden Art eigentümlichen Vererbungstendenz. Diese Konstanz des Genotyps beruht aber auf der Festigkeit des Chromosomengefüges. Die Chromosomengarnitur, d. h. die Ausstattung des Zellkerns mit einer bestimmten Zahl und einer bestimmten Anordnung der Chromosomen, pflegt eine sehr konstante zu sein. Mit wenigen Ausnahmen hat jede Art eine bestimmte Chromosomenzahl in den Körperzellen und die entsprechende halbe Chromosomenzahl in den reifen Keimzellen; aus der Verbindung der Kerne der männlichen und weiblichen Keimzelle bei der Befruchtung geht dann wiederum die ganze Chromosomenzahl des Kerns der befruchteten Eizelle hervor. Auch das Gefüge der Chromosomen untereinander ist ein durchaus gesetzmäßiges für jede Art, wie die Vorgänge der Reifungsteilungen der Keimzelle beweisen. Da nun aber die Chromosomen die materiellen Träger der Erbfaktoren, bzw. der Erbfaktorengruppen sind, — denn in einem Chromosom sind meist zahlreiche Erbfaktoren lokalisiert — so folgt hieraus, daß auch die spezifische Vererbungstendenz des Organismus eine hochgradig feste, konstante ist. Indem nun aber anderseits gerade die Mutabilität des Keimplasmas zur Voraussetzung dafür hat, daß seine erbliche Beschaffenheit verändert, und zwar durch äußere Einflüsse verändert werden könne, steht die tatsächliche Festigkeit des Chromosomengefüges jeder Art der Annahme einer Mutabilität des Keimplasmas und damit auch der Annahme einer Stammesentwicklung der Organismen auf den ersten Blick zweifellos entgegen.

Diese Schwierigkeit ist dadurch gelöst worden, daß Dürken[1] und viele andere neuere Forscher auf Grund der Tatsachen neben der karyogenen Vererbung noch eine plasmogene annehmen, durch welche die erstere vorbereitet wird. Karyogene Vererbung (von κάρυον, der Kern) besagt eine Vererbung durch die Kernsubstanz, plasmogene Vererbung eine solche durch das Zellplasma. Zellkern und Zelleib stehen sich im Zelleben ja nicht teilnamlos gegenüber, sondern sind, wie namentlich R. Hertwig in vielen seiner Schriften über Kernplasmarelation vortrefflich nachgewiesen hat, in regster Wechselbeziehung und Wechselwirkung. Aus den im Zelleib enthaltenen chemischen Stoffen werden die Chromosomen in den Pausen zwischen den Zellteilungsvorgängen durch Wachstumsprozesse stets aufs neue aufgebaut; dem Zelleib aber werden seine Baumaterialien von außen zugeführt durch den Ernährungsprozeß des ganzen Organismus; daher kann es uns kaum befremden, daß die chemische Zusammensetzung der Zellsäfte äußern Einflüssen

[1] Siehe B. Dürken und H. Salfeld, Die Phylogenese, Fragestellungen zu ihrer exakten Erforschung. Berlin 1921.

in hohem Grade zugänglich ist, wie es ja auch zahlreiche Tatsachen direkt bewiesen haben. Ebenso selbstverständlich ist es dann aber auch, daß die das Zellplasma beeinflussenden Veränderungen, wenn sie lange genug andauern, schließlich auch die Konstitution der Kernsubstanz, die sich vom Zellplasma ernährt, in Mitleidenschaft ziehen müssen[1]. Diese Beeinflussung der Kernsubstanz durch das Zellplasma ist in sich eine ganz langsame, allmähliche; erst, wenn sie eine gewisse Höhe, eine sog. Schwelle erreicht hat, erfolgt, und zwar dann rasch, eine entsprechende Umbildung der Kernsubstanz. Das ist die „Schwellenhypothese" Dürkens. Sie steht mit den Erfahrungen der Zellchemie ebenso im Einklang, wie mit vielen entwicklungsphysiologischen Versuchen, ganz besonders aber mit den Tatsachen der sprungweisen Mutation, auf die schon Kölliker und Korschinsky hingewiesen haben, und die dann durch De Vries, Tower und andere neuere Forscher bedeutend vermehrt wurden. Die täglichen Erfahrungen der Tier- und Pflanzenzüchter würden die einstweilen noch selten scheinenden Fälle von sprungweiser Entstehung neuer Formen noch bedeutend vermehren, wenn sie von wissenschaftlichem Forschergeiste geleitet und begleitet würden.

Den Veränderungen der Kernkonstitution, welche mittelbar zu Veränderungen der Erbanlage, des Genotyps, führen, liegen sowohl innere (endogene) als äußere (exogene) Ursachen zu Grunde. Bei den bisher beobachteten Mutationen im Tierreich, sowohl bei jenen an gegenwärtig lebenden Formen als auch bei jenen, die durch die paläontologischen Stammesreihen der Ammoniten usw. uns bekundet werden (Salfeld), treten die endogenen Faktoren weit auffälliger in den Vordergrund, bei manchen im Pflanzenreich erzielten Mutationen dagegen die äußeren Einflüsse der Kulturbedingungen, die den Zuchtversuchen zu Grunde lagen. Überall aber haben die Mutationen des Phänotyps, des in die äußere Erscheinung tretenden Individuums, ihre Grundlage in den Mutationen des Genotyps, der Erbanlage. Durch diese genotypischen Mutationen können entweder früher vorhandene Erbfaktoren (Gene) verloren gehen oder in ihrer Wirkungsweise gebunden werden, oder es können sogar neue Gene erworben werden. Nun kennen wir allerdings aus den bisherigen tatsächlichen Erfahrungen der experimentellen Vererbungslehre fast nur Beispiele ersterer Art, die man Verlustmutationen genannt hat, dagegen nur sehr wenige letzterer Art, die wir als Gewinnmutationen bezeichnen können. Aber auch für letztere, die durch das Experiment viel schwerer festzustellen sind, haben wir zahlreiche indirekte Beweise, wenngleich bisher kaum noch direkte.

Die Mutabilität des Keimplasmas, welche die notwendige Voraussetzung für die Bildung neuer Erbanlagen und für eine sukzessive Veränderung derselben ist, widerspricht somit nicht den Erfahrungen des Mendelismus, sondern steht mit ihnen im Einklang. Daher ist durch den Mendelismus auch die Annahme einer „stammesgeschichtlichen" Entwicklung der organischen Welt nicht widerlegt, sondern vielmehr neu gestützt worden.

---

[1] Siehe auch F. Alverdes, Die Rolle einer „kumulierten Nachwirkung" in der Stammesgeschichte (Zeitschrift f. induktive Abstammungs- und Vererbungslehre XXVII [1921] 52—65).

V.

Warum müssen wir denn überhaupt eine Stammesentwicklung annehmen, in welcher Präformation mit Epigenese, Vererbungskonstanz mit adaptiver Veränderlichkeit sich verbinden? Das soll hier noch durch einige Beispiele aus meinem eigenen, seit vierzig Jahren in bereits 250 wissenschaftlichen Publikationen bearbeiteten Forschungsgebiete näher beleuchtet werden. Durch die glänzenden Triumphe des Mendelismus sind die für eine Stammesgeschichte der organischen Welt sprechenden Wahrscheinlichkeitsgründe, die aus der Paläontologie, aus der vergleichenden Morphologie und Bionomie, aus der vergleichenden Embryologie, aus der Tiergeographie usw. geschöpft sind und die wissenschaftliche Grundlage der Deszendenztheorie heute noch bilden, keineswegs ihrer Beweiskraft beraubt worden. Aber während man früher geneigt war, diese zu überschätzen, ist heute eher das Gegenteil der Fall. Denn wie ehemals der Darwinismus in der Biologie Mode war, so ist jetzt der Mendelismus Mode geworden, und was sich nicht nach den Mendelschen Formeln exakt berechnen läßt, soll nicht mehr als „wissenschaftlich" gelten. Das sind unhaltbare Extreme. Der Darwinismus war und ist ja nur eine von den vielen Formen der Entwicklungstheorie, und wenn er heute weggefegt würde, so würde die Entwicklungstheorie doch stehen bleiben, wo sie stand. Das hat schon Huxley gesagt und Oskar Hertwig hat es auf der deutschen Naturforscherversammlung 1900 nachdrücklich wiederholt. Der Darwinismus als allgemeingültiges System, welches die gesamte Ordnung der belebten Natur erklären will durch das bloße Überleben des Passendsten, ist heute schon tot, weil er vom Mendelismus endgültig überwunden wurde, der uns auf die innern Entwicklungsfaktoren so nachdrücklich hinwies. Aber darum ist die Selektionstheorie Darwins noch keineswegs in Bausch und Bogen zu verwerfen, wie es Driesch und nach ihm viele andere getan haben. Als Hilfsfaktor behält sie noch ihren Wert, der jedoch je nach den betreffenden Tatsachengebieten, um deren Erklärung es sich handelt, ganz verschieden ist. Ja sogar auf einem und demselben Forschungsgebiet — auf demjenigen der Anpassungserscheinungen bei den Ameisen- und Termitengästen — gibt es einerseits Tatsachengruppen, bei denen die Selektion sich als durchaus ohnmächtig erweist, während diesen wiederum andere Tatsachengruppen der nämlichen Myrmekophilenkunde gegenüberstehen, wo sie ein unentbehrlicher Hilfsfaktor bleiben wird. Den Beweis hierfür habe ich in meiner Schrift „Die Gastpflege der Ameisen" 1920 eingehend geführt, wo nur die symphilen Anpassungen, die Entstehung des echten Gastverhältnisses und des Symphilentypus der Ameisengäste behandelt wurden. Für die Erklärung des Trutztypus und des Mimikrytypus der Myrmekophilen kommt aber der Selektion Darwins eine noch größere Bedeutung zu, obwohl sie auch hier nur als äußerer Entwicklungsimpuls für die innern Entwicklungsanlagen dienen kann, indem sie die Individuen ausmerzt, welche Träger von minder günstigen Anlagen sind. Das wird sich im zweiten der folgenden Beispiele noch anschaulicher zeigen.

An erster Stelle soll ein kurzer Überblick über die hypothetische Stammesentwicklung der Ameisen- und Termitengäste seit dem

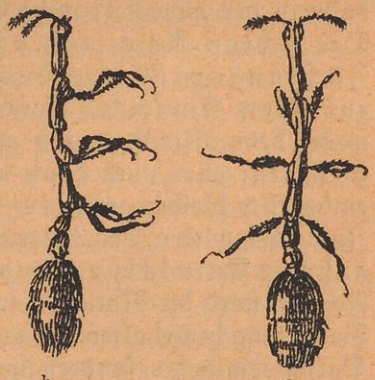
Beginn der Tertiärzeit gegeben werden. Die Termiten treten vom Eozän an, die Ameisen vom unteren Oligozän an in zahlreichen fossilen Resten auf und haben bereits, wie ihre Kastenentwicklung zeigt, in der Tertiärzeit unserer Erde eine ähnliche Großmachtrolle in der Natur gespielt wie heute. Erst von dem Auftreten der Wirte an konnte es Gäste geben, d. h. erst dann konnten andere Insekten sich dem Leben in Gesellschaft von Ameisen oder von Termiten anpassen; und auf Grund dieser Anpassung sind seit Beginn der Tertiärzeit viele Tausende neuer Arten, viele Hunderte neuer Gattungen, mehrere Dutzende neuer Familien und sogar einige neue Unterordnungen von Insekten entstanden. Wir besitzen keine andere natürliche Erklärung für ihre Existenz als die Annahme einer stammesgeschichtlichen Entwicklung durch Anpassung. Wie jedoch die Abstammungslehre stets nur den Wert einer Theorie besitzen kann und ihre einzelnen Teile und Erklärungsversuche stets nur den Wert von Hypothesen beanspruchen können, so bleibt auch die stammesgeschichtliche Entwicklung der Ameisengäste und Termitengäste stets eine Hypothese, aber eine Hypothese von so großer Wahrscheinlichkeit, daß der Naturforscher sie annehmen muß, wenn er überhaupt logisch denken will. Der Gedankengang ist folgender:

Die erwähnten Arten, Gattungen und Familien von Ameisen- und Termitengästen unterscheiden sich von ihren freilebenden Verwandten durch körperliche Merkmale, welche ihre systematischen Art-, Gattungs- und Familiencharaktere sind. Diese morphologischen Eigentümlichkeiten der Organisation sind aber sämtlich Anpassungscharaktere an die myrmekophile bzw. die termitophile Lebensweise, welcher sie biologisch dienen, wie das Organ, das Werkzeug seinem Gebrauch dient. Sonst sind sie einfach für unser Verständnis sinnlos. Hieraus schließen wir: Jene morphologischen und die entsprechenden instinktiven Merkmale, welche die Ameisen- und Termitengäste auszeichnen, sind auch durch Anpassung entstanden. Bevor die Ameisen und die Termiten als Großmächte in der Natur auftraten, waren sie nicht da; mit deren Auftreten erschienen sie nach und nach und nahmen an Zahl wie an Entwicklungshöhe während der Tertiärzeit zu. Die betreffenden Insektenordnungen, insbesondere jene der Käfer, welche das weitaus zahlreichste und mannigfaltigste Kontingent zu den gesetzmäßigen Myrmeko- und Termitophilen stellen, waren aber schon in der mesozoischen Periode da und haben dort, besonders im schwarzen Jura (Lias) eine beträchtliche Zahl fossiler Reste hinterlassen. Also sind jene Käfer, die wir heute an ihren Anpassungscharakteren als Ameisen- und Termitengäste erkennen, erst später das geworden, was sie heute sind. Also hat bei ihnen eine stammesgeschichtliche Entwicklung stattgefunden, und zwar eine auf Anpassung beruhende. Dies ist das allgemeine Hauptargument, für das ich Hunderte von Einzelbelegen liefern könnte. Nur einer dieser Belege sei hier näher erwähnt.

Unter den fünf Unterfamilien der Ameisen ist eine, und zwar nach den bisherigen Funden die jüngste, zuletzt aufgetretene, die Familie der Dorylinen oder der Wander- und Treiberameisen. Heute sind sie im Naturhaushalt eine Großmacht ersten Ranges als tropische Wald- und Feldpolizei, welche die Vermehrung der pflanzenfressenden Insekten zu Gunsten der Pflanzenwelt wirksam einschränkt. Sie sind nämlich Insektenräuber von Profession und

unternehmen fortwährend teils oberirdisch teils unterirdisch Jagdzüge, bei denen sie alles ihnen erreichbare Kleingetier überfallen, zerreißen und verzehren. Da könnte man doch denken: Diese Wander- und Treiberameisen haben sicherlich keine „Gäste" aus der Insektenwelt bei sich, die mit ihnen marschieren; denn sonst müßten sie ja diese als die nächstliegende Beute zuerst fressen. Die Tatsachen jedoch bezeugen uns das gerade Gegenteil davon: die Wander- und Treiberameisen der Alten wie der Neuen Welt besitzen tatsächlich die größte Zahl von gesetzmäßigen Gästen unter allen Ameisen der ganzen Erde. Diese Gäste gehören vorzugsweise der Käferfamilie der Staphyliniden oder Kurzflügler an, die durch große Schmiegsamkeit sowohl der Körperbildung wie der Instinkte sich auszeichnen. Ich allein habe während fünfunddreißig Jahren mehrere hundert neue Arten und viele Dutzend neue Gattungen und auch einige Familien und Unterfamilien von Dorylinengästen beschrieben, welche mir von Forschern der verschiedensten Weltteile, die sie in Gesellschaft der Wanderameisen gefangen hatten, mit den betreffenden biologischen Notizen zugesandt worden waren.

Wie ist diese überraschende, paradoxe Erscheinung zu erklären, daß gerade die gefährlichsten Insektenräuber die meisten Gäste haben? Die einzige natürliche Erklärung bietet uns die Entwicklungstheorie. Gerade weil die Wander- und Treiberameisen die gefährlichsten Insektenräuber sind, gerade deshalb bestand für andere Insekten die größte Anpassungsnotwendigkeit ihnen gegenüber. Wer sich nicht anzupassen vermochte, wurde eben aufgefressen, und so mußten sie dem Grundsatz zu huldigen versuchen: „Mit den Wölfen muß man heulen." Wissenschaftlich ausgedrückt lautet dieses Prinzip folgendermaßen: Mit der Anpassungsnotwendigkeit wächst — die Anpassungsfähigkeit vorausgesetzt — erstens die Anpassungshäufigkeit und zweitens die Anpassungshöhe. Diese beiden letzteren sind gleichsam mathematische Funktionen der ersteren. Tatsächlich finden wir neben der größten Zahl der Dorylinengäste auch die größte Entwicklungshöhe der drei Anpassungsformen der Ameisen- und Termitengäste vor, des Trutztypus, des Mimikrytypus und des Symphilentypus. Manche Vertreter, insbesondere des Mimikrytypus, sind durch Anpassung so hochgradig modifiziert, daß beispielsweise bei Mimanomma nicht bloß die Familiencharaktere ganz abenteuerlich umgebildet sind, sondern auch die Charaktere der Insektenordnung, zu welcher das Tier gehört. Mimanomma ist in seiner ganzen äußern Körperbildung so vollkommen aus einem Käfer in einen flügellosen Hautflügler (Hymenoptere) verwandelt, daß ich selber eine halbe Stunde lang im Zweifel war, zu welcher Insektenordnung dieser sonderbare Gast der Treiberameisen aus Kamerun gehöre. Ich mußte erst mikroskopische Präparate der Mundteile und der Tarsen des Tieres, die der Mimikryanpassung nicht unterliegen, anfertigen, um diese Frage entscheiden zu können. Dann aber



b a

Mimanomma spectrum (Kurzflüglerkäfer) Gast von Anomma Sjöstedti, Kamerun. a Oberansicht. b Seitenansicht.

erkannte ich sofort, daß das Tierchen, das einer lächerlich in die Länge gezogenen kleinen Ameise gleicht, in Wirklichkeit ein Käfer aus der Familie der Kurzflügler ist, unmittelbar verwandt mit der Unterfamilie der Aleocharinen, von welcher die neue Unterfamilie der Mimanommatinae stammesgeschichtlich abgeleitet werden muß. Angesichts solcher Tatsachen kann wohl niemand daran zweifeln, daß die auf Anpassung beruhende Bildung neuer Arten, Gattungen und Familien von Ameisengästen für den Naturforscher eine unabweisbar notwendige Annahme ist. Sonst würde er ja vor einem lusus naturae, einem Spielzeug, stehen, das Gott unmittelbar geschaffen, um den Ameisen ein Vergnügen zu machen, den denkenden Menschen aber in Irrtum zu führen.

Vorhin wurde bereits angedeutet, daß das Selektionsprinzip, die natürliche Zuchtwahl Darwins, für das ursächliche Verständnis des Mimikry- und des Trutztypus der Dorylinengäste eine besonders große Bedeutung besitzt, vielleicht eine größere als für irgend welche andere Anpassungserscheinungen im Tierreich. Die Wander- und Treiberameisen führen unausgesetzt einen rücksichtslosen Kampf gegen alle andern Insekten, und in diesem Kampf vermag nur derjenige zu überleben, der entweder außerhalb ihres Jagdbereiches bleibt oder sich ihnen anzupassen vermag. Die innern Entwicklungsanlagen sind zwar auch für die Entstehung von so wunderbaren Formen wie Mimanomma die eigentliche Hauptursache; aber sie sind es nicht im Sinne einer von äußern Einflüssen unabhängigen, orthogenetischen Entwicklung, weil sie eben Anpassungsformen sind. Wie die äußern Einflüsse umbildend auf die innere Entwicklungsanlage einwirken, konnte ich beim Symphilentypus auf Grund fünfunddreißigjähriger Beobachtungen und Versuche über das Gastverhältnis der Lomechusini endlich einigermaßen enträtseln [1]. Hier ist es das Prinzip der direkten Bewirkung unter der Leitung instinktiver Impulse; denn es läßt sich zeigen, daß eben durch die Pflege, welche die Ameisen diesen Käfern zuwenden, die Entwicklung der den Ameisen so angenehmen Exsudatorgane und Exsudatgewebe der Käfer teils unmittelbar teils mittelbar gefördert und dadurch der morphologische Symphilentypus der Gäste aktiv erzeugt wird: Die echten Ameisen- und Termitengäste sind als instinktive Züchtungsprodukte der Gastpflegeinstinkte ihrer Wirte aufzufassen. Ein solches Band der direkten Anpassung kennen wir aber bisher weder beim Mimikrytypus noch beim Trutztypus. Wir hoffen es zwar noch zu finden; aber auch dann wird uns die Naturalselektion Darwins unentbehrlich bleiben, nachdem bei diesen Anpassungstypen das geheimnisvolle Zusammenwirken der innern und äußern Faktoren sich geklärt hat. Als äußerer Entwicklungsimpuls durch Ausmerzung der minder angepaßten Formen wird die Naturzüchtung hier wahrscheinlich auch weiterhin eine hohe Bedeutung beibehalten. Jedermann weiß, daß ich kein Anhänger des extremen Darwinismus bin, sondern ihn stets bekämpft habe; aber mein Grundsatz lautet: In omnibus veritas! Wir dürfen bei der Prüfung einer wissenschaftlichen Theorie uns nicht von Zuneigung oder Abneigung leiten lassen, so daß wir schon a priori an sie herantreten mit der Absicht, sie zu bestätigen oder sie zu widerlegen, sondern wir haben nur zu untersuchen: Was ist wahr an ihr, was nicht? Das

[1] Die Gastpflege der Ameisen (1920) V. Kap.

ist auch die einzig tragfähige Grundlage für unsere Apologetik. Sonst kann sie nicht standhalten, wenn sie nicht von ehrlichem Streben nach Wahrheit beherrscht wird — selbst bei der Prüfung von Hypothesen, die von den Gegnern der christlichen Weltanschauung mißbraucht worden sind.

VI.

Zum Schluß werfen wir einen vergleichenden Rückblick auf die Gesetze der Vererbung und der Anpassung. Die ersteren haben durch Mendels Werk einen so riesigen Fortschritt gemacht, daß die Vererbungslehre heute zum Rang einer exakten Wissenschaft erhoben ist. Bezüglich der Gesetze der Anpassung dagegen tasten wir noch im Dunkeln. Einen kleinen Beitrag zur Theorie der Anpassung bei den Ameisen- und Termitengästen habe ich in einem soeben erscheinenden Buch über Ameisenmimikry (Berlin 1925) zu geben versucht. Dann erst, wenn wir auf dem weiten Gebiete der Biologie die Anpassungsgesetze im einzelnen erforscht haben, können wir mit einiger Aussicht hoffen, nun auch das ihnen gemeinsame herauszufinden und sie auf höhere, allgemeine Gesetzmäßigkeiten zurückzuführen. Diese in mathematische Formeln zu fassen gleich den Mendelschen Regeln der Vererbung wird jedoch kaum je möglich sein; denn die Vererbung ist ja das Element der Konstanz in der organischen Welt, die Anpassung das Element der Veränderung. Konstantes läßt sich leichter in Formen kleiden als Veränderliches[1].

Eines aber hat sich heute schon klar gezeigt: Wie der Mendelismus auf dem Gebiet der Vererbungslehre einen Triumph der Teleologie und des Vitalismus über den Mechanismus bedeutet, so verhält es sich auch auf dem Gebiet der Anpassungslehre. Hier wie dort kann nur Lebensfähiges aus den Gesetzen des Lebens hervorgehen; die Umbildung der Formen muß von der Idee des herzustellenden Ganzen beherrscht werden, mag nun der Einzelorganismus an neue Verhältnisse sich anpassen, oder ihre Summe, die wir Arten nennen. Bei den individuellen Anpassungen tritt diese Herrschaft der Idee in ganz handgreiflicher Weise zu Tage, wie die Regenerations- und Restitutionsversuche der Entwicklungsphysiologen (Driesch usw.) gezeigt haben. Wenn aber in der Stammesentwicklung neue Arten, Gattungen und Familien durch Anpassung an neue Lebensverhältnisse entstehen, so fügen sie sich ebenfalls als lebendige Glieder in ein großes Lebensganze ein, in die Gesamtharmonie der lebenden Schöpfung, welche durch ihre gemeinschaftdienliche Zweckmäßigkeit jeder Art ihren Platz im Haushalte der Natur anweist und auch im Wechsel der Arten stets neue Gleichgewichtsbedingungen schafft. Diese Harmonie ganz erfassen und umfassen kann nur der Schöpfergeist selber, der sie erdacht und in die Natur der Lebewesen die Gesetze gelegt hat, durch welche jene Harmonie selbsttätig aufrecht erhalten wird; wir aber können nur die ewige Weisheit anbeten, die uns hier ihre Fußspuren hinterlassen hat, als sie durch die Schöpfung wandelte, attingens a fine usque ad finem, fortiter suaviterque disponens omnia.

Erich Wasmann S. J.

[1] In der obenerwähnten Schrift über Ameisenmimikry habe ich es versucht (im 6. Nachtrag, S. 160), einige „Mimikrygleichungen" zu formulieren, welche die Abhängigkeit des Nachbildes vom Vorbild in der Form von Funktionen zum Ausdruck bringen.

Zur Frage der katholischen Politik.

Das Schriftchen von Ernst Michel „Zur Grundlegung einer katholischen Politik“ hat in weiten Kreisen Aufsehen hervorgerufen, Anregung gegeben und eigene Gedanken ausgelöst. Michel hatte damit die Lösung eines Problems weiter gefördert, um die die Katholiken, und nicht zuletzt die deutschen Katholiken, seit langem schon ringen. Nur allzubekannt ist ja vielen von uns noch der letzte große Versuch im ersten Jahrzehnt dieses Jahrhunderts, der den Namen des Integralismus trägt. Es war trotz bester Absicht seiner Verfechter damals nicht gelungen, eine befriedigende Lösung zu finden. Aber auch jene, die die Bestrebungen des Integralismus in die Schranken zurückwiesen, drangen nicht zum Kern der Sache vor. In aller Stille mußten erst die Wege erschlossen werden, die zu einer neuen Lösung führen sollten, die Wurzeln Boden fassen, die neues Leben, neues Gestalten keimen lassen. Im tiefsten Grunde gilt es den Sturm auf eines der letzten, aber auch mächtigsten Bollwerke des Liberalismus. Es gilt, die Trennung nicht nur von Kirche und Staat, sondern auch von Religion und öffentlichem Leben zu überwinden. Es gilt nicht nur die Wirtschaft, sondern auch das staatliche Leben, nicht nur das Verhältnis der Stände und Klassen, sondern auch der Völker und Rassen, den Gesetzen Gottes dienstbar zu machen. Die doppelte Moral, die andere Gesetze kennt für das Privatleben, wesensandere für das Erwerbs- und öffentliche Leben, gilt es zu treffen.

I.

Auf dem Gebiete des Wirtschaftslebens hatte die gewaltige Kundgebung Leos XIII. allen, die sehen wollen, die Augen geöffnet. Die Enzyklika „Rerum Novarum“ vom 15. Mai 1891 hatte zu tief, weit über die Kirche hinaus, die Menschen erfaßt, als daß die Gewissen noch länger schlummern konnten. Freilich steht sie in ihrer Gedankenwelt auch heute noch in hartem Ringen mit den Mächten des Wirtschaftsliberalismus. Über dem riesenhaften Ausmaß schon dieser Aufgabe hatte man fast übersehen, daß der große Leo auch der andern, nicht minder gewaltigen Aufgabe nähergetreten war, das ganze öffentliche Staatsleben in den Dienst Gottes wieder einzureihen. Vielleicht lag dies Übersehen daran, daß Leo in seinen ersten Kundgebungen diese Aufgabe noch nicht so scharf umriß. Vielleicht schlummerte auch das Gewissen der Völker, das noch nicht vom Weltkrieg aufgeschreckt war. Vielleicht suchten die Gewaltigen dieser Welt, bewußt oder unbewußt, durch äußere Formen das Auseinanderklaffen der Grundsätze öffentlicher und privater Moral nur allzu sorgfältig vor den Augen ihrer Völker zu verdecken. Vielleicht waren auch besonders die späteren Mahnungen des greisen Pontifex zu religiös gehalten, als daß sie die Menschen, auch viele Katholiken seiner Zeit, hätten verstehen können und wollen.

Den klarsten Ausdruck fand dieses Streben Leos in einer ausgesprochen religiösen Kundgebung und Tat, die er selbst die größte Tat seines Pontifikates nannte. Sie stand im engsten Zusammenhang mit dem „Heiligen Jahr 1900“. Heute, da wir die Schwelle eines neuen Heiligen Jahres überschritten haben, ist es wohl an der Zeit, jene Großtat Leos besonders zu wür-

digen. Vielleicht ist dieses Heilige Jahr berufen, das heiße Mühen Leos der Erfüllung näher zu bringen im Geiste der Völkerbuße, wie es im Januarheft von P. Lippert ersehnt wurde. Diese Großtat Leos war die feierliche Weihe der ganzen Menschheit an das heiligste Herz Jesu durch sein Rundschreiben vom 25. Mai 1899 „Annum Sacrum". Diese Weihe der Welt an das heiligste Herz, die Leo mit auf Anregung der Schwester Maria Droste-Vischering, damals Oberin des Klosters vom Guten Hirten in Oporto, angeordnet hatte, sollte nicht nur der Sehnsucht Ausdruck geben, daß doch alle Menschen, jeder für sich, in Christus ihren Heiland wiederfinden. Gerade der Königstitel für Christus, wie ihn die von Leo vorgeschriebene Weiheformel selbst wiederholt und mit größtem Nachdruck wählt, weist schon darauf hin, daß dieses Königtum die ganzen Menschen und die ganze Menschheit erfassen soll. Aber auch ausdrücklich weist das Rundschreiben auf die Beziehung der Staaten zur Gottesherrschaft hin:

„Eine solche Weihe gibt auch den Staaten Hoffnung auf bessere Zeiten, da sie die Bande schlingen oder fester fügen kann, die die Staaten ihrer Natur nach mit Gott verbinden. — In diesen jüngsten Zeiten geschah ganz besonders dies, daß sich zwischen Kirche und Staat gleichsam eine Mauer erhob. In der Verfassung und Verwaltung der Staaten wird die Verpflichtung heiligen und göttlichen Rechts nicht geachtet, mit der ausgesprochenen Absicht, daß das Leben des Alltags keine Kraft aus dem Schoße der Religion erreiche. Das zielt fast da hin ab, den Glauben an Christus von hinnen zu nehmen und, wäre es möglich, Gott selbst von der Erde zu bannen. Was Wunder, wenn bei solcher Überhebung hochfahrenden Geistes das Menschengeschlecht fast überall in solche Verwirrung gerät, von solchen Stürmen gepeitscht wird, daß niemand mehr ohne Furcht und Gefahr sein kann? Die sichersten Fundamente der öffentlichen Ruhe müssen weichen, wo die Religion beiseite gesetzt wird.... Wir haben geirrt: wir müssen zurück auf den Weg; unser Geist ist von Finsternis umfangen: die Nacht muß zerreißen das Licht der Klarheit; der Tod ward zum Herrn: lasset uns das Leben ergreifen. Dann erst werden wir die so vielen Wunden heilen können, dann erst wird jegliches Recht wieder erstarken in der Hoffnung einstiger Achtung; dann werden die gesamten Güter des Friedens wiederkehren und den Händen die Schwerter entfallen und jegliche Waffen entgleiten, wenn alle Christi Reich mit Freude empfangen und ihm gehorsamen, daß der Herr Jesus Christus in der Herrlichkeit ist Gottes des Vaters."

Der Papst vergleicht dann das Zeichen des göttlichen Herzens mit dem Kreuze, das einstens in der christlichen Vorzeit dem jungen Kaiser Konstantin erschien, als Künder und Wirker des Lichtes zugleich.

Diese Kundgebung zum Heiligen Jahr 1900 bildet mit ihrer religiösen Weihe gleichsam einen Schlußstein für den Bau, den Leo in den langen Jahren seines Pontifikats aufgerichtet hatte. Für ein volles Verständnis des Denkens und Wollens des großen Papstes ist diese Herz-Jesu-Enzyklika schlechthin ebenso unentbehrlich wie seine zahlreichen Rundschreiben über den Rosenkranz. Erst in dieser Vollendung zeigt sich das ganze Wesen Leos, tritt er vor uns in der Geschlossenheit des katholischen Menschen. Von hier aus öffnet sich uns der Weg, wie ihm die Lehre von den zwei getrennten Gewalten, den beiden vollkommenen Gesellschaften, Kirche und Staat, kein nur äußeres Vertragsverhältnis der beiden bedeutet in dem Sinne, als wäre mit der Beachtung eines äußerlich korrekten Verhältnisses zwischen Staat und Kirche schon genug getan. Christus ist das Haupt der Kirche, Christus ist zugleich aber auch der

König aller Gläubigen, ja aller Menschen des ganzen Menschengeschlechts, aller Völker und Staaten.

Klar scheidet Leo die Beziehungen zwischen Kirche und Staat als vollkommenen Gesellschaften von dem Einflusse der Religion auf den gläubigen Menschen auch dort, wo er als Bürger seines Staates auftritt und handelt. Leos Lehre ist deshalb von jedem Schatten auch nur eines Übergriffes der Kirche in die staatliche Rechtssphäre frei. Mit jeder wünschenswerten Klarheit hat er die Unabhängigkeit und Selbständigkeit des staatlichen Lebens betont. Im Rundschreiben über die christliche Staatsordnung „Immortale Dei“ vom 1. November 1885 gibt er einen knappen und scharfen Aufriß dieser Lehre.

„So hat denn Gott die Sorge für das Menschengeschlecht zwei Gewalten zugeteilt: der geistlichen und der weltlichen. Die eine hat er über die göttlichen Dinge gestellt, die andere über die menschlichen. Jede ist in ihrer Art die höchste; jede hat ihre gewissen Grenzen, welche ihre Natur und ihr nächster unmittelbarer Gegenstand gezogen haben, so daß eine jede wie von einem Kreise umschlossen ist, in dem sie sich selbständig bewegt. Da nun aber dieselben Menschen den beiden Gewalten untergeben sind, so kann es vorkommen, daß eine und dieselbe Angelegenheit, jedoch in verschiedener Weise, dem beiderseitigen Recht und Gericht unterstellt ist. Beide Ordnungen sind von Gott ausgegangen; eine höchst weise Vorsehung mußte darum auch das Verfahren beider gebührend ordnen. Die, welche bestehen, sind von Gott geordnet. Wäre dem nicht so, so würde häufig Anlaß zu Irrsal und Streit gegeben sein und der einzelne nicht selten in seinem Innern beunruhigt, unschlüssig und voll Angst, was nun zu tun, wenn gerade Entgegengesetztes von beiden Gewalten befohlen wird, denen er doch in seinem Gewissen sich verpflichtet weiß. Doch, wer könnte von Gottes Weisheit und Güte solches denken? Hat er ja schon in dem Reiche der Körperwelt, obwohl dieses einer weit niederen Ordnung angehört, die natürlichen Ursachen und Kräfte zu einer wunderbaren Harmonie so planvoll geeint, daß keine die andere hemmt, alle aber zusammen in geeignetster Weise dem Weltganzen dienen. — Darum muß zwischen beiden Gewalten eine geordnete Einigung stattfinden, für die man nicht mit Unrecht das Verhältnis der Seele zum Leib als Bild gebraucht hat. Wie groß und welcher Art diese zu sein hat, läßt sich nur daraus ermessen, daß wir, wie bereits gesagt wurde, das Wesen beider ins Auge fassen und die beiderseitigen Angelegenheiten im Hinblick auf ihre höhere Bedeutung und ihre Würde einander gegenüber abwägen; denn die eine hat zunächst und vorzugsweise die Sorge für das irdische Wohl zur Aufgabe, die andere will dagegen die himmlischen und ewigen Güter gewinnen. — Was immer daher im Leben der Menschheit heilig ist, was immer auf das Heil der Seelen und den göttlichen Dienst Bezug hat, sei es nun dieses an sich und seiner Natur nach oder wegen seiner Beziehung zu demselben, all das ist der kirchlichen Gewalt und ihrem Ausspruch unterstellt; alles andere dagegen, was das bürgerliche und politische Gebiet angeht, ist mit vollem Recht der staatlichen Gewalt untertan; denn Jesus Christus hat geboten: ‚Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, Gott, was Gottes ist.‘ — Zuweilen treten aber Zeitumstände ein, da noch auf andere Weise eine Einigung stattfindet zur Herstellung des Friedens und der Freiheit, wenn nämlich die Staatsgewalt und der römische Papst in einer speziellen Frage ein Übereinkommen treffen. In solchen Zeiten offenbart die Kirche in ganz besonderer Weise ihre mütterliche Liebe, indem sie so viel Nachgiebigkeit und Entgegenkommen zeigt, als nur immer möglich ist.“[1]

[1] Diese und die folgenden Übersetzungen sind der Ausgabe der päpstlichen Rundschreiben von Herder entnommen.

Aber nicht minder bestimmt und unablässig betont Leo den unmittelbaren Einfluß der Religion auf das Staatsleben und das öffentliche Leben überhaupt. Schon als Erzbischof von Perugia hatte er ja die Durchdringung der gesamten Kultur der Neuzeit mit katholischem, christlichem Geiste sich zur besondern Aufgabe seiner Lehr- und Hirtenarbeit gemacht. Von diesem umfassenden Gesichtspunkt aus hat Leo sogar noch zeitiger sein Augenmerk der Durchdringung des allgemeinen bürgerlichen Lebens mit christlichen Grundsätzen zugewandt, als der Verchristlichung des Arbeitsverhältnisses im besondern. Gleich in seinem ersten Rundschreiben vom 21. April 1878 „Inscrutabili Dei consilio" schreibt er:

„Klar und über allen Zweifel erhaben ist es, ehrwürdige Brüder, daß die bürgerliche Gesellschaft keine sichern Fundamente mehr hat, wenn sie nicht auf den ewigen Grundsätzen der Wahrheit und den unwandelbaren Gesetzen des Rechts und der Gerechtigkeit ruht, und wenn nicht die Bestrebungen der Menschen aufrichtiges Wohlwollen untereinander verbindet und so ihre wechselseitigen Pflichten und Beziehungen in Liebe ordnet."

Er weist dann hin auf die erfolgreiche Durchdringung der Kultur durch das Christentum in früheren Zeiten, wie auch im Kampf um die Sklaverei. Er betont das kraftvolle Walten des römischen Papsttums für die gesamte bürgerliche Gesellschaft.

„Fürwahr, niemals haben Unsere Vorgänger Bedenken getragen, wenn es das Wohl der Völker galt, Kämpfe aller Art aufzunehmen, schwere Mühsale zu tragen und Bedrängnisse zu dulden; das Auge nach oben gewendet, haben sie weder vor den Drohungen der Bösen das Haupt gebeugt, noch in verwerflicher Nachsicht durch Schmeicheleien oder Versprechungen sich zur Untreue an ihrer Pflicht verführen lassen. Dieser Apostolische Stuhl war es, der die Reste der zerfallenen alten Gesellschaft wieder gesammelt und geeint hat; ebenderselbe war wie eine freundliche Fackel, durch welche den christlichen Zeiten das Licht der Bildung aufleuchtete; dieser war der Anker des Heils in den wütendsten Stürmen, von welchen das menschliche Geschlecht hin- und hergeworfen wurde; er war das heilige Gemeinschaftsband, das die von einander entfernten und an Sitten verschiedenen Nationen unter sich einte; er war endlich der gemeinsame Mittelpunkt, von wo aus sowohl die Lehre des Glaubens und der Religion als auch die Anweisungen und Ratschläge für den Frieden und die Verwaltungen der öffentlichen Angelegenheiten begehrt wurden. Doch, was bedarf es vieler Worte? Das ist der Ruhm der Päpste, daß sie mit höchster Standhaftigkeit wie eine Mauer und ein Bollwerk sich entgegenstellten, damit nicht die menschliche Gesellschaft in den alten Aberglauben und in die alte Barbarei zurückfalle. Wäre doch diese heilsame Autorität niemals hintangesetzt oder zurückgewiesen worden! Dann hätte wahrhaftig weder die bürgerliche Gewalt jenen erhabenen und heiligen Schmuck verloren, den sie als ein Geschenk der Religion an sich trug, und der allein das Untertanenverhältnis zu einem menschenwürdigen und edeln gestaltet, noch wären so viele Empörungen und Kriege entbrannt, welche die Länder mit Unheil und Mord heimgesucht, noch würden die ehedem so blühenden Reiche, vom Gipfel ihres Glückes herabgestürzt, von der Wucht aller Drangsale niedergedrückt werden."

Voll Hoffnung betont schließlich der Papst, daß die Nationen des Erdkreises „heilbar" geschaffen, und daß mit dem Beistand der Kirche und in Gehorsam gegen sie das menschliche Geschlecht die schlimmen Lehren beherzigen werde, durch die es so viel Übel und Nöte empfangen hat.

Nachdem Leo in der Enzyklika „Immortale Dei" 1885 insbesondere das gegenseitige Verhältnis wie auch den jeweiligen Aufgabenkreis von Staat und

Kirche bestimmt hat, gab er im Rundschreiben „Rerum Novarum“ 1891 an einem groß angelegten Beispiel zu erkennen, wie die Religion die einzelnen Zweige auch des bürgerlichen Lebens tragen und durchfluten soll. Die Enzyklika weist uns den Weg zu der christlichen Auffassung und Gestaltung des Arbeitsverhältnisses, der Teilung von Besitz und Einkommen. Wären Leos Richtlinien überall befolgt und mit dem Fortschreiten der Entwicklung entsprechend immer und überall weiter ausgebaut worden, so wären wir auch heute schon der vollen Verchristlichung des Wirtschaftslebens wesentlich näher.

Ebenso wie hier Leo gegen den Liberalismus im Wirtschaftsleben, die unbeschränkte freie Wirtschaft, vorgeht, hatte er schon im Jahre zuvor im Rundschreiben „Sapientiae christianae“ vom 10. Januar 1890 sich angelegen sein lassen, die wichtigsten Pflichten des christlichen Bürgers im Staatsleben darzustellen:

„Die Rückkehr zu den weisen Lehren des Christentums und eine völlige Umgestaltung der Lebensweise, Sitten und öffentlichen Einrichtungen nach seinen Vorschriften werden täglich dringender. Sind doch durch die Abwendung von ihnen die Übel der Zeit zu einer Last erwachsen, die kein Verständiger ohne Bangen trägt und die uns für die Zukunft mit Furcht erfüllt.“

„Dies gilt“, fährt der Papst fort, „von den einzelnen Menschen; es gilt aber auch von der menschlichen Gesellschaft, von der Familie wie vom Staate. Denn die Gesellschaft hat von Natur aus nicht den Zweck, des Menschen Endziel zu sein, vielmehr soll sie ihm nur geeignete Hilfsmittel bieten, zur Vollkommenheit zu gelangen. Wenn darum ein Staatswesen nur auf irdisches Wohlsein und Beschaffung eines behaglichen und ungestörten Lebensgenusses abzielte, dagegen bei Ordnung der öffentlichen Angelegenheiten Gott außer acht lassen und um die Sittengesetze sich nicht kümmern wollte, so würde es in der schlimmsten Weise seinen Zweck und seine Absicht verfehlen; eine solche Gesellschaft wäre kein menschenwürdiges Gemeinwesen mehr, sondern Täuschung und trügerischer Schein.“

Im weiteren Verlauf des Rundschreibens ermahnt der Papst sodann ganz besonders die Katholiken, von Untätigkeit und innerer Zwietracht zu lassen, und schreibt:

„Sicherlich aber hätte sich die Kühnheit der Bösen nicht so weit gewagt und nicht so gewaltige Ruinen gehäuft, wenn in den Herzen sehr vieler jener Glaube kräftiger gelebt hätte, welcher in der Liebe tätig ist; auch wäre dann das uns von Gott gegebene Sittengesetz nicht so sehr in Verfall geraten. Möchte doch die Erinnerung an die Vergangenheit wenigstens den Nutzen schaffen, daß man künftig verständiger wird!“

Er betont ferner, daß auch die Völker selbst als solche sich der christlichen Tugenden befleißigen müssen, und daß die Sünde die Völker elend macht. Warnend erhebt er seine Stimme:

„Wenn alle vergangenen Jahrhunderte die Bedeutung und Wahrheit dieses Wortes erfahren haben, warum sollte das unsrige vor dieser Erfahrung bewahrt bleiben? Schon deuten viele Anzeichen darauf hin, daß die verdienten Strafen bevorstehen, und die Lage der Staaten bestätigt das selbst; sind doch sichtlich mehrere von ihnen durch innere Übel zerrüttet und keiner in jeder Hinsicht außer Gefahr. Wenn nun die gottlosen Parteien in ihrer Verwegenheit den eingeschlagenen Weg weiter verfolgen, wenn es ihnen glücken sollte, für ihre bösen Anschläge und ihre noch schlimmeren Ziele, mit denen sie sich breit machen, Unterstützung und Macht zu gewinnen, so ist die Furcht wohl begründet, daß die ganzen Staaten bis auf ihre Fundamente hinab umstürzen werden.“

Diesen entsetzlichen Gefahren gegenüber bleibt uns nichts anderes übrig, als „mit aller Anstrengung und Beharrlichkeit in demütigem Gebet zur göttlichen Güte zu flehen, auf daß die Tugenden wieder erstehen, die das Leben zu einem christlichen machen". — Ganz besonders bedarf es auch der Erweckung der Pflege der Liebe, welche dem christlichen Leben eine vorzügliche Stütze verleiht und ohne welche die Tugenden entweder gar nicht existieren oder doch unfruchtbar bleiben.

Der greise Hohepriester sollte die Saat dieses seines Mühens, auch die Völker vom Materialismus und Indifferentismus zu den Quellen des Lebens und der Liebe zurückzuführen, nicht mehr sprießen sehen. Noch in seinem Testament, im Rundschreiben beim Eintritt in sein fünfundzwanzigstes Papstjahr „Annum ingressi sumus" vom 19. März 1902, erhebt er laute Klage über die ständig fortschreitende Mißachtung der Religion im öffentlichen Leben und in den staatlichen Einrichtungen. Er klagt nicht nur über die daraus folgende Zerrüttung der öffentlichen Moral, des Glaubens und der Erziehung. Von ganz besonderer Bedeutung sind uns heute seine Worte über die Folgen für das Leben der Völker untereinander:

„Ebenso gewann mit der Zurückweisung des Christentums, das ja die Kraft in sich trägt, die Völker zu verbrüdern und sie gleichsam zu einer großen Familie zusammenzuschließen, nach und nach im Völkerleben ein System von Egoismus und Eifersucht die Oberhand, infolgedessen die Nationen einander, wenn auch nicht gerade feindselig, so doch mit dem argwöhnischen Auge des Nebenbuhlers betrachten. Daher sind sie denn auch gar leicht versucht, den hohen Begriff der Sittlichkeit und Gerechtigkeit und den Schutz der Schwachen und Unterdrückten bei ihren Unternehmungen außer acht zu lassen; im Verlangen, den Nationalreichtum ins Ungemessene zu steigern, kennen sie nur Opportunitäts- und Nützlichkeitsrücksichten und die Politik der vollendeten Tatsachen, sicher, von keinem zur Achtung des Rechts gemahnt zu werden. Unheilvolle Anschauungen, welche die materielle Macht als höchstes Gesetz aufstellen: daher die stets voranschreitende und maßlose Vermehrung der Kriegsrüstungen, oder besser jener bewaffnete Friede, dessen verderbliche Wirkungen in vieler Hinsicht den schlimmsten Folgen des Krieges gleichkommen."

II.

Das Heilige Jahr 1900 brachte die Verkündigung der Herrschaft Christi nicht nur über den einzelnen, sondern vielmehr auch über die Völker, ja die ganze Welt. Wird das Heilige Jahr 1925 diese Ankündigung zur Tat machen, wenigstens der Umsetzung ins Leben näher bringen? Blicken wir auf diese fünfundzwanzig Jahre zurück, dann haben sich zweifellos die Vorbedingungen für eine wahre Herrschaft des Christentums in steigendem Maße erfüllt. Dies mag angesichts der wirren Welt manchem unrichtig erscheinen. Und doch ist es so. Soll die Herrschaft Christi auch im öffentlichen Leben wieder wahr werden, so bedürfen wir heute, und darin gehen wir mit den Gedankengängen Michels einig, zunächst der Menschen, die aus innerstem, persönlichem Glaubensleben heraus ein jeder sich selbst mitverantwortlich fühlen für den Aufbau auch des Staates im Geiste Christi. Zugleich müssen diese Menschen jedoch auch eine innerliche Einstellung zum Staate selbst gewonnen haben, auch er muß ihnen ein Stück Herz geworden sein.

Eine Vertiefung des katholischen Glaubenslebens, eine fortschreitende Verinnerlichung läßt sich nicht leugnen und ist ja in den letzten

Jahren wohl mehr als genug betont worden. Wir dürfen ihren Ausgangspunkt ruhig in jene Kundgebung Leos „Annum Sacrum" setzen. Nicht nur daß besonders bei uns in Deutschland nach dem Verglimmen der heftigsten äußern kirchenpolitischen Kämpfe eine Ruhepause zu innerer Sammlung eintrat. Gerade der Hinweis auf das Erlöserherz und die nun immer wiederholte Weihe an diese tiefste Liebesmacht erschloß den Weg für die Großtat Pius' X., seine Neubelebung des eucharistischen Dienstes. Solange es sich nur um unscheinbare Wurzeln neuen Werdens handelte, wurden diese Strebungen viel mißachtet oder mitleidig als Alterserscheinungen oder doch höchst unzeitgemäße frömmelnde Weisungen eingeschätzt. Heute kann man ihnen gerechter werden. Aus dem wiedererwachten eucharistischen Leben hat sich neuer Sinn für kirchliche Gemeinschaft entwickelt. Die Kirchengemeinde, die Pfarrei, ja auch die große katholische Kirchengemeinschaft, das Corpus Christi mysticum, traten wieder in das Bewußtsein weiter, vor allem auch geistig führender, katholischer Kreise. Auf dem Boden dieses neuerwachten katholischen Gemeinschaftslebens wuchsen und wachsen nun auch die katholischen Menschen, die den Willen zum restlosen Auswirken ihres katholischen Seins mit hinaustragen in alle Gebiete menschlichen Handelns.

Weil diese Menschen in allen Gebilden, auch im Weltgetriebe, Gottes des Vaters Werk erkennen, weil sie sich wieder klarer bewußt sind, in allen Geschöpfen und deren Gebrauch Gott dem Herrn dienen zu müssen, darum auch eine vielfach neue Einstellung zu einem der gewaltigsten dieser Schöpferwerke, zum Staat. Leos Lehre über die Gottgewolltheit des Staates, über seine gottgewollten Aufgaben und Pflichten und Rechte hat dieser Einstellung die Bahn frei gemacht. Nach den tiefen Wunden, die ein Jahrhundert lang von staatlicher Seite der Kirche immer wieder geschlagen wurden, war es nur zu verständlich, daß die Katholiken weithin dem Staat als einem fast absoluten Gegner gegenüberstanden. Leo lehrte wiederum, daran zu glauben, daß auch der Staat positiv in den Dienst Gottes gestellt werden kann, ja muß, daß nicht Indifferenz oder gar Ablehnung für den Katholiken geboten ist, vielmehr tätige, freudige, schaffende Arbeit an seinem Aufbau und Fortschritt. Diese klare Richtunggebung seitens des obersten Lehr- und Hirtenamtes der Kirche traf sich mit der neuaufsteigenden Welle vaterländisch-völkischen Empfindens in den meisten großen Nationen. Auch hier können wir nicht die weise Fügung verkennen. Aus der Bindung der an sich guten völkischen (wir gebrauchen dieses Wort trotz allen Mißbrauchs) Welle mit den klaren, zielgebenden, katholischen Gedanken entsteht jene große und heilige, tiefe und innige, anteilnehmende Liebe nicht nur zum eigenen Volk, sondern auch zum eigenen Staat, wie wir sie noch vor wenigen Jahrzehnten in unsern Kreisen kaum kannten.

Auf diesem so zu innerst erneuerten Untergrund heben sich allmählich deutlich bestimmte Linien katholischer Politik ab. Man versteht jetzt unter katholischer Politik nicht mehr in erster Linie ein Achten auf förmliche Wahrung katholischer Belange in den einzelnen Gesetzesparagraphen. Gewiß wäre es töricht, diese Sicherheits- und Schutzklauseln zu verachten oder gering zu schätzen. Aber der Hauptwert wird gelegt auf eine kraftvolle Entfaltungsmöglichkeit des Lebens nach katholischen Maßen, nicht nur mehr neben dem Staate sondern im Staate und seinen Gebilden selbst. Damit hofft man auch am

leichtesten der Gefahr zu entrinnen, sein Gewissen durch solche Klauseln und Sicherungen zu beruhigen, daneben aber heidnischen und liberalen Auffassungen im Wirtschafts- und Völkerleben zu huldigen. Es liegen hier ja Gefahren ähnlich denen des Wirtschafters, der wohl reichlich Almosen gibt, aber darüber — vielleicht deshalb — vergißt, auch in seinem Wirtschaftsgebaren nach Grundsätzen des Christentums zu handeln. Diese Wirtschaftslehre hatte, wie wir oben schon schrieben, Leo XIII. mit seinem Rundschreiben „Rerum Novarum" ins Herz getroffen. Noch aber wußte im Völkerleben die Politik der brutalen Macht, die sich vergebens hinter den dem christlichen Wortschatz entlehnten Phrasen zu decken sucht, dem tödlichen Bannstrahl bislang zu entgehen. Erst die neuerwachende christlich veredelte Volks- und Völkerliebe wird sie stürzen.

Aus diesem klaren katholischen Wollen heraus ergeben sich weiter neue Formen selbst im Abwehrkampfe gegen die Bestrebungen des Unglaubens. Der neue katholische Mensch ist fast unbewußt und doch aus tiefstem Wollen heraus über die Periode des sog. Interkonfessionalismus hinweggeschritten. Nicht in der Form des unduldsamen, vielfach polternden Integralismus von dereinst. Von der Vollkraft seines Glaubens kann er keine Abstriche machen oder auch nur diese Kraft hemmen und dämmen. Aber eben weil er positiv schaffend in das öffentliche Leben hineinschreitet, geht er von selbst auch ohne jede weitere Abmachung oder gar gegenseitige Abgleichung mit jedem, der seinen Weg teilen will, freudigen Schrittes dem Ziele, soweit es gemeinsam ist, zu. Ein klarer Einblick in diesen Vorgang bot sich, als vor bald drei Jahren der Charakter der deutschen Zentrumspartei mehr nach der interkonfessionellen Seite hin festgelegt werden sollte. Es ergab sich, daß die Zeit des Interkonfessionalismus alten Stils vorüber ist.

Das Überwinden dieses Standpunktes, auch hier, ohne ihn zu verachten oder einmal Gewordenes mutwillig zu zerschlagen, ist gleichbedeutend mit dem Überschreiten der Linie reiner Verteidigung und dem glaubensfrohen und glaubensmutigen Vorwärtsdringen katholischen Christentums. Hatte der Liberalismus im Wirtschaftsleben den Kampf bis in unsere Tage zur Grundbedingung jeglichen Fortschrittes gemacht (vgl. „Die Pflicht zur christlichen Sozialreform", in dieser Zeitschrift Bd. 98 [1920] 253), so verstand er noch unumschränkter, sich in seinem Parlamentarismus die Herrschaft im öffentlichen Leben zu erringen. Unsere Zeit ist noch so durchtränkt von diesem gottlosen liberalen Kampfgeist, dessen Sprößling ja nur der Klassenkampf ist, daß selbst ausgesprochen christliche und katholische Kreise jüngst noch den Gedanken der großen Volksgemeinschaft im Parlament und damit die Ausschaltung der grundsätzlichen „Opposition", gelinde gesagt, mit Kopfschütteln und Verständnislosigkeit aufnahmen. Und doch hat sich dadurch ein neuer grundkatholischer Gedanke geoffenbart, ein Gedanke, geeignet unsere ganze Vorstellung des Parlamentarismus zu revolutionieren und loszureißen vom Glauben an die liberale Schablone und dafür hinzuführen zum Glauben an die Kraft und Macht guten Willens und eines lebendigen und lebenspendenden Christentums. Es gilt, die Macht der Liebe, der Gottverbundenheit auch ins öffentliche Leben einzuführen. „Ganz besonders, hörten wir Leo in seinem Rundschreiben ‚über die wichtigsten Pflichten christlicher Bürger', bedarf es auch der Erweckung und Pflege der Liebe, welche dem christlichen Leben eine vorzüg-

liche Stütze verleiht, und ohne welche die Tugenden entweder gar nicht existieren oder doch unfruchtbar bleiben." Benedikt XV., der Friedenspapst, aber mahnt ausdrücklich die Staaten und Völker:

„Die Mahnungen zur Pflicht der Liebe, welche Wir hier an die einzelnen richten, sollen nach Unserem Willen ebenso an die Völker gerichtet sein, die den langen Kriegsstreit durchgemacht haben, auf daß sie soweit als möglich mit den Ursachen der Zwistigkeiten aufräumen und unter Wahrung der Gesichtspunkte der Gerechtigkeit unter sich die Freundschaft und Verbindung wieder erneuern. Denn das Evangelium kennt kein besonderes Gesetz der Liebe für die einzelnen Menschen und kein besonderes für die Staaten und Völker, die doch zuletzt alle aus einzelnen Menschen zusammenwachsen und bestehen. Nachdem aber der Krieg vorbei ist, scheinen die Verhältnisse nicht bloß wegen der Liebe, sondern auch unter dem Einfluß einer gewissen Nötigung zu einer Gesamtverbindung der Völker untereinander zu drängen, da die Völker zugleich durch das natürliche Band sowohl des wechselseitigen Bedürfnisses als auch des Wohlwollens zugleich jetzt am meisten verbunden werden, während bei dieser ausgesuchteren Pflege der Menschlichkeit auch die Leichtigkeit des Geschäftsverkehrs wunderbar gewachsen ist" (Pacem, Dei munus, vom 23. Mai 1920).

III.

Der große Gedanke der Durchdringung des ganzen öffentlichen Lebens in all seinen Beziehungen mit dem Geiste Christi wurde zusammengefaßt unter dem Zeichen des sozialen Königtums Christi. Bereits im Jahre 1899, also im gleichen Jahre, da Leo sein Rundschreiben „Annum Sacrum" erließ, hatten fünf Kardinäle und zahlreiche Bischöfe, unter ihnen der nachmalige Pius X. und der große Mailänder Erzbischof Ferrari, an Leo XIII. ein Gesuch gerichtet, zur Belebung und Vertiefung dieses Gedankens an einem bestimmten Tage auf dem ganzen Erdkreis das Fest des sozialen Reiches des Herzens Jesu in der Liturgie der Kirche zu begehen. Dieser Wunsch hat namentlich in den Jahren nach dem Kriege gewaltig an Kraft und Ausdehnung gewonnen. Gegen fünfhundert Kardinäle und Bischöfe sind heute diesem Gesuch beigetreten, unter ihnen auch eine Reihe deutscher Oberhirten, so die Bischöfe von Paderborn, Trier, Münster, Osnabrück, Fulda und Mainz. Zahlreiche große katholische Vereinigungen haben sich angeschlossen. Wohl ist der Gedanke zunächst auf ein äußeres Ziel, die Einführung eines kirchlichen Offiziums, gerichtet. Aber gerade das vertiefte Verständnis und Mitleben unserer Zeit mit der betenden Kirche läßt uns darin ein wirksames Mittel erkennen, den Gedanken der Herrschaft Christi über alle gesellschaftlichen Beziehungen uns und der ganzen Christengemeinde immer tiefer ins Herz hinein zu beten und zu betten. Aus dem Innersten muß ja die Neugeburt werden. Nur aus einem in Christus neugeborenen Herzen, nur dann, wenn viele einzelne von diesem Gedanken lebendig erfaßt sind, kann wieder eine wahrhaft christliche Gesellschaft entstehen. Menschen, die von diesem Geist durchdrungen sind, aber auch sie allein, werden die Kraft finden über liebgewordene Anschauungen und Gewohnheiten im eigenen wie im Volksleben hinwegzuschreiten, um auch hier wirklich Gott allein zu suchen und nur ihm in seinen Kreaturen zu dienen, um für ihren Teil wahr zu machen, was Leo erflehte, da er das Erlöserherz zum König eines jeden Menschen und des ganzen Menschengeschlechtes ausrief. Wer diese Gedanken fassen kann, wird sicher den Weg zu einer Politik finden, die des Namens katholisch würdig ist. **Constantin Noppel** S. J.

Der Glaube an das menschliche Zeugnis in psychologischer Beleuchtung.

Vom übernatürlichen Glaubensakt im dogmatischen Sinn werden wir hier nicht sprechen. Aber wir möchten doch gewisse seelische Grundlagen und Vorgänge beleuchten, die den innern Aufbau des „natürlichen" Glaubensaktes an Menschenzeugnis aufdecken und auch zur Zergliederung des übernatürlichen Glaubens (analysis fidei) einen Zugang bereiten dürften.

Ist es doch sehr merkwürdig, daß noch keine einheitliche Lösung für diese übernatürliche Glaubenszustimmung in ihrem Werden und ihrem Aufbau gefunden wurde! Ob vielleicht die Schuld, teilweise wenigstens, an der mangelhaften seelischen Untersuchung des menschlichen Glaubens liegt?

Wie dem immer sei, diese sondernde und zerlegende Prüfung wird uns neue Einblicke in das Verhältnis des Wissens zum Glauben, wenn auch zunächst noch nicht zum religiösen, gewähren und auch etwas über den Aufbau psychologischer Akte überhaupt andeuten.

Vor allem müssen wir die Natur des Glaubens auf Bezeugung hin von jeder Art des Wissens sorgfältig sondern.

Es erhebt sich also zunächst die Frage, welche von den Akten, die man gewöhnlich Glaube an menschliches Zeugnis nennt, wissenschaftlich zu einer klar umgrenzten Gruppe gehören.

Die Annahme eines Sachverhaltes auf eine Bezeugung hin ist freilich verschieden von der Annahme dieses Inhalts aus Einsicht in sein Wesen. Solange aber beide Zustimmungsakte durch nichts anderes bestimmt werden als durch den Gegenstand und durch Schlußfolgerungen, die sich entweder unmittelbar auf den Inhalt oder mittelbar auf ihn durch das Mittel eines zweifellos glaubwürdigen Zeugnisses beziehen, liegt ein Akt des *Wissens* vor, eines unmittelbaren oder mittelbaren Wissens.

Jede Zustimmung zu einem Sachverhalt auf ein Zeugnis hin als Glaube zu bezeichnen, ist methodisch und psychologisch unzulässig. Wenn wir daher in dieser Untersuchung von „natürlichem Glauben" sprechen, so meinen wir *niemals* eine Zustimmung zur Offenbarung, die allein auf der Einsicht in die vernunftgemäßen und geschichtlichen Grundlagen des Glaubens beruht. Denn das ist überhaupt kein Glaube, sondern ein Wissen.

Man bringt meist unrichtige Beispiele für den Glauben an Menschenzeugnis; sie sollen den christlichen Glaubensakt verdeutlichen — sie verwirren ihn nur gründlich.

Wenn mir ein Fachmann eine wissenschaftliche Tatsache, die ich selbst nicht zu erforschen vermag, als richtig bezeugt, und ich sie auf dieses Zeugnis hin annehme, kann man nur in einem übertragenen, recht uneigentlichen Sinn von „Glauben" sprechen; denn ich stütze mich dabei einfach auf einen Schluß, etwa den: „Der glaubwürdige Fachmann bezeugt die Sache. Auf seinem Gebiete ist er durchaus zuverlässig. So nehme ich denn die Sache als sicher richtig an."

Ich habe einen klaren Einblick in den *Inhalt meines Schlusses*. *Diesem* Inhalt stimme ich nicht zu auf die Autorität des Fachmanns hin.

Aber auch für den Inhalt der bezeugten Tatsache ist mir nicht jene Autorität allein maßgebend, sondern die Richtigkeit meines Schlußverfahrens, in dem die Autorität des Kenners nur ein Glied bildet. Diese Autorität ist aber für mich bei diesem Verfahren nicht bloß unumgängliche Bedingung, sie ist ein wesentliches Stück im Aufbau meines Aktes. Ich weiß um die bezeugte Sache, zwar nicht aus Einsicht in ihr Wesen, wohl aber durch eine wahrheitskündende Bezeugung. Es ist das nur eine andere Art des Wissens. In diesem Sinn ist die geschichtliche Erkenntnis aus echten und glaubwürdigen Quellen ein Wissen, kein Glaube.

Der Versuch, die Tatsache der Bezeugung als bloße Bedingung zu fassen, und das objektive Wissen und die Wahrheitsliebe des bezeugenden Fachmanns, der bezeugenden Quellen zum Motiv der Zustimmung beim Glaubensakt zu erklären, ist eine künstliche, eine theoretische, psychologisch nicht zu belegende Konstruktion.

Sagt man also: der Glaube bestehe, im Gegensatz zum Wissen, darin, daß man einen Sachverhalt einzig auf die Autorität eines Zeugen hin als wahr annimmt, d. h. weil er es sagt, oder weil er in seiner Aussage vollkommen maßgebend, beglaubigt und zuverlässig ist, so erhebt sich alsbald die Frage, warum man sich hier nicht mit dem mittelbaren Wissen begnügt, das man durch einen Schluß erreichen kann, warum man nach dem Glauben langt. Die einzig mögliche Antwort wäre: „Man tue es, weil man aus irgend einem Grund für diesen Inhalt eine Art und einen Grad der Sicherheit brauche, die das Wissen nicht gewährleistet."

Aber woher gewinnt die Bezeugung diese größere Sicherheit? Sie muß größer sein als die ursprüngliche vernunftgemäße Gewißheit, daß die Aussage des Zeugen wahr ist. Woher bringt ferner der Zeuge in sein Zeugnis ein Moment, das die Art der Zustimmung von dem Urteil des Glaubenden: „Er sagt die Wahrheit, also muß ich den Inhalt seines Zeugnisses bejahen", unterscheidet? Die Autorität des Zeugen im Bewußtsein des Empfangenden stützt sich doch auf das wohlbegründete Urteil über sein Wissen und seine Glaubwürdigkeit. Beruht der Glaubensakt nicht auf diesem Wissensurteil als Formalgrund, sondern in einem andern Sinn einzig auf der nicht aus dem Wissen allein erkannten Autorität des Zeugen, so müssen doch im Zeugen selbst und in seinem Zeugnis neue Erkenntnismöglichkeiten und Motive liegen, die den Glaubenden überzeugen und bewegen. Man kann doch unmöglich von jenem ursprünglichen Urteil, als Voraussetzung, als unumgänglicher Vorbedingung aus, unmittelbar, ohne neue Einsichten und Motive, auf eine Autorität des Zeugen, die der Zustimmung eine größere Gewißheit, einen andern Charakter vielleicht als die aus dem ersten Urteil fließende, überspringen. Gegeben sind nur der wissende und glaubwürdige Zeuge, seine Mitteilung und ihr Inhalt. Man muß also neue Beziehungen entdecken zwischen der Mitteilung, dem bezeugten Inhalt und dem Zeugen, und diese Beziehungen müssen in irgend einer Weise die Zustimmung innerlich und wesentlich beeinflussen. Sonst bleibt sie seelisch unerklärlich. Das ist das Problem. Im natürlichen Glauben genau so brennend und von ähnlicher Art wie im übernatürlichen.

Ob das alles möglich ist, und wie es geschehen kann, soll im Folgenden untersucht werden.

Gewiß ist es auch wahr, daß der Wert der mitteilenden Persönlichkeit, der Wert der Annahme ihres Zeugnisses, der Wert des mitgeteilten Inhalts dem Empfangenden irgendwie einleuchten müssen. Er kann aber alle diese Werte nur gewinnen durch sehr genauen Einblick in die Persönlichkeit des Mitteilenden, also in dessen Eigenart und Gesinnung, in seine eigenen Beziehungen zum Zeugen, in die persönlichen Vervollkommnungsmöglichkeiten auf Grund der willigen und vernünftigen Zeugnisannahme und auf Grund aller in den Wahrheitsbesitz des Glaubenden übergehenden Inhalte der Mitteilungen. Sonst bleibt der Wert ein unbegreifliches und unerklärbares Etwas.

So wird man denn auch vom Wertstandpunkt aus zu den zergliedernden Untersuchungen geführt, die alle Seelenbewegungen bis zur endgültigen Zustimmung klarlegen und aufhellen müssen.

Die erste Aufgabe wird sein, Wissen und Glauben sorgfältig zu sondern.

Wir müssen also zunächst einen genauen Unterschied machen zwischen den Akten, denen nach landläufiger und volksfaßlicher Anschauung der Name „Glaube" beigelegt wird, und jenen seelischen Bewegungen, denen die Bezeichnung Glaube im wissenschaftlichen Sinn zukommt.

Auch Äußerungen wie: „ich glaube jemand auf sein Wort, daß er abwesend war", sind in den meisten Fällen nur eine wahrscheinliche Annahme oder eine solche regelrechte, wenn vielleicht auch abgekürzte Schlußfolgerung, die wir eben gezeichnet haben; nur selten ist es eigentlicher Glaube.

Wie sieht nun demgegenüber der seelische Bau eines wirklichen Glaubensaktes aus? *Wir sprechen hier nur vom natürlichen Glauben Menschen gegenüber.*

Um diese seelische Schichtung nach einer wissenschaftlichen Methode zu entdecken, muß man von Akten ausgehen, die *zweifellos* ein anderes Innengefüge aufweisen als alle Äußerungen eines mittelbaren Wissens, das sich auf Bezeugung stützt. Es handelt sich allerdings auch um Akte, die ihre Wahrheitszustimmung auf ein Zeugnis bauen, nicht auf die Einsicht in das innere Wesen des Sachverhaltes. Es dürfen aber keine Akte des Wissens sein, auch keines mittelbaren, durch Schlüsse gewonnenen Wissens. Die Glaubenszustimmung muß sich durch ihren ganzen innern Bau und ihre Form von jedem Wissensakt wesentlich unterscheiden. Auch wäre zu untersuchen, ob hier vielleicht der Inhalt die Form mitbestimme.

Um methodisch richtig voranzukommen, gehen wir von der Erfahrung und Beobachtung aus.

Bei allen Zustimmungen des mittelbaren Wissens, die man meist irrtümlich als Glaube bezeichnet, hat der Wille keinen zuständigen Einfluß auf die Endentscheidung. Wenn er sich einmischt, überschreitet er seinen Bereich. Er kann und soll, auch bei dem Wissen auf ein Zeugnis hin, die sachlich vorliegenden Gründe nicht aufbessern. Drängt er sich vor, so stört er die Unnahbarkeit des Wissens. Das Zeugnis der Quelle bewegt den Verstand ausschließlich durch den ihr einwohnenden Wahrheitsgehalt und durch die von ihr gewährleistete Glaubwürdigkeit. Die Tatsache der Bezeugung trägt alle überzeugende Kraft in sich allein. Keine persönliche Neigung darf das Wissen oder die Wahrheitsliebe des Zeugenden aufwerten. Alle gegebenen, das Wissen erzeugenden Größen haben für sich und aus sich allein zu wirken. In diesem ganzen Prozeß

spielt also der Wille keine rechtmäßige Rolle innerhalb der eigentlichen Genesis der Zustimmung selbst, sondern höchstens innerhalb der Akte, welche zum Forschen anregen und zu gerechtem Urteil drängen.

Im Gegensatz dazu lehrt die Beobachtung seelischer Bewegungen, daß es Akte der Zustimmung zu Zeugnissen gibt, in die der Wille fördernd und, allem Anschein nach, naturgemäß und somit rechtmäßig eingreift. Solche Zustimmungen sind von allen Akten des Wissens wesentlich verschieden, weil sie innerlich vom Willen beeinflußt werden. Dieser tritt hier als dritte Kraft neben den bezeugten Gegenstand und das Denken.

Nennen wir solche Zustimmungen vorläufig Glaubensakte.

Die Rolle des Willens also ist zunächst genau zu umgrenzen. Er darf nicht blind sein, soll der ganze Zustimmungsakt den Stempel der Vernünftigkeit tragen. Motive müssen ihn bewegen. Aber die Art und Reihenfolge dieser Beweggründe ist schwer zu entdecken.

Es ist ein allgemein verbreiteter, verhängnisvoller Irrtum, den fertigen „Glaubensakt" aus sich allein und aus seinen logischen Bestandteilen und Voraussetzungen erklären zu wollen, ohne sich zu fragen, ob der Akt überhaupt im Einzelfall *möglich* ist, wenn man ihn loslöst von gewissen seelischen Vorkommnissen, die ihm nach psychologischen Gesetzen *immer* vorangehen müssen. Diese seelischen Vorkommnisse sind streng zu unterscheiden von der Glaubwürdigkeit des Zeugen und von der Tatsache der Mitteilung; sie sind vor ihnen in der Seele lebendig; man belauscht sie unmittelbar in einer Reihe von Akten, findet dann von *ihnen aus* wesentliche Beziehungen zum Glaubensakt, stößt so auf seelische Gesetze, nach denen gewisse und ganz bestimmte Formen der Hoffnung — Grundhoffnungen sozusagen — dem Glaubensakt samt allen seinen Vorbedingungen vorausgehen müssen. Man sei aber nicht voreilig. Die hier gewonnene Erkenntnis besagt noch nicht, daß diese notwendigen Beziehungen zwischen Grundhoffnungen und Glaubensakt, den letzteren in seinem innern Bau mitbestimmen. Das wird erst später untersucht.

Wie können wir diese Grundhoffnungen näher bestimmen?

Schon im alltäglichen Leben beobachten wir die Verknüpfung von Glaube und Hoffnung ganz deutlich bei einigen Seelenbewegungen, die man gewöhnlich als Glaube an Menschen und an ihr Zeugnis erklärt.

Wir verlieren den „Glauben an jemand", heißt es, wenn wir zu unserem Leidwesen entdecken, daß dieser Mensch nicht so ist, wie wir es bisher angenommen haben, daß er nicht das leistet, uns nicht das bringt, was wir von ihm erwartet haben. Eine unerfüllte Hoffnung zermürbt da unsern „Glauben".

Der Werdegang dieser Erfahrung ist folgender: Eine hoffende Sehnsucht nach Dingen, die wir erlangen möchten, lenkt unsern suchenden Blick auf Menschen, die uns Erfüllung unserer Wünsche verheißen, nicht mit Worten zunächst, sondern durch ihr Wesen, ihre Persönlichkeit, ihre Taten. Unsere Zuversicht wächst, unser Vertrauen auf diese Menschen entfaltet sich, genährt durch unsere Erwartungen und durch die Beobachtungen und Erfahrungen an jenen, von denen wir Erfüllung erhoffen. Unser Wille neigt sich diesen Menschen und ihrem Zeugnis zu. Enttäuschung zerstört dann den „Glauben".

Diese Geburt des Glaubens aus der Hoffnung muß aber vorsichtig untersucht werden, sollen nicht die verschiedenen seelischen Akte, die sie begründen,

verwirrend durcheinander geraten. Es sind also hier drei Reihen streng zu sondern:

1. Die zuversichtliche, sichere Erwartung, daß uns ein Mensch die Erfüllung gewisser Wünsche bringen werde, gründet natürlich auf dem „Glauben" an diesen Menschen. Dieser Vertrauensglaube ist die „Grundlage der erhofften Dinge".

2. Der Aufstieg zu ihm setzt aber voraus, daß in uns Wünsche nach Erfüllungen vorhanden waren, denen wir uns allein nicht gewachsen glaubten, die wir aber mit Zuversicht erwarteten, und die uns nach Hilfe und Erfüllung ausschauen ließen.

Es handelt sich hier um wesenhafte Hoffnungen in uns, um Erwartungen, die mit unserem ganzen Sein, mit unserem Glücksbedürfnis, mit dem Sinn des Lebens auf das innigste zusammenhängen; sie decken sich aber nicht einfach mit dem Selbsterhaltungstrieb im allgemeinen, nicht mit dem uns einwohnenden, unveräußerlichen Glücksstreben; es sind vielmehr ganz bestimmte Äußerungen dieses Strebens und jenes Triebes.

Und weil wir eben bei vielen dieser Erwartungen uns die Erfüllung nicht selbst geben, sie aus keinem Wissen gewinnen können, halten wir Ausschau nach Menschen, Dingen, Ideen, die uns vielleicht Erfüllung bringen.

Das sind die zwei ersten Reihen, welche die Bewegungen der Seele nach einem Glauben hin seelisch ermöglichen und sie begleiten.

3. Ob nun diese Grundhoffnungen auch in das innere Sein des eigentlichen Glaubensaktes eindringen, ist eine Frage für sich, die erst später beantwortet werden kann.

Daß diese Leistung der Grunderwartungen in uns zugleich auch eine Arbeit des Willens bedeutet, braucht nicht erst gezeigt zu werden. Wir haben also hier bereits eine Willensbewegung, ohne die der Glaubensakt seelisch unvollziehbar ist. Diese Willenstätigkeit gehört aber, mit Ausnahme der dritten Reihe, in keiner Weise zum oben erwähnten Einfluß des Willens, der die Glaubenszustimmung wesentlich von jedem Wissen streng unterscheidet.

Denn diese mit den Grundhoffnungen zusammenhängenden Willensbewegungen der zwei ersten Reihen sind nur eine Voraussetzung für die Möglichkeit der Glaubenszustimmung. Wir forschen aber nach Willensleistungen, die den Glaubensakt innerlich bilden und gliedern.

An diese Untersuchung müssen wir jetzt herantreten.

Das psychologische Problem beginnt in dem Augenblick, da, nach zuverlässiger Erkenntnis der glaubwürdigen Mitteilung, nicht der durch diese Einsicht bereits gebahnte Weg des mittelbaren Wissens, sondern ein anderer Weg der Zustimmung beschritten wird, ein Weg also, der kein Wissen ist. Weshalb geschieht das? Welche Aufgabe erfüllt sodann jene ursprüngliche wissenschaftliche Erkenntnis der mitteilenden „Autorität" des Zeugen? Ist sie nur Vorbedingung für diese andere Zustimmung (nennen wir sie Glaubenszustimmung) oder gehört sie wesentlich zu deren Innenbau?

Ist das Erstere der Fall, wie kommt dann die als einziger Grund der Zustimmung geltende Autorität des Mitteilenden in mein Bewußtsein?

Woher gewinnt überdies diese anders als in den Voraussetzungen geartete Autorität ihre Sicherheit für den Glaubenden? Wird aber die ursprünglich

auf dem Weg des Wissens erkannte mitteilende Autorität in den eigentlichen Glaubensakt einbezogen, so erhebt sich gleich wieder die alte Frage, woher sie ihre neue seelische Leistungskraft, da sie der einzige Grund ist für die endgültige Bejahung mitgeteilter Inhalte, geschöpft hat. In jedem Fall dräut außerdem das Gespenst des Zirkelschlusses: Die Autorität des Zeugen muß als Grund der Glaubenszustimmung mit ebenso großer Gewißheit geglaubt werden wie der Inhalt der Mitteilung. So ist denn der Grund der Bejahung der Autorität diese Autorität selbst.

Endlich muß auch entschieden werden, ob die Tatsache der Mitteilung (factum testimonii) für sich allein irgendwie in das Wesen des Glaubensaktes einzubeziehen ist.

Das sind die wichtigsten Probleme, die uns gleich an der Schwelle der Untersuchung aufstoßen und für den natürlichen Glauben genau so gelten wie für den übernatürlichen. Soll die Lösung wissenschaftlich genügen, so muß sie alle hier angedeuteten Schwierigkeiten und Widersprüche beheben.

Einen Schritt haben wir bereits gemacht; der Wille trat neben Bezeugung und Denken als wesentliches Stück hinzu. Seine Leistung ist jetzt zu prüfen.

Da es sich im Glaubensakt um eine Zustimmung zu einem glaubwürdig bezeugten Inhalt handelt, wird ein verhältnismäßig gut begründetes Wissen um die Zuverlässigkeit des Mitteilenden und um die Tatsache der Mitteilung vorausgesetzt.

Praktisch und tatsächlich gründen diese Voraussetzungen auf der Arbeit jener Grunderwartungen und des durch sie bewegten Willens. Sie gründen auf ihnen in dem Sinne, daß die Anstrengung um diese Vorbedingungen erst einsetzen kann, nachdem sich die Grundhoffnungen betätigt und den Menschen zum Glaubenswillen angetrieben haben. Das Wissen um diese Vorbedingungen wollten wir nur andeuten. Es liegt jenseits unserer jetzigen Aufgabe. Denn die Willensneigung und der Willenseinfluß, nach dem wir hier suchen, beginnt bei diesen Voraussetzungen noch nicht.

Wo setzen sie also ein?

Da es sich in unserer ganzen Frage um einen bezeugten Inhalt handelt, können die Motive, die den Willen bewegen, nur aus vier Quellen fließen: aus der Person des Bezeugenden, aus der Tatsache der Bezeugung, aus der Art der Mitteilung oder endlich aus dem Inhalt der bezeugten Sache. Das sind ja alle Hauptelemente des Zeugnisses. Sie greifen ineinander über und lassen sich nicht streng sondern, wie wir gleich sehen werden.

Die Person des Zeugen muß vom Zustimmenden als wissend und wahrheitkündend erkannt sein. Davon sprechen wir hier nicht. Denn die durch diese Vorkenntnis vermittelte Willensneigung gehört auch zu allen Wissensakten, die auf Zeugnis beruhen. Dieser Wille übt im echten Wissen keine bestimmende Rückwirkung auf die Erkenntnis aus. Hier handelt es sich um etwas ganz anderes.

Der Inhalt der bezeugten Sache kann Beziehungen zum Zeugenden enthalten, die auf sein Wissen und seine Glaubwürdigkeit neues Licht werfen und kostbare Verknüpfungen zwischen ihm und dem, dessen Zustimmung aufgerufen wird, enthüllen. Und so übt denn diese Erkenntnis als Motiv einen Einfluß auf den Willen, sie macht ihn geneigter, das Zeugnis willig an-

zunehmen. Außerdem muß sich dieser Inhalt, um Interesse zu wecken, als Erfüllung einiger der eingeborenen Wünsche und Strebungen erweisen, die wir oben „Grundhoffnungen" nannten und die zur dritten Reihe gehören. Auch diese Erkenntnis der Zusammenhänge neigt den Willen nach einer Seite.

Die Art des Zeugnisses kann ferner die mitgeteilte Sache als eine wertvolle Gabe des Mitteilenden erscheinen lassen, als ein wahres Geschenk seines Wohlwollens und seiner Liebe, als eine unverdiente Zuwendung, die im Empfangenden die Pflicht der Treue und Dankbarkeit erweckt. Auch so wird eine bestimmte Bewegung im Willen erzeugt. Außerdem kann die Art des Zeugnisses eine sittliche Aufgabe für den Zustimmenden in sich schließen, die Aufgabe nämlich, sich nicht unteilnehmend, ohnseitig und gleichgültig dem Zeugnis gegenüber zu verhalten, sondern sich tatsächlich zu entscheiden. Auch das bedeutet einen Einfluß des Willens auf die Zustimmung.

Die Tatsache der Bezeugung (factum testimonii) endlich kann in gewissen Fällen den Entschluß des Zeugen, sich mitzuteilen, in einem ausnehmend günstigen Licht erscheinen lassen und so ebenfalls den Willen des Menschen, der zur Zustimmung berufen ist, geneigt machen. Der Entschluß des Zeugen zur Mitteilung ist außerdem niemals von allen Beziehungen zum Inhalt der bezeugten Sache losgelöst; der Inhalt muß doch irgendwie zur Mitteilung drängen, soll diese sinngemäß sein. So übt denn in allen Fällen der Inhalt unmittelbar oder mittelbar seinen Einfluß auf den Willen und damit auf die Zustimmung aus.

Bei der Umgrenzung dieser Einwirkung muß man sich aber vor einem Zirkelschluß hüten. Man könnte nämlich einwenden: Als Glaubender anerkenne ich den Inhalt des Zeugnisses erst durch meine Glaubenszustimmung; also kann dieser Inhalt meinen Glaubensassens nicht bestimmen, wie hier doch angenommen ward. Antwort: Vor meiner endgültigen Zustimmung erscheint mir jener Inhalt freilich noch nicht als Tatsache, die den Glauben innerlich konstituiert. Ich kann aber doch die Beziehungen dieser *möglichen* Tatsache, soweit man sie ideell faßt, zu mir und zum Zeugen untersuchen und finden, daß diese Tatsache, *falls sie wirklich ist*, zu meinen Überzeugungen und zu meiner bisherigen Kenntnis des Zeugenden paßt, vieles klärt und sinnvoll deutet und vollendet; und durch diese Einsicht bereits wird mein Wille zur Annahme geneigter.

Mag auch auf den ersten Blick die merkwürdige Folgerung, die sich uns ergeben hat, auffallen, daß nämlich nur *gewisse Inhalte* einen Glaubensakt psychologisch ermöglichen, sie ist demnach im Wesen der Sache begründet. Denn einerseits muß außer dem Objekt und dem Denken noch eine dritte mitzeugende Kraft, hier der Wille, hinzukommen, damit diese Art der Zustimmung sich deutlich von einem Akt des Wissens abhebe; anderseits muß der Inhalt des Bezeugten, irgendwie mittelbar oder unmittelbar dem Willen als anziehendes Gut erscheinen. Es ist nun einleuchtend, daß nicht *jeder* Inhalt ohne Unterschied imstande ist, den Willen geneigt zu machen.

Ein grobes Mißverständnis aber verriete die Einwendung, daß bereits die Glaubwürdigkeit des Zeugen den Willen bewege. Diese objektiv gegebene Glaubwürdigkeit an sich überzeugt den *Verstand*; alle Momente in ihr, die außerdem auf den Willen einwirken, können, wie wir oben gezeigt haben, nur

vom Inhalt kommen. Gewiß kann bereits die erste Erkenntnis der Glaubwürdigkeit und des Ansehens des Zeugenden dem Willen Motive bieten, die ihn nach einer bestimmten Seite neigen; aber auf dieser Stufe hat die Genesis des eigentlichen Glaubensaktes noch gar nicht begonnen, wir stehen noch auf neutralem Boden; beide Wege, der des mittelbaren Wissens und der des Glaubens liegen offen vor uns. Jene Neigung des Willens geht noch nicht in der Richtung des Inhalts der bezeugten Sache, sondern höchstens in der Richtung einer Pflichterfüllung, aber doch vorerst nur einer Pflichterfüllung auf dem Wege des Wissens.

Es muß sich demnach ein Grund auftun, weshalb der um die Bezeugung und um den Inhalt durch das Zeugnis Wissende sich nicht mit diesem Weg der Erkenntnis des Inhalts, mittels Schlußfolgerung aus der glaubwürdigen Bezeugung, begnügt. Etwas muß ihm doch wohl mangelhaft erscheinen an der Art und Sicherheit seiner Zustimmung auf Grund eines mehr oder weniger bewußt geformten Schlusses. Da kann es denn nur die Persönlichkeit des Mitteilenden und der Inhalt der Mitteilung sein, die ihn anziehen und mit psychologischer Notwendigkeit vor die Frage stellen, ob der Zeuge und die bezeugte Sache in ihm nicht unmittelbar seine Zustimmung wecken können. Menschen, die nicht bloß logisch, sondern psychologisch zu denken und zu beobachten gewohnt sind, wissen, daß der eben erwähnte Vorgang immer einsetzt, wenn ihnen ein vertrauenerweckender Mensch etwas für sie Wertvolles mitteilt, das sie auf sein Zeugnis hin annehmen sollen. In diesem Augenblick beginnt selbsttätig der Werdegang des Glaubensaktes. Da es zunächst der Inhalt der Mitteilung ist, der als Wertgegenstand das Interesse erweckt, beginnt alsbald die oben geschilderte Arbeit des Inhalts und die von ihm durchgeführte Belichtung des Zeugen und des Zeugnisses. Nichts befestigt eine Autorität mehr als eine für andere wertvolle Mitteilung, die aus liebevoller Gesinnung durch glaubwürdige Bezeugung erteilt wird. Das ist deshalb gerade die Hauptleistung dieser Tätigkeit, daß sie Inhalt, Zeuge und Zeugnis zu einer autoritären Größe sammelt, die als das volles Vertrauen und Glauben heischende Sein des Mitteilenden erscheint; man wird demnach psychologisch genau sagen müssen, daß man dem Zeugen an sein Zeugnis glaube (testem testi credo).

Und damit enthüllt sich erst die Haupteigenschaft, der Hauptcharakter des Glaubens. Wenn man die seelische Haltung bei dem ersten Schritt zum Glauben untersucht, findet man ein wesentliches unterscheidendes Merkmal, jeder Art von Wissen gegenüber, darin, daß man in der endgültigen Zustimmung nicht unmittelbar an eine Sache, an einen Inhalt glauben kann, sondern nur an eine Person, die den Inhalt vermittelt; und das nicht bloß deshalb, weil die Person den Inhalt bezeugt, sondern vornehmlich deshalb, weil man ein Vertrauensverhältnis haben muß, das unmittelbar immer nur einer Person gilt.

Diese ethische Beziehung zum Mitteilenden bildet die Grundlage. Man geht allerdings, wie wir gesehen haben, vom bezeugten Inhalt aus, dringt so immer tiefer in die Gesinnung des Zeugen ein; das ursprüngliche Vertrauen erhellt und vertieft sich, bis die Person, die einen bestimmten Inhalt glaubwürdig bezeugt, in den Mittelpunkt rückt. Und so steht vor dem Menschen im Augenblick der vollen Zustimmung die mit allen Merkmalen der Autoriät ausgestattete Person. Man muß demnach psychologisch richtig sagen: Ich

glaube an die Person, die mir diesen oder jenen Inhalt mitteilt. Die wichtigen Folgen, die sich daraus ergeben, werden uns gleich beschäftigen.

Wir können nunmehr die Wesensart der zum eigentlichen Glaubensakt gehörigen Willensneigung näher prüfen. Der Wille antwortet nur auf ein Gut, auf etwas, das dem Menschen als gut erscheint. In unserem Falle neigt sich der Wille, wenn alle Vorbedingungen erfüllt sind, weder in der Richtung des ursprünglich mitgeteilten Inhalts als solchen allein, noch in der Richtung des Mitteilenden als Zeugen allein, sondern in der Richtung „eines Mitteilenden, der einen bestimmten Inhalt sicher und glaubwürdig bezeugt". Diese Gesamtgröße erscheint dem Willen als Gut. Hier liegt ein Angelpunkt für das Verständnis des Glaubensaktes. Dieses Gut erstrebt aber hier der Wille nur in Beziehung zu einer kommenden Zustimmung des Verstandes.

Man darf nämlich niemals aus dem Auge verlieren, daß jenem bestimmt geformten Inhalt die Forderung an den betreffenden Menschen innewohnt, der Mitteilung zuzustimmen. Der Inhalt mit dieser Beziehung, oder besser, die den Inhalt und diese Beziehung verbürgende Person bewegt den Willen. So muß ihm denn die Zustimmung des Verstandes auch als ein Gut erscheinen, das er anstrebt.

Nach alldem ist allerdings das unterscheidende Merkmal des Glaubens im Gegensatz zum Wissen das Auftreten und der Einfluß des Willens, aber doch eines Willens, der auf mannigfachen Wegen der Beeinflussung durch die Autorität der zeugenden Person geneigt gemacht wird: eine Vollautorität, zu deren Erkenntnis man ebenfalls auf sehr verschlungenen, von den ursprünglichen Wissenswegen verschiedenen Pfaden gelangt.

Damit haben wir ein klar unterscheidendes Merkmal gefunden, das den Glauben vom Wissen, auch vom mittelbaren, unterscheidet.

So ist denn der Aufbau und die innere Schichtung eines solchen natürlichen Glaubensaktes ungemein verwickelt.

1. Gewisse Grundhoffnungen machen ihn überhaupt erst seelisch möglich seinem ersten Ansatz nach.

2. Die Tatsache eines vorliegenden Zeugnisses für irgend einen Sachverhalt muß unbedingt feststehen und erkannt werden.

3. Die Glaubwürdigkeit und das Wissen des Zeugenden muß aus guten Gründen einleuchten.

Damit ist aber noch nicht einmal die psychologische Möglichkeit eines Glaubensaktes endgültig gegeben.

4. Aus dem ersten Vertrauen, das der Mensch dem Mitteilenden und seinem Zeugnis gegenüber gewinnt, muß sich der Wunsch ergeben, auf einem andern Wege als auf dem durch Schlüsse gegebenen, nämlich durch unmittelbare Hingabe an die Person des Mitteilenden, mit voller Sicherheit zur Anerkennung des Inhalts vorzudringen.

5. Der Inhalt des Zeugnisses und die Art der Bezeugung müssen a) die Glaubwürdigkeit des Zeugenden in den Augen des Empfangenden erhöhen; sie müssen b) die Person des Mitteilenden in ein innigeres Verhältnis zum Aufnehmenden bringen; sie müssen c) einige der unter 1. genannten Hoffnungen zu erfüllen versprechen.

6. Alle diese Einflüsse bewegen den Willen und machen ihn geneigt, in dem betreffenden Fall die Autorität des Zeugen anzuerkennen und auf diese Autorität hin den Verstand zur Bejahung des bezeugten Inhaltes zu bestimmen.

7. So ergibt sich für den Menschen die sittliche Pflicht, den Inhalt anzunehmen, und zwar nicht auf dem Weg des Wissens.

Fehlt eines dieser Momente, so ist der Glaubensakt psychologisch nicht zu verwirklichen. Sind sie aber alle vorhanden, so kann die Zustimmung erfolgen.

8. Und so stehen wir vor dem Endpunkt des Glaubensvorganges der letzten Zustimmung. Hier sammeln sich unzählige Fragen, hier stoßen Probleme und ihre widersprechenden Lösungen hart aufeinander, hier bietet sich aber auch die Möglichkeit, durch Ausschluß falscher Fragestellungen einen neuen Standpunkt zu erringen, von dem aus auch neue Antworten zu gewinnen sind. Aus unsern Darlegungen folgt unmittelbar das eine: Es kann sich bei der Endzustimmung nur um eine vertrauensvolle und mit Gewißheit vollzogene Anerkennung der bestimmte Inhalte mit Autorität bezeugenden Person handeln.

Aber die Eigenart dieser endgültigen Zustimmung müssen wir noch eingehender untersuchen.

Das Problem, das in unserer Frage die Hauptschwierigkeit schafft, lautet einfach so: Wie kann der Gegenstand (Materialobjekt) einer Verstandeszustimmung zugleich Grund dieser Zustimmung (Formalobjekt) sein? Das Problem ist nicht unlösbar. Wenn ein Gegenstand, z. B. die Formel einer Kurve, aus einer zusammenhängenden Reihe von Einzelgründen erschlossen wird, so ist diese erkannte Reihe Grund der Endbejahung. Wenn es aber möglich wäre, diese Formel aus sich heraus, durch Durchschauen ihres Wesens abzuleiten und so zur Kenntnis der Kurve zu gelangen — woher ich diese Formel ursprünglich erkenne, ist dabei gleichgültig —, so ist mir diese Formel, ein Akt meiner nach *Abschluß* der *Durchschau* vor sich gehenden Bejahung, zugleich Gegenstand und Grund meiner Zustimmung. Das ist immer der Fall, wenn ich einen Gegenstand, nachdem ich ihn aus seinem Wesen allein (Intuition braucht das nicht zu sein) erkannt habe, zum Objekt meiner Erkenntnis mache.

Wenden wir das auf unsern Fall an. Der Gegenstand, der in meinem Bewußtsein gegenwärtig ist, erscheint ursprünglich als ein in einer bestimmten Art für einen bestimmten Inhalt zeugender Mensch. Ich muß nun, ganz unabhängig vom Weg, auf dem ich zur ersten Kenntnis dieses „Gegenstandes" gelangt bin, diesen Akt der zeugenden Person aus seinen Elementen so durchschauen, daß ich ihn in seinem Wesen erkenne. Wesen ist hier nicht das Wesen des Zeugen im allgemeinen, sondern das Wesen des Menschen, insofern er in mir durch ein bestimmtes, in einer bestimmten Art mitgeteiltes Zeugnis das feste Vertrauen erweckt, daß es allein maßgebend und vollkommen ausreichend ist für meine Zustimmung. Zu *diesem* Wesen kann ich durch Zergliederung des Zeugnisaktes, durch Erkenntnis aller Beziehungen des Inhalts und der Art und Tatsache der Mitteilung zur Person des Zeugen mit Hilfe des Willens vordringen. Dann erkenne ich den ursprünglich gegebenen Gegenstand aus seinem Wesen; und wenn ich den so ergründeten Gegenstand zum Objekt einer Bejahung mache, ist für meine Zustimmung das Materialobjekt zugleich Grund meiner Zustimmung (Formalobjekt). Und eben das ist der

Vorgang beim Glaubensakt, wie wir ihn gefaßt haben. Der Glaubensakt ist nur dann ohne Zirkelschluß erklärbar, wenn Gegenstand und Grund zur Zustimmung zusammenfallen. Und das ist nur auf dem angegebenen Weg möglich, aber auf ihm auch sicher erreichbar. Wie man also sieht, ist es für den Glaubensakt wesentlich, daß der unmittelbare Gegenstand des Glaubens immer, d. h. bei jedem Inhalt, die bezeugende Person ist, mit allen jenen Eigenschaften und Beziehungen, die sich aus der Durchschau ihrer bezeugenden Tätigkeit ergeben.

Wäre also der Inhalt der bezeugten Sache in sich unmittelbarer Gegenstand der Zustimmung, könnte man niemals einen echten Glaubensakt setzen. So aber ist die Person mit allen eben gezeichneten Relationen als Materialobjekt und Grund zugleich auch Grund für die Bejahung des Inhalts, mit demselben Grad der Gewißheit. Denn eben der einen bestimmten Inhalt bezeugende Mensch erscheint mir als allein maßgebend und vollkommen ausreichend. Hier ist jeder Zirkelschluß vermieden.

Wie sich alle diese Vorgänge im übernatürlichen Akt des Glaubens abspielen, kann erst eine spätere Abhandlung aufhellen.

Und nun gilt es, den Weg zu zeichnen, auf dem sich die Durchschau des Zeugnisaktes vollzieht.

Man sehe uns in diesem Nachweis einige kleine Wiederholungen nach, die bei dem ungemein schwierigen Stoff unvermeidlich sind.

Die Autorität des Zeugen wird bei dem eigentlichen Wesensaufbau des Glaubensaktes nicht aus den Voruntersuchungen über Glaubwürdigkeit des Zeugen und die Mitteilungstatsache geschöpft. Diese gelten immer nur als Vorbedingung.

Haben wir doch gesehen, daß die in den Voruntersuchungen auf dem Wege des Wissens erworbene und als notwendige Bedingung wirkende Erkenntnis der mitteilenden Autorität eines Glauben heischenden Menschen (erste Stufe) wesentlich verschieden ist von jener zweiten, oben beschriebenen, die durch den Einfluß der Zeugnisart des bezeugten Inhalts (in bedingter Form) und des Willens gewonnen wird und bereits zum Innenbau des werdenden Glaubensaktes gehört (zweite Stufe). So weist hier die Erkenntnis der Autorität einen Charakter auf, der kein Wissen ist, sondern alle Merkmale des werdenden Glaubens besitzt; trotzdem wäre es falsch, zu sagen, daß die mitteilende Autorität auf dieser Stufe geglaubt wird. Denn es fehlt noch der Abschluß des Aktes.

Diese seelischen allmählichen Werdeprozesse hat man bei der Erklärung des Glaubens zu wenig berücksichtigt, nicht im einzelnen gegliedert, und sich dadurch das Verständnis der Glaubenszustimmung versperrt.

Alle vorgehenden, vom ersten Ansatzpunkt zur Genesis des eigentlichen Glaubensaktes (mit Ausschluß der aus dem Wissen abgeleiteten Voraussetzungen) ausgehenden Teilbewegungen der Seele dienen dazu, die Person des Mitteilenden mit einer Autorität auszustatten, die den Menschen, der zustimmen soll, mit immer größerem Vertrauen erfüllt, bis endlich der Zeuge in seiner Selbstbezeugung vor dem Geiste als Zustimmungsgegenstand steht, der allein maßgebend und vollkommen ausreichend ist, sich selbst als Bezeuger und damit zugleich auch den bezeugten Inhalt als wahr zu dokumentieren.

Es sind demnach zwei Sätze nicht gleichzustellen. Der eine lautet: Der bezeugte Inhalt ist im Glaubensakt einbegriffen, er wird in ihm bejaht. Der andere besagt: Der bezeugte Inhalt wird im Glaubensakt unmittelbar geglaubt. Der erste Satz ist richtig, der zweite nicht. Eben weil der Glaube sich unmittelbar auf die mit Autorität bezeugende Person bezieht, ist diese Person immer Material- und Formalobjekt der Zustimmung; sie ist also, bei jedem Inhalt, Gegenstand und Grund des Glaubens. Sie ist es aber, insofern sie einen bestimmten Inhalt bezeugt. Sie ist Gegenstand und Grund des Glaubens, d. h. der Zustimmende anerkennt in jedem Akt des Glaubens, mag der Inhalt der Bezeugung wie immer sein, in erster Linie die bezeugende Person als für ihn in ihrer Bezeugung allein maßgebend. Die mitteilende Person ist damit auch Grund des Glaubens an den Inhalt. Dieser bezeugte Inhalt ist Gegenstand des Glaubens nur insofern er in Beziehung steht zur bezeugenden Person als dem ersten und unmittelbaren Glaubensgegenstand und als einzigem Glaubensgrund.

Wenn man also sagt: „Ich glaube an diesen oder jenen Inhalt", so ist das an sich eine verkürzte Redeweise. Es müßte, genau genommen, heißen: „Ich glaube an die einen Inhalt bezeugende Person und bejahe den von ihr bezeugten Inhalt ihretwegen mit derselben Gewißheit, mit der ich jene Person als maßgebend anerkenne."

Da also der Glaube an die Person Material- und Formalobjekt in unteilbarer Einheit umfaßt, der bejahte Inhalt aber nur Materialobjekt ist, müßte eigentlich die Sprache zwei verschiedene Ausdrücke für den Glauben an die Person und für den Glauben an den Inhalt haben. Man könnte etwa sagen: „Ich glaube an die Person und ich glaube den Inhalt." Man begnügt sich aber mit einem Ausdruck, weil die Gewißheit der Zustimmung dieselbe ist der Person und dem Inhalt gegenüber, und weil man in einem unteilbaren Akt, den man als Gesamtgröße „Glaubensakt" nennt, Person und Inhalt bejaht.

Wie man also sieht, sind im endgültigen einfachen Glaubensakt drei Größen zu einer untrennbaren Einheit verbunden: der Glaube an den unmittelbaren Gegenstand, der für sich zugleich Grund des Glaubens ist, der Glaube an den Inhalt, als mittelbaren Gegenstand, auf Grund jenes unmittelbaren Gegenstandes, der für den Glauben an den Inhalt Formalobjekt (Grund) ist; endlich die alles in einer absoluten Einheit zusammenfassende Zustimmung, die man „Glaube" im eigentlichen Vollsinn nennt.

Mit Hilfe dieser Unterscheidungen kann man alle Einwände, die einen Zirkelschluß oder ein Verfahren ohne Ende (processus in infinitum) vorgeben, entkräften. Die eigentliche Schwierigkeit besagt nämlich Folgendes: Man bejaht den Inhalt eines Zeugnisses auf Grund der für diesen Inhalt eintretenden Autorität des Zeugen. Man bejaht diese Autorität des Zeugen auf Grund einer für sie als Inhalt eintretenden weiteren Autorität desselben Zeugen. Nun muß man aber einen Grund haben für diese zweite Autorität usw. So spricht man besser, wenigstens beim natürlichen Glaubensakt, von einem Verfahren ohne Ende als von einem Zirkelschluß.

Wir haben aufeinander aufgetürmte Reihen von Glaubenszustimmungen, d. h. von Zustimmungen auf Grund der Zeugenautorität.

Von diesem Standpunkt aus erheben sich die Einwände. Sie sind alle auf Grund unserer Unterscheidungen lösbar.

Wendet man nämlich ein: „Wenn ich an die Autorität glaube, glaube ich an sie auf Grund der Autorität", so wäre zunächst im Sinne der eben gegebenen Unterscheidung die Grundannahme (suppositum) zu leugnen. Denn der Begriff Glaube wird hier in verschiedenem Sinne genommen. Würde dann weiter gesagt: „Wenn ich sie nicht glaube, so erkenne ich sie aus dem Wissen", so wäre wieder das Suppositum zu bestreiten. Denn wir haben eben gesehen, in welchem Sinn etwas wesentlich zum Glaubensakt, mit Ausschluß des Wissens, als konstituierender Zelle, gehören kann, während trotzdem dieser Ausdruck „ich glaube", weil zweideutig, nicht zutrifft.

Man kann außerdem aber eine positive Lösung geben: Glauben heißt eben, nach unserer Erklärung, Gegenstände, die auf Bezeugung beruhen, mittelbar dadurch als wahr bejahen, daß man den mitteilenden Zeugen, insofern er tatsächlich für diesen Inhalt eintritt, als einzig und absolut maßgebend für die Zustimmung zu diesem Inhalt, zuerst unmittelbar bejaht, wodurch er zum Gegenstand und Grund der ganzen Zustimmung wird.

Man kann dieses auch so ausdrücken: Glauben heißt einen Zeugen als Autorität in einem bestimmten Fall so anerkennen, daß er in dieser Zustimmung als unmittelbarer Gegenstand und ausschließlicher Anerkennungsgrund für sich selbst und zugleich als Grund der aktuellen Anerkennung des mitgeteilten Inhalts bejaht wird. Von einem Zirkelschluß kann hier keine Rede sein; anderseits ist der Ursprung des Glaubens aus dem Wissen ausgeschlossen. Wir haben nämlich in den vorhergehenden Untersuchungen nachzuweisen gesucht, daß der Gegenstand (Materialobjekt) einer Verstandeszustimmung in gewissen Fällen zugleich Grund dieser Zustimmung (Formalobjekt) sein kann, daß dies in der Glaubenszustimmung tatsächlich eintreten *muß*, und daß der psychologische Aufbau des eigentlichen Glaubensaktes uns klar zeigt, auf welchem Weg diese Einheit des Gegenstandes und des Grundes bewerkstelligt wird, ohne daß das vorhergehende Wissen aufbauendes Element wäre.

Wie man aber sieht, wird diese Lösung *nur dadurch* widerspruchfrei und klar, daß in jedem Glaubensakt der Zeuge als autoritative Größe für die Zustimmung zu einem bestimmten Inhalt unmittelbarer Gegenstand und Grund der Zustimmung ist und der Inhalt nur in seiner Beziehung zum Zeugen geglaubt wird. Denn würde er *unmittelbar* auf Grund der Zeugenautorität bejaht, d. h. als wahr anerkannt, und wäre diese persönliche Autorität nicht erster *Gegenstand* der Bejahung, so müßte man die Autorität des Zeugen entweder aus dem Wissen oder aus dem Glauben an die Autorität bejahen. Das ist logisch unmöglich.

Da die Glaubenszustimmung in ihrer Endhaltung die Anerkennung der mit einschlägiger Autorität einen bestimmten Inhalt bezeugenden Person ist, so bejaht sie zugleich diese Person als einzig maßgebend und vollkommen ausreichend für die Zustimmung zum bezeugten Inhalt. Man bejaht also den Inhalt, weil man an die Person glaubt. Das geschieht aber nicht in zwei verschiedenen Akten. Indem man die Person in ihren Beziehungen zu sich, zum Zeugnis, zum Inhalt als tatsächlich mitteilende Autorität anerkennt, bejaht man zugleich den von ihr bezeugten Inhalt.

Auf den Innenbau dieses Schlußaktes kommt nun alles an.

Diese letzte Zustimmung, die man als Endpunkt des Glaubensaktes bezeichnen kann, darf aber nicht losgelöst werden von allen oben aufgezählten und zergliederten Seelenbewegungen, die von einem bestimmten Augenblick an, den wir auch ganz eindeutig festgelegt haben, zum innern wesentlichen Aufbau des Glaubensaktes gehören, also nicht bloß als Vorbedingungen anzusehen sind.

Und nun ist es ganz wesentlich, zu begreifen, in welcher Weise alle diese vorhergehenden aufbauenden Seelenakte in der endgültigen Glaubenszustimmung enthalten sind; denn dieser letzte Akt muß einfach sein, er muß aber doch auch alle aufbauenden Elemente jener obengenannten sieben Stufen in irgend einer Form voraussetzen oder in sich enthalten, sonst ist er seelisch unbegreiflich. Er muß zumal alle vorausgehenden Seelenbewegungen vom Ansatz der eigentlichen Glaubensentwicklung an nicht bloß voraussetzen, er muß sie einschließen. Haben wir doch gesehen, wie von einem ganz bestimmten Augenblick an die Akte nicht mehr als Wissen gelten können, sondern Merkmale aufweisen, die sie als werdenden Glauben kennzeichnen. Alle mit diesen Merkmalen ausgestatteten Akte müssen also, wenigstens als Glaubensbestandteile, im Glauben unterkommen. Die ganze Frage geht also dahin, wie diese im werdenden Glaubensakt aufeinander folgenden, voneinander verschiedenen Seelenäußerungen im einfachen Schlußakt der endgültigen Zustimmung enthalten sein können, ohne seine Einfachheit zu zerstören, aber auch ohne den wesentlichen Aufbau des ganzen Glaubenskomplexes aufzuheben.

Um diese wichtige, alles entscheidende und dennoch immer wieder übersehene Frage zu klären, darf man das ursprüngliche, aktuelle Sein dieser aufbauenden Akte nicht verwechseln mit dem Ergebnis dieser seelischen Vorgänge, einem Ergebnis, das in den gegebenen Sachverhalt der Bezeugung und ihres Einflusses auf Wille und Verstand eindringt und ihn dadurch nicht bloß einleuchtender, sondern seinem wirklichen objektiven Sein ähnlicher macht, einem Ergebnis, das mit jedem folgenden, aus ihm herauswachsenden Seelenakt zu einer höheren einfachen Einheit verschmilzt. So ist denn auch die letzte Bejahung ein einfacher Akt, der allerdings nur durch viele vorhergehende ermöglicht ist; aber diese früheren Akte sind nicht in ihm eingeschachtelt oder von ihm umschlossen, sie sind überhaupt nicht mehr vorhanden; es existieren nur noch ihre Ergebnisse, ihre seelischen Erzeugnisse, und alle diese Wirkungen sind wirklich und wesentlich im letzten Zustimmungsakte als Einheit enthalten. Man stellt sich vielfach diese seelischen Bewegungen nach Art aufgespeicherter, aufeinander getürmter materieller Größen oder sich summierender Kräfte vor, die alle, in einer Reihe hintereinander, einzeln oder als Summe, Gegenstand der Zustimmung sind. Das ist vollständig unpsychologisch gedacht. Ein einfacher Zustand löst den vorhergehenden so ab, daß er dessen Sein in einer höheren einfachen Form in sich schließt. Fast alle Schwierigkeiten, die uns bei Zergliederung des Glaubensaktes, auch des übernatürlichen, begegnen, sind auf diese unrichtige, eigentlich materialistische psychologische Einbildung zurückzuführen.

Man könnte noch fragen, in welcher Beziehung die Tatsache der Mitteilung zum eigentlichen Glaubensakt steht. In unserem Fall wird ja diese Tatsache unmittelbar aus dem Wort oder einer Handlung des Zeugen erkannt.

Diese erste Erkenntnis hat mit Glaube nichts zu tun. Das gilt aber auch für die erste Erkenntnis des Wissens und der Glaubwürdigkeit des Zeugen. Ohne die erste Erkenntnis der Mitteilungstatsache wäre ein Glaubensakt unmöglich. Aber in der Zergliederung des Zeugnisses, wie wir sie oben beschrieben haben, führen die Beziehungen zwischen Inhalt, Zeugengesinnung, Art des Zeugnisses, auf Grund jener Ersterkenntnis und durch Einfluß des Vollvertrauens zum Zeugen zu einem ganz einheitlichen Gegenstand, „dem tatsächlich einen bestimmten Inhalt glaubwürdig mitteilenden Menschen"; dieser ganze Gegenstand, der in sich besteht, ist für die Endzustimmung Material- und Formalobjekt in untrennbarer Einheit. So gilt für die Tatsache der Mitteilung eigentlich dasselbe wie für die Zeugenautorität.

Wenn man freilich die Tatsache der Mitteilung vom Inhalt und vom Gesamtgegenstand trennt, sie zum Inhalt der Bezeugung macht, und dann fragt, ob sie im Glaubensakt geglaubt wird, ist eine Antwort unmöglich, weil die Fragestellung falsch ist.

Ist doch der Glaube des Empfangenden an einen bestimmten Inhalt Ziel und Zweck der Mitteilung des Zeugen. So erscheint denn auch die tatsächliche Mitteilung als eine Betätigung des Inhalts, als Ausdruck jener Gesinnung des Offenbarenden, die sich im Inhalt bekundet; nicht in der Weise, daß der Inhalt an sich immer nur durch die Mitteilung Sinn hätte (manchmal ist das allerdings der Fall), auch nicht in der Weise, daß ich die Notwendigkeit der tatsächlichen Mitteilung logisch aus dem Inhalt ableiten könnte, wohl aber in der Weise, daß der Inhalt für mich nur durch die Bezeugung Sinn hat, so daß ich, unter Voraussetzung der geschichtlich erkannten Mitteilungstatsache, aus dem Vollvertrauen zum Zeugen heraus und aus der Natur des bezeugten Inhalts, der tatsächlichen Mitteilung zustimme, zugleich mit der Zustimmung zu dem sich selbst als glaubwürdig erweisenden Zeugen.

In der Studie über den göttlichen Glauben kommen wir darauf zurück.

Vergleicht man nunmehr die hier gegebene Erklärung mit den Problemen, die wir oben aufgezählt haben, so wird man sie gelöst finden. Alle Bestandteile des Wissens sind aus dem innern Aufbau des eigentlichen Glaubensaktes ausgeschlossen, ohne daß das psychologische Gefüge und die lückenlose seelische Gliederung gesprengt würde. Die Autorität des tatsächlich mitteilenden Zeugen wird in den Glauben einbezogen und dabei ein Zirkelschluß vermieden.

Auch wird versucht, jede Gefahr eines solchen circulus vitiosus zu beseitigen. Er droht eigentlich nur, wenn in der Glaubenszustimmung der Gegenstand, dem der Glaube unmittelbar gilt, von dem Grund, auf den hin die Zustimmung erfolgt, getrennt wird. In unserer Theorie fallen sie zusammen. Daß diese Einheit logisch einwandfrei und psychologisch im Glaubensakt notwendig ist, haben wir zu zeigen versucht. Alle bisher eingeschlagenen Wege führen, wie uns dünkt, nicht zum Ziele.

Da die psychologischen Probleme auf dem Gebiet des natürlichen und des übernatürlichen Glaubens verwandt sind, erhebt sich die Frage, ob die hier versuchte Lösung auf beide Reihen anwendbar ist. Das soll eine zweite Abhandlung beantworten.

Stanislaus v. Dunin Borkowski S. J.

Frauenlos in jüngsten Romanen.

Drei der bedeutendsten Romane des vergangenen Jahres machen das Problem der sozialen Rangstellung der Frau zum Stoff dichterischer Gestaltung.

Bei Jakob Wassermann entzieht sich die Frau, von den Zeitumständen begünstigt und von innerem Drang nach Gleichstellung und Freiheit gelockt, dem Primat des Gatten und gefährdet dadurch den Fortbestand der Ehe. Der Kaiserin Maria Theresia Juliana v. Stockhausens fällt durch Schicksalsfügung der Primat über den Gemahl zu, doch muß sie diesen Vorrang vor dem Mann mit dem Verlust des Glücks der Gattin und Mutter sühnen. Vollends auf die Spitze treibt Gerhart Hauptmann das Problem: Eine Schar Frauen unternimmt den utopischen Versuch eines absoluten Matriarchats, das dem Mann nicht einmal den zweiten, sondern überhaupt keinen Platz einräumt, das aber im Grunde den Mann zum Abgott macht und schließlich in bacchantische Mannstollheit umschlägt.

So geht ein gemeinsamer Zug durch diese Romane, der einer unbeschränkten Emanzipation der Frau nicht günstig ist. Es ist erfreulich, daß Männer wie Wassermann und G. Hauptmann zu der alten Weisheit zurückkehren, die dem Mann eine naturentwachsene Autorität in der Familie, der elementaren sozialen Gemeinschaft, zuerkennt.

* * *

Kaiserin Maria Theresia ist die tragische Heldin des umfangreichen historischen Romans „Die Soldaten der Kaiserin“[1]. Auf das Historische kommt es dabei Juliana v. Stockhausen nur soweit an, als es eine anschauliche, stimmunggesättigte Umwelt liefert, in die sie das tragische Los der Frau hineinstellt, die durch vom Geschick gestellte Aufgaben und durch fast unmeidbare eigene Schuld um ihr Lebensglück als Gattin und Mutter gebracht wird. Die Krone wird ihr zum Verhängnis.

„Um die Krone lebe ich“, geht es der blutjungen Königin durch den Sinn. „Ich liebe die Krone. Es ist nicht die Lust am bunten Glanz, es ist nicht der Ruhm, der mich lockt, es ist nicht Hoffart, so hoch zu stehen. Es ist der Sinn meines Lebens! Das Leben sieht mich mit leidverhangenen Augen an, aber — ich liebe die Krone!“ Das Grundmotiv der Dichtung klingt, wenn Maria Theresia aus ihren Zukunftsträumereien fröstelnd aufschreckt. „Mich friert! Friert wie einen, der allein im Dunkeln geht — allein! Ganz allein — der Gatte nicht und nicht die Kinder sind bei mir, sind in mir — es ist nur die Krone.“

Diese Liebe zur Krone entfremdet sie dem Gatten, bringt Bitterkeit über Franz Stephan, der nach unmutigem Sträuben resigniert. „Ganz entflammt ist meine Seele für das Eine, das Große, für die Krone“, eröffnet sich Maria Theresia dem Grafen Silva Tarouca. — „Meine teure Majestät“, sagt dieser sanft, „hat sich gänzlich der Krone verbunden; aber, erlauchte Königin, dies ist

---

[1] Roman von Juliana v. Stockhausen. 8° (604 S.) Kempten 1924, Kösel & Pustet. *M* 5.50; geb. 7.50.

nur möglich, weil der Gemahl seine Königin dazu freigibt." — „Meint also Graf Silva Tarouca, es sei unmöglich, eine gute Königin und eine gute Gattin zugleich zu sein?" — „Ich weiß es nicht, Majestät", erwidert zurückhaltend der Hofmann.... Ganz deutlich klingt das Nein der Dichterin durch.

Wohl verschafft Maria Theresia ihrem Gemahl den Titel des Mitregenten. Bitter meint er zu ihr: „Einen Titel! Weißt', wie mir das vorkommt? Wie jenem Mann in der Wüsten, der, wo er am Verdursten war, ein Sackerl fand, meinte, es seien Datteln und er wäre gerettet — dabei macht er's auf — und waren Perlen drin.... Der Titel, den d'mir gibst, das ist das Sackerl Perlen — wo mein Herz dabei verhungert." — Auch die Versuchung, den Hunger an verbotener Frucht zu stillen, tritt an ihn heran.

Maria Theresia hat weiche Stunden, wo sie Mitleid fühlt mit ihrem Franzl, Mitleid mit sich selbst. „Ich tu dir weh, Franzl", bekennt sie schmeichelnd und anklagend. „Es ist mir selber nicht wohl dabei, mein Liebes, du.... Mein Bub, glaub mir, ich scheine nur so bös und hart. Fühlst du nicht, wie ich oft müde, elend und verzweifelt bin? Du lebst immer heiter, auch wenn ich mich zermartere. Verstehst du nicht, daß grad diese Sorglosigkeit mich schrecklich erbittert? Wir leben aneinander vorbei, Franzl, mein lieber Bub du; fühlst du nicht, wie mein Herz zittert nach dir?... Es ist doch unser ganzes Glück, das uns so unter den eigenen Händen zerbricht." Da Franz Stephan als Feldherr nur Mißerfolge hatte, seufzt sie: „Er muß halt herkommen. Ach ja, daß ich ihn nur wieder hier hätte, um meinen wirren, müden Kopf an seine Schulter zu legen und auszuruhen. Er weiß ja nicht, was er verspielt hat; er wird meinen Jammer nicht begreifen, aber er hat mich lieb, er gehört zu mir."

Aber die harte Sorge um Staat und Krone verscheucht diese zarten Anwandlungen. Bitter entlädt sich einmal Franz Stephans Vergrämtheit: „Früher warst anders, Theres. Früher waren wir Mann und Frau, und jetzt?... Jetzt bin i dein Soldat. Schwenkt rechts — schwenkt links — richtet aus!"

Zum Soldaten im Dienste der Krone macht Maria Theresia den Gatten, zu Soldaten im Dienste des Staates macht sie auch die eigenen Kinder, zum Soldaten ihrer Staatskunst will sie vor allem Joseph machen und scheitert daran.

Schon den Neugeborenen liebte sie nicht gesund und herzhaft, sie liebte ihn wie die Fleischwerdung ihres Geistes. Sie liebte ihn nicht als Frucht ihrer Ehe mit Franz Stephan, sondern als „die hohe Zeugung, die ihre Seele mit der Krone vollzogen". Auch Joseph gegenüber geht das Muttergefühl unter in der Herrscherhoheit. Maria Theresia ruft Gott selber zum Zeugen an: „Du weißt, daß ich fürs Ganze lebe, für die Allgemeinheit; du weißt, daß ich nur für Österreich lebe. Bei deinem Namen schwöre ich, daß ich gegen mein Fleisch und Blut, gegen meinen erstgeborenen Sohn Joseph das Gesetz, das Wohl und das Glück Österreichs behaupten werde." So eisern beugt sie ihre Kinder unter das Joch der Staatsräson, daß ihr Joseph, der junge Kaiser, die Anklage entgegenschleudert: „Nicht der Liebe, dem Staate hast du uns geboren, dem Staate uns erzogen. Nichts waren wir dir, sind wir dir als Mittel zum Zwecke. Erben für Europas Throne. Mein Vater mußte Kaiser werden, auf daß die Krone bei Habsburg blieb; nur darum liebtest du meinen Vater, um mit deinen Kindern einen lebendigen Wall gegen Preußen zu

bilden. Hab' ich aus Liebe freien dürfen? Nein, du brauchtest Bayern! Ist es Liebe, daß Karoline einen Schwachsinnigen, daß Amalie einen Affen zum Gemahl erhielt? Liebe, daß du Antoinette nach Frankreich verschachertest? Politik! Nur Politik! Opfer sind es, die du dem Staate bringst. Nenn dich Justitia, aber nenn dich nicht Mutter!"

Man sieht, Joseph ist die Aufgabe zugefallen, Franz Stephan zu rächen. Eine fürstliche Freundin spricht es geradezu aus: „Mir ist, als ob der Mann in Ihnen die fünfundzwanzig Jahre Knechtschaft eines andern Mannes an der Frau rächt." Gegen den Willen Maria Theresias setzt Joseph die Begegnung mit Friedrich dem Großen durch, ertrotzt er Österreichs Beteiligung an der Zerreißung Polens, wendet er sich der Aufklärung zu. Das ist ein furchtbarer Schlag für Maria Theresia. „Das Gesetz ihres Lebens wankte. Der Mann stand auf wider die Herrschaft der Frau! Der Soldat empörte sich! Fünfundzwanzig Jahre waren die Männer Österreichs ihre Soldaten gewesen.... Und nun kam der eigene Sohn und brach das Gesetz! Er war nicht ihr Soldat!" Ja, sie sieht in den Ideen ihres Sohnes den Bankrott der eigenen kommen.

Mehr noch, sie fühlt sich innerlich bankbrüchig. Immer wieder erhebt sie die Selbstanklage: „Wie sonderbar, ich kann nur noch triumphieren; ich kann nicht verzeihen, aber ich kann grausam quälen. Und früher war ich froh, gütig und heiter. Was geschieht mit mir? ... Immer mehr frier' ich ein, ich erstarre förmlich, aber ich habe nicht mehr die Kraft, es zu ändern.... Ich lebe dahin wie die Tiere, mein Herz ist verhärtet. Wie ein Stein ist mein Herz."

Die Dichterin sucht den tragischen Konflikt versöhnend aufzulösen. Aber nur der Konflikt wird glaubhaft und lebendig, nicht das schließliche Wiederaufbrechen der Mutterliebe zu Joseph, die Barmherzigkeit und Gnade über Gesetz und Staatsnotwendigkeit stellt. Um diese Erweichung des versteinerten Herzens in konkreter Anschaulichkeit zu motivieren, fügt J. v. Stockhausen die romantisch-sentimentale Episode ein von der sündigen Liebe der Hofdame Anna Maria v. Haydt zu dem wilden Pandurengeneral von der Trenk, von ihrem Kinde Marianka, die als Pandur unter den Soldaten aufwächst. An der Leiche Anna Marias, die durch die erbarmungslose Sittenstrenge Theresias in den Tod getrieben wurde, wird die schonungslos rächende und strafende Gesetzesgerechtigkeit zum ersten Mal erschüttert. Um Mariankas willen kommt es zum furchtbaren Zusammenstoß zwischen Mutter und Sohn, der die Eiskruste um Theresias Herz bricht, daß sie nicht mehr allein Mutter ihres Volkes, sondern vor allem Mutter ihres Kindes sein will. —

Die Bewertung dieses Romans ist sehr verschieden ausgefallen. Während z. B. für E. M. Hamann „das Negative weit zurücktritt vor der Größe des bekundeten Wollens und Könnens, vor der Größe des Genies[1], spricht Leo Weismantel von riesenhaftem Talent, das in Seifenblasen schillert und in der Luft zerstäubt[2]. Bezeichnend ist, daß die Literarische Beilage einer katholischen Zeitung das Werk ob seiner Ruhe, Abgeklärtheit und Reife, seiner ganzen literarischen Höhe den Meisterwerken der historischen Romane von Handel-Mazzetti fast gleichstellt, um dann dreißig Seiten weiter aus

[1] „Allgemeine Rundschau" 21 (1924) 196. [2] „Die Literatur" 1923/24, 341.

anderer Feder das vernichtende Urteil zu bringen: „Der Maria-Theresia-Roman von 600 Seiten Umfang ist um ein inneres Hohlsein herumgeschrieben; beklopft man den Mantel aus Brokat und Seide, um den innern Blutstrom zu hören, so erschrickt man vor der Leere."

Richtig ist, daß die Lösungsversuche hinter der Stellung und Entfaltung der Probleme bedenklich abfallen, und daß die blühende, glühende äußere Form den seelisch-geistigen Gehalt bedeutend überwiegt. Immerhin sind „Die Soldaten der Kaiserin" an Beseelung der glänzenden Schilderungstechnik und an strafferem Aufbau der Handlung ein Fortschritt über die früheren Romane hinaus. Lebenserfahrung in Freud' und Leid, besinnliches Eindringen in eigenes und fremdes Seelenleben können das Schaffen der jungen Dichterin geistig vertiefen — das eine Notwendige, die nicht zu verdienende und nicht zu erwerbende Gnade des künstlerischen Genius, die Kraft und der Drang, Geschautes und Gefühltes ins sinnenfällige, gefühlgesättigte Wort zu bannen, ist Juliana v. Stockhausen gegeben.

* * *

In seinem jüngsten Roman „Faber oder die verlorenen Jahre" schildert Jakob Wassermann die Krise einer Ehe in der Umwelt der ersten Nachkriegszeit[1]. Die verlorenen Jahre sind die Jahre des Krieges, fünfeinhalb Jahre, die der Architekt Eugen Faber in russischer Kriegsgefangenschaft zugebracht hat. „Kannst du dir vorstellen, wie lang ein Jahr dauert, wenn man einsam ist?" fragt er einen treuen alten Freund mit umwölktem Lächeln. „Stell dir's vor: ein einziges Jahr. Und dann verfünffache das Furchtbare. Jeder Traum, den man träumt, ist ein Wahrgesicht, und die Worte, die einem von außen zukommen, haben eine Bedeutung, eine unheimliche Doppeltheit und Durchsichtigkeit, vor denen keine Illusion mehr standhält." In dieser Hellsichtigkeit fühlte er aus Briefen und Karten seiner Frau — die letzten anderthalb Jahre waren es nur mehr Postkarten — eine grundstürzende Veränderung ihres gegenseitigen Verhältnisses. Er empfand, wie Martina sich von ihm löste, sich frei machte, sich aus der unbegrenzten Hingegebenheit zurücknahm. Und doch hatte er auf seine Liebe zu Martina, auf ihr vorbehaltlose Hingabe erst unbewußt, dann vollbewußt sein ganzes Leben gestellt. Unversehrt hatte er die Treue bewahrt, sich ganz verzehrt vor Sehnsucht nach Frau und Ehe. Aber als er nun nach furchtbarer Flucht aus Sibirien über Peking zurückkehrt, hält er sich in gekünstelter, ausgedachter Ruhe fern von Martina; diese, von andern benachrichtigt, muß ihn mit sanfter Gewalt in sein Heim, zu seinem nun neunjährigen Knaben zurückholen. Was er gefürchtet, findet er bestätigt: an Stelle des früheren heiß-innigen Verlorenseins an seine Liebe ist eine mehr schwesterliche, sich selbst besitzende Neigung getreten. Und dem charaktervoll schönen Mann, der Zartheit mit Härte vereinigt, dessen edle Art von unbändigen Instinkten bedrängt ist, dessen Persönlichkeit andere Frauen leicht in Bann schlägt, gelingt es nicht, Martinas erste Liebe wiederzugewinnen — weil er auf sie ein unveräußerliches Recht zu haben meint.

---

[1] Jakob Wassermann, Faber oder die verlorenen Jahre. 8° (266 S.) Berlin 1924 S. Fischer. *M* 3.50; geb. 5.—

Mit Eifersucht verfolgt Faber Martinas Beziehungen zu „der Fürstin". Seitdem die Fürstin in Martinas Korrespondenz auftaucht, seit den anderthalb Jahren, fühlt er die Entfremdung. Die Fürstin, eine Greisin von seelenbannender Persönlichkeit, hat Martina ganz für sich und ihr Werk gewonnen. Sie hat die Kinderstadt begründet, ein Riesenunternehmen karitativer Art zur Rettung gefährdeter Großstadtkinder. Martina ist ihre rechte Hand — und mehr noch. Die tiefe Menschenkenntnis hat die Fürstin innerlich vereinsamt, auch bei den Gehilfinnen ihres Liebeswerkes sieht sie unreine Antriebe. Sie klagt: „Soll ich nicht niederbrechen nach fünfunddreißig Jahren Mühe, brauche ich die Kraft einer Seele, die frische, ursprüngliche Kraft, nicht die in Schwingung versetzte Schwäche. Es kann sich niemand denken, wie selten das ist, wie selten die Unschuld und Bescheidenheit, die zusammen eine solche Kraft ausmachen." Ihre Liebe zu Martina beschreibt sie mit den Worten: „Ich gewann sie lieb, gewann sie immer lieber. Wie eine Tochter? Ich weiß es nicht. Ich hatte nie ein eigenes Kind. Eine Freundin, junge Freundin? Nein, nein. Das ist außer meiner Grenze. Ich weiß es nicht. Vielleicht liebt man den Genius auf solche Weise. Vielleicht die Idee seiner selbst, die nie verwirklicht wird." Dabei war die Fürstin sich bewußt, daß sie Martina ihrem Gatten nicht entziehen durfte, daß Faber Martina nach seiner Rückkehr aus ihrer Hand zurücknehmen würde. „Ich wußte seit dem ersten Tage, daß Martina gleichsam in eine Lebensschule ging, daß sie sich mit Bewußtsein vorbereitete, nicht, um ihr Leben mir und meiner Sache zu widmen, sondern, um es einem andern Menschen, sobald er wieder an ihrer Seite war, erfüllter hinzugeben."

Und doch finden Martina und Eugen nicht zueinander. Martina ist eine liebliche, blumenähnliche Erscheinung, bis in den Kern wahrhaftig, ohne Krampf, nicht gespannt und ohne Neugierde. Es geht ein persönlicher Zauber von ihr aus, „weil sie durch und durch arglos ist, so ganz bescheidene Natur, und weil alles, was sie spricht und tut, aus der Natur kommt." Sie wuchs als Waise in der Familie Faber auf; schon im zartesten Alter bahnte sich zwischen ihr und Eugen eine vollkommene Einheit an, die wie selbstverständlich und schicksalsnotwendig zur Ehe führte. Zu einer vollkommen glücklichen Ehe, die dem Ideal Eugens entsprach. Er beschreibt dies Glück, da er es schon verloren fühlt, mit den Worten: „Es gibt kein Liebesglück und folglich auch im allgemeinen kein Glück ohne tiefe und beständige Wachsamkeit des Leibes und der Seele. Gleichgeteilte gleichzeitige Empfindung, wo die nicht ist, bis in die letzte Nervenfaser und bis ins Zentrum des Herzens, da fängt schon das Absterben an." Dies Absterben fühlt er eisig dem Herzpunkt seines Lebens näher kommen.

Worin besteht nun die Veränderung, die mit Martina vorgegangen ist? Eine Freundin Martinas sucht dem angstgefolterten Gatten die Augen zu öffnen. „Halten Sie sich nur einmal vor Augen, wie die Frauen leben; die tägliche Pflicht, der eingelernte öde Hausdienst, mechanischer Trott in Freud und Leid, und alle tieferen Verantwortungen mit Ausnahme von denen für die Kinder, die doch die wenigsten ernst nehmen, auf die Schultern des Mannes überbürdet; wie soll man da zu einer Wahrhaftigkeit des Daseins kommen? Sie schlafen ja eigentlich alle, sie sind auch gezwungen dazu, denn für ihr Wachsein gibt's noch keinen Platz." Martina aber wachte plötzlich auf. „Sie fand es

einfach nicht anständig, vollkommen von der Gnade eines andern Menschen zu existieren, von seiner Erfahrung, von seinen Kenntnissen, seiner Arbeit, seinem Geist, von seinem Zurückkommen oder Nichtzurückkommen, auch wenn man diesen andern über alles liebt, oder gerade weil man ihn liebt." Sie wollte aus einem „nesthütenden Weibchen ein tätiger Mensch werden". Deshalb stellte sie sich in den Dienst der Fürstin und ihres Werkes, um einen Beruf zu haben, um frei und unabhängig zu sein, um in materieller und jeder andern Beziehung über ihre eigene Person frei verfügen zu können, falls es darauf ankam. Sie wollte eine selbständige Existenz führen.

Einmal hatte Eugen lange auf Martina gewartet, um sie von ihrer Arbeit in der Kinderstadt heimzubegleiten. Sie zankte ihn aus. Damit erweise er ihr nichts Liebes, wenn er auf sie warte; das müsse ihn ja gegen sie erbittern, und sie selbst verliere die Freiheit. „Freiheit?" fragte er, „liegt denn so viel daran?" — „Alles," erwiderte sie ohne Besinnen.

So sehr liegt ihr an dieser Freiheit, daß gerade Eugens Gesinnung — im äußern Benehmen ist er die Zartheit und Zurückhaltung selbst —, daß die Gesinnung, die Martinas unbedingte Hingabe mit dem Rechte des Besitzers und und Herrn beansprucht, es Martina unmöglich macht, ihr ganzes Sein in die Liebe ausschwingen zulassen, die sie ungemindert zu Eugen hegt. Erst als Eugen seinen herrischen Besitzerstandpunkt aufgibt, sich für unabsehbare Zeit von Martina zurückzieht und sogar in eine andere Wohnung übersiedelt, um von neuem und für die Zukunft immer wieder von neuem um Martina zu werben, bricht bei dieser die alte heiße Liebe hervor wie eine Quelle, die verschüttet gewesen ist. Leise und zaghaft scheint der Schluß anzudeuten, daß die beiden wieder zueinander finden werden — vielleicht auch sieht der Dichter trüb in die Zukunft dieser Ehe.

Tief verfolgt Wassermann die Wurzeln dieser Ehekrise in die Vergangenheit, in den Geist der Familie, in der Martina und Eugen aufgewachsen sind. Es ist der Geist des freidenkerischen Bürgertums der Vorkriegszeit in seiner ungehemmten Auswirkung. Der langjährige Hauslehrer Fleming, ein edler, gelehrter, aber geistig nicht sehr beweglicher Mann kennzeichnet die Familie so: „Wunderliches Haus, wunderliche Vergesellschaftung von Menschen. Eltern, die sich der Herrschaft über ihre Kinder freiwillig entschlagen; Kinder, für die die Worte Gehorsam und Zucht belächelnswerte Schälle sind. Keine Regel, keine Ordnung, kein Maß und Gleichmaß, keine religiöse Bindung und tiefere Pietät, alles nur zufällige Übereinkunft und Sichvertragen nach Laune und Wahl.... Was die Kinder unternahmen, ob sie sich in einem Raufhandel hervortaten, oder ob der eine oder andere tagelang aus dem Gesichtskreis des Lehrers verschwand, um dann, als wenn nichts geschehen wäre, in später Abendstunde, von heimlichen Abenteuern voll, schmutzig und zerrissen wieder aufzutauchen, alles wurde von der Mutter gebilligt und am Ende noch gepriesen. Sie sagte, sie wolle ihre Kinder zu geistig unabhängigen Menschen erziehen." Als Fleming der Mutter erklärte, er wolle sich nicht länger zum Mitschuldigen machen an der erotischen Zuchtlosigkeit und Abkehr von Sitte und Tradition, kam es zum Bruche. — Faber selber spricht sich einmal bitter über die Jugend im Elternhause aus. „Wir haben Freiheit gehabt, mehr als wir begehrt haben. Wir sind sogar ohne Religion erzogen worden, damit

unser Geist keinen Zwang erleiden sollte.... Unterwerfung sollte uns erspart bleiben. Man hatte solche Furcht, uns einzuengen, solchen Eifer, uns Hemmungen aus dem Weg zu räumen, überzeugte uns mit solchem Nachdruck von der Machtvollkommenheit unseres eigenen Ichs, daß wir allesamt nichts Eiligeres zu tun hatten, als uns, jeder auf seine Manier, die Fesseln selbst zu schmieden, vor denen man uns mit so viel Umsicht und Sorge bewahrt hatte. Der eine hat sich im ersten Rausch für seine Wissenschaft verblutet, der zweite hat sich für ein schlechtes Weib zu Grunde gerichtet, die dritte hat sich ohne Herz in die Ehe verkauft und paktiert jetzt mit der Kirche, und ich? Meine Formel ist nicht so einfach zu finden."

Seine Formel ist die Vergötzung des ehelichen Eros; er macht das seelisch-leibliche Liebesglück zum letzten Sinn und tiefsten Glück seines Lebens. Da dies Glück auf rätselhafte Weise sich ihm vorenthält, sieht er es kommen, daß er wieder in die „Raserei der Gesetzlosigkeit" zurückfällt, die seine Knabenjahre erfüllte. „Ohne Martina geht's wieder auf den alten kalten kahlen Weg", klagt er der Freundin Martinas, zu der eine Leidenschaft in ihm aufglüht; „in den sechs Jahren habe ich die Gefahr heimlich wachsen sehen und konnte mich nicht wehren. Es war, wie wenn's langsam finster wird. Sieben Jahre lang war Tag gewesen, und als ich von ihr fort mußte, begann schon das Licht zu schwinden. Und nach abermals sieben Jahren... Die sind jetzt bald um... Sie denken wahrscheinlich: trauriges Zerrbild; ein Mann, der so ausschließlich auf die Liebe zu einem Weib gestellt ist."

Während also bei Eugen die Freiheitsraserei der Erziehung in Götzendienst des ehelichen Eros umschlägt, wirkt sie sich bei Martina in der Auflehnung gegen das Maß von Abhängigkeit aus, das nun einmal durch die Ehe gegeben ist. Mehr als einmal läßt Wassermann klar erkennen, daß die „Raserei der Gesetzlosigkeit" und ihr Gefolge an Krisen und Unglück ihren Grund in der Religionslosigkeit hat. Bedauerlich ist, daß er die katholische Kirche mit den Augen des Freidenkers sieht und gründlich verkennt. Er verzerrt die Rückkehr Klaras, der Schwester Eugens, zur katholischen Religiosität ihrer ersten Kindertage zu einem krankhaften Verlangen nach Freiheitsberaubung, das an die Stelle des Ungebundenheitstaumels getreten ist.

Die Fabersche Ehekrise ist in die Umwelt der ersten Nachkriegsjahre hineingestellt; Geldentwertung, Kampf zwischen treuen Anhängern der Vergangenheit und ultraroten Fortschrittsleuten, astrologischer Aberglaube und wirres Sehnen nach einer neuen Religion werfen Lichter und Schatten. — Die künstlerische Form zeigt die bei Wassermann übliche gelassene Reife; die gedämpft farbige Außenwelt ist wie durchscheinend für die alles erfüllende Menschenseele.

* * *

Nicht nur der dreifache Titel von Gerhart Hauptmanns[1] utopischem Kultur- und Staatsroman verrät die behaglich plaudernde Breite des Alters, auch die Erzählung und Schilderung selbst bewegt sich gern in wort- und satzreichen Perioden. Da wird ein Wasserfall in einen plätschernden Wortschwall

[1] Gerhart Hauptmann, Die Insel der großen Mutter oder Das Wunder von Île des Dames. Eine Geschichte aus dem utopischen Archipelagos. Berlin 1924, S. Fischer.

umgesetzt, ohne daß man eine deutliche Anschauung gewinnt. „Man schaudert und gruselt, wenn man die Stelle betrachtet, wo das Wasser aus dem Felseninnern in wuchtigem Bogen in die Abgrundtiefe hinausgeschleudert wird. Wasserwolke auf Wasserwolke schießt in sie und zerstäubt fächerförmig in sie, besonders dort, wo der majestätisch schwebende Fall dem Charakter geschlossenen Strömens im Widerstand des allseitig freien, uferlosen Luftraums erliegt und seine Teile sich schleierhaft auflösen. Aber mit welchen erquickenden Duftgewölken paradiesisch erhabener Perlenschauer schwebt und weht und flattert das Himmelswasser den langen Weg herab, bis sein glückseliges Diamantgestäube den Spiegel der Bucht, wo es auf ihn trifft, bald golden, bald silbern erblinden macht.“ Nun ist freilich diese Beschreibung einer älteren Dame in den Mund gelegt, aber auch der Erzähler selbst baut Satzgefüge wie dieses: „Gab es gedunsene Gesichter und entzündete Augen, unausgeschlafene ermüdete Züge, wenn die Präsidentin ihren scharfen Maler- und Seelenblick im Ringe der schönen Kinder herumgleiten ließ, in der Überzahl, so war das ein Anlaß für sie, nicht nur, meist in einer längeren Rede, ihren Mut zum Ausharren, ihre Hoffnung auf Befreiung nach Möglichkeit aufzurichten, sondern auch Anlaß, durch einen besondern Tagesplan den Dämonen der Langweile, des Müßiggangs und der Trübsal entgegenzuwirken.“

Zu dieser umständlich gepflegten Sprache und Formgebung steht der Inhalt in prickelndem Gegensatz. Der Inhalt ist ja das utopische Experiment der letzten größten Revolution und einer darauf begründeten Staatsentwicklung. Die auf einer unbewohnten Insel des südlichen Stillen Ozeans Gescheiterten sind aus einer „aufgeblähten, grob genußsüchtigen, profitwütigen, hirnlos zynischen Kaufmannskultur an den Busen der Natur, ins Paradies zurückgekehrt“ und „zeigen, was ohne Kulturschminke an ihnen ist“. — „Wir sind der Erkenntnis der wahren Lage des Menschen auf Erden und im Weltall durch die Wendung unseres Geschickes bedeutend näher gerückt. Wir sind durch eine Masche des Netzes der Zivilisation wie gefangene Fische in den freien Ozean zurückgerutscht“, so kennzeichnet die Lage Anni Prächtel, die Gescheiteste der dreißig Gestrandeten und in vielem Mundstück des Dichters. Freilich ist diese Robinsonade mit den Reizen eines Kulturanfangs und Kulturaufbaus aus primitivsten Anfängen nur von untergeordneter Bedeutung. Der Kern des Romans ist der Versuch mit einem reinen Frauenstaat, Frauenzivilisation und Frauenkultur unter vollständigem Ausschluß des Mannes. Über das Experiment dieser letzten aller Reformationen und Revolutionen meint Rodberta Kalb, ein voltairianisch angehauchter Geist: „Was sind das doch für kleinliche Reformationen und Revolutionen gewesen, wovon die lutherische nichts bedeutet als einen äußern, einen innern Bildersturm, die französische Revolution, wie man sagt, die Befreiung des dritten Standes, und die neuerliche des vierten. Gar nichts ist durch all das erreicht worden, weil das Umgewälzte selbst zu geringfügig ist. Das Verhältnis der weiblichen Welt und der männlichen Welt ist dabei nicht berührt worden. Was heute in Europa mit Frauenbewegung bezeichnet wird, ist leider nichts als eine Lappalie ...“ Die verlassene Zivilisation wird als Männerzivilisation abgelehnt, auf dem heiligen Boden von Île des Dames soll die Weltwende eintreten zur Frauenkultur, zum Primat des Weibes über den Mann, zum Matriarchat. Laurence, die religiöse Führerin

dieser Frauenrevolution, feiert als Ideal des neuen Menschen „den weiblichen Vollmenschen, der statt des von Grund aus schiefen und verpfuschten Typs der Mannkultur der wahrhaft reale und zugleich wahrhaft ideale Ziegel des neuen und vollkommenen Kulturbaues werden soll". Mehr noch fordert diese Prophetin des neuen Zeitalters: „Ich sage und fordere in Berufung auf das Bibelwort: Ihr seid Götter! —: Eine jede von uns sei die Kirche, und es steigere sich jede von uns zur Göttin hinauf." Diese schwärmerischen Höhen verlassend, führt die Prophetin auch sachlich-psychologische Gründe in ihrer Verkündung des neuen Reiches an. „Die Kultur, von der wir geschieden sind, hat unter anderem die Eigenschaft, ihre Fehlerquellen zu hätscheln, ihre Gebrechen heilig zu sprechen und zu verewigen. Sie ist eben eine Männerkultur, und es fehlt dem Manne die naturverbundene und fruchtbar mütterliche Denkungsart. Das Weib denkt weniger, aber wesentlich. Natürlich nicht das kulturell verdorbene, sondern das naturhaft unverdorbene, mütterliche Weib. Nie kann in einer durch die Mutter getragenen Zivilisation der Lärm der Dreschflegel, die leeres Stroh dreschen, und das betäubende Geklapper des Redemühlen, die Spreu mahlen, so überhandnehmen, wie in einer Männerzivilisation."

Nur Frauen und zwei Kinder, ein einjähriges Mädchen Dagmar und ein dreizehnjähriger Knabe Phaon, sind aus dem Schiffbruch gerettet; damit ist die Voraussetzung für den männerfreien Frauenstaat gegeben. Anni Prächtel, die fünfzigjährige Malerin, wird zur Präsidentin gewählt; eine Schweizerin, Dr. med. Egli, steht dem Gesundheitswesen vor, Miß Laurence fällt eine Art Priesterwürde zu. Mit Humor und gelassener Bosheit schildert der Dichter die von Gefühl, Phantasie und gutem Gedächtnis für die Errungenschaften der verlassenen Männerzivilisation bestimmte Entwicklung des Frauenstaates. Es gab Tage der Massenhysterie, „da wurde Weinen, Heulen, Um-Rettung-schreien zur Epidemie. Die Wache hörte die Nacht hindurch viel Wimmern, Weinen und Wehklagen unter den Zeltwänden, und alle Töne des Grams, der ganze Jammer der Verlassenheit schlug an ihr Ohr." Beim ersten Begräbnis bricht eine förmliche Raserei des Jammers aus, nur mit Mühe sind einige Frauen vom Selbstmord abzuhalten. Dem Wurzelboden gefühlgetränkter Phantasie läßt Hauptmann mit sichtlichem Behagen eine ganze Religion mit Mythos, Dogma, Kultstätte und liturgischen Gebräuchen entwachsen. Das Göttliche wird natürlich weiblich personifiziert, der Tempel heißt Notre-Dame des Dames. Aus griechischen, indischen und christlichen Bestandteilen wird eine überkonfessionelle Religion zusammengebraut, zu deren göttlichen Eigenschaften gehört, daß sie mit Moral sich nicht vermengt und das Recht der Sinne nicht einschränkt.

Noch eine Quelle hat die Religion der Fraueninsel: den Eros. Hat Hauptmann den Eros als heidnische, ungebändigte Naturgewalt im „Ketzer von Soana" vom Mann her dargestellt, so ist die Insel der großen Mutter dem Urtrieb des Weibes zum Liebes- und Mutterglück geweiht. Ohne obszöne Anschaulichkeit sind große Teile der Dichtung ein musikalisches, stimmungsmäßiges Lebendigmachen der weiblichen Erotik mit all ihren geistigen und sinnlichen Komponenten. Und gerade darin liegt eine zynisch lächelnde Ironie, daß das Höchste im Frauenstaat, die Religiosität, aus der Beziehung zum Mann ihre Haupttriebkraft schöpft, daß diese Beziehung phantastisch umgedeutet zum

Kernmysterium der neuen Dogmatik wird. Der Nachwuchs, der in zwanzig Jahren auf zweihundert Köpfe steigt, wird göttlichem Segen zugeschrieben, eine Gottheit indischer Abkunft mit dem geheimnisvollen Namen Mukalinda wird als Vater verehrt. In Mukalinda hat der einzige Jüngling-Mann, der auf der Fraueninsel lebt, die Männerherrschaft zur Wirklichkeit gemacht, indes das Matriarchat sich in äußerem Schein und einem in Formeln und Riten gebrachten Aberglauben aufrecht hält.

Aber auch der äußere Schein wird zerstört. Die Kinder wachsen heran. Wohl haben die Mütter die Knaben und Jünglinge in eine völlig vom Frauenstaat getrennte Siedelung verbannt. Aber der Tag kommt, wo die jungen Männer mit der Macht einer Naturgewalt in die Frauensiedlung eindringen und das Mannbanner siegreich aufpflanzen: der Tag, wo die Mädchen und Frauen des Weiberstaates in bacchantischem Liebestaumel sich der nicht mehr von mystischen Schleiern verhüllten Herrschaft des Mannes ergeben.

Und dies nicht nur unter der Peitsche des Eros, sondern auch um der geistigen Überlegenheit des Mannes willen. Schon im zweiten Jahr der Fraueninsel stellt die kritische, sarkastische Präsidentin eine schleichende Zersetzung fest. „Die geistige Inzucht bekommt uns nicht. Übrigens kann ja nicht einmal von einer solchen die Rede sein. Gehört doch auch zur geistigen Zeugung Mann und Weib. Wir kranken an einer geistigen Haltlosigkeit. Wie wir mehrere ewige Feuer unterhalten mußten, ehe wir unsere Feuerbohrer in Gang brachten, so geht es mit unserer Geistigkeit. Sie brennt und brennt noch von Olims Zeiten. Etwas dem Feuerbohrer Analoges, was uns den heiligen Quell des terrestrischen oder himmlischen Urfeuers wieder erschließen würde, haben wir nicht. Uns fehlt der Bohrer, der geistige Kampf, ich meine den Kampf zwischen Mann und Weib.“ Und als zwanzig Jahre später eine Abordnung des Frauenstaates die getrennte Siedlung der Knaben und Jünglinge besucht und von den handwerklichen und technischen Erfindungen, zumal vom Schauspiel einer ganzen Segelbootflotte überrascht wird, muß Anni Prächtel gestehen: „Sie sind uns über. Die Taugenichtse haben uns, während wir in Mythologie machten, eine gewaltige Nase gedreht.“ Der Horizont von Mannland sei weiter als der auf der Gegenseite. Das käme daher, ergänzt die philosophisch angelegte Rodberta den Ausspruch der Präsidentin, weil eine Mutter gleichbedeutend mit Familie sei. Das Wesen der Familie aber sei Bodenständigkeit. Darum sei die mütterliche Geistigkeit mehr nach innen gekehrt und werde von dem kleinen Kreis der Familie, von den Kindern, von Haus und Hof, Herd und Garten aufgesogen. Der Knabe, der Jüngling, der Mann sei ein Wesen für sich allein. Um am Abend nicht das Gefühl zu haben, daß ein verlorener Tag hinter ihm liege, müsse der echte Mann bis an die Grenze seines Vermögens ins Unbekannte fortgeschritten sein, während die Frau sich im geheiligten Bezirk des Ewigbekannten ermüde. Wo der Fuß des Mannes aus Übermüdung, oder weil er an ein Hindernis stoße, nicht weiter könne, würden Hindernis und Müdigkeit vom Geist übersprungen, der unermüdet, unaufhaltsam weiter ins Unendliche fortschreite.

So führt Gerhart Hauptmann in spielerischer Weise die Emanzipation der Frau ad absurdum, indem er in einem märchenhaften, utopischen Experiment die äußersten Folgerungen gestaltet und dann die Reaktion über diese letzte

Revolution kommen läßt. Auf dem Schutte des Tempelbezirks Bona Dea und Mukalindas pflanzt die Jünglingsschar ein Banner mit der Inschrift „Mann" auf. Phaon deutet dies Symbol: „Was vor sich gegangen ist und noch vor sich geht, ist einer der ewig wiederkehrenden Akte der Natur, womit sie von Zeit zu Zeit alles Künstliche von sich abschüttelt. Schließlich ist die ganze Insel aus dem oberflächlichen Spieltrieb des Menschen hervorgegangen...." Phaon selbst entflieht mit Dagmar auf selbstgebautem Segelboot aus dem schwülen Bann von Île des Dames hinaus in die Freiheit.

* * *

Weniger grundsätzlich und grundstürzend sind die Konflikte zwischen Mann und Weib, die Paul Keller, Hertha Pohl und Schrott-Fiechtl in ihren jüngsten Erzählungen behandeln. Dafür sind sie allgemein menschlich mehr ergreifend, und dies, obschon die künstlerische Form nicht mit den hohen Ansprüchen auftritt, welche die drei oben besprochenen Romane machen.

Dasselbe Heilmittel wie Wassermann wendet Hans Schrott-Fiechtl in seiner Tiroler Erzählung „Das heimliche Hochwetter" an[1]. Die Krise der Ehe des Tiroler Bauern Gil mit seiner Wabi hat freilich einen andern Grund; wegen Kränklichkeit der Frau verlangt der Arzt vom Bauern, er solle seiner Wabi „sieben, acht Wochen Fried geben". In der Zeit gerät der heißblütige Mann in die Schlingen der lockern Leni — und die Wabi erfährt von der Untreue des Gatten. Ihre gekränkte Frauenehre kämpft hart mit ihrer zähelebigen Liebe zu dem baumstarken, gutmütigen, aber geistig ihr unterlegenen Mann. Sie kann es nicht über sich bringen, dem reumütig Zurückkehrenden zu vergeben und zu vergessen. Sie zieht sich von ihm zurück, und in wochenlangem Aufenthalt auf einer Alm, wo sie die Arbeit der Sennerin tut, gesundet langsam ihr wundes Herz. Die lindernde, heilende Wirkung der Entfernung und der verrinnenden Zeit, die läuternde und befriedende Kraft der einsamen Gebirgswelt, vor allem die herzhafte Frömmigkeit und der Segen des Gebets sind durchaus glaubhaft als Motive der seelischen Wandlung gestaltet. Weniger überzeugend wirkt der filmhafte Einfall, die Verführerin des Mannes, die sich in den Bergen verstiegen hat, durch Wabi vom sichern Tode retten zu lassen. Auch ohne dies übrigens spannend geschilderte Abenteuer wäre das Wiederzusammenfinden der Gatten ein völlig befriedigender Abschluß. — Selbstverständlich hat nebenbei der Tiroler Dichter-Professor allerlei über rationelle Verbesserung der Landwirtschaft zu sagen; aber bis auf wenige Flecken Papierdeutsch ist Sprache und Gestaltung urwüchsig tirolerisch, von saftiger Farbigkeit.

Unter der reichen, durchaus empfehlenswerten Romanernte, die Herder Ende 1924 herausbrachte, zeichnet sich Hertha Pohls Roman einer Magd durch künstlerische Qualitäten aus[2]. Es ist die tragische Geschichte eines jungen Weibes, dem trotz des heißen Blutes vom Schicksal die Ehe versagt wird. Durch Armut, Häßlichkeit, tolpatschiges finsteres Wesen ist sie wie auf eine

---

[1] Hans Schrott-Fiechtl, Das heimliche Hochwetter. 8° (194 S.) Essen 1925, Fredebeul & Koenen.

[2] Tina Stawiks Ernte. Roman einer Magd von Hertha Pohl. 8° (212 S.) Freiburg i. Br. 1924, Herder. Ganzleinen *M* 3.50.

einsame Insel verschlagen, der Trieb zu Mann und Kind setzt die Liebeshungrige in verzehrende Glut. In etwa erinnert das unbändige Aufflammen des weiblichen Eros an die Ausbrüche auf der „Insel der großen Mutter". Aber wie verschieden sind die Ausdrucksmittel! Gerhart Hauptmann meidet realistische Anschaulichkeit; mit rhythmischen und musikalischen Mitteln, mit unmittelbarer Suggestion schafft er Gefühlswelten ohne großen Aufwand von sinnenfälligen Stimmungsträgern. Hertha Pohl dagegen ist Meisterin wirklichkeitstreuer Malerei der Umwelt und der Menschen. Dabei hat sie eine Vorliebe fürs Urtümliche und Urwüchsige, daß ihre Schilderung manchmal an Schiestl-Bilder erinnert. Den Eindruck des Erdverwachsenen steigert noch der übrigens leicht verständliche schlesische Dialekt. Den Boden der Wirklichkeit verläßt der künstlich aufgepfropfte Schluß. Was kümmert einen noch der verwitwete Bauernschmied, der im Begönnern der Jugendbewegung ein Ersatzglück sucht, nachdem die heißblütige Magd daran verzweifelnd, seine Liebe zu gewinnen, sich unter die Räder der Lokomotive geworfen hat! Die erschütternde Schilderung eines durch Schicksal und eigene Schuld zermalmten Menschenlebens ist gewiß keine Unterhaltungslesung für Jugend und Volk, sie stellt und erfüllt höhere Forderungen. —

Wer das Los der verheirateten Frau unserer Tage erschöpfen will, darf nicht an dem Abgrund vorübergehen, der soviel Seelenfrieden, Lebensglück und selbst Leibesgesundheit verschlingt: das ist der Abgrund, der die Frucht der Mutterschaft verschlingt, sei es, daß die Empfängnis verhindert oder das keimende Leben gemordet wird. Es ist eine Großtat auf dem Gebiet der Sittlichkeit und Vaterlandsliebe, daß Paul Keller[1] nicht davor zurückscheut, seiner nach Hunderttausenden zählenden Lesergemeinde mit rücksichtsloser Offenheit die Schrecken dieses Abgrundes zu zeigen — nicht als Ästhet, der mit dem Grauen der Schuld und des Unglücks den Genuß des künstlerischen Spieles würzt, sondern als Prophet, der seinem dem Abgrund zutaumelnden Volk ein beschwörendes Halt zuruft.

Nur ein höheres Ziel kennt Kommerzienrat Enzenberg, das Haupt einer Weltfirma ersten Ranges: den Glanz dieser Firma zu steigern und sie in ungeminderter, ungeteilter Macht unter der Führung des Sohnes fortleben zu lassen. Helmut, der Sohn, entspricht allen Hoffnungen des Vaters; Margot, die Tochter, vermählt sich dem Erben einer Riesenfirma. Da kommt Krieg und Grippe, der Reserveleutnant fällt in Polen, die junge Frau wird am Tag nach der Hochzeit weggerafft. So muß der alternde Mann klagen: „Mein Leben und mein Werk ist zerbrochen, seit ich kinderlos bin. Fruchtlos ist alles, was ich tue, unsinnig ..., zum Unsinn ist alles geworden ... Ich krepiere in meiner Kinderlosigkeit." An selbstverschuldeter Kinderlosigkeit; denn drei jüngeren Geschwistern Helmuts hat er vor ihrer Geburt das Leben rauben lassen. Als letzte Hoffnung bleibt ihm der kleine Helmut Trebisch, das Kind des Sohnes und der Lehrerstochter Annemarie, die der unerbittliche Geldfürst als unebenbürtig verstoßen; das Kind, das er nicht das Licht hatte erblicken lassen wollen, soll sein Erbe werden, seinen Namen weitertragen. Aber Annemarie läßt sich nicht erweichen: „Sieh dir diesen Mann an, Helmut, nie

[1] Die drei Ringe. 8° (106 S.) Breslau 1924, Bergstadt-Verlag. Geb. *M* 3.—

darfst du zu ihm gehn. Der hat nach deiner Mutter mit Füßen getreten, der hat deinen Vater ohne Abschied in den Krieg und in den Tod geschickt. Der hat dich, als du noch viel, viel kleiner warst als jetzt, totmachen wollen, und der hat auch drei Geschwister von deinem Vater totgemacht." Das ist für den Kommerzienrat der völlige Zusammenbruch. Mit dieser zerreißenden Dissonanz schließt Paul Keller das Gericht über den modernen Kindermord.

Aber ist mit diesem äußeren, fast zufälligen Mißerfolg das Wesen der Entartung getroffen und gerichtet? Wohl darf man hinter den Unglücksschlägen des Krieges und der Grippe, hinter der stolzen Rache Annemaries Gottes Strafgerechtigkeit fühlen; es bliebe doch ein Stachel zurück, wäre Gestalt und Geschick der unglücklichen Mutter nicht. In ihr wirkt sich das Verbrechen gegen die Natur, gegen die von Gottes Willen durchherrschte Natur in Gewissenspeinen aus, die auch das leibliche Leben zerrütten. Noch leben Helmut und Margot, noch trübt kein Schatten die Zukunft, nur das sittliche Bewußtsein führt die Katastrophe herbei: ihre Seele verblutet. Ihre Reue wird noch zur Tat, indem sie Annemarie davor warnt, gleiche Schuld auf sich zu laden. Ein Herzschlag macht ihrem Leben ein Ende.

Paul Kellers Mahnruf hätte noch an Wucht gewonnen, wenn er seiner romantisch-sentimentalen Fabulierkunst weniger nachgegeben hätte. Aber vielleicht wirken solche Stücke wie der märchenartig melodramatische Traum der dem Tode nahen Mutter in größere Weite als tiefe, fein zergliedernde Seelenmalerei.

„Die drei Ringe" sind ein verehrungswürdiger Beitrag zur Aufdeckung und Heilung der mörderischen Seuche, an der die heutige überzivilisierte Menschheit leidet. Dem Dichter-Arzt ist der heiße Dank seines Vaterlandes gewiß.

Sigmund Stang S. J.

Besprechungen.

Zur deutschen Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts.

I. Kirche und Staat.

1. Bruggaier, Dr. L., Aufhebung und Wiedererrichtung des Domkapitels Eichstätt. kl. 8° (46 S.) Eichstätt 1922, Ph. Brönner.
2. Hussarek, M., Die Verhandlungen des Konkordats vom 18. August 1855. Ein Beitrag zur Geschichte des österreichischen Staatskirchenrechts. (Archiv f. österreichische Geschichte. 109. Band, 2. Hälfte.) gr. 8° (XII u. 365 S.) Wien 1922, A. Hölder.
3. Singer, Prof. Dr. Heinr., Kritische Bemerkungen zu einer Geschichte des österreichischen Konkordates. (Sonderabdruck aus dem 62. Jahrgang des Vereins für Geschichte der Deutschen in Böhmen.) 8° (122 S.) Gablonz a. N. (o. J.), E. Böhme.
4. Selchow, Dr. B. Frhr. v., Der Kampf um das Posener Erzbistum 1865. Graf Ledochowski und Oberpräsident v. Horn. 8° (XII u. 214 S.) Marburg 1923, N. G. Elwert.

1. Das Schriftchen von Bruggaier, das sich auf reiches Aktenmaterial stützt, bildet einen wertvollen Beitrag zur Vorgeschichte und Ausführung des bayrischen Konkordates von 1817. Die bekannten Bilder aus der Geschichte der Säkularisation: brutale Gewalt seitens der Regierung und schmähliche Fahnenflucht der Kapitelgeistlichkeit entrollen sich auch hier wieder. Groß ragt allein darüber hinaus die Gestalt des für die Geschichte der katholischen Bewegung in Bayern so bedeutungsvollen letzten Eichstätter Fürstbischofs Joseph v. Stubenberg. Über die Haltung der bayrischen Regierung bei der Einrichtung des neuen Kapitels urteilt Bruggaier im ganzen günstig. Nachdem durch die Tegernseer Erklärung Klarheit geschaffen war, vollzog sich die Besetzung des Kapitels mit würdigen Männern und deren Unterbringung und Einrichtung ziemlich reibungslos. Die Ausführung der im Konkordat versprochenen Dotation unterblieb aber trotz der Zusicherungen des Königs.

2. Das Konkordat mit Österreich von 1855 gehört auch der deutschen Kirchengeschichte an. Österreich bildete damals ein Glied des Deutschen Bundes; das Konkordat selber aber hatte für die Hinneigung der kirchlichen Kreise Deutschlands zu Österreich, die wieder für die spätere kirchenpolitische Entwicklung so bedeutungsvoll wurde, eine entscheidende Wirkung. Eine selbständige Darstellung der dem Konkordat vorausgehenden Verhandlungen besaßen wir bisher nicht. Nun versucht sie unter Benützung erster Quellen aus Wiener und Vatikanischen Archiven der frühere österreichische Kultusminister und Ministerpräsident Max v. Hussarek in einem stattlichen Band, der durch eine Fülle wichtiger beigefügter Dokumente besondern Wert erhält. Hussarek will nicht nur eine kanonistisch scharfe Darlegung seiner Entstehung geben, er strebt mit kühner Linienführung das Konkordat aus der Zeit als Notwendigkeit zu erweisen und innerlich in seiner geistigen Richtung und Wirksamkeit zu erfassen. Zunächst schildert er die Stellung der Kirche in Österreich von 1815—1848, die noch wesentlich durch den alten Josephinismus bestimmt war. Der Zusammenbruch des alten Systems 1848 mußte notwendig auch eine Neuordnung des Verhältnisses von Kirche und Staat bringen. Schon zur Zeit der Auflösung des Kremsierer Reichstages und der Oktroyierung der Märzverfassung von 1849, welche die wesentliche Religionsfreiheit enthielt, war, wie Hussarek annimmt, der Plan einer Abmachung mit Rom über die Stellung des Staates zur Kirche bei den neuen Verhältnissen zum Entschluß gediehen — und zwar aus der tiefen Überzeugung heraus von der Notwendigkeit kirchlicher Mitwirkung beim moralischen Wiederaufbau und bei der politischen Vereinheitlichung des schwer erschütterten Staates und mit dem Ziel, der Kirche nun freien Spielraum zur vollen Entfaltung ihrer Kräfte nach ihren eigenen Lebensgesetzen zu gewähren. Nur langsam ging die Regierung ans Werk; sie veranlaßte zunächst die berühmte Zusammenkunft der österreichischen Bischöfe in Wien vom 29. April bis zum 17. Juni 1849, die ein eingehendes Reformprogramm aufstellte. Die nächste Wirkung der Konferenz war der Erlaß der Aprilverordnungen von 1850, die unter unmittelbarer Einwirkung des jungen Kaisers entstanden und der Kirche nun endlich tatsächlich eine Reihe langersehnter Freiheiten bescherten. Weitere Fragen, namentlich über die dem kirchlichen Recht so scharf widersprechende österreichische Ehegesetzgebung, die Besetzung kirchlicher Ämter, die Verwaltung des Religionsfonds sollten in den

Besprechungen mit Rom geregelt werden. Fürstbischof Rauscher, der wie in der weltlichen, so auch in der kirchlichen Verwaltung die Vereinheitlichung der ganzen Monarchie vertrat, wurde mit ihrer Vorbereitung beauftragt. Auf Grund seiner Denkschriften entstand unter Zusammenarbeit mit dem Kultusminister, dem Grafen Leo v. Thun, das Ehepatent und die dasselbe erläuternde Instruktion für den Klerus des Reiches, die die Ehefrage in kirchenrechtlich nicht einwandfreier Art für die Gesamtmonarchie regelten, und daher in den folgenden Verhandlungen mit Rom so große Schwierigkeiten auslösten. Rauscher selbst, der frühere Lehrer und jetzige Vertrauensmann des Kaisers, wurde mit der Führung dieser Verhandlungen 1852 beauftragt, eine feste Instruktion bekam er nicht; es wurde ihm aber auf seine Anregung ein Komitee aus hervorragenden Staatsmännern zur Mitberatung und Überwachung an die Seite gegeben. Am 7. Oktober 1852 erging die Einladung an den päpstlichen Stuhl zu den Verhandlungen, die in Wien stattfinden sollten. Rom ernannte auf Wunsch der kaiserlichen Regierung als seinen Vertreter den Nuntius in Wien, Viale Prelà. Im Januar 1853 begannen die Besprechungen, die zweieinhalb Jahre dauerten und öfters an einen toten Punkt zu gelangen schienen. Was sie so erschwerte, war nicht bloß die schwierige Materie, sondern auch innen- und außenpolitische Gründe. Verzweifelt wehrte sich die ungarische Kirche, die große Freiheiten genoß, gegen das Reichskonkordat, und die Ausdehnung der Abmachung auf die italienischen Provinzen Österreichs, womit politische Nebenzwecke verbunden waren, mußte unter den italienischen Bearbeitern des Konkordats an der Kurie hemmend einwirken. Dazu kamen die großen politischen Umschläge in dieser vielbewegten Zeit — wir stehen in den Tagen des Krimkrieges — und kirchenpolitische Verhandlungen, die Rom damals mit andern Staaten führte. Aber der eigentliche Grund war doch ein tiefer innerer Widerspruch zwischen dem Geist, der die Kurie und dem der Österreich beherrschte: in Österreich war bei allem guten Willen noch immer viel verknöchernde Bureaukratie und Staatskirchentum selbst bis in die Bischofskreise, ja selbst bei Rauscher vorhanden. Rom hingegen strebte, wie Hussarek in seiner geistreich konstruktiven Weise darlegt, in wundervoller Erkenntnis der rechtschaffenden Entwicklung der Zeit durch Vorlage eines möglichst umfassenden Programms für das Konkordat, durch Hervorkehrung der gemeinrechtlichen Basis die religiösen Kräfte weltkirchlich zu orientieren und in Bahnen zu lenken, auf welchen die künftige Entwicklung der Dinge teils gesichert, teils ihnen wenigstens nicht vorgegriffen würde. Es sollte nicht ein abgeschlossenes, der Erstarrung verfallendes Recht, es sollte ein lebensvolles, in starkem Fluß befindliches, immer von neuem aus der Kraft des katholischen Gedankens schöpfendes Recht übernommen werden. Hier kann natürlich nicht auf die Einzelheiten der Verhandlungen eingegangen werden. Der entscheidende Wendepunkt fällt ins Jahr 1854, als auf Wunsch des Papstes die Besprechungen vorübergehend nach Rom verlegt wurden. Damals erkannte Österreich prinzipiell den Standpunkt des kanonischen Rechtes an, und nun ließ auch die Kurie, die meisterhaft die Verhandlungen geführt hatte, sich zu Zugeständnissen herbei. So kam schließlich ein Konkordat zustande, das den gesamten Komplex der Grenzfragen zwischen Staat und Kirche restlos behandelte und in einer Weise entschied, die den kirchlichen Wünschen sehr weit entgegen kam. Hussarek schließt seine Darstellungen mit einer Würdigung des Konkordates, das wie bekannt, schon bald unter dem Ansturm des Liberalismus aufgegeben wurde. Er urteilt, das politische Ziel, das beim Abschluß des Konkordates der Regierung vorschwebte, sei gescheitert: die Bildung einer geschlossenen Reichskirche zur Deckung des Einheitsstaates sei nicht verwirklicht worden; das religiöse Ziel hingegen sei zum Teil wenigstens erreicht worden. Die Kirche Österreichs sei durch das Konkordat entstaatlicht und mit hineingezogen worden in den freien Aufschwung, den die Weltkirche damals nahm, und dadurch habe sich wieder kirchliches Eigenleben, Sinn für die Weltkirche und Anschluß an Rom in der Kirche Österreichs entwickelt.

3. Eine eingehende, zum guten Teil berechtigte, vielleicht aber doch zu scharfe Kritik an dem Werke Hussareks hat der Prager Kanonist Heinrich Singer in den Mitteilungen des Vereins zur Geschichte der Deutschen in Böhmen und dann auch selbständig veröffentlicht. Sie bildet eine wertvolle Ergänzung und Berichtigung zu Hussareks Darstellung. Es ist natürlich unmöglich, Einzelheiten zu bringen, es muß genügen, den Hauptertrag der Arbeit zu registrieren. Vor allem wendet sich Singer gegen die geistesgeschichtlichen Grundlagen Hussareks. Er bestreitet, daß ein Konkordat im Zuge der Zeit gelegen, daß überhaupt eine so allgemeine Regelung des Verhältnisses von Kirche und

Staat nach Erlaß der österreichischen Verfassung noch notwendig gewesen sei. Die Bischöfe hätten nur die dort gegebenen Rechte sich anzueignen gebraucht. So haben tatsächlich in ähnlicher Lage die preußischen Bischöfe 1850 gehandelt, als die Regierung ihnen Verhandlungen zumutete, anwortete Kardinal v. Geissel, daß die katholische Kirche Preußens bereits Besitz von der in der Verfassung gegebenen Freiheit genommen hätte. Daß in Österreich das Konkordat auf so breiter Grundlage schließlich abgeschlossen wurde, dafür ist nach Singer allein Rauscher verantwortlich, der nicht die großen juristischen und staatsmännischen Gaben, nicht einmal die persönlichen hohen Qualitäten besessen habe, die Hussarek ihm zuschreibt. Aus Eitelkeit und Unkenntnis des kanonischen Rechts und der römischen Praxis habe er sich gegen den Willen seiner Auftraggeber immer weiter vorgewagt, das Konkordat mehr und mehr verbreitert und im großen Ganzen der Sache der Kirche in Österreich nur dadurch geschadet. Das Konkordat sei auf diese Weise ein völliger Sieg der päpstlichen, antiösterreichisch eingestellten Diplomatie geworden, die bei den Verhandlungen ihren Standpunkt einseitig durchgesetzt habe. Mit Recht betont Singer, daß in der Frage der Ehegesetzgebung eine päpstliche Anerkennung der heiß umkämpften Instruktion in keiner Weise gegeben worden ist. Singer geht soweit, in dem Konkordat eine Unterordnung des Staates unter die Kirche zu sehen; dazu wird er wohl vornehmlich geführt durch seine These von der Unmöglichkeit eines Koordinationsverhältnisses zwischen Kirche und Staat, eine These, gegen die man starke Bedenken erheben kann, falls sie mehr sein soll als ein Streit um Begriffe. Er wird aber wohl Recht haben, wenn er scharf gegen Hussarek betont, daß die Zugeständnisse des Staates und noch mehr deren Formulierung angesichts so mancher bereits vorhandener günstiger Verhältnisse in Österreich und in Anbetracht der gesamten aufgewühlten innerpolitischen Lage des Reiches nicht allseits klug gewesen sind. Gerade an solche Formulierungen, besonders in der Schulfrage, wodurch sachlich gar nichts Neues geschaffen wurde, klammerten sich die Liberalen bei ihrem Ansturm gegen das Konkordat, und mit dem Konkordat fiel schließlich auch die konfessionelle Schule. Zu den Zeugen, die Singer aus katholischen Kreisen gegen die Opportunität des Konkordats anführt, hätte er auch Ketteler noch zufügen können, der gegenüber dem hessischen Minister v. Dalwigk, freilich erst später, zugab, „daß das Konkordat viel zu weit gegangen sei“ [1]. Neben diesen Hauptpunkten gibt Singer noch viele beachtliche Einzelkorrekturen zu Hussareks Buch: er rechtfertigt das Verhalten des ungarischen Primas gegenüber dem Konkordat und bespricht die Paritätsgeschichte von Tirol. Seine ganze Kritik würde Hussareks Werk, das trotz dieser Ausstände bedeutungsvoll und von hohem Wert ist, trefflich abrunden, wenn sie noch systematischer aufgebaut und weniger polemisch abgefaßt wäre.

4. Preußen vermied es 1821, bei der Neuordnung seiner katholisch-kirchlichen Verhältnisse ein eingehendes Konkordat abzuschließen. Es suchte nur seinen Einfluß auf die Bischofswahlen rechtlich sicherzustellen. Die Domkapitel sollten nach dem Breve, das der Verabredung gemäß, vom Heiligen Stuhl erlassen wurde, eine Person wählen, von der sie wüßten, daß sie dem König nicht mißliebig sei. Wie Preußen namentlich in seinen Ostprovinzen diese Bestimmung ausdeutete und sich vielfach nicht einmal an die einseitige Ausdeutung mehr hielt, ist im allgemeinen bekannt. Über die einzelnen Bischofswahlen ist aber noch vieles zu erforschen. In seinem Buche über die Erhebung des Erzbischofs Ledochowski auf den Stuhl von Posen-Gnesen bringt Freiherr v. Selchow manches neue Material aus bisher unzugänglichen interessanten Regierungsakten. Es ist daraus zu entnehmen, daß die Wahl Ledochowskis, der damals Nuntius in Brüssel war, unmittelbar auf die Anregung Pius IX. zurückgeht. Der Papst empfahl ihn dem preußischen Gesandten v. Arnim, und dieser gewandte Diplomat verstand es, Bismarck und den Kultusminister v. Mühler für den Kandidaten Roms zu gewinnen. Aus den Unterhandlungen zwischen Preußen und Rom, zwischen dem Ministerium, dem Oberpräsidenten und Domkapitel fallen interessante Streiflichter auf die beteiligten Personen; mit Staunen beobachtet man die unglaublich ungeschickte Art der preußischen Regierung in der Behandlung der katholischen Polen und die zwischen Wohlwollen und Rücksichtslosigkeit, zwischen berechtigter Vertretung wirklicher Staatsinteressen und hochfahrender Voreingenommenheit hin- und herschwankenden Entschlüsse. Diese Quellen erschlossen zu haben, ist das Verdienst des Buches von Selchow; es ist aber auch nicht viel mehr Gutes daran zu rühmen. Man kann noch darüber wegsehen, daß die Arbeit unglaublich breit

[1] W. Schüßler, Die Tagebücher des Freiherrn R. v. Dalwigk zu Lichtenfels (Stuttgart 1920) 367.

angelegt ist. Was sollen, um nur einiges hervorzuheben, die ausführlichen Lebensdaten von Männern, über die jedes Konversationslexikon ebensogut unterrichtet, was die seitenlangen Literaturverzeichnisse mit selbstverständlichen Angaben, wie „Allgemeine deutsche Biographie, Religion in Geschichte und Gegenwart, Europäischer Geschichtskalender“ usw. usw., mit einer Liste von Zeitschriften, von der es dann hernach heißt, daß sie durchgesehen seien, aber „nichts über die in der Arbeit vorkommenden Persönlichkeiten bieten“, was der Abdruck von Quellen, die längst veröffentlicht und jedem Forscher zugänglich sind? Als ernster Mangel an der Arbeit, die sich als wissenschaftlich geben will, ist es aber anzusprechen, daß sie völlig kritiklos die Regierungsakten benützt, und doch ist es jedem, auf welchem Standpunkt er auch stehen mag, klar, daß preußische Behörden, wenn sie über Polen berichteten, Partei sind. Ebenso unkritisch ist die Benützung der Literatur. Trotz der langen Bücherlisten sind wichtige katholische Werke im Text nicht benützt; fast alles ist nur nach den Akten dargestellt. Auf einem preußisch-protestantisch nationalistischem Standpunkt stehend, fällt der Verfasser Werturteile, die so einseitig, manchmal so naiv einseitig sind, daß man es kaum für möglich hält. Gewiß, der Verfasser strebt nach Objektivität. Das bezeugt u. a. seine von dem üblichem Urteil abweichende Bewertung der katholischen Abteilung im Kultusministerium. Daneben werden aber an einzelnen Stellen des Buches ohne Beweis, ja mit ausdrücklicher Feststellung, daß Beweise fehlen, die ehrenrührigsten Dinge von Gegnern des Standpunktes, auf dem der Verfasser steht, nachgesagt. Wie beleidigend solche Unterstellungen für das katholische Gefühl sind — denn es handelt sich um hohe kirchliche Persönlichkeiten —, scheint Freiherr v. Selchow nicht zu empfinden.

II. Die katholische Bewegung.

5. Löffler, Dr. Kl., Geschichte der katholischen Presse Deutschlands. (Soziale Tagesfragen Heft 50.) 8° (112 S.) M.-Gladbach 1924, Volksvereins-Verlag. Brosch. *M* 2.—
6. Heil, H., Zur Entwicklung der katholischen Presse in Frankfurt a. M. Ein Beitrag zur Geschichte der „Frankfurter Volkszeitung“ anläßlich ihres fünfzigjährigen Jubiläums am 1. Oktober 1921. 4° (28 S.) Frankfurt a. M. 1921, Carolus-Druckerei.
7. Kißling, Dr. J. B., Geschichte der deutschen Katholikentage. Im Auftrage des Zentralkomitees für die Generalversammlungen der Katholiken Deutschlands. Band 1: 8° (XVI u. 506 S.) 1920. — Band 2: 8° (VI u. 444 S.) 1923. Münster i. W., Aschendorffsche Verlagsbuchhandlg.
8. Bergsträßer, Dr. L., Der politische Katholizismus. Dokumente seiner Entwicklung. (Der deutsche Staatsgedanke.) I. Band. 8° (314 S.) München 1921, Drei Masken-Verlag. — II. Band. 8° (396 S.) Ebd. 1923.

5. Das Zusammentreffen mit dem Staat bildet gleichsam die Außenpolitik der Kirche. Ihr inneres Leben zeigt sich weithin sichtbar in dem Eintreten des katholischen Volkes für die Rechte der Kirche und ihre freie Betätigung. Die Waffen in diesem Kampf sind heute: Presse, Volksversammlung, Organisation, und durch alles das Einfluß im Staate. Das sind die Elemente der katholischen Bewegung. Für die ältere Geschichte der katholischen deutschen Presse besitzen wir die vortreffliche Biographie von Karl Bachem über seinen Vater, den Verleger Joseph Bachem. Sie reicht leider nur bis zum Jahre 1860. Eine Fortsetzung dieser Arbeit bis zur Gegenwart wäre höchst erwünscht. Einen gewissen Ersatz dafür, der bei seiner Kürze wohl gelungen ist, liefert Kl. Löffler in seinem Büchlein, das den etwas anspruchsvollen Titel: „Geschichte der katholischen Presse Deutschlands“ führt. Eingehender sind hier die Anfänge des katholischen Zeitungswesens geschildert; für die spätere Zeit mit ihrer gewaltigen Entfaltung der katholischen Presse muß sich der Verfasser auf die Aufzählung der wichtigeren Organe und auf knappe Angaben über ihren Geist, ihre Geschichte und Verbreitung beschränken. In diesen kurzen Hinweisen steckt viel mühevolle Sammelarbeit. Der Wert des Werkchens wird noch erhöht durch ein sorgfältiges Register und reiche Literaturnachweisungen.

6. Einen Blick in das tägliche Ringen einer katholischen Zeitung läßt H. Heil in seiner lesenswerten Broschüre über die Frankfurter Presse tun. Hier spricht ein praktisch tätiger Zeitungsmann. Der Abschnitt über die ältere Frankfurter Presse lehnt sich eng an Bachems oben genanntes Werk an und ist nicht frei von Irrtümern. Aus dem Vollen schöpft der Verfasser, wo er die Geschichte der „Frankfurter Volkszeitung“ — der heutigen „Rhein-Mainischen Volkszeitung“ — berichtet, an deren wechselvoller Entwicklung seinem Vater und ihm viel Verdienst zufällt.

7. Mit dem inzwischen erschienenen zweiten Band hat Prof. Kißling, der hochverdiente Historiker der katholischen Kirche Deutschlands im 19. Jahrhundert, seine großangelegte „Geschichte der deutschen Katholikentage" glücklich abgeschlossen. Es war keine leichte Aufgabe, diese lange Reihe glänzender Tagungen von 1848 bis 1922 darzustellen, die trotz mancher Unterschiede doch alle wieder so gleichmäßig verlaufen, und deren eigentlichstes Kennzeichen: die frohe religiöse Begeisterung, die Einheit der Massen im Glauben, nur erlebt, nicht geschildert werden kann. Kißling hat das trefflich angefaßt. Er hat die einzelnen Katholikentage mitten in die katholische Bewegung Deutschlands hineingestellt, wo sie auch gleichsam als deren Exponent hingehören. Nach einem eingehenden Überblick über die Lage der Kirche Deutschlands in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts mit besonderer Rücksichtnahme auf die Bestrebungen zur Sammlung der kirchlich gesinnten Katholiken beschreibt er die Gründung des Mainzer Pius-vereins durch Lennig nach der Revolution von 1848, die Schaffung und Ausbreitung ähnlicher Vereine in andern Teilen Deutschlands und deren Zusammenschluß auf der ersten Generalversammlung in Mainz. Die spätere Zeit wird in vier großen Perioden vorgeführt, die sich zum Teil äußerlich durch Änderung in der Organisation und Erweiterung des Kreises der Teilnehmer an den jährlichen Tagungen, vor allem aber durch den Wandel der den Katholiken und Katholikentagen gestellten jeweiligen besondern Aufgaben voneinander abheben. Bei jedem dieser Abschnitte gibt der Verfasser die Geschichte der katholischen Bewegung, geht kurz die einzelnen Tagungen nach ihrem wechselnden Verlauf und ihren besondern Umständen durch und bespricht dann systematisch die Arbeiten und Erfolge der Tagungen der Epoche für das innere kirchliche Leben, für die karitative und soziale Tätigkeit und die Bildungsbestrebungen der deutschen Katholiken. Wie schon diese kurze Übersicht ahnen läßt, ist ein umfassendes Material in den beiden Bänden verarbeitet. Das Werk zeigt die Eigenschaften der früheren Bücher Kißlings: eine imponierende Beherrschung der einschlägigen Literatur und Vertrautheit mit dem Stoff, übersichtliche Gliederung und flüssige Darstellung, eine klare Hervorhebung der Hauptlinien und eine entschieden katholische Haltung und große Pietät gegenüber der katholischen Vergangenheit. Daß man bei der Fülle des gegebenen Materials in der Auswahl und Darstellung einzelnes bemängeln kann, ist selbstverständlich. Der Umfang des Stoffes erklärt es auch bis zu einem gewissen Grade, daß manche Fragen nicht tiefer erfaßt werden konnten. Die wechselnde Stellung der Katholikentage zur Politik und damit zusammenhängend die Haltung des katholischen Volkes in seiner Gesamtheit gegenüber dem Katholikentage sind solche Fragen; da sie in Zukunft brennend werden dürften, hätten sie eine eingehendere, vertieftere Darstellung verdient. Wo Kißling Gegner und gegen die Kirche gerichtete Aktionen behandelt, wäre gleichfalls eine allseitigere Würdigung und ein tieferes Verständnis für den Standpunkt des Gegners wünschenswert. Umgekehrt wäre wohl eine offenere Kritik an den Katholikentagen und dem Handeln kirchlicher Persönlichkeiten zuweilen angebracht — nicht als ob sie ganz fehlte, aber in einer vornehmen Pietät bleibt sie doch mehr andeutend und zieht sich gern hinter Zitate und zeitgeschichtliche Polemiken zurück. Dadurch wird Kißlings Darstellung auch etwas unpersönlich. Von einem solchen Kenner der Zeit und ihrer Bestrebungen, wie Kißling einer ist, erwartet man Urteile. Freilich wird man die Haltung des Verfassers verstehen, wenn man an die Beurteilung der Katholikentage und der im Buche dargestellten Ereignisse und Persönlichkeiten durch die Gegenseite denkt: Kißling gibt dafür bezeichnende Proben noch aus neuester Zeit. Mit diesen verglichen, erkennt man erst die ganze, hochstehende Leistung des Verfassers. Sein Werk ist das erste, das eine solche glückliche, zusammenfassende Darstellung der katholischen Bewegung Deutschlands im 19. Jahrhundert geleistet hat.

8. Geradezu eine Ergänzung zu Kißling, ein Quellen-Lesebuch zu seinem Werk, sind die beiden Bände von Bergsträßer in der Sammlung „Der deutsche Staatsgedanke". Bergsträßer kennt, wie seine tüchtigen früheren Arbeiten beweisen, die Geschichte der katholischen Bewegung, namentlich in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, vortrefflich. Aus der großen Zahl von Dokumenten, die diese Bewegung hinterlassen hat, hat er eine feine Auswahl getroffen und mit einer knappen, aber inhaltreichen Einleitung versehen. Es begegnen uns da in buntem Wechsel Reden und Auszüge aus den Schriften der großen katholischen Führer, Parteiprogramme und Parlamentsanträge und kirchliche Weisungen von der Zeit der Freiheitskriege bis hinauf zum Streit über den Zentrumscharakter. Alle die bedeutenden Namen aus dem öffentlichen Leben des Katholizismus treffen wir an: die

Männer aus dem Görres-Kreis, Radowitz, die Reichensperger, Buß, Ketteler, Windthorst, Hertling usw. Aus ihrem eigenen Mund erfahren wir ihre Stellung zu den verschiedensten Fragen politischer und kirchlicher Art, die das deutsche katholische Volk bewegten. Mißfallen kann einem an dem schönen Buch nur der Titel, der so leicht falsch zu deuten und mißzuverstehen ist.

III. Lebensbilder.

9. Wittig, Dr. J., Der Breslauer Domherr Robert Spiske und sein Werk. Ein Apostel der Karitas. Für die Kongregation der Ehrwürdigen Schwestern von der hl. Hedwig zur Hundert-Jahr-Feier des Geburtstages ihres Stifters und geistlichen Vaters. 12° (128 S.) Breslau 1921, Mutterhaus d. Schwestern von der hl. Hedwig.

10. Franz, Dr. A., Adolf Kolping der Gesellenvater. 3. Aufl. (Sammlung von Zeit- und Lebensbildern. 5. Band.) 8° (68 S.) M.-Gladbach 1922, Volksvereins-Verlag.

11. Vigener, F., Ketteler. Ein deutsches Bischofsleben des 19. Jahrhunderts. Mit einem Titelbild. gr. 8° (XVI u. 750 S.) München 1924, R. Oldenbourg.

12. Mumbauer, J., Wilhelm Emanuel von Kettelers Schriften. 2. Aufl. Band I: Religiöse, kirchliche und kirchenpolitische Schriften. 8° (422 S.) Band II: Staatspolitische und vaterländische Schriften. 8° (320 S.) Band III: Soziale Schriften und Persönliches. 8° (334 S.) Kempten 1924, J. Kösel & F. Pustet.

13. Sieberts, P., Karl Fürst zu Löwenstein. Ein Bild seines Lebens und Wirkens nach Briefen, Akten und Dokumenten. gr. 8° (XVI u. 578 S.) Kempten 1924, J. Kösel & F. Pustet.

14. Cardauns, H., Adolf Gröber. Unter Benutzung des Nachlasses. (Führer des Volkes. 30. Band.) 8° (170 S.) M.-Gladbach 1921, Volksvereins-Verlag.

15. Cardauns, H., Karl Trimborn. Nach seinen Briefen und Tagebüchern. (Führer des Volkes. 31. Band.) 8° (196 S.) M.-Gladbach 1922, Volksvereins-Verlag.

16. Wilking, B., Mutter Claudia Bachhofen von Echt. Das Bild eines Lebens im Dienste Gottes und der christlichen Nächstenliebe. 3. Aufl. Mit 17 Bildern. kl. 8° (280 S.) Dülmen i. W. 1924, A. Laumann.

9. In dem Büchlein über Domherr Spiske setzt Prof. Wittig einem Manne, dem er viel zu danken hat, ein Ehrenmal. Als kleiner Student fand er in dem Ordenshaus, das Spiske begründet hat, eine Heimat. Der Domherr, ein Mann von tiefernster religiöser Richtung und sich selbst opfernder Menschenliebe, tritt in der Lebensbeschreibung plastisch vor uns hin. Wir sehen ihn als Prediger, Seelenführer und Organisator überall seine ganze Kraft im Dienste der Sache Gottes einsetzen, rücksichtslos gegen sich selbst, aber auch ein Höchstmaß von seinen Mitarbeitern heischend. Seine Stiftung ist die Genossenschaft der Hedwigsschwestern von Breslau, die heute in Schlesien und Böhmen eine gesegnete Tätigkeit entfalten. Die an innern und äußern Rückschlägen reiche Geschichte der Gründung ist mit großer Offenheit in die Erzählung verwoben. Auch in dieser geschichtlichen Darstellung bewährt Wittig seine große Kunst, persönlich, frisch, poetisch zu schreiben. Der S. 70 genannte General Besch ist zweifellos der General der Gesellschaft Jesu, P. Beckx.

10. Das Büchlein von Albert Franz, das dem großen Organisator aus dem Rheinland, dem Gesellenvater Kolping gewidmet ist, bildet in mancher Beziehung das Gegenstück zu Wittigs Schrift: ist dort der Mensch geschildert, so ist es hier das Werk; ist dort die Darstellung lebendig, anschaulich, so ist sie hier mehr wissenschaftlich, fachmäßig, nüchtern; während Wittig gerade den Priester so schön zeichnet, ist hier das Kapitel über Kolpings Priestertum vielleicht das schwächste. Der Wert der Arbeit von Franz besteht darin, daß sie auf knappstem Raum in die sozialen Probleme der Zeit Kolpings einführt und mit gesunder Kritik seine Leistung ihnen gegenüber abgrenzt.

11. Als einer der großen sozialen Wegweiser Deutschlands wurde bisher auch Wilhelm Emanuel v. Ketteler, Kolpings Studiengenosse in München, gefeiert. Sein Verdienst auf diesem und andern Gebieten auf das rechte Maß zurückzuführen, ist die Aufgabe, die Fritz Vigener in seiner groß angelegten Ketteler-Biographie sich stellt. Das umfangreiche Buch ist ganz zweifellos eine beachtenswerte Leistung, mit der wir Katholiken uns auseinandersetzen müssen. Wer die Geschichte der katholischen Bewegung in der Neuzeit studiert, wird viel daraus lernen können. Vorbildlich ist die umfassende Benützung der Literatur und Quellen; mit Bienenfleiß ist Vigener dem Material nachgegangen, mit den zahlreichen Schriften und Briefen Kettelers, mit der Biographie P. Pfülfs, die wegen des darin verarbeiteten Kettelerschen Nachlasses immer noch die Haupt-

quelle für das Leben des Bischofs bildet, ist er genau vertraut. Darüber hinaus hat er zahlreiche Memoiren und Briefsammlungen, längst vergessene Broschüren und Zeitungen herangezogen; namentlich aus den Tageblättern und Zeitschriften, die Ketteler nahestanden, konnte Vigener manchen Baustein für sein Werk holen. Es standen ihm dazu die hessischen Archive mit ihren Akten von und über Ketteler offen und lieferten noch viel beachtenswerten Stoff, der über Pfülf hinausführt. Eine intime Kenntnis der kirchlichen Verhältnisse von Mainz kommt schließlich bei dem Verfasser als wertvolle Ergänzung des Bücherwissens hinzu. Dieses reiche Material ist aber nicht notdürftig aneinandergereiht, wie das so manchmal in Lebensbeschreibungen geschieht, Vigener hat versucht, es geistig zu durchdringen. Immer strebt er danach, die letzten innersten Absichten bei den einzelnen Handlungen bloßzulegen, in den zahlreichen Schriften, die verborgenen weiteren Ziele aufzudecken, das Wirken aus dem Charakter der handelnden Personen, durch die Lage der Zeit und die besondern Verhältnisse an Ort und Stelle weiter aufzuhellen und so das Leben seines Helden in großen Entwicklungslinien vorzuführen und darin die bestimmenden Triebe und Hemmungen, die geistigen Kräfte und Schwächen herauszustellen. Er unternimmt es, die Herkunft seiner Ideen festzustellen, das Eigengut vom Überlieferten und Ererbten abzugrenzen und die Leistungen durch Vergleich mit den Arbeiten von Freunden und Gegnern der Vor- und Nachwelt festzulegen. Diese vergeistigte Art, Geschichte zu treiben, hat gewiß viel Gutes, Berechtigtes und Bestechendes, und Vigener hat mit ihr im einzelnen manches gefunden und berichtigt, was seinen Wert behalten wird. Ist aber auch das Gesamtbild, das Vigener von Ketteler zeichnet, historisch? Daß die Methode, die er anwendet dem subjektiven Element eine starke Rolle zuweist, ist offenkundig. Sie verlangt daher weiten Abstand, geistige Freiheit und kühles Abwägen, wenn sie nicht zur Verzeichnung und einer rein subjektiven Bewertung werden soll. Vigener glaubt diese Eigenschaften zu haben. Er schreibt in dem Vorwort (S. VIII): „Mir war sehr daran gelegen, die treibenden kirchlichen Gedanken als solche und in der Seele ihrer Träger, insbesondere dieses Bischofs, möglichst rein zu erfassen, die Gegensätze und Kämpfe in ihrer ganzen leidenschaftlichen Kraft zu schildern, ohne selbst von der Leidenschaft des Kampfes berührt zu werden. Ich fühlte mich bei meiner Beschreibung erbitterter Parteikämpfe keiner Partei verschrieben. Nicht daß ich mich gescheut hätte, zu urteilen. Aber ich suchte meinem Urteil jeglichen Einfluß von Parteiströmungen fernzuhalten." Der Verfasser dürfte aber doch sein Können wohl überschätzen. Das Buch ist aus einer weltanschaulichen und politischen Einstellung heraus geschrieben, welche der Kettelers in den meisten Stücken gerade entgegengesetzt ist. Diese wird — und damit beginnt das Verhängnis — mit erstaunlicher Selbstverständlichkeit und Überschätzung als allein gültig und absolut wertvoll angesehen und auf Ketteler und seinen Kreis als Maßstab angelegt. Peinlich wirken diese Urteile oft, weil sie in einer Form vorgetragen werden, die mit der heute üblichen vornehmen Art der Geschichtsschreibung kaum zu vereinbaren ist. Man lese z. B. nur eine der zahlreichen Inhaltsangaben Kettelerscher Schriften mit ihren bitteren Zensuren gegen den Bischof, ihren Anspielungen und Angriffen, das ist mehr als persönliche Stellungnahme, das ist Polemik. Durch diese seine Einstellung und seine rationalisierende, nüchterne Auffassungsart versperrt sich Vigener selbst den Weg zu einer ruhigen Bewertung von Kettelers ganzer Persönlichkeit. Der Anteil der Gegner an Kettelers Kampfesstellung ist kaum berücksichtigt. Bei seinem Eingeschworensein auf den Machtstaatgedanken ist Vigener scheinbar außerstande, zu verstehen, wie jeden Katholiken, der noch auf dem Boden des Dogmas der Kirche stand, die religiöse Unfreiheit, wie sie der absolute Staat und der Liberalismus zur Zeit Kettelers rücksichtslos proklamierten und übten, als ein Unrecht treffen und zur Abwehr drängen mußte. Nur Kampf um Macht erblickt Vigener in dieser Abwehr und in Ketteler den geistig engen streitbaren Kirchenfürsten, den herrschgewaltigen und herrschsüchtigen Bischof. Kein Wunder, daß sich des Biographen Blick für Übertreibungen und Mißgriffe, wie sie in diesem Kampf von kirchlicher Seite, und von dem heißblütigen Ketteler insbesondere, begangen wurden, schärft, und zugleich sein Auge abgelenkt wird von den tiefsten religiösen bewegenden Kräften, von dem, was diesen Gewissens- und Freiheitskampf weit über einen „Parteikampf" in Vigeners Sinn hinaushebt. Für das Innenleben des Mannes, für die reiche aszetische religiöse Welt, in der er lebte und webte, aus der er auch den unbeugsamen Kampfesmut schöpfte, hat Vigener kaum Verständnis. Die große Hirtenliebe des Priesters, der um unsterbliche Seelen rastlos sich abmüht, vermag er als Motiv nicht zu würdigen. Wie muß doch in diesem „Bischofsleben" die bischöfliche Tätig-

keit vor den Kämpfen um kirchliche Macht so ganz zurücktreten! Der Ausbau seiner stark episkopalistisch gedachten bischöflichen Stellung ist die Formel, auf die Vigener das ganze Leben Kettelers zurückführen zu können glaubt. An ihr werden nun alle Taten abgelesen und gedeutet. Um dies nachzuweisen, könnte man das ganze Buch durchgehen! Auf weniges sei verwiesen: Aus dieser Einstellung heraus werden die schweren innern Kämpfe Kettelers beim Streit um das Unfehlbarkeitsdogma verschoben und die aufs praktische Leben berechneten Schriften des so geraden Bischofs aus dieser Zeit mit kunstvoller Exegese zu einer halbgallikanischen Theologie umgedeutet. Selbst die soziale Tätigkeit wird letztlich danach und aus einer durch spätere Erfahrungen wohl gesicherten Erkenntnis heraus bewertet. Gegenüber zweifellos übertriebenen Lobsprüchen von katholischer Seite stellt Vigener fest, daß Ketteler seine konkreten sozialen Vorschläge von Freunden und Gegnern übernommen, also nicht selbständig erdacht, und nur langsam und unter Änderungen erst vertieft und erweitert habe. Aber wenn Vigener als ihre letzte Quelle auch hier wieder kirchenpolitische Rücksichten angibt, so unterschätzt er doch offenbar die tiefe apostolische Liebe, die in diesem edlen Herzen brannte. Aber noch schlimmer ist es, wenn er, für den die soziale Frage ausschließlich in der materiellen Hebung der Fabrikarbeiter besteht, geringschätzig die Bemühungen des Bischofs belächelt, durch innere religiöse Umgestaltung der Arbeiter zur Lösung der sozialen Frage beizutragen. Daß Ketteler hier doch richtig gesehen, hat noch auf der letzten Generalversammlung für Sozialpolitik in Stuttgart kein Geringerer als Werner Sombart anerkannt, der zum Staunen der Versammlung erklärte, daß die Verbreitung des Gottesglaubens das wichtigste Mittel zur Bekämpfung des aus Gottlosigkeit geborenen Klassenkampfes sei[1]. Und ein Kritiker Vigeners in der „Frankfurter Zeitung" bemerkt sehr fein, daß der Biograph verkenne, worauf es gerade bei Ketteler ankomme. „Dieser Bischof", so schreibt er, „der überhaupt kein Mann der Wissenschaft und nicht einmal ein besonderer Theologe war, hatte einen offenen Kopf für das wirkliche Leben. Er hat deshalb einige entscheidende Einsichten gehabt, die sogar heute noch manchem fehlen. Er hat erkannt, daß diejenige Gestaltung der Dinge, in deren Gefolge die soziale Not gekommen ist, ihren tiefen Grund in einer seelischen Entartung hat; daß eine Heilung der Not, wenn auch manche Besserung durch unmittelbare Maßnahmen geschehen kann, seelische Erneuerung voraussetzt."[1] Vigener ist es durch seine unverkennbare Abneigung gegen den kirchlichen kämpfenden Katholizismus unmöglich geworden, den Streiterbischof Ketteler in seinen wahren Tiefen zu verstehen, ja ihm auch nur als Kirchenpolitiker gerecht zu werden. Doch muß seine fleißige Arbeit ein Ansporn für uns Katholiken sein, den großen Vorkämpfer der katholischen Bewegung erneut und vertieft und mit restloser Ehrlichkeit zu studieren; denn Ketteler wird nur von uns, für die er arbeitete und kämpfte, ganz verstanden werden können.

12. Wer sich ein eigenes Urteil über Kettelers Schrifttum und damit über seine Weltanschauung erwerben und nicht auf oft so einseitige Auszüge und bloße Lobsprüche verlassen will, der greife zu der Auswahlausgabe von Kettelers Werken, die Mumbauer mit viel Geschick zusammengestellt hat. Die drei Bändchen, die nun in zweiter Auflage erschienen sind, stellen sich nicht nur buchtechnisch prächtig dar, sie bieten mit ihrer knappen gediegenen Einleitung die beste Einführung in Kettelers Leben und Gedankenwelt.

13. Ein Kampfgenosse und Freund des Mainzer Bischofs war Karl Fürst zu Löwenstein, dem Paul Sieberz eine breitangelegte Biographie gewidmet hat. Das Buch hat manche Vorzüge: es erschließt nach ersten Quellen, nach dem literarischen Nachlaß des Fürsten, den Berichten der nächsten Verwandtschaft und Umgebung, ein reiches Material, das in klarer Ordnung vorgelegt wird. Mit warmer Verehrung geschrieben, ersteht daraus in lichter Verklärung das Bild des Edelmannes ohne Tadel, der mit unbegrenzter Opferfähigkeit seine Habe und seine hohe Person für die Sache des Reiches Gottes auf Erden einsetzte. Der Fürst erscheint in dem Leben als ein Mann von durchaus konservativer Gesinnung, von demütiger Bescheidenheit, von wenigen aber mit ganzer Kraft und zäher Folgerichtigkeit ergriffener Ideen. Nach allen Richtungen hin folgt Sieberz dem Fürsten. Er zeigt ihn in seiner geradezu idealen Häuslichkeit, in seinem für die katholische Bewegung so wichtigen öffentlichen Wirken, und begleitet ihn schließlich noch in die stille, arme Klosterzelle. Viel Persönliches ist in die Erzählung eingeflochten, und doch hat die Biographie als Ganzes etwas so Unpersönliches.

[1] Vgl. den Bericht über die Verhandlungen im „Bayer. Kurier" Nr. 286 vom 16. Okt. 1924.

[1] Literaturblatt der „Frankfurter Zeitung" Nr. 21 vom 19. Dez. 1924.

Vielleicht ist daran die pedantische Einteilung schuld und die höfische Art der Darstellung — die Epitheta: „unglaublich", „wunderbar", „außerordentlich" sind in Fülle verwandt, und die Kritik getraut sich kaum jemals hervor. Manche Darlegungen, wie z. B. die über den Kampf gegen die Freimaurerei, sind infolgedessen nicht ohne Einseitigkeit und Irrtümer. Der größte Mangel des Buches aber dürfte sein, daß die Persönlichkeit des Fürsten viel zu wenig in die Zeitgeschichte eingebaut ist; er steht in dem Buch einsam da wie auf einem Denkmal, alles überragend, während doch sein Leben mitten im Fluß der katholischen Bewegung hinging und vielleicht das größte an diesem Fürsten war, daß er es verstand, sich so bescheiden in diesen Fluß einzuordnen und seine hohe Stellung ganz dienstbar zu machen. Sieberts ist es nicht gelungen, dies genügend herauszuarbeiten. Ein Grund dafür ist neben andern der, daß er die gedruckte Literatur über die katholische Bewegung im 19. Jahrhundert kaum verwertet, sondern sich darauf beschränkt, aus den oben genannten Quellen das Material zusammenzustellen. Bezeichnend für seine Arbeitsweise ist das Kapitel über die Gründung der Abtei Eibingen, wo er sich begnügt, die Quellenausschnitte ganz ohne verbindenden Text 36 Seiten hindurch aneinanderzureihen.

14. u. 15. Die letzten drei Bücher erheben nicht den Anspruch darauf, wissenschaftliche Leistungen zu sein. Cardauns hat in den Biographien der beiden großen Zentrumsführer Trimborn und Gröber zum wenigsten aber treffliche Vorarbeit für eine spätere, umfassendere Darstellung und für die Parteigeschichte des Zentrums geleistet. Seine beiden Bücher bieten sorgfältig gesammeltes, einwandfreies Quellenmaterial. In der Lebensbeschreibung Trimborns ist es ihm mit Glück gelungen, den ehrlichen, offenen, heiteren, gütigen Menschen, den Rheinländer, wie er leibt und lebt, herauszuarbeiten. Man merkt, daß da persönliche Freundschaft mitschwingt. Das Büchlein über Gröber, das aus dem Nachlaß des großen Parlamentariers schöpft, bietet mehr politische Geschichte. Die beiden Werke haben gerade in unsern Tagen für junge Katholiken eine politische und religiöse Mission zu erfüllen.

16. Schließlich sei noch des schlichten, aber ergreifenden Büchleins gedacht, das Direktor Wilking der 1922 gestorbenen Generaloberin der Münsterer Klemensschwestern, Mutter Claudia, gewidmet hat. Das Werkchen hat binnen Jahresfrist drei Auflagen erreicht. Wer es gelesen hat, versteht es; denn es schildert ein Leben, das ganz aufging im Dienste anderer. Mutter Claudia war eine tief innerliche Seele und doch so aufgeschlossen für alles Schöne, eine Freundin edlen Frohsinns, die es selbst verstand, artige Verslein für ihre Töchter und ihre eigene seelische Erhebung zu dichten.

Joseph Grisar S. J.

Religiöse Poesie.

1. Gotteswalten im Menschenwillen. Des hl. Prosper von Aquitanien Carmen de ingratis. Deutsch von Otto Hagenbüchle. 8° (48 S.) Stans 1920, Hans von Matt & Co. *Fr.* 2.50
2. Der Kirche Trost in banger Zeit. Die Offenbarung des hl. Johannes in deutscher Übertragung von Dr. Otto Hagenbüchle. 8° (80 S.) Paderborn 1922, Bonifaciusdruckerei. Geb. *M* 2.70
3. Harfenlieder. Der Psalter in deutscher Übertragung von Dr. Otto Hagenbüchle. kl. 8° (312 S.) Paderborn 1924, Bonifaciusdruckerei. Geb. *M* 3.25
4. Der Heiland. Evangelienharmonie in Strophen übertragen von Dr. Otto Hagenbüchle. Mit drei Kunstbildern. gr. 8° (182 S.) Paderborn 1924, Bonifaciusdruckerei. *M* 6.—

1. Ohne Frage macht sich derjenige wohl verdient, der Werke des Altertums von bleibendem Werte uns in geeigneten Übersetzungen übermittelt. Für manchen morgenländischen oder altchristlichen Schriftsteller ist eine gute Übersetzung der einzige Weg, auf dem er noch zu vielen von uns reden kann; die Zahl derer, die die fremde Sprache verstehen oder die antike Rede- oder Dichtweise zu genießen vermögen und daher gern zum Urtext greifen, ist ja leider recht gering und wird immer geringer.

Dieses Verdienst hat sich der gelehrte Schweizer Pfarrer, von dem wir hier vier Werke zur Anzeige bringen, zunächst an dem dogmatischen Lehrgedicht des eifrigen Laien und Glaubensverteidigers, des hl. Prosper von Aquitanien, erworben. Gelegenheit zu diesem Gedicht gab dem Zeitgenossen des hl. Augustin der damals teils offen geführte, teils in schlauen Auswegen und Winkelzügen sich versteckende Kampf der Pelagianer und Halbpelagianer gegen die Gnade. Als „Undankbare" werden diese Gegner der wahren Lehre im Titel bezeichnet, weil sie, was sie nur als Gottesgeschenk besitzen, aus sich selbst Kraft ihrer Natur oder infolge eigenen Verdienstes zu haben meinten und sich dafür nicht zu besonderem Dank gegen Gott

verpflichtet fühlten. In „tausend Versen“ (centenis decies versibus: Praefatio, Vers 4) entwickelt Prosper in angenehmer Sprache den Ursprung, Irrgang und Verlauf der Irrlehre und begründet und verteidigt hiegegen die katholische Wahrheit mit begeistertem Eifer und mit warmer Liebe zum christlichen Volk. Die hier siegreich verfochtene Lehre von der Wirksamkeit der Gnade in uns, die jeden zu gründlicher Demut und herzlicher Dankbarkeit stimmt, verdient es, stets von uns durchdacht und beherzigt zu werden; Gedanken unberechtigter Anmaßung und stolzen Selbstvertrauens liegen uns Menschen nie allzufern: darum behält Prospers Dichtung unvergänglichen Wert.

Nach unserem Dafürhalten ist die Übersetzung Hagenbüchles wirklich vortrefflich. Die Form des heroischen Versmaßes mußte deutschen Reimversen von acht Trochäen weichen, die sklavisch nachahmende Übertragung einer freieren Wiedergabe. Nun läßt sich der deutsche Text aber auch leicht verstehen und mit Genuß lesen. Dieser literarische Genuß wird aber zum freudigen Staunen, wenn man sich die Mühe nimmt, den Urtext und die Verdeutschung zu vergleichen: so frei! und so treu! Frei ist die Wahl der Worte, treu der Ausdruck des Gedankens. Ein kurzes Beispiel wird dies am besten zeigen (Anfang von Abschn. 18):

Cur vero humani generis de germine toto
Pars quaedam in Christo rursum generanda legatur,
Pars pereat, cum causa eadem simul implicet omnes,
Nec discernantur merito qui munere distant,
Non satis audemus scrutari, nec per opertas
Ire vias callesque gradu pulsare remotos.
Multa etenim bene tecta latent nescitaque prosunt,
Dum mansueta fides quaedam dilata modeste
Sustinet et nullo ignorat non edita damno.

„Doch warum ein Teil der Menschheit froh auf Lebenshöhen wandre,
Auserwählt in Christo, und im Tal des Todes blieb der andre,
Während gleiche Schwere gleicher Schuld auf alle sich entladet
Und Verdienste, die nicht sondern, die besondre Gunst begnadet,
Dürfen wir nicht ganz durchforschen, müssen hemmen unsre Schritte,
Daß nicht auf verbotnen Wegen hörbar werden Frevlertritte.
Uns zum Besten ist verborgen viel, was besser wir nicht wissen;
Glaubensdemut, stilles Dulden hilft, wo wir noch warten müssen.“

Die „tausend Verse“ sind nach dem Vorgang Hurters in 22 passend betitelte Sinnabschnitte eingeteilt worden. Einfacher, passender Schmuck in Kopfleisten trägt zur Zier des Büchleins bei, an dem theologisch gebildete Leser ihre Freude haben werden.

2. Die Freude an so edlem Schaffen, an der wachsenden Bemeisterung der Sprache führte zu weiteren Arbeiten dieser Art. Die Not der Zeit, die Trostbedürftigkeit der Mitwelt legte es nahe, zur Apokalypse zu greifen, in welcher der Seher von Patmos für die Christen aller Zeiten am Vorabend der langen Reihe von Verfolgungen und Trübsalen den rechten Trost niedergelegt hat. Somit hat dieses erhabene Buch den Menschen aller betrübten Zeiten viel zu sagen, auch uns. Ist die „Offenbarung“ auch in ihrer Urform kein Gedicht, so bietet sie doch, außer der Form, alles, was zu dichterischer Gestaltung einlädt, einen Inhalt von wunderbarer Erhabenheit, Anschauungsbilder von ergreifender Wirkung, Mahnreden von unwiderstehlicher Eindringlichkeit.

Auch hier hat Hagenbüchle es gemeistert, die Worte des prophetischen Buches in eine entsprechende würdige Form (achtzeilige Stanzen) zu bringen und eine Vision um die andere, ein Gotteswort nach dem andern mit einer sachlichen Treue wiederzugeben, daß auch der letzten Mahnung des heiligen Buches, zu dem hier Geoffenbarten nichts hinzuzufügen und nichts wegzulassen, Genüge geschieht. Kurze Anmerkungen zu einzelnen Stellen bilden (wie auch in den übrigen hier angezeigten Werken) eine willkommene Beigabe. Die Art und Weise, wie Hagenbüchle das heilige Buch überträgt, setzt eine große Beherrschung des Stoffes und der Sprache, ein langes Sichhineinvertiefen in den Inhalt desselben voraus.

3. Anders geartet ist die Übersetzung des Psalters: hier war nicht eine einheitliche Dichtung zu verarbeiten, sondern hundertfünfzig voneinander unabhängige, in Stoff und Stimmung sehr verschiedene Einzellieder. Da galt es, bei jedem die Hauptgedanken klar hervortreten zu lassen und den rechten Ton zu finden. Diese Aufgabe hätte sich der Verfasser unseres Erachtens wesentlich erleichtern können, hätte er nur, statt sich immer der vierzeiligen trochäischen Strophen zu bedienen, eine hier wohlberechtigte Abwechslung der Versmaße und Liedformen eintreten lassen. Erklingen doch auf der Harfe Davids und der übrigen heiligen Sänger alle Saiten, vom Jauchzen höchster Seligkeit bis zum Verzweiflungsruf des Gottverlassenen, vom „Laudate Dominum, omnes gentes!“ bis zum Gebet wider die Feinde des

Reiches Gottes. Der verschiedene Grundakkord der einzelnen Psalmen würde so bequemer seinen natürlichen Ausdruck gefunden haben. Jedoch auch so stellen sich die „Harfenlieder" als eine wohlgelungene Umdichtung des Urtextes dar, die von Herzen singt und zu Herzen dringt. Oft bietet sich Gelegenheit, die Treue zu beobachten, mit der der Übersetzer dem inspirierten Sänger seine Hauptgedanken ablauscht und im Deutschen selbst dessen Worte wiederklingen läßt. Eine kurze Überschrift gibt den Inhalt kurz an; kurze Erläuterungen, sparsam, aber passend gewählt, folgen am Schluß. Der Golddruck des schmucken Einbands vervollständigt die würdige Ausstattung.

Ein Beispiel der Übersetzungsweise möge hier Platz finden:

Psalm 45. Königs Vermählung
(Christus und die Kirche).

Über quillt mein Herz im Liede
Wohl, dem König will ich singen.
Meine Zunge gleicht des Schreibers
Raschem Stift, er wird's vollbringen.

Schönster aller Menschensöhne,
Deine Lippen huldumflossen,
Also hat der Gottheit Segen
Ewig sich auf dich ergossen.

Held, dein Schwert gürt um die Hüfte,
Daß dich Glanz und Hoheit leite!
Auf! für Wahrheit, Recht und Tugend
Deine Rechte ruft zum Streite.

Deine Pfeile scharf, es fallen
Völker unter deinen Streichen,
Also daß des Königs Feinde
Jähen Todes dir erbleichen.

Gott, dein Thron besteht auf ewig,
Macht ist deines Zepters Ehre,
Daß er stark die Unschuld schirme
Und dem Frevel mächtig wehre.

Drum salbt Gott mit Freudenöle
Dich vor allen deinesgleichen;
Balsam, Aloe, Kassia würzen
Dein Gewand; aus wohlduftreichen

Zierpaläsien Saiten klingen!
Vor dich tritt die Braut, die holde,
Königstöchter all zu deiner
Rechten sieh in Ophirgolde.

Höre, Tochter, sieh und neige
Mir dein Ohr. Entsag' im Sinne
Deinem Volk, dem Vaterhause,
Weih' dem König deine Minne!

Huld'ge deinem Herrn! Von Tyrus
Ziehn heran sie mit Geschenken,
Müh'n um deine Huld sich Große,
Deine Gunst auf sich zu lenken.

Eitel Pracht ist drin des Königs
Kind, ihr Kleid aus Gold gewoben,
Ihr Gewand gestickt, zum Fürsten
Führt man im Palast sie droben.

Dann der Mägdlein muntre Scharen,
Deren Dienste ihr gefielen;
Jubel grüßet sie und Freude,
Da sie naht mit den Gespielen.

Dort, wo deine Ahnen saßen,
Werden deine Söhne thronen,
Da sie überall im Lande,
Als des Volkes Fürsten wohnen.

Auch in späten Zeiten singt man
Deinem Namen meine Lieder,
Und im Mund der Menschenkinder
Klingt dein Lobpreis ewig wieder.

4. In edlen Wettstreit mit den eben besprochenen drei Schriften möchte schließlich die Evangelienharmonie treten. Ist sie auch nicht die Wiedergabe eines Dichterwerkes, wie die erste und dritte Schrift, oder eines so hoch gestimmten Buches wie die Geheime Offenbarung, sondern nur die schlichte Nacherzählung der evangelischen Berichte vom Leben des Herrn, so gibt doch auch hier die stets im geistigen Vordergrund stehende Person des Heilandes den rechten gehobenen Grundton. Wir können auch diesem Werk das ihm gebührende Lob spenden: es ist eine vollständige, würdige Nacherzählung der harmonisierten evangelischen Berichte über das Leben des Gottmenschen auf Erden im Tone einfach schlichter Volkspoesie; es befleißigt sich einer großen Treue gegenüber dem Wortlaut der Evangelien. Muß ja auch manches Wort dem Zwang der gewählten poetischen Form (vierzeilige Jambenstrophen) geopfert werden, so wird dieser nämliche Umstand bisweilen zum Anlaß, einen Gedanken schärfer hervorzuheben, als es bei einfach wörtlicher Übertragung möglich gewesen wäre. Immerhin aber will es uns scheinen, als bleibe dieses letzte Werk Hagenbüchles an Feinheit der Ausführung hinter den drei andern zurück. Ist es das absichtliche Bestreben, den Stil der schlichten Evangelienerzählung nachzuahmen oder den Ton eines einfachen Volksbuches ohne alle Künstelei zu treffen? Ist es der sehr kurze Zeitabstand, in welchem dieses umfangreichste Werk den andern folgt, oder was sonst? Jedenfalls lassen manche Flickwörter, Notreime und derlei Unebenheiten die letzte stilistische Feile vermissen, die auch dieses Buch verdient hätte. Doch sind diese Mängel nicht derart, daß „Der Heiland" nicht ein durchaus würdiges Jesuleben, ein schönes, populäres Buch bleibt, dem seine Stelle in der Familienbibliothek gebührt.

Drei farbige Vollbilder und mehrere Darstellungen mehr modernen Stils schmücken das Buch würdig aus.

Einzelne Versehen oder Druckfehler sind bei der Korrektur, scheint es, unbeachtet geblieben, so in „Harfenlieder" Seite 84 Zeile 4 ist vielleicht „sieh" (statt „sie") zu lesen; im „Heiland" Seite 67 Zeile 14 „ihn" (den Fuß: statt „sie"); Seite 133 Zeile 5 v. u. „Nehmet hin (statt ‚hier') und teilet" u. dgl. m.

Franz Zorell S. J.

Deutsche Lyrik.

Die neue Lyrik. Eine Einführung in das Wesen jüngster Dichtung. Von Rudolf Wolff. gr. 8° (68 S.) Leipzig 1922, Dieterich. Brosch. *M* —.70.

Rund um das Jahr 1890 setzt R. Wolff den Beginn der geistigen Bewegung an, die Quelle einer neuen Lyrik wurde. Diese neueste Literatur ist ihm kein in sich abgeschlossenes Gebilde. „Sie ist das Spiegelbild einer Generation, die in Sehnsüchten und Verzweiflungen groß geworden, einer Generation, deren tiefstes Wesen Empörung, Qual, Aufschrei, Protest ist. Sie ist das Spiegelbild einer Generation, die instinktiv das für sie einzig in Betracht kommende ergriff: das Werdende, das sich Entwickelnde. In bewußtem Gegensatz zu früheren Generationen haßt sie die Ruhe des Gestalteten, sucht sie Wege, die aus dem Chaos heraus zu neuem Dasein führen." In diesem Sinne wird der Übergang von Impressionismus zu Expressionismus, sowie die Entartung des Dadaismus gedeutet. Bei aller liebevollen Einfühlung und weitherzigen Bewertung kommt R. Wolff zu folgendem Schlußurteil: „Was hinter uns liegt, ist oft, meist sogar, Qual, Aufschrei, Protest, Sehnsucht. Von den Dichtern, die dieser letzten Generation angehören, dürften wenige ganz ausgeglichen, für Ewigkeitsdauer bestimmt sein. Sie sind Symptome ihrer Zeit, einer Zeit, deren Lebensintensität ihr vorzüglichstes Kennzeichen ist. Eine Intensität des Gefühls, wie sie nur Menschen eigen sein kann, deren Seelenleben durch Wunden reif geworden ist. Keiner dieser Dichter wird mehr sein als Verkünder dieses Leiderlebens, wird mehr in sich tragen als Sehnsucht nach Erlösung.... Man hat seine Zuflucht bei den bizarrsten Formen gesucht, um das alle Tiefen aufwühlende Erleben letzter Jahre in einem Schmerzensschrei zu entäußern. Man hat Töne gefunden, die so neu waren wie die Farben moderner Maler, deren psychologische Differenziertheit die bisherige Farbenskala in den Schatten stellt." Halb resigniert, halb hoffnungsvoll seufzt der Verfasser zum Schluß: „Nun sehnt man sich nach Ruhe, nach Ausgleich. Man sehnt sich nach Frieden mit der Welt und mit sich selber.... Möge die künftige Generation das Glück finden, das uns versagt geblieben ist."

An die allgemeine Kennzeichnung der jüngsten Lyrik schließen sich knappe Charakteristiken von elf Dichtern, „die als Führer unsrer Jüngsten gelten können, die zum Teil noch leben, zum Teil uns durch den Krieg entrissen wurden". Diese elf sind Ernst Stadler, Jakob v. Hoddis, Georg Heym, Alfred Lichtenstein, Albert Ehrenstein, Walter Hasenclever, Johannes R. Becher, Kurt Heynicke, Franz Werfel, Else Lasker-Schüler, Georg Trakl. Daß diese Reihe nicht Anspruch auf Vollständigkeit machen kann, hebt der Verfasser selbst hervor.

Daß die Sehnsucht nach Ruhe und Ausgleich, nach Form und Gestaltung sich zu erfüllen beginnt, zeigen die Stücke, die im Folgenden als Beispiele jüngster Lyrik vorgelegt werden.

Jakob Kneip. Auswahl und Einführung von Dr. Heinrich Saedler. gr. 8° (84 S.) München-Gladbach (o. J.), Führer-Verlag. Geb. *M* 3.—

Neben sechs noch nicht in Buchform erschienenen Stücken enthält die Auswahl zwei Dichtungen aus dem „Lebendigen Gott", das übrige ist dem „Bekenntnis" entnommen. Weise Rücksicht auf die religiöse Seele des Volkes hat Gewagtes und Mißverständliches ausgeschieden, künstlerisches Feingefühl hat ausgelesen und geordnet, so daß das Bändchen eine durchaus erfreuliche Gabe ist.

Tief verwurzelt in Heimat und Familie ist das Dichten des Hunsrücker Bauernjungen. Stimmungsvoll und gedankenreich ist das Prosastück „Vom Pflügen". „Hinter mir steigt die Stimme einer Lerche hoch, als sei sie meiner Seele lebendiger Gesang geworden. Aber schon haben sich die Gäule ins Geschirr geworfen, und mit grimmigem Laut fährt der Pflug in die ruhende Erde und wirft wuchtig die Schollen zur Seite. Leidvoll sinken sie gegeneinander; wie Wesen, stumme, an die Erde gebannte, denen man die göttliche Ruhe gestört. Und sie zerbröckeln, sie dampfen, sie strömen einen herben Atem aus, der vermischt mit dem Geruch der Pferde und dem brauenden Morgennebel aus Feld und Wald, den Pflüger mit seltsamem Bann umgibt. Seine Seele strafft sich und spannt sich zur Kampflust. Alle Sinne arbeiten mit im Takte der stampfenden Hufe und greifen in fanatischem Schaffenseifer mit der reißenden, unbarmherzigen Pflug-

schar in die berstende Erde." Diese Liebe zur Scholle kehrt wieder, da er sich in grauser Hast von Welt zu Welt getrieben fühlt.

„Und doch hab' ich so lieb dich, warme Erde,
Und jauchze zu der hellen Wolkenherde,
Die über meinen Berg zieht abendwärts;
Und nie wird satt dies mühsalschwere Herz,
Bis daß es, ganz von deiner Fülle trunken,
Zum Strom, woher es kam, hinabgesunken."

Welch zwingende Kraft ist in den knappen Zeilen, mit denen die Sonntagslegende anhebt:

„Hoch am Himmelsrand,
Fern am End' der Welt
Reift im Sonnenbrand
Ein Haberfeld."

Diese Heimatliebe umfängt auch die Menschen kräftig und helläugig:

„Dich, mein Dorf, wie ich dich liebe in jedem Laut;
Euch, ihr Bauern, durch viele harte Geschlechter
Mir verbrüdert tief in allem Geblüt.
O ihr neidischen, irdischen —
Dennoch treuen, hilfreichen Schollenmänner!
O ihr Mütterchen alle, leidvoll, gebückt,
Mit der Postille, dem klirrenden Rosenkranz,
Wankend, auf steinigem Pfad;
Hinübersuchend,
Scheu, voll Demut, ins himmlische Paradies.
Wie ich euch liebe —
Denn also ging,
Still und leidvoll, die eigene Mutter einst ..."

Aber durch alles Irdische hindurch geht ein ewiges Sehnen zu Gott:

„Ach, wir greifen und begreifen
Mit den Augen — ach, wir Blinden —
Doch nur aller Schöpfung Hülle.
Drüben in der großen Stille,
Drüben ist die warme Fülle
Aller Wesenheit zu finden."

Mit Recht stehen diese Verse als Einführung vor der Sammlung. Überall bildet katholische Religiosität einen bald dämmernden bald lichtglühenden Hintergrund, immer wieder wird das Dichten zum Beten:

„O Stimme des Weltalls!
In diesem Atem
Bin ich lechzend deinem glühenden Urquell nah:
Leib, fall ab!
Klang —
Einer Vogelkehle,
Fern, ganz fern der Erde,
An den Wänden der Ewigkeit —
All meine Sinne
Lauschen und hangen
Und wittern hinüber —
O ewiges Wort Gottes!"

In diesen Gedichten Weinrichs mit ihren gebundenen und doch so freischwebenden Rhythmen, mit ihren seltenen, manchmal seltsamen Bildern ist das träumerische Gleiten der Zeit, Glanz, Duft und Kraft des Weines, das rotblühende Ewige Licht vor dem Tabernakel.

„Stunde, Haus der schlafenden Tiere, gefürstet mit Augen klar
Bist du und Krug voll Ruhe, rauchend aus Laub und Stein.
Gott geht dir ein, mit zu den schlafenden Tieren ein
In hellem Schein. Alles ist gut und rein und wahr."

So erlebt er die Mittagsstunde im Tal, des „reisenden Tages träumende Stunde, Höhe und Mal". Bei der einsamen, verlassenen Kirche sieht er das Kommen und Gehen der Stunden.

„Einst gingen hier die Stunden aus
In Furchen, Ställe, schäumten mit der Milch in braune Krüge.
Und gingen mit den abgeschiednen Seelen aus dem Haus,
Und waren dunkel, golden oder klar,
Regierten Schlafen, Wachen, alle Vogelflüge
Und türmten leise an das Jahr."

Mitten im blitzenden Tag kann eine Traumstunde über ihn kommen.

„Ein Vogel ruft, die Stunde schmeckt wie Wein
Unter den Büschen und fällt in holdesten Rausches Schwere,
Und wird eines rauschenden Stromes Fähre,
Schifft sich süßtönend in dich, Träumen, ein."

Noch ein Naturbildchen: nächtiger Regen.

„Heut ist die Nacht ein dunkles Haus.
Heut fahr'n die Stern' nicht silbern aus.
Im Busche schweigt die Nachtigall.
Nur Gottes schwarzer Wasserfall
singt rauschend: Regen, Regen!"

Die letzten Verse der Sammlung geben selbstbewußt und demütig zugleich vom Tiefsten des Dichters Zeugnis:

„Hört mich, die kleine Muschel,
Den Himmel widerbrausen ..."

Den Schwung der Psalmen und franziskanische Innigkeit vereint der Lobgesang:

„Lobe den Herrn, o Leib, du schöngeschmücktes Zelt und seine Lade eng!
Lobe den Herrn, o Blut, du Brunnen aus ihm und Trunk und Strom,
Zu tränken und fahren mich in sein weißes Rom!
Lobe ihn, Mund, der du den trinkst, ohn' den ich versänk'.
Lobet den Herrn, Atem und Mund! Lobet ihn! Er gibt euch Gesänge ein.
Lorbeer und Feuer und Liedergeleucht bringet ihm dar!"

Mittag im Tal. Gedichte von Franz Johannes Weinrich. gr. 8° (82 S.) Habelschwerdt 1924, Frankes Buchhandlg. Geb. *M* 3.—

Immer wieder kreisen die Gedanken und Gefühle um die heilige Eucharistie. Den Weizen auf dem Feld schaut er im Lichte des wunderbaren Sakramentes.

„Wie fühlten sich die Ähren dem Geheimnis nah,
Wenn süß der Gott zum Zaubermahle rief —
Und ihre Körner hüpften auf den goldnen Lanzen,
Und hüpften und erschraken tief."

Demütig und sehnsüchtig steht er am Zaun, wenn sich die unaussprechliche Gottvereinigung vollzieht.

„Ich steh am Zaun von mir zu dir.
Wie wag' ich, von Verwesung grau umgraust,
In deine Wundenmale einzutauchen!
Ich bin Schakal und muß am Zaune fauchen,
Indes im Zelt das Mahl geschieht
Und deine Einkehr braust."

Noch in die Schilderung der Mondnacht begleitet ihn die eucharistische Stimmung:

„Kommt die Nacht, dein Rabe schön,
Bringt den Mond wie weißes Brot,
Deiner Speise Bild, o Gott!"

Den Abschluß mögen drei Strophen aus dem kindlichen und doch so tiefen Gedicht „Vorm Schlaf" bilden.

„Nun stehn die Häuser fröhlich dicht
Rings um den Marktplatztisch herum.
Der Brunnen reicht den Nachttrunk um,
Und Mond ist schönes Lampenlicht . . .

Fühlt ihr den Atem unsres Herrn?
Er kommt, er kommt wie süßer Wein
Und will um jeden Schläfer sein
Mit Nacht und Mond und Stern.

Was wollen wir erflehn?
Nicht hier — bei ihm ein Eden!
Laßt uns mit Jesus reden
Und Schlafen gehn."

Richard Billinger, Über die Äcker. Gedichte. gr. 8° (56 S.) Berlin 1923, Ernst Rowohlt.

Mit allereinfachsten Mitteln schafft dieser Oberösterreicher Lyrik voller Musik und Farbe. Wie weiß er die Sommerstimmung einzufangen:

„Der Garten haucht. Die Sonne glüht.
Mein Fensterchen im Wind sich müht
Und schimmert auf und schimmert zu.
Die Stube träumt in Sommerruh . . ."

Dem Rufen der Abendglocke gibt er Worte:

„Abendglocke, läute
Frieden in die Welt!
Löse mich vom Heute,
Vom Pflug des Nachbars Feld!"

„Vorm Schlafengehn" bannt die letzten Augenblicke des Einschlummerns in träumerisch singende und schimmernde Verse.

„O Herz, nimm deine Stunde wahr!
Wie Honig schon der Sommer quillt . . .
Mein Herz, das schon wie Schlummer schlug,
Wacht einmal noch vor Wonne auf,
Tut letzten, trunknen Atemzug."

Von der Liebe des Dichters zum Einfachen, Urtümlichen zeugen auch die zwei Menschen, denen er Verse von mitreißender Ergriffenheit weiht: Die sterbende Auszüglerin und die alte, treue Magd.

Überall schwingt ein religiöser Unterton, oft ist Religiöses das herrschende Motiv. Leise pantheistisch klingt der zauberisch schöne „Feierabend":

„Tagelöhner tragen dich, o Gott, nach Haus.
Dorfrauchfänge duften Weihrauch dir.
Abendfenster strahlen deinen Untergang.
Still im Baumgeäst
Auf dem Vogelnest
Ruhst du dich, o Gott, von ewigen Flügen aus."

Dann wieder leuchtet das Herzstück katholischer Religiosität auf, der menschgewordene, unter Brotsgestalt sich bergende Gott. So in dem urwüchsigen Kommunionlied:

„. . . Wir sind ein Mund, wir sind ein Zahn,
Sind tausend Leiber Zunge.
Wir kommen, kommen all heran,
Wir gehen das Mahl Gottes an
Im Sturm und Hungersprunge."

Die Wandlungsglocke läutet in den Versen weiter:

„Über Wiesen tönt ein Glöcklein süß und morgenklar.
Meine Seele, wunderglaubend, neigt sich hin zum Hochaltar.
Wo in Kirchenstühlen, zum Gebet vereint,
Knieen Opfergäste, da der Herr erscheint . . .
Von dem Turme wallt des Glöckleins Läuten,
Gottes Ankunft Dorf und Hof zu deuten.
Und ein Bauer hält still an den Pflug,
Ißt im Geiste von dem Brote,
Tuet aus dem goldnen Kruge einen tiefen Gnadenzug."

Zu himmlischen Ufern. Gedichte von Theodor Seidenfaden. gr. 8° (58 S.) Saarlouis (o. J.), Hausen.

Die Umschlagszeichnung der Gedichtsammlung von Seidenfaden ist expressionistisch, was manchen unnötig abschrecken mag. Oft wird man geradezu an Martin Greif erinnert, z. B. „Mittag am Meere":

„Blauseiden wiegt unendliche Flut,
Darüber die Wolken Schlafen
In brütender Sonnenglut.
Die Welt ist ein schweigender Hafen.

Ich ruhe traumlos und allein,
Gedehnt im Sand-Gestade.
Nur eine Möwe schwingt im Silberschein
Vorbei auf lichtseligem Pfade."

Als Gegensatzwirkung diene das Winterbild voll Traurigkeit und stiller Resignation:

„Der Weg liegt schneeverweht . . .
Starb wohl das Herz der Welt?
Ganz einsam, traurig steht
Der Weidenstumpf im weißen Feld.
Mein Fuß an einen toten Vogel stößt . . .
Er ruht von allem Leid erlöst."

Hohe Kultur und Formbeherrschung verraten die acht Sonette auf Brügge, die Stadt der alten Kirchen, der Glockenspiele, der beseligten Madonnen und der von Bogenbrücken überspannten Kanäle.

Immer fliegt der Blick hinüber zu den himmlischen Ufern, oft wird die Naturschilderung zum Gebet wie in dem Frühlingslied:

„Vater!
Wenn in diesen Sonnentagen
Finken dir der ungezählten Lieder
Erste singen,
Hängt an allen Dingen
Still und rein als Blütenkranz
Deiner Schönheit Glanz."

Gott allein genügt. Gebete in Versen von M. Herbert. 8° (88 S.) Köln (o. J.), J. P. Bachem. Geb. *M* 3.60

„Herr, brenn mit deiner Wahrheit
Des Herzens Lüge aus,
Entzünde stille Leuchten
Ob hohlen Wortes Braus."

So betet die Dichterin um „Reinigung". Wirklich schweben ihre Gebetslieder wie stille Leuchten über dem hohlen Wortbraus so vieler moderner Scheinekstatik und Scheinmystik.

Dem „großen Verwerfer" dankt sie in Läuterungsschmerzen:

„Herr, deine Feuer zehren so an mir,
Daß nur der Goldkern meines Daseins bleibt.
Verbrannt, verlodert jeder Fleischeswert."

Bunte Bilder und flackernde Gefühle halten diesem Läuterungsfeuer nicht stand. Diese Gebetslyrik ist von kühlen, gedämpften Farben und reich an Gedankengut, aber ihr eignet tiefinnerliche Herzwärme wesenhafter Gottinnigkeit. Meist Gedankenlyrik, das ein oder andere Stück liedhaft wie Brentano oder Spee. Schmerzlich zittert die vom Krieg so bitter gestellte Rätselfrage, wie Gott soviel Leid über die Menschheit kommen lassen konnte, aber das Herz kommt betend im Vertrauen auf Gott zu Ruhe.

„Seele, du wirst warten müssen.
Bette dich in Gott hinein,
Liege still in ew'gen Armen,
Wie das Kind im Wiegenschrein."

Gewiß darf die greise Dichterin in einem Dankgebet zu Gott sprechen:

„. . . Die Ähren trug ich so still,
Mein hungerndes Land zu besäen.
Nun wogt in Lebens Abendbrot
Schnittreif mein Korn zum Mähen."

Auch diese Gebetslieder sind kernschwere Ähren, die golden im Abendwind wogen.

Sigmund Stang S. J.

Umschau.

Baukunst und Landschaft in China.

Wer sich einmal eines längeren Aufenthaltes in China zum Studium von Land und Leuten erfreut hat, wird immer gern in seinen Erinnerungen dahin zurückkehren. Rückt gar das Riesenreich ihm wieder wenigstens im Bilde nahe, so läßt er es, ob auch aus weiter Ferne, auf sich wirken, um die tiefen Eindrücke, die es zurückgelassen, von neuem zu beleben. Ein solches Bild trat mir unter die Augen, als ich mich in ein Bilderwerk, „Baukunst und Landschaft in China“ [1] überschrieben, versenkte, das auf Grund einer Reise durch die meisten Provinzen Chinas ein großangelegtes Panorama der hervorstechendsten Bauwerke aufrollt. Mit einer Frische und Unmittelbarkeit, die hinter der Wirklichkeit kaum zurücksteht, mit einer Treue, die den Beschauer unwillkürlich wieder in diese fremde, ihm vertraut gewordene Welt zurückversetzt, wird hier in 288 eigenen Aufnahmen des Verfassers das Schönste dargeboten, was die Architektur in China hervorgebracht hat. Es handelt sich dabei nicht um ein Bilderwerk gewöhnlicher Art, wie es uns so viele Ostasienfahrer und Weltwanderer bieten. Mit der Entstehung hat es eine ganz besondere Bewandtnis.

Im Jahre 1905 legte der damalige Reichstagsabgeordnete Dr. Karl Bachem dem Reichstage den Plan einer archäologischen Forschungsreise nach China zum Zweck architektonischer Aufnahmen vor. Sowohl im Schoße des Reichstags wie bei den Reichsbehörden fiel die Anregung auf empfänglichen Boden. Die Kosten der Forschungsreise wurden in den nächsten Reichsetat eingestellt. Mit der Ausführung wurde der in Peking der kaiserlichen Gesandtschaft zugeteilte Regierungsbaumeister, jetzige Baurat Ernst Börschmann, betraut. Die ihm gestellte Aufgabe lautete: Erforschung der chinesischen Architektur in ihrem Zusammenhang mit der chinesischen Kultur. Die Reise erstreckte sich auf die Jahre 1906—1909, und dehnte sich über 14 Provinzen des bekanntlich aus 18 Provinzen bestehenden Reiches aus, also nahezu über ganz China, d. h. über ein Gebiet siebenmal so groß wie das damalige Deutschland. In einem gewissen Sinne darf diese archäologische Durchforschung Chinas von Nord nach Süd, von Ost nach West, als ein Seitenstück zu der großen geologischen Forschungsreise betrachtet werden, die Richthofen in den Jahren 1868—1872 durch 13 Provinzen unternahm. Ein Zufall wollte es, daß das Todesjahr des großen Berliner Geologen, Geographen und Reisenden (1905), das Geburtsjahr der neuen Chinareise wurde, die auf dem weiten Felde der Architektur etwas Ähnliches erstrebte, wie dieser es ein Menschenalter früher für die klare Erkenntnis des morphologischen Aufbaues von China geleistet hatte. Wenn auch die Ergebnisse einer kultur- und kunstgeschichtlichen Erforschung Chinas sich nicht mit denen jener bahnbrechenden geologischen Forschungsreise in der Tragweite ihrer Ziele vergleichen lassen, so hat doch auch diese, indem sie zum ersten Male eine klare Erkenntnis der chinesischen Architektur anbahnte, ein Ehrenblatt in die Annalen der deutschen ostasiatischen Forschungsgeschichte eingefügt.

Im Jahre 1911 erschien der erste Band der wissenschaftlichen Ergebnisse [1]. Er war dem Deutschen Kaiser zugeeignet und behandelte die zahlreichen Tempel und Klöster des der buddhistischen Göttin der Barmherzigkeit geweihten Insel- und Bergheiligtums Putoshan, eines der besuchtesten Wallfahrtsorte von China. Ein zweiter Band folgte 1914; er war den zahlreichen, über ganz China zerstreuten Gedächtnistempeln gewidmet [2]. Ein dritter Band sollte 1916 folgen. Aber bevor die Vorbereitung zu Ende geführt werden konnte, brach der Weltkrieg aus. Und als dem Forscher wiederum Gelegenheit geboten war, die Arbeit aufzunehmen, machte die Verarmung Deutschlands eine weitere Veröffentlichung der Ergebnisse, die bisher mit Unterstützung des Reiches erfolgte, unmöglich. In diese dunkle Lage fiel wie ein Lichtstrahl die Bereitwilligkeit des großen Berliner Kunstverlags Ernst Wasmuth, in die Folge ihrer glänzenden, vornehmlich der Architektur gewidmeten Bilderwerke die Baukunst Chinas aufzunehmen. So entstand das vorliegende Werk, nicht zwar als Fortsetzung, wohl aber als eine Zusammenfassung der schönsten Architekturaufnahmen, die für Freunde ostasiatischer Kunst und für weitere Kreise überhaupt bestimmt ist.

---

[1] Ernst Börschmann, Baukunst und Landschaft in China. Eine Reise durch zwölf Provinzen. Berlin 1923, E. Wasmuth A.-G. (In dem Buche bleiben zwei Provinzen unberücksichtigt.)

[1] Putoshan, die heilige Insel der Kwan Yin, Göttin der Barmherzigkeit. Mit 208 Bildern und 33 Tafeln. Berlin 1911.

[2] Gedächtnistempel, mit 212 Bildern und 36 Tafeln. Berlin 1914.

Bei diesem Gesamtbild hatte sich der Forscher nun die besondere Aufgabe gestellt, den chinesischen Bau im Zusammenhang mit der Natur, die ihn umgibt, vor Augen zu rücken. Denn nur aus dem Landschaftsbild kann die chinesische Baukunst in ihrer vollen Eigenart gewürdigt werden. Das gilt in erster Linie von der religiösen Baukunst. Das chinesische Heiligtum wächst in seiner ursprünglichen Anlage aus der Natur heraus und kann deswegen auch nur im Rahmen des Landschaftsbildes in seinem, für unser Auge so fremdartigen Gepräge verstanden werden. Dieser Anschluß an die Natur wurzelt hinwiederum in dem seit uralter Zeit lebendig entwickelten Naturgefühl des Chinesen. Jahrhunderte, bevor uns Völkern des Westens sich ein warmes Empfinden für die Schönheit landschaftlicher Umgebung erschloß, hatte sich das Auge des Chinesen den Reizen der Natur bei der Anlage von Bauten geöffnet. Auf dieses eigentümliche Naturgefühl hat bereits der Verfasser des Kosmos in seinem berühmten Kapitel über „Naturgefühl nach Verschiedenheit der Zeiten und der Völkerstämme" an der Hand der damals nur sehr unvollständig bekannten chinesischen Literatur hingewiesen [1]. Er will, wie er schreibt, „der, leider! zu langsam unter uns verschwindenden Abneigung gegen die chinesische Literatur nicht nachgeben" und behandelt mit fühlbarer Wärme das in mannigfaltiger Art sich äußernde Verständnis „der früh kultivierten ostasiatischen Völker" für die landschaftliche Umrahmung der Bauten. Wenn Alexander v. Humboldt noch unter uns weilte, so würde das bedauernde „leider" in helle Freude umschlagen beim Durchblättern der von Börschmann vorgelegten Aufnahmen. Der große Reisende würde kein Bedenken tragen, sich der Führung eines so berufenen ostasiatischen Cicerone anzuvertrauen und mit ihm das gewaltige Reich zu durchqueren, um jenes China, das ihm bei der Niederschrift seines Kosmos nur in unvollkommenen literarischen und bildnerischen Darstellungen zugänglich war, in den treuesten und lebendigsten Bildern der Wirklichkeit als Illustration der eigenen Worte wiederzufinden, mit denen er das große beschreibende Gedicht des Kaisers Kien-long zum Lobe der Residenzstadt Mukden kennzeichnet: „Das Verweben des sinnlichen Eindrucks von der Landschaft, die gleichsam nur als Hintergrund des Gemäldes dient, mit erhabenen Objekten der Ideenwelt, mit der Erfüllung religiöser Pflichten, mit Erwähnung großer geschichtlicher Ereignisse, gibt der ganzen Komposition einen eigentümlichen Charakter."

Einen hohen Genuß in der Tat wird es jedem bereiten, der ein offenes Auge für die Kultur Fernasiens hat, wenn er in Begleitung eines so kundigen Führers wie im Fluge das weite Land durchstreift und die Denkmäler einer Architektur auf sich wirken läßt, die, grundverschieden von der abendländischen Kunst, ihren eigenen, ausgeprägten Stil als Ausdruck des Volksgeistes besitzt. Ein wohlgeübtes Auge wird dabei auf den ersten Blick etwas mehr als eine unterhaltende Bilderfolge finden.

Wenn es wahr ist, daß Geist und Gemüt eines Volkes am deutlichsten und eindringlichsten aus seiner Kunst sprechen, dann darf die Baukunst als deren vornehmster Dolmetsch betrachtet werden. Unter allen Künsten vergegenwärtigt diese am anschaulichsten des Volkes Wesen und Richtung. Sie ist der unmittelbarste Ausdruck seiner geistigen Bedürfnisse, da sie zu dem öffentlichen Leben in seinen verschiedenen Äußerungen, vor allem aber zu seiner Religion in der nächsten Beziehung steht und darum seine Ideen und Ideale versinnbildet. Das trifft auch für die Baukunst Chinas zu. Ihre Schöpfungen bilden nicht bloß den Mittelpunkt des gesamten Kunstlebens, wie dies bei allen von künstlerischen Gedanken beherrschten Völkern der Fall ist, sondern stellen auch den treuesten Spiegel für alle Züge des chinesischen Kulturlebens und dessen Wandlungen dar. Unter diesem Gesichtspunkt ist die feinsinnig ausgewählte Bilderfolge, die „Baukunst und Landschaft" am Auge vorüberziehen läßt, besonders geeignet, uns in das Wesen des rätselhaften Volkes einzuführen. Ein Gesamtbild dessen, was den innersten Kern dieses Wesens ausmacht, tut sich in den architektonischen Schöpfungen auf, und damit zugleich ein bedeutendes Stück Menschheitsgeschichte. Denn in der Sprache, die diese Denkmäler reden, belauschen wir die Sprache des ältesten und menschenreichsten Kulturvolkes. Der *geistige* Gehalt der Denkmäler ist durchweg nicht sehr erhebend; er steht in keinem Verhältnis zum hohen Alter der Kultur, noch weniger zu der Riesenzahl der Rasse. Aber gerade *diese* Betrachtung muß dem Leser, der in dem Bilderwerk mehr sucht als einen flüchtigen Genuß, eine Wanderung durch die hier so naturgetreu wiedergegebenen Denkmäler lehrreich machen. Dem Schreiber dieser Zeilen erging es so. Während sich seinem Auge in den scharf ausgeprägten Schriftzügen der Architektur eine unverfälschte Urkunde der ältesten Nation der Erde darbot und ihm bezeugte, was diese Nation in der Vergangen-

[1] „Kosmos", Jubiläumsausgabe 1869. Band II, S. 6 ff.

heit gewesen und was sie in der Gegenwart noch ist, drängte sich immer wieder die Frage auf: Wird sie auch in der Zukunft dasselbe bleiben, versteinert in den Ideen, deren Ausdruck die Baukunst ist? Oder wird noch einmal der belebende und erwärmende Golfstrom neuer Ideale das Geistesleben dieser großen Nation verjüngen, jener Ideale, die einst das untergehende Geistesleben des Abendlandes verjüngten und zur Bundeslade der Ideen der Menschheit machten?

Joseph Dahlmann S. J.

Ein Attentat auf die Kunst?

Seit undenklichen Zeiten haben die zahlreichen Verehrer des Bamberger Domes in seiner Nähe ehrfürchtiges Schweigen gewahrt, um ihn ja nicht aus seinem Jahrhundertschlaf aufzuwecken. Und nun auf einmal werden unter ihnen erregte und aufgeregte Stimmen laut; ein Wortgefecht entsteht, dessen Lärm weit über die Grenzen der alten Bischofsstadt hinausdringt und die deutsche Öffentlichkeit aufhorchen macht.

Was ist geschehen?

Das Bamberger Domkapitel hat nach reiflicher Überlegung und eingehender Erörterung den Plan gefaßt, zur Erinnerung an das Kaiser-Heinrich-Jubiläum den Ostchor des Domes oder vielmehr dessen Concha (Apsiswölbung) mit einer majestätischen Christusfigur bemalen zu lassen, um so den christozentrischen Gedanken der kirchlichen Liturgie deutlicher zu machen, als es bisher der Fall war. Eine Kommission angesehener Fachleute hat sich mit großer Majorität, das Kollegium der Akademie der bildenden Künste in München einstimmig für den Plan ausgesprochen. In Verbindung mit dem Kultusministerium und nach den Vorschlägen der ebengenannten Fachkommissionen ist Prof. Becker-Gundahl, der rühmlich bekannte Münchener akademische Lehrer, mit der Aufgabe betraut worden, die jeden ins Große strebenden Maler begeistern muß.

Gegen diese Absicht wurden von bestimmten Seiten sofort schwere Bedenken geäußert; Meinung stand gegen Meinung, und die Gegner des Planes hatten bald eine geordnete Phalanx gebildet, um den Feind zu überrennen: es wurden Unterschriften gesammelt, Proteste erlassen und das Kultusministerium bestürmt, einem so unglückseligen Plan die Staatsmittel zu verweigern und die Gelder lieber für die Erhaltung der allmählich verwitternden Adamspforte und für die Wiedergutmachung der vor hundert Jahren von Heideloff-Gärtner gemachten Restaurationsfehler zu verwenden.

Es ist merkwürdig! Seit Jahr und Tag wird man in modernen Kunstkreisen nicht müde, die Kirche anzuklagen, daß sie ihre Aufgabe gegenüber der zeitgenössischen Kunst völlig vergessen habe, daß sie bewußt den Fortschritt unterbinde und den Kitsch liebevoll fördere. Und jetzt, wo einmal vonseiten einer kirchlichen Behörde der neuzeitlichen Kunst eine große Aufgabe gestellt wird, ist es auch wieder nicht recht. Wir wollen darum die ganze Frage einmal prüfen, ohne Liebe und Haß, keiner Partei irgendwie verpflichtet. Ist die geplante Apsismalerei wirklich „ein Attentat auf die Kunst", wie ein Bericht der Frankfurter Zeitung[1] glauben machen möchte, oder haben die zu Rate gezogenen Fachgruppen recht, die nach genauen örtlichen Studien die Bemalung befürworten? Schließlich ist es doch eine prinzipielle Frage, über die einigermaßen Klarheit herrschen sollte, zumal sie sich schon morgen an einem ähnlichen Fall wiederholen kann.

Es dürfte wohl kaum einen Besucher des Bamberger Domes geben, der vom Innenraum nicht einen gewissen nüchternen, kühlen, ja frostigen Eindruck empfängt. Es fehlen durchgehends die Wärmewellen der Farbe. Wände, Wölbungen und Fenster sind jedes farbigen Schmuckes bar; in steingrauer Eintönigkeit streckt sich der lange Kirchenraum hin. Und dabei hat die Architektur große Wandflächen frei gelassen, die geradezu nach einem farbigen Gewand schreien. Nun, die Nackten bekleiden ist ein Werk der Barmherzigkeit.

Ist der Bamberger Dom immer in diesem Zustand gewesen? Selbst wenn nicht Reste alter Malereien eine frühere farbige Ausstattung bekundeten, dürften wir sie ruhig voraussetzen, es sei denn, daß rein äußere Gründe sie verhindert hätten. Denn jene mittelalterlichen Zeiten waren, wie uns schon die reichen Miniaturenschätze zeigen, durch und durch farbenfreudig. Dazu kam noch der didaktische Zweck der Malereien. Man konnte damals den Gläubigen keinen gedruckten Katechismus in die Hand geben: statt dessen hatte man einen gemalten an den Kirchenwänden ausgebreitet. Wer etwa die historische Tatsache der Farbenfreudigkeit des Mittelalters bezweifeln wollte, braucht nur einmal die beiden mit Bildern reich geschmückten Werke durchzublättern: Richard Borrmann: „Mittelalterliche Wand- und Deckenmalereien in Deutschland", und Paul Clemen: „Die romanische Monumentalmalerei in den Rheinlanden". Die Farblosigkeit ist überhaupt erst eine Errungenschaft der Renaissance; früher, auch

[1] Nr. 41, vom 16. Januar 1925.

schon in der Antike, hatte man innere und selbst äußere Bauglieder und Skulpturen bemalt, wenn auch nicht in jedem einzelnen Fall, so doch prinzipiell. Ein so farbloses Kircheninneres und so viele leere Flächen, wie sie der Bamberger Dom heute aufweist, müßten einem mittelalterlichen Menschen noch weit unerträglicher erscheinen als uns, die wir durch Renaissancegepflogenheiten durchgegangen sind.

Es ist gewiß ein wichtiger Grundsatz der Denkmalpflege, daß man das Alte konservieren müsse. Man darf also nichts wegnehmen, nichts verstümmeln; aber darf man auch nicht bereichern? Auch dann nicht, wo die Bereicherung eigentlich vorgesehen und selbstverständlich, ja schon einmal vorhanden war? Was schadet es dem alten Bau, wenn er die Farbe erhält, nach der er dürstet? Selbst den schlimmsten Fall angenommen, daß die Malerei ganz unbefriedigend ausfiele, hätte der Bau in seinem Wesen nicht das geringste eingebüßt, da sich die Malereien ja wieder entfernen oder übertünchen lassen. Man überspanne doch das an sich richtige Prinzip der Erhaltung des Alten nicht! Ich stehe in dieser Hinsicht auf dem gleichen Standpunkt, den neulich Dr. Alois Wurm in einem sehr lesenswerten Aufsatz über unsere Frage eingenommen hat[1]. Er schreibt u. a.: „Das Konservieren ist gewiß eine schöne und gute Sache. Aber wenn es der lebendigen Kunst in den Arm fällt, wenn es die Entstehung eines Werkes verhindert, das vielleicht ebenso groß ist wie die mittelalterlichen Skulpturen, deren Schadennehmen man fürchtet, dann ist es aus mit unsern Sympathien für die Ämter und Männer des Konservierens (das Landesamt für Denkmalspflege hat sich übrigens als solches nicht gegen die Bemalung ausgesprochen). Dann sagen wir: Die Lebenden haben auch ein Recht, sie haben vor allem ein Recht. Eine Zeit, die nicht mehr den Mut hat, sich künstlerisch auszusprechen, ist verächtlich wie keine."

Hat man diesem Recht der Lebenden früher nicht ganz von selbst und unbehindert die Priorität zuerkannt? Ist nicht gerade der Baukörper des Bamberger Domes mit seinem Fortschreiten von spätromanischen zu frühgotischen Elementen, der deutlichste Beleg für diese stets anerkannte Forderung? Und woher hat der Altarbauer von St. Ulrich und Afra in Augsburg, Meister Hans Degler, das Recht genommen, in den gotischen Kirchenraum seine Renaissancealtäre zu setzen?

Man mag zugeben, daß die Zeitkunst vergangener Epochen oft allzu rücksichtslos vorging und Denkmale zerstörte, deren unersetzlichen Verlust wir mit Recht beklagen. Aber vielleicht wäre die Kunst schon damals dem Eklektizismus verfallen, der im letzten Jahrhundert so viel Unheil angerichtet hat, wäre sie weniger rücksichtslos gewesen. Gewiß werden wir alte Denkmale nicht mehr zerstören; aber wir wollen sie auch nicht mit allzu scheuer Ehrfurcht behüten und allzu ängstlich jede Berührung vermeiden. Ist das Bauwerk noch so alt und ehrwürdig, hat es leere Flächen, dann mag ein neuer Künstler sie mit Malereien füllen, nicht im Sinne eines historisierenden Purismus, sondern im Sinne unserer Zeit. Darum waren auch die Nazarener an sich im Recht, daß sie den herrlichen Speyerer Dom ausmalten, und zwar in ihrer Art und nicht in einer unehrlichen Scheinromanik. Wenn ihre mühevolle Arbeit nicht befriedigt, so kommt das daher, daß das Verständnis für die Bedingungen einer der Architektur dienenden Wandkunst abhandengekommen war. Sie malten Tafelbilder an die Wand. Das ist heute nicht mehr zu fürchten, viel eher das Gegenteil, daß man Wandbilder auf Leinwände malt.

Von den Gegnern des Planes wird als Grund für die Ablehnung geltend gemacht, daß unsere Kunst für eine solche Aufgabe nicht oder noch nicht reif sei. Das ist eine Frage, über die man allenfalls reden kann. Aber Geheimrat Bestelmeyer, Präsident der Münchener Akademie der bildenden Künste, weist in einer ruhig und vornehm gehaltenen Entgegnung[1] mit Recht auf die Folgewidrigkeit in der Beweisführung seiner Gegner hin, die zwar die Malerei unserer Zeit nicht für reif halten, wohl aber die Architektur, wenn sie u. a. einen wirkungsvollen Baldachinaltar im Domchor aufzustellen vorschlagen.

Die Bedenken der Protestierenden richten sich auch gegen die künstlerische Persönlichkeit des mit der Aufgabe betrauten Malers, Prof. Becker-Gundahl. Wenn man die Namen der Unterzeichner liest, findet man darunter solche, denen Becker-Gundahl ihren ganzen sonst bekannt gewordenen künstlerischen Einstellung entsprechend wohl nicht modern genug ist, andere, denen er vielleicht schon zu modern ist, wieder andere, denen über die größere oder geringere Eignung des Künstlers ein maßgebendes Urteil nicht zugetraut werden kann. Niemand wird z. B. die Verdienste der Professoren Rothenbücher und Sauerbruch in ihrem

[1] Zum Problem der Apsisausmalung des Bamberger Domes, in der Augsburger Postzeitung vom 8. Januar 1925.

[1] Um den Bamberger Dom, in den Münchener Neuesten Nachrichten vom 9. Jan. 1925.

Fach verkennen. Ob sie aber in dieser Frage zuständig sind, wird man mit Fug und Recht bezweifeln können. Gewiß finden sich auch Namen von gewichtiger Autorität, Künstler und Kunstgelehrte. Es dürfte nicht allzu schwer sein, ihnen mindestens die gleiche Zahl Andersdenkender vom gleichen Rang entgegenzusetzen.

Nun ist es wohl kaum zweifelhaft, daß Becker-Gundahls künstlerische Grundlage eine realistische ist, nicht im Sinn bloßer Nachahmung der Natur, sondern ihrer Erhebung zum Typischen. Wenn er z. B. ein Marktweib malt, so ist das Individuum zwar nicht zerstört, tritt aber gegenüber der Allgemeinbedeutung in den Hintergrund. Es ist das Marktweib mit all den typischen Eigenschaften, die dieser Gewerbeklasse aufgeprägt sind. Darin ist der Künstler groß. Darüber hinaus hat er aber bereits den Beweis erbracht, daß seine Gestaltungskraft auch der monumentalen Kunst gewachsen ist. Die beiden Fresken, die er in der Münchener St. Annakirche gemalt hat, sind in der vortrefflich ausgeglichenen Komposition, in der zurückhaltenden Farbe, im feinen Sinn für Flächenwirkung durchaus echte Wandbilder. Was stören kann, sind gewisse Reflexe seiner naturalistischen Urbegabung, die auch bei seiner monumentalen Kunst da und dort erkennbar sind und den religiösen Geist in etwa beeinträchtigen. Ich wenigstens habe mich heute noch nicht an manche Einzelheiten dieser Fresken gewöhnt.

Seinen Entwurf zum Christus in der Bamberger Concha habe ich nicht zu Gesicht bekommen. Ich habe aber Urteile von durchaus modern eingestellten und Becker-Gundahl, wie dem Bamberger Plan überhaupt günstig gesinnten Künstlern gehört, die sich mit seiner Lösung nicht recht befreunden können. Ungleich günstiger, ja begeistert urteilt Dr. Alois Wurm in dem bereits erwähnten Aufsatz: „Eine einzige sitzende Christusgestalt, schön, herrlich, majestätisch in der königlichen Selbstverständlichkeit ihrer Größe, Macht und Würde, ganz Gott und ganz Mensch — Gott-Mensch. Antike und Christentum aus dem tiefsten Drängen unserer Zeit neu verschmelzend, wie es die altchristlich-romanische Zeit in ihrem Sinn getan hat, und so dem innersten Wesen der Romanik im Kern verwandt. In den Formen unabhängig von Antike, Romanik und Renaissance, und doch sie einschmelzend ein neues großes Gebilde gestaltend, in dem sie leben. In der Farbe so unsagbar diskret, daß wirklich nicht einzusehen ist, wie für einen alten steinfarbenen Raum oder dessen Statuen daraus eine Gefahr entstehen könnte."

Meine eigene Meinung bezüglich der Personenfrage, die sich niemand aufdrängen möchte, geht dahin, daß so große und wichtige Aufgaben zuerst einmal Gegenstand eines engeren Wettbewerbes zwischen Künstlern, die überhaupt dafür in Frage kommen, sein sollten. Vielleicht wäre Becker-Gundahl auch aus diesem Wettbewerb als Sieger hervorgegangen, vielleicht aber eine jüngere Kraft. Gerade unter den jüngeren Künstlern sind manche, die mit einem wahren künstlerischen Heißhunger an eine solche Aufgabe sich machten, zu der sie sonst keine Gelegenheit finden, weil man ihnen begreiflicherweise solche Aufträge nicht ohne weiteres zuteilt. Nicht alle Auftraggeber können den Mut aufbringen und mit den anvertrauten Geldern schalten wie Papst Julius II., der den dreißigjährigen Bildhauer Michelangelo mit der Bemalung der sixtinischen Decke betraute. Im allgemeinen können sich jüngere Künstler für Aufgaben monumentaler Art nur dann durchsetzen, wenn ein Wettbewerb Klarheit über ihre Begabung bringt. Zum mindesten aber dürfte ein solcher Wettbewerb die Frage entscheiden, ob unsere Zeit der gestellten Aufgabe schon gewachsen ist oder nicht, wobei der Vorteil wohl ins Gewicht fällt, daß der Auftraggeber in seiner Entscheidung frei bleibt.

Joseph Kreitmaier S. J.

UT TESTIMONIUM PERHIBEAM VERITATI

Gegründet 1865 von deutschen Jesuiten.

Stimmen der Zeit, Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgeber und Schriftleiter: Heinrich Sierp S. J., München, Veterinärstraße 9 (Fernsprecher: 32749). Mitglieder der Schriftleitung: J. Kreitmaier S. J., C. Noppel S. J., 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

55. Jahrgang / 1. Heft / 108. Band / Oktober 1924

INHALT

Zurück? (C. Noppel.)
Die angebliche Rede des Hofrats Buß. Ein Beitrag zur Geschichte der konfessionellen Polemik in Deutschland. (M. Pribilla.)
Die „ewigen Wahrheiten" im System des hl. Thomas v. Aquin. (St. v. Dunin Borkowski.)
Wiedervereinigung in Glauben und Kirche. (M. Reichmann.)
Wesen des Katholizismus. (E. Przywara.)
Werkbundgedanken. (J. Kreitmaier.)
Zum Problem Max Scheler. (E. Przywara.)
Besprechungen von Büchern über Kunstgeschichte und Musik

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 Oktober 1924 G.-M. 1.20



Liturgische Volksbüchlein

Herausgegeben von der Abtei Maria Laach

*

NEUE HEFTE:

Fünftes Heft: **Mutter und Kind.** Nach dem Römischen Rituale. Kart. G.-M. —.40

Sechstes Heft: **Frohe und ernste Tage.** Ein Hausbüchlein nach dem Röm. Rituale. Kartoniert . . . . . G.-M. —.40

Siebtes Heft: **Auf den Weg des Friedens.** Ein Reisebüchlein nach dem Römischen Brevier, Rituale und Missale. Kart. G.-M. —.50

Achtes Heft: **Die Chormesse.** Lateinisch u. deutsch nach dem Röm. Missale und Rituale. (Erscheint im Herbst 1924.)

Früher sind erschienen:

Erstes Heft: **Die heilige Taufe.** Kartoniert . . . . . G.-M. —.30

Zweites Heft: **Das heilige Sakrament der Ehe.** Kartoniert . . . . . G.-M. —.50

Drittes Heft: **Versehbüchlein.** Die liturg. Gebete am Krankenbett. Kart. G.-M. —.40

Viertes Heft: **Das Begräbnis eines Erwachsenen.** Kartoniert . . . . . G.-M. —.50

Es sind noch folgende Hefte in Aussicht genommen:

Tisch, Speise und Trank; Die heilige Firmung; Segnungen das Jahr hindurch; Feld, Wald und Hof, ein Bauernbüchlein; Prozessionsbüchlein; Das Gotteshaus; Im Banne des Gotteshauses; Das feierliche Hochamt; Die Komplet.

Die Sammlung „Liturgische Volksbüchlein", die von der Abtei Maria Laach herausgegeben wird, will aus dem Rituale und andern liturgischen Büchern der heiligen Kirche Riten und Gebete herausheben, die in einer besondern Beziehung zum christlichen Feier- und Alltagsleben stehen und für die in den gewöhnlichen liturgischen Gebetbüchern des Volkes kein Raum ist. Liturgie und Leben berühren sich in ihnen. Die sorgfältigen Übertragungen sind umgeben von wesentlichen Erklärungen, deren Sprache dem einfachen Manne verständlich ist, aber auch dem religiös Gebildeten noch vieles zu sagen weiß. Die Ausstattung entspricht der Würde des Inhaltes und macht die Hefte auch zu Geschenkzwecken geeignet. Das Zeichen der Sammlung ist ein jugendlicher Guter Hirt. Möge es ihr in seinem Zeichen gelingen, vielen Christen in ihren Alltag und ihren Feiertag, in ihr Leben zu folgen und so die Reichweite christlich-kirchlichen Lebens auszudehnen.

HERDER & CO. * FREIBURG I. BR.

Kathol.-Theologische Fakultät
an Univ. Bibl. senden!

Stimmen der Zeit

MONATSCHRIFT
FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

55. Jahrgang / 2. Heft / 108. Band / November 1924

INHALT

Der religiöse Dämon. (P. Lippert.)
Kantentfaltung od. Kantverleugnung? Zu den Reden und Veröffentlichungen des Kantjubiläums. (E. Przywara.)
Religionswissenschaft oder Legendenerzählung? Ein weiteres Wort über Sadhu Sundar Singh. (H. Sierp.)
Der religiöse Unterricht in der russischen Staatskirche. (F. Wiercinski.)
Von neuen Dramen. (S. Stang.)
Zur Fünfhundertjahrfeier des Livius-spuks (1424—1924). (O. Faller.)
Neue Geschichtsfälschung über Papst Benedikt XV. (M. Reichmann.)
Besprechungen von Büchern über Theologie und Mystik; Kunstgeschichte

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 November 1924 G.-M. 1.20

ADOLF DIETLER
VORNEHME WOHNUNGSEINRICHTUNGEN
ANTIQUITÄTEN · TEPPICHE

FREIBURG I. B. SALZSTRASSE

J. Harter · Freiburg i. Br.
Kartäuserstraße 11 u. 14 * Telephon 1581 * Ausstellungsraum: Kartäuserstraße 1
Werkstätten für Innendekoration
Möbelstoffe · Dekorationsstoffe · Teppiche

An alle Freunde unserer Monatschrift

STIMMEN DER ZEIT

Sollen die »STIMMEN DER ZEIT« ihren Zweck erfüllen, ist es notwendig, daß sie in die weitesten Kreise dringen, damit dort die von ihnen getragenen Ideen und Ideale sich auswirken. Wir bitten daher die Freunde der Monatschrift, uns in der weiteren Verbreitung durch Weiterempfehlung zu unterstützen und uns namentlich Anschriften zu senden, die sich zur Abonnenten-Werbung eignen. Ersatz für Schreibkosten und Porto sind wir bereit zu leisten. Zuvor für jede Unterstützung verbindlichsten Dank.

FREIBURG IM BREISGAU

VERLAG HERDER

Kathol.-theolog. Fakultät
an Univ. Bibliothek senden!

Stimmen der Zeit

MONATSCHRIFT
FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

55. Jahrgang / 3. Heft / 108. Band / Dezember 1924

INHALT

Altertumswissenschaft und Katholizismus. Zur Beleuchtung der Strömungen in der heutigen Altertumswissenschaft. (O. Faller.)
Kredit und Zins. (O. v. Nell-Breuning.)
Um d. Seele d. Arbeiters. (C. Noppel.)
Der Kampf der Sowjetregierung gegen die russische Staatskirche. (H. Sierp.)
Missa. (J. Kramp.)
Auf dem Wege zu einer neuen Klassik? (A. Stockmann.)
Vom deutschen Geist in einer Geschichte der deutschen Literatur. (J. Obermans.)
Ein Philosophenleben: Paul Deussen. (M. Pribilla.)
Katholisches aus Rumänien. (F. Wiercinski.)
Das Korbiniansfest zu Freising. (R. v. Nostitz-Rieneck.)
„Der Kampf der Geister." (M. Reichmann.)
Besprechungen von Büchern über Philosophie; Musik; Reisewerke

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 1924 G.-M. 1.20

ADOLF DIETLER
VORNEHME WOHNUNGSEINRICHTUNGEN
ANTIQUITÄTEN · TEPPICHE

FREIBURG I. B. SALZSTRASSE

J. Harter · Freiburg i. Br.
Kartäuserstraße 11 u. 14 * Telephon 1581 * Ausstellungsraum: Kartäuserstraße 1
Werkstätten für Innendekoration
Möbelstoffe · Dekorationsstoffe · Teppiche

An alle Freunde unserer Monatschrift

STIMMEN DER ZEIT

Sollen die »STIMMEN DER ZEIT« ihren Zweck erfüllen, ist es notwendig, daß sie in die weitesten Kreise dringen, damit dort die von ihnen getragenen Ideen und Ideale sich auswirken. Wir bitten daher die Freunde der Monatschrift, uns in der weiteren Verbreitung durch Weiterempfehlung zu unterstützen und uns namentlich Anschriften zu senden, die sich zur Abonnenten-Werbung eignen. Ersatz für Schreibkosten und Porto sind wir bereit zu leisten. Zuvor für jede Unterstützung verbindlichsten Dank.

FREIBURG IM BREISGAU
VERLAG HERDER

3/66 für Jan.–März 1925 Kathol.-theolog. Fakultät (an Univ. Bibl. senden!)

Stimmen der Zeit

MONATSCHRIFT
FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

55. Jahrgang / 4. Heft / 108. Band / Januar 1925

INHALT

Das heilige Jahr. (P. Lippert.)
Kurd von Schlözer, ein deutsches Diplomatenleben. (J. Grisar.)
Friedrich Heiler und der Sadhu. (H. Sierp.)
Der bayrische Hofbeichtvater P. Theodor Smackers. (B. Duhr.)
Der künstlerische Mensch. (J. Kreitmaier.)
Zwei Gräber: Paul Natorp — Clemens Bäumker. (E. Przywara.)
Der jetzige Stand der Kalenderfrage. (J. Hagen.)
Besprechungen von Büchern über Geschichte der Philosophie; Biographie; Kunstgeschichte

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 Januar 1925 G.-M. 1.20

ADOLF DIETLER
VORNEHME WOHNUNGSEINRICHTUNGEN
ANTIQUITÄTEN · TEPPICHE

FREIBURG I. B. SALZSTRASSE

J. Harter · Freiburg i. Br.
Kartäuserstraße 11 u. 14 * Telephon 1581 * Ausstellungsraum: Kartäuserstraße 1
Werkstätten für Innendekoration
Möbelstoffe · Dekorationsstoffe · Teppiche

An alle Freunde unserer Monatschrift

STIMMEN DER ZEIT

Sollen die »STIMMEN DER ZEIT« ihren Zweck erfüllen, ist es notwendig, daß sie in die weitesten Kreise dringen, damit dort die von ihnen getragenen Ideen und Ideale sich auswirken. Wir bitten daher die Freunde der Monatschrift, uns in der weiteren Verbreitung durch Weiterempfehlung zu unterstützen und uns namentlich Anschriften zu senden, die sich zur Abonnenten-Werbung eignen. Ersatz für Schreibkosten und Porto sind wir bereit zu leisten. Zuvor für jede Unterstützung verbindlichsten Dank.

FREIBURG IM BREISGAU

VERLAG HERDER

Kathol. Theologische Fakultät
(an Univ. Bibliothek senden)

Stimmen der Zeit

MONATSCHRIFT
FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

55. Jahrgang / 5. Heft / 108. Band / Februar 1925

INHALT

Zwischen Religion und Kultur. Skizze zu einer Kulturphilosophie. (E. Przywara.)
Die Exerzitien des hl. Ignatius und die geistig-religiösen Strömungen der Gegenwart. (E. Böminghaus.)
Drei Charakterköpfe des vormärzlichen Liberalismus. (J. Grisar.)
Vertrauen und Verschwiegenheit. (M. Pribilla.)
Gedanken zu einer Geschichte der katholischen Aszese. (L. v. Hertling.)
Ein neuer Faustkommentar. (A. Stockmann.)
Zur Vorgeschichte des bayrischen Konkordats 1817. (J. Grisar.)
Kirche und Kunst. (J. Kreitmaier.)
Zur Psychoanalyse. (J. Lindworsky.)
Besprechungen von Büchern über Bildende Kunst

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

UNIV. BIBL. BINGEN

Die „Stimmen der Zeit" erscheinen jährlich in 12 Heften. Sechs Hefte bilden einen Band, zwölf Hefte einen Jahrgang.
Preis für Februar 1925 G.-M. 1.20

J. Harter · Freiburg i. Br.

Kartäuserstraße 11 u. 14 * Telephon 1581 * Ausstellungsraum: Kartäuserstraße 1

Werkstätten für Innendekoration

Möbelstoffe · Dekorationsstoffe · Teppiche

An alle Freunde unserer Monatschrift

STIMMEN DER ZEIT

Sollen die »STIMMEN DER ZEIT« ihren Zweck erfüllen, ist es notwendig, daß sie in die weitesten Kreise dringen, damit dort die von ihnen getragenen Ideen und Ideale sich auswirken. Wir bitten daher die Freunde der Monatschrift, uns in der weiteren Verbreitung durch Weiterempfehlung zu unterstützen und uns namentlich Anschriften zu senden, die sich zur Abonnenten-Werbung eignen. Ersatz für Schreibkosten und Porto sind wir bereit zu leisten. Zuvor für jede Unterstützung verbindlichsten Dank.

FREIBURG IM BREISGAU

VERLAG HERDER

Interessante Lebensbeschreibungen und Erinnerungen bringen zahlreiche

Herder-Bücher

Verlangen Sie „Bücherschatz" kostenlos

VERLAG HERDER / FREIBURG IM BREISGAU

Katholisch-theologische Fakultät
(an Universitäts-Bibliothek senden!)

Stimmen der Zeit

MONATSCHRIFT
FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

55. Jahrgang / 6. Heft / 108. Band / März 1925

INHALT

Gottesferne, die tiefste Quelle unserer Not. (O. Cohausz.)

Die Gesetze der Vererbung und der Anpassung in ihrer Beziehung zur Teleologie. (E. Wasmann.)

Zur Frage der katholischen Politik. (C. Noppel.)

Der Glaube an das menschliche Zeugnis in psychologischer Beleuchtung. (St. v. Dunin-Borkowski.)

Frauenlos in jüngsten Romanen. (S. Stang.)

Baukunst und Landschaft in China. (J. Dahlmann.)

Ein Attentat auf die Kunst? (J. Kreitmaier.)

Besprechungen von Büchern über Deutsche Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts; Religiöse Poesie; Deutsche Lyrik

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 März 1925 M. 1.20

Die Anzeigen stehen außerhalb der Verantwortlichkeit der Schriftleitung

ADOLF DIETLER
VORNEHME WOHNUNGSEINRICHTUNGEN
ANTIQUITÄTEN · TEPPICHE

FREIBURG I. B. SALZSTRASSE

An alle Freunde unserer Monatschrift

STIMMEN DER ZEIT

Sollen die »STIMMEN DER ZEIT« ihren Zweck erfüllen, ist es notwendig, daß sie in die weitesten Kreise dringen, damit dort die von ihnen getragenen Ideen und Ideale sich auswirken. Wir bitten daher die Freunde der Monatschrift, uns in der weiteren Verbreitung durch Weiterempfehlung zu unterstützen und uns namentlich Anschriften zu senden, die sich zur Abonnenten-Werbung eignen. Ersatz für Schreibkosten und Porto sind wir bereit zu leisten. Zuvor für jede Unterstützung verbindlichsten Dank.

FREIBURG IM BREISGAU
VERLAG HERDER

Ruhe, Friede, Freude verschaffen stets

Herder-Bücher

Verlangen Sie „Bücherschatz" kostenlos

VERLAG HERDER / FREIBURG IM BREISGAU

14. OKT. 1960
9. 2. 67
- 5. MAI 1967
13. 2. 68
05. Aug. 1971
26. APR. 1982

3.20