N12<527973937 021
ubTÜBINGEN

Albert Griesshaber
Buchbinderei Papier &
Einrahmungsgeschäft
Ruf 529
Tübingen

Stimmen der Zeit

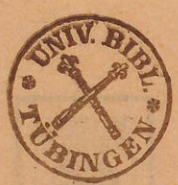
MONATSCHRIFT
FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

109. 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.

Gk 2449

Inhalt des einhundertneunten Bandes

Abhandlungen

	Seite
Gesetz und Leben. (P. Lippert.)	1
Der Wirklichkeitssinn des modernen Menschen. (A. Huonder.)	12
Neue Religiosität? (E. Przywara.)	18
Die katholische Hochschulbewegung außerhalb Deutschlands. (J. Grisar.)	36
Rom und Europa in dichterischer Schau und Gestaltung. (F. Muckermann.)	56
Tausend Jahre deutscher Rheinlande. (J. Grisar.)	81
Rätselhafte Riesenzahlen im Alten Testament. (F. X. Kugler.)	96
Erlösungsfreude. (L. Kösters.)	113
Die angebliche Rede des Hofrats Buß. Nachtrag. (M. Pribilla.)	123
Hans Pfitzner. (J. Kreitmaier.)	136
Petrus Canisius, der Heilige. Zu seiner Heiligsprechung am 21. Mai 1925. (P. Lippert.)	161
Zur dogmatischen Beurteilung des Glaubenszweifels. (M. Pribilla.)	173
Thomas von Aquin als Problematiker. Ein Versuch. (E. Przywara.)	188
Das religiöse Erlebnis im psychologischen Laboratorium. Berechtigung und Ergebnisse der experimentellen Religionspsychologie. (F. Raitz v. Frentz.)	200
Deutsches Leben in brasilianischen Landen. (L. Koch.)	215
Das soziale Königtum Christi. (C. Noppel.)	241
Das Konzil von Nizäa (325 — 1925). (A. Feder.)	249
Zur Christianisierung unseres Wirtschaftslebens. (G. Gundlach.)	268
Der übernatürliche Glaubensakt nach seinem seelischen Aufbau. (St. v. Dunin Borkowski.)	281
Neue Philosophie? Das Problem von Philosophie überhaupt. (E. Przywara.)	294
Wie ein moderner Naturforscher aufstieg zum Gottesglauben. (E. Wasmann.)	321
Lieben über Erkennen. (O. Zimmermann.)	334
Bonifatiusarbeit in der akademischen Diaspora. (M. Gierens.)	342
Neue Philosophie? Das Problem der philosophischen Einzeldisziplinen. (E. Przywara.)	354
Angebliche Übertreibungen der biblischen Chronik. (F. X. Kugler.)	367
Um die Wiedervereinigung im Glauben. (M. Pribilla.)	401
Hoch- oder Über-Kapitalismus. (O. v. Nell-Breuning.)	416
Katholisches Leben in Spanien. (H. Gil.)	426
Jesuiten und Juden. (L. Koch.)	435
P. Luis Frois S. J., ein Missionshistoriker des 16. Jahrhunderts in Indien und Japan. (G. Schurhammer.)	453

Seite

Umschau

Erinnerungen an Dostojewski. (P. Lippert.) 74
Der Streit um Goethes „Joseph". (A. Stockmann.) 75
Reizbarkeit der Tiere und der Pflanzen. (J. Rompel.) 78
Thorner Blutbad oder Thorner Tumult? (B. Duhr.) 157
„Bis vorübergeht die Bosheit." (B. Wilhelm.) 159
Der erste internationale Thomas-Kongreß in Rom 15.—20. April 1925. (E. Przywara.) 234
Eine neue Kampfesphase der Sowjets gegen Kirche und Religion. (J. Schweigl.) 236
Geschichte zweier Künstlerseelen. (S. Stang.) 311
Eine Wende in der japanischen Geschichtsschreibung. (H. Heuvers.) 315
Das katholische Priestertum in den Augen Stepanovs. (J. Schweigl.) . . . 318
Eine Zuschrift. (M. Pribilla.) 319
Die vatikanische Marmortafel des ersten Jubeljahres 1300. (H. Grisar.) . . 387
Eine Ausstellung christlicher Kunst in Rom. (J. Kreitmaier.) 391
Zum Zentenar einer verhängnisvollen Kabinettsorder. (K. Richstätter.) . . . 394
Canisius und die Protestanten. (M. Pribilla.) 396
Zum Indexdekret gegen Josef Wittig. (E. Przywara.) 474
Altmodische Gedanken über Frömmigkeit. (E. Böminghaus.) 476
Die katholische Hospital Association in den Vereinigten Staaten von Kanada. (E. Gareschè.) 478

Verzeichnis der besprochenen Schriften

Einhundertneunter Band

Seite

Arseniew, N. v., Ostkirche und Mystik 22

Barth, Karl, Die Auferstehung der Toten 18
— Der Römerbrief 18
— Das Wort Gottes und die Theologie 18
Bayer, Franz Joseph, s. Kunst dem Volke.
Beck, Maximilian, Wesen und Wert. Grundlegung einer Philosophie des Daseins 297
Belzner, Emil, siehe Adolph Roemer.
Bender, Fr., Illustrierte Geschichte der Stadt Köln 308
Benecke, W., und L. Jost, Pflanzenphysiologie 78
Berendsohn, W. A., Goethes Knabendichtung 76
Boda, Wilhelm v., Die Kunst der Frührenaissance in Italien. Propyläen-Kunstgeschichte, Bd. 8 152
Bornhausen, Karl, Vom christlichen Sinn des deutschen Idealismus . . 27
Burchard, Ludwig, siehe Johannes vom Kreuz.
Büßler, Th., Deutsche Geschichte mit besonderer Berücksichtigung der Stadt Köln. 1. Teil: bis 1648 310

Creutz, Max, Deutsche Volkskunst. Bd. III: Die Rheinlande 473

Dempf, Alois, Die Hauptform mittelalterlicher Weltanschauung . . 471
Dessauer, Friedrich, Leben, Natur, Religion. Das Problem der transzendenten Wirklichkeit 365
— Das Rheinproblem 306
Dieninghoff, Joseph, Die Passionsblume der roten Erde. Die blutende Jüngerin Jesu Anna Katharina Emmerick 69
Diesterwegs Deutschkunde. Lebensgut. Ein deutsches Lesebuch für höhere Schulen. Rheinland-Ausgabe von J. Kneip und K. d'Ester . . 310
Doré, Gustav, Dantes Göttliche Komödie 152
Dostojewski, Aimée, Dostojewski. Geschildert von seiner Tochter . . . 74
— Anna, Lebenserinnerungen der Gattin Dostojewskis 74

Seite

Eichendorff, Hermann v., Joseph Freiherr v. Eichendorff. 3. Aufl., neubearbeitet von Karl v. Eichendorff und Wilhelm Kosch 70
Eschweiler, J., Das erzbischöfliche Diözesan-Museum zu Köln 473
Federer, Heinrich, siehe Fritz Kunz.
Fichtner, Otto, Romfahrt . . . 152
Foerster, Hans, Engelbert von Berg, der Heilige 308
Frankreich und der Rhein. Beiträge zur Geschichte und geistigen Kultur des Rheinlandes. Von R. Kautzsch, G. Küntzel, W. Platzhoff, F. Schneider, F. Schultz, G. Wolfram 306
Fröhlich, Karl, Studien zur Frage nach der Realität des Göttlichen in der neuesten deutschen Religionsphilosophie 363
Fuerth, Maria, Das Heilige in der katholischen Liturgie 23

Gerster, Matthäus und Konrad Kümmel, Vatikan und Peterskirche. 3. Aufl. 152
Getzeny, Heinrich, Vom Reich der Werte 294
Girgensohn, Karl, Der seelische Aufbau des religiösen Lebens . . . 200
Göttler, Josef, Religions- und Moralpädagogik, Grundriß einer zeitgemäßen Katechetik 66
Grautoff, Otto, Bernard von der Marwitz. Eine Jugend in Dichtung und Briefen 311
Gröber, Karl, Sicilia 152
Gruber, Franz Xaver, Der Erwachsenenunterricht. Grundlagen der Didaktik für Volksbildner 66
Gruehn, Werner, Das Werterlebnis 200

Haarhaus, Julius, Rom. Wanderungen durch die Ewige Stadt und ihre Umgebung 152
Hankamer, W., Preußen und die Rheinlande 308
Hashagen, J., Das Rheinland und die preußische Herrschaft 308
Haeßle, Johannes, Das Arbeitsethos der Kirche nach Thomas von Aquin und Leo XIII. 383

	Seite
Hausenstein, Wilhelm, Fra Angelico	152
Herwegen, Ildefons, Lumen Christi. Gesammelte Aufsätze (Der katholische Gedanke 8)	23
Heyde, Joh. Erich, Grundwissenschaftliche Philosophie	303
Honecker, Martin, Das Denken	355
Jakubczyk, Karl, Eichendorffs Weltbild	71
Johannes vom Kreuz, Gedichte. Hrsg. von Ludwig Burchard	19
— Sämtliche Werke. Hrsg. von Aloysius ab Immac. Conceptione und Ambrosius a St. Theresia O. Carm. 2. Bd.: Dunkle Nacht. 3. Bd.: Lebendige Liebesflamme	19
Kirsch, Johann Peter, siehe de Waal.	
Kosch, Wilhelm, Geschichte der deutschen Literatur im Spiegel der nationalen Entwicklung 1813 bis 1918. 3. Lieferung	70
— siehe Eichendorff, Hermann v.	70
Kralik, Richard, Heinrich von Ofterings poetische Sendung. Ein romantischer Roman	68
Krebs, Engelbert, Die Kirche und das neue Europa	402
Kreitmaier, Josef S. J., siehe Kunst dem Volke.	
Kümmel, Konrad, siehe Matthäus Gerster.	
Kunst, Die, dem Volke: Nr. 13: Ein Besuch im Vatikan. Von Anton de Waal. Nr. 43/44: Dantes göttliche Komödie. Von Franz Joseph Bayer. Nr. 53/54: Raffael. Von Franz Joseph Bayer. Nr. 55/56: Michelangelo. Von Jos. Kreitmaier S. J.	152
Kunz, Fritz, Der hl. Franz von Assisi. Text von Heinrich Federer. 3. Aufl.	152
Leeuw, G. van der, Einführung in die Phänomenologie der Religion	364
Le Fort, Gertrud v., Hymnen an die Kirche	32
Legewie, Bernhard, Augustinus. Eine Psychographie	470
Linhardt, Robert, Die Mystik des hl. Bernhard von Clairvaux	21
Linzen, Karl, Zug der Gestalten. Variationen und Bilder	72
Lützeler, Heinrich Maria, Formen der Kunsterkenntnis	358
Mathar, Ludwig, Die Rheinlande. Bilder von Land, Volk und Kunst	309
Matthießen, Wilhelm, Das alte Haus	73
Mausbach, Joseph, Thomas von Aquin als Meister christlicher Sittenlehre	299
Mayer, Heinrich, Religionspädagogische Reformbewegung	66
Meißner, Paul, Der Bauer in der englischen Literatur	233
Möhlig, Karl, Städtebilder und Kulturprobleme aus Italien	152
Müller, Aloys, Einleitung in die Philosophie	297
Murray, Kathleen, Taine und die englische Romantik	232
Natorp, Paul, Vorlesungen über praktische Philosophie	302
Newman, Kardinal, Betrachtungen und Gebete. Übertragen von Maria Knöpfler (Gesammelte Werke II)	24
— Predigten der katholischen Zeit. Übertragen von Franz Zimmer (Ausgewählte Werke VI)	24
Ostdeutsche Monatshefte 1925, Heft 2: Die Rheinlande und der Osten	308
Pastor, Ludwig v., Die Fresken der Sixtinischen Kapelle und Raffaels Fresken in den Stanzen und Loggien des Vatikans	152
Pfannmüller, Gustav, Goethe und das Kirchenlied	77
Pfeilschifter, Georg, Die St. Blasianische Germania Sacra. Ein Beitrag zur Historiographie des 18. Jahrhunderts	386
Piper, Paul, Joseph, Goethes erste große Jugenddichtung. Facsimile-Ausgabe	76
Platz, H., Deutschland-Frankreich und die Idee des Abendlandes	306
Raab, Karl, Katholisches Religionsbüchlein für die Grundschule	66
Rade, Martin, Gotteslehre. 1. Bd.: Von Gott	27
Rademacher, Arnold, Gottessehnsucht der Seele	27
Ranft, Jos., Schöpfer und Geschöpf nach Kardinal Nikolaus von Kues	27

Seite

Rauch, W., Engelbert Klüpfel, ein führender Theologe der Aufklärungszeit 386
Reinhard, Ewald, Clemens Brentano und Apollonia Diepenbrock. Eine Seelenfreundschaft in Briefen . . . 68
Reinke, Johannes, Naturwissenschaft, Weltanschauung, Religion. 2. u. 3., verbesserte Aufl. 321
Rintelen, Fritz-Joachim v., Pessimistische Religionsphilosophie der Gegenwart 383
Rockenbach, Martin, Reinhard Johannes Sorge 31
Rohr, F., Parzival und der Heilige Gral 67
Roemer, Adolf, Die Homereregese Aristarchs in ihren Grundzügen. Bearbeitet u. hrsg. von Emil Belzner 155
Rost, Hans, Katholisierende Tendenzen im heutigen Protestantismus . . 404
Ruysbroeck, Jan van, Das Reich des Geliebten. Erstmals aus dem Altflämischen von Willibrord Verkade O. S. B. 20

Schaumann, Ruth, Die Glasbergkinder. Ein Spiel 30
— Der Knospengrund. Gedichte . . 30
Scheler, Max, Versuche zu einer Soziologie des Wissens 299
Schmitt, C., Die Rheinlande als Objekt internationaler Politik 306
— Karl, Politische Romantik . . . 471
Schnitzer, Manuel, Goethes Josephsbilder — Goethes Josephsdichtung 76
Schubring, Paul, Fra Angelico. Der Maler und Mönch 152
Schulte, A., Der Rhein und seine Funktionen in der Geschichte . . . 306
Siegel, Das, Ein Jahrbuch katholischen Lebens 22
Simon, Paul, Wiedervereinigung im Glauben 402
Sorge, Reinhard Johannes, Der Sieg des Christos 31
— Mystische Zwiesprache 31
Spies, W., Rheinkunde 309
Spranger, Eduard, Psychologie des Jugendalters 67
Stach, Ilse v., Petrus. Eine göttliche Komödie 35 63
Stavenhagen, Kurt, Absolute Stellungnahmen 362

Seite

Steffes, J. P., Religionsphilosophie 362
Stegemann, Hermann, Der Kampf um den Rhein 306
Stein, Edith, Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften . . . 295
— Eine Untersuchung über den Staat . 298
Stiegele, Paul, Klosterbilder aus Italien. 4. Aufl. Hrsg. von Emil Kaim 152

Thyssen, Joh., Die Einmaligkeit der Geschichte 357
Trenck, Siegfried von der, Leuchter um die Sonne. Eine Lebensdichtung 34
Troeltsch, Ernst, Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie (Gesammelte Schriften IV) 300

Unruh, Fritz v., Flügel der Nike . 58

Verkade, Willibrord, siehe Ruysbroeck.

Waal, Anton de, Rompilger. 11. Auflage hrsg. von Joh. Peter Kirsch . . 152
— siehe Kunst dem Volke.
Wach, Joachim, Religionswissenschaft 364
Wallau, René Heinrich, Die Einigung der Kirche vom evangelischen Glauben aus 401
Welleſz, Egon, Aufgaben und Probleme auf dem Gebiete der byzantinischen und orientalischen Kirchenmusik (Liturgiegeschichtliche Forschungen 6) 73
Wentzke, P., Im Kampf um Rhein u. Ruhr 1919—1924 (Rheinkampf II) 306
Widdumhoff, K. v., Die entdeckten schwarzen Henker des deutschen Volkes und das blutige Komödienspiel in Bayern und Reich um Hitler und Ludendorff 435
Wilde, Oskar, Epistola in carcere et vinculis, deutsch von Max Mayerfeld 230
Wildemann, Th., Der Rhein. Ein Bilderbuch mit über hundert Bildern 309
Wittig, Josef, Die Kirche im Waldwinkel 21
Wittmann, Michael, Ethik (Philosophische Handbibliothek VII) . . . 384
Wolff, Joh. Jos., Arbeitsunterricht und staatsbürgerliche Erziehung . . 66
Wünsch, Georg, Gotteserfahrung und sittliche Tat bei Luther . . . 19

Gesetz und Leben

Alles Leben geht seinen Weg in periodischen Stößen, gleichsam in Pulsschlägen ähnlich den Blutwellen in den Adern. Es quillt auf, bricht hervor, wächst, zeugt neues Leben; aber in dem Maße, als es sich von seinem Aufquellen entfernt, verebbt und erlahmt seine Energie, es widerfährt ihm Stillstand und Tod. Und dieses Sterben wird noch beschleunigt durch die zahllosen äußeren Hemmungen, denen es begegnet. Zwar sucht sich das Leben dieser Hemmungen und Angriffe zu erwehren durch vielerlei Schutzmaßnahmen, Rinden, Häute, Knochengerüste. Aber dieser Selbstschutz gelingt doch nur zeitweilig, seinen unvermeidlichen Tod trägt das Leben in sich selbst, in dem beschränkten Maß von Energie, die jedem Lebewesen mitgegeben ist und die sich über kurz oder lang erschöpft, auch wenn keine äußeren Einflüsse störend und zerstörend einwirken. Und da begibt sich dann das Tragische, daß die Schutzmittel, die das Leben zu seiner Verteidigung ausgebildet hat, sich als dauernder erweisen als das zu schützende Leben. Die Rinden und Gerüste, die es sich geschaffen, liegen und stehen als leere Hülsen und kalte Formen noch lange herum, wenn das Leben in ihnen schon längst erloschen ist.

Das seelische Leben des Menschen untersteht den gleichen Gesetzen; ja sogar auch sein Geistesleben, wie er es in der Bildung seiner kulturellen, sozialen, sittlichen und religiösen Werte führt. Auch dieses Leben zeigt den periodischen Pulsschlag des machtvollen, frischen Aufquellens und des oft allzu schnellen Alterns und Verwelkens. Und sogar die Schöpfungen des glühendsten Enthusiasmus und Heroismus erliegen, wenn auch vielleicht erst nach Jahrhunderten, der zunehmenden Erkaltung. Und auch diese Lebensströme suchen sich gegen äußere Widerstände und Angriffe zu schützen durch starre Formen und harte Gerüste: durch Organisationen, Verträge, Dokumente, rechtliche Festsetzungen, gesetzliche Regulierungen. Und diesem Selbstschutz verdanken sie es in der Tat, daß sie dem vorzeitig zerstörenden Einfluß ihrer äußeren Widersacher lange standhalten und sich oft bis nahe an den Zeitpunkt hin am Leben erhalten, an dem ihre Lebenskraft von innen heraus erschöpft ist und erlischt. Aber dann bleiben ihre Schutzhüllen zuweilen noch viel länger bestehen, und die menschliche Kulturgeschichte füllt sich immer höher an mit Rinden und Gerüsten, mit Schädeln und Skeletten und aller Art von Totengebein, das zwar schon längst keinen Hauch lebendigen Geistes mehr in sich trägt, aber immer noch starr und wuchtig seinen Platz ausfüllt und auch immer noch die ehrfürchtige Scheu der Menschen genießt, gerade wie wenn es noch lebendig wäre, und vielleicht in noch höherem Maße.

Nun zeigt uns die Kulturgeschichte, auch die Geschichte der Religion und sogar auch die Geschichte des Christentums, daß die Zahl der großen, gewaltigen Ausbrüche von Leben und schöpferischer Energie verhältnismäßig klein ist, wenigstens soweit sie nach den groben Maßstäben unserer Geschichtsbeobachtung merklich und meßbar sind. Aber neben und zwischen diesen die Erde überflutenden Katarakten geht ein beständiges Rieseln und Tröpfeln unzähliger kleiner Rinnsale, in denen etwas Lebendiges unaufhörlich hervorsickert, und man weiß nicht, wer zu den Wassern des Lebens auf Erden mehr

beiträgt, diese beständig rinnenden Tropfen oder die starken Brunnen, die alle hundert oder tausend Jahre einmal aufbrechen, aber dann gleich stromweise alles Land in weitem Umkreise befruchten. Gewiß ist aber jedenfalls, daß gerade diese überreichen und überstarken Lebensausbrüche auch überstarke Schutzgehäuse um sich herumlegen, die im Laufe der Jahrhunderte zu fast unzerstörbaren Gerüsten, zu unauflöslichen Versteinerungen sich auftürmen und sich wie ungeheure erdrückende Grabmonumente über das nachquellende Leben lagern. Mit zunehmender „Kultur" vermehrt sich auch ins Unabsehbare die Zahl der geheiligten Traditionen, der juristischen Formeln, der Satzungen und Vorschriften, die schon das neu auftretende Leben in Empfang nehmen und ihm ihre Form aufprägen, wenn sie es nicht gar vorzeitig ersticken. Wir brauchen nur an unsere europäische Kultur mit ihrer schier unendlichen Summe von starren Meinungen, Vorurteilen, Geleisen, Regeln und Gesetzen zu denken, die im Bereich dieser Kultur kaum noch eine neue selbständige Lebenserscheinung, wenigstens in größerem Ausmaße, möglich erscheinen lassen. Gerade weil diese Überbleibsel des Lebens tot sind, können sie dem Leben, das neu sich regen will, nun ihrerseits zur Hemmung werden, sie können ihm Raum und Luft und Licht rauben. Sie werden zu den gefährlichsten Widersachern des Lebens, das sie doch selbst dereinst gegen seine Feinde beschützt haben. Und so erhebt sich die alte schmerzliche Frage nach dem Sinn und Recht aller dieser Schutzmaßnahmen, die das menschliche Geistesleben, auch das höchste, aus seinem Selbsterhaltungstrieb heraus trifft, nach dem Sinn und Wert von Gesetzen und Formeln, von Regeln und Bindungen, von Geboten und Verboten, von Rechtssatzungen und Übereinkünften, die wie eine eherne Schranke, wie eine knöcherne Schale das Leben ummauern. Wie weit dienen sie dem Leben der Einzelseele und der Gemeinschaft? Wie weit stören und zerstören sie es?

Gewiß scheint zunächst, daß kein Gesetz irgend eine Spur von Leben zu erzeugen vermag. Selbst wo die Seele sich dem Gesetze frei und freudig fügt, tut sie es nur aus der überquellenden Fülle des Lebens, das sie bereits in sich trägt; und wir können geradezu einen Maßstab dieser Lebensfülle und Lebenskraft gewinnen in der größeren oder geringeren Leichtigkeit und Elastizität, mit der ein seelisches Leben sich des Gesetzes bedient, seine Führung und Festigkeit ausnützt, im übrigen aber es frei umspült und sogar unter sich läßt. Aber irgend eine Mehrung von Lebendigkeit, von Eigenmächtigkeit, von Spontaneität und Freiheit ist durch den legalen Gehorsam an sich nie gegeben. Und diese Lebendigkeit und innere Freiheit, dieses aus dem eigenen Innern kommende Quellen ist es doch schließlich ganz allein, was einer Seele Bereicherung und Fortschritt, Wachstum und Erhebung, ja auch Formung gewährt. Die äußere Regel kann eine Stütze und Richtung geben, so wie der Pfahl der daran gebundenen lebendigen Rebe, aber ihre organische Gestalt muß sie aus sich selbst und ihren eigenen inneren Gesetzen gewinnen.

Woher aber kommt nun dieses Aufquellen, dieses organische Schaffen des menschlichen Seelenlebens? Es sind eigentlich nur zwei Urgründe oder vielmehr Ursprungsweisen des Lebendigen zu beobachten, die freilich in sich selbst wieder ein letztes, unauflösbares Geheimnis darstellen. Die erste und älteste dieser Ursprungsweisen ist die rätselvolle Arbeit des Unbewußten, aus dessen

dunkeln Tiefen die großen Schöpfungen der Kunst, die Heldentaten der sittlichen und religiösen Genies, aber auch die furchtbaren Verbrechen und die unbegreiflichen Wahnsinnstaten der großen „Scheusale" der Menschheit aufsteigen. Diese dunkle Tiefe ist aber in jedem Menschen wirksam, wenn auch nicht in gleich auffälligen Offenbarungen. Sie wälzt in uns allen ununterbrochen den Strom zahlloser Vorstellungen, Empfindungen, Triebe, Instinkte, Sehnsüchte, Qualen herauf, die unsere Seele erfüllen. In manchen Menschen sind sie wie eine trübe Schlammflut, die sich unaufhörlich über ihr Bewußtsein ergießt, in einigen geläuterten und begnadeten Naturen aber rieseln sie wie klare, helle Wasser hervor — in jedem Falle sind sie die Lebensäußerungen der rastlos tätigen und zugleich in ewiges Dunkel gehüllten Kräfte auf dem Grunde unserer Seelen. Diese Ursprungsweise seelischen Lebens hat den Vorzug großen Reichtums, ja oft verschwenderischer Fülle; aber außer dem gewöhnlichen Mangel an Lauterkeit und Klarheit haftet ihr auch eine seltsame Unberechenbarkeit und Unlenkbarkeit an; sie erhält dadurch etwas Unheimliches, ja etwas Gefährliches und Erschreckendes; in manchen Menschen mutet sie uns wie eine dämonische Macht an, die aus ihnen hervorbricht.

Diese beiden Nachteile sind vermieden in der zweiten Ursprungsweise seelischen Lebens: in seinem Aufquellen aus geistigen Ideen, die selbst wiederum nichts anderes sind als die Bewußtseinszeichen einer objektiven, weltweiten, ja gottgleichen Wirklichkeit. Und gerade wenn diese Ideen als Ideale zu gelten verdienen, wenn sie die umfassende Wirklichkeit einer hochwertigen, ja der göttlichen Welt darstellen, wenn sie die in menschliches Bewußtsein hineingezogene Wirklichkeit Gottes bedeuten, dann sind sie kostbare Quellen seelischen Lebens, die den Vorzug verdienen vor dem Unbewußten und seinen schöpferischen Kräften. Besonders wenn die sittlichen und religiösen Ideale nicht mehr bloß als ferne und blasse Gedanken erscheinen, sondern als lebendige und sichtbare Verkörperungen aus hochstehenden Menschen wirken, aus ihnen sichtbar und leuchtend herausstrahlen, dann besitzen sie eine lebenzeugende Macht, die allen Eingebungen des Unbewußten weit überlegen ist; freilich für gewöhnlich stehen sie als abstrakte Gedanken jenen unmittelbaren Eingebungen nach an Fülle und Kraft, an innerer Energie und farbiger Bestimmtheit; aber auch dann noch sind sie vor ihnen ausgezeichnet durch ihre geistige Klarheit und Durchsichtigkeit und vor allem durch ihre rationale Lenksamkeit: sie sind bis zu einem gewissen Grade der freien Selbstbestimmung der Seele in die Hand gegeben, die sie rufen und gebrauchen kann nach den Gesetzen ihrer eigenen inneren Entscheidung und Selbstdarstellung.

Welchen Einfluß hat nun das Gesetz auf diese beiden Ursprungsweisen seelischen Lebens? Es ist bereits gesagt worden, daß es selbst unfruchtbar ist; anderseits ist ohne weiteres verständlich, daß es eine gewisse formale Kraft besitzt: es vermag das schon vorhandene Leben von außen her zu regulieren und zu leiten, so wie der Pfahl die daran gebundene Rebe. Aber wirkt es auch auf die inneren Brunnen des Lebens selbst, gleichsam auf die Keimzellen des seelischen und geistigen Lebens? Solche Wirkungen sind in der Tat unleugbar und leicht zu beobachten; aber sie scheinen auf den ersten Blick sich ausschließlich als negativ darzustellen, als Hemmungen und Störungen des Lebens. Vor allem die unterbewußten Tiefen der Seele können durch das

Gesetz leicht verschüttet und verschlossen werden, indem es durch erschreckenden und sogar ängstigenden Druck die Seele zusammenschnürt. Es ist ja bekannt, wie unter dem Einfluß von Furcht selbst das physische Leben, der Herzschlag des leiblichen Lebens zu stocken beginnt. Diese physische Wirkung ist ein entferntes Echo und Gleichnis der erstickenden Wirkung, welche die Furcht im Seelenleben auslöst. Das Pulsieren und Kreisen der unterbewußten Kräfte kommt zum Stillstand unter dem Einfluß von lange andauernder Furcht — und das Gesetz muß ja seiner Eigenart entsprechend eine Dauerfurcht aufrecht halten durch die ständige Drohung seiner Sanktionen. Ein plötzlicher Schrecken kann freilich auch anregend und beschleunigend, ja aufpeitschend auf den Ablauf der Vorstellungen wirken, wie wir es in Augenblicken höchster Lebensgefahr beobachten. Aber der innere Kreislauf ist doch immer gestört, auf eine einzige, sehr schmale Zone beschränkt oder gar in den gegenteiligen Sinn verkehrt, und irgend eine geistige Schöpfung von umfassender, harmonischer und freier Größe kommt nicht zustande. Der Druck der Gesetzesfurcht löst im Unterbewußtsein oft sogar eine unmittelbare Gegenwirkung aus, eine Suggestion, die dem Sinn des Gesetzes schroff entgegenwirkt: das Gesetz reizt zum Widerspruch und zum Widerstand, nicht etwa nur in einer böswilligen, verdorbenen Seele; diese Gegensuggestion ist von keinerlei moralischer Bestimmtheit; sie erwacht auch gegenüber einem Zwang zum Bösen und erscheint dann als ein Drang zum Guten. Es liegt hier eine Art Kontrastwirkung vor, die gerade in selbständigen und eigenartigen Naturen den stärksten Grad erreicht; solche Menschen finden sich immer in lebhaften und peinlichen Widerspruch hineingetrieben gegen jeden von außen wirkenden Zwang umgebender Menschen, Ordnungen und Gewohnheiten, mag dieser Zwang in gutem oder in bösem Sinne zu wirken suchen. Diese im Unterbewußtsein aufstehende Kraft, die dem Sinn des Gesetzes entgegenwirkt, ist nun wie eine Art Bremse, die der Seele außerordentlich viel Kraft entzieht, weil sie zu einer Kraftanspannung zwingt, die völlig oder größtenteils unnütz aufgewandt wird. Viele Menschen würden, wenn sich selbst überlassen, frei und freudig und aus innerer Sicherheit heraus das Gute tun. Aber nun ist das Gesetz da, das sie auf diesem Wege vorantreibt, hastig und mit fremdem, befehlerischem Ton; und gegen dieses Antreiben wirkt die Bremse des inneren Widerspruches, die sie nur mühsam überwinden; und so schleppen sie sich mühselig und mit äußerster Anstrengung einen Weg entlang, den sie eigentlich gerne gehen möchten und auf dem sie unaufhörlich einen rätselhaften Widerstand fühlen.

Aber auch die zweite Ursprungsweise seelischen Lebens wird durch den Einfluß des Gesetzes leicht geschädigt. Die befruchtende, zündende, begeisternde Kraft einer Idee, eines hohen und heiligen Ideals kann durch Gesetzesfurcht ausgelöscht oder vielmehr gebunden werden. Das Gesetz mit seiner formalen Bestimmtheit schreibt sodann der Seele schon einen bestimmten Weg vor, und zwar mit stets gleichbleibender Gewohnheit; es prägt ihr schon ein „Wie“ ein, bevor alle Möglichkeiten des „Was“ sich eröffnet haben; es läßt nur eine einzige oder eine sehr beschränkte Zahl von Möglichkeiten zur Auswirkung kommen, und so erhält auch das Ideal eine allzu gewohnte Erscheinungsform, es erscheint als etwas Verbrauchtes und Abgenütztes, es verliert seinen überraschenden und damit seinen erschütternden Charakter, seinen Erlebniswert,

und wird so leicht zu einer leeren Form, zu einem bloßen Wort, das nichts mehr besagt, zu einem Zeichen, das nicht mehr in die Weite weist.

Auf solche Weise kann es geschehen, daß unter dem Druck und Zwang des Gesetzes eine gewisse Erstarrung und Austrocknung in der Seele Platz greift, daß die lebendigen Kräfte allmählich in ihr verstummen und erlöschen: leere und stumpfe Gewohnheit, starre Schablonisierung, Unfruchtbarkeit macht sich breit und ertötet die Seele; denn ihr Leben besteht nur in stets erneuten Hervorbringungen, Zeugungen, inneren Worten, Geistessendungen.

So erklärt sich anderseits auch die gewaltige, fast wunderbare Wirkung, die von der Befreiung ausgeht. Sobald eine an sich gutwillige und innerlich starke und reife Seele durch eine wahrhaft gottbegnadete innere oder äußere Führung über den Gesetzeszwang und die Gesetzesfurcht hinauskommt, ist es, als ob ein neuer, später Frühling in ihr aufwachte, mit einer unbegreiflichen Schnelligkeit und Lieblichkeit. Alle inneren Quellen fangen an zu rauschen, ein starkes und tragendes Gefühl der Kraft und ein wahrhaft schöpferisches Zutrauen zu sich selbst, zu Gott und zum Leben erwacht; die Seele gesundet schnell von zahllosen Verkrümmungen und Lähmungen, sie vollbringt Leistungen, die heldenmütig erscheinen könnten, die aber für eine so befreite und genesene Seele ganz selbstverständlich und leicht sind.

Sollen wir also nicht das Gesetz überhaupt ganz abtun? Ist es nicht eine lebensfeindliche Macht? Ist es nicht zum wenigsten entbehrlich? Die Frage nach dem Lebenswert des Gesetzes wird immer brennender. Das Gesetz ist nun freilich keine lebenschaffende Macht, es wirkt sogar oft in lebensfeindlichem Sinne. Aber wir dürfen nicht übersehen, daß es doch eine Formkraft besitzt, die schließlich, im Zusammenhang des Ganzen, dem Leben wieder zugute kommt. Das Leben, wie es in den Seelen aufquillt, aus den Tiefen des Unbewußten, ist zunächst etwas rein Naturhaftes und hat darum auch die ganze Ungerichtetheit, Ungeformtheit, ja Wildheit der Naturkräfte; es trägt kein Formprinzip in sich selber; es kann Schöpfungen des Lichts, aber auch Ausgeburten sittlicher Finsternis oder krankhafte, geistfeindliche Verirrungen hervorbringen; es ist in sich nicht zweckbestimmt, nicht sinnvoll gerichtet: darum kann es zum Segen oder zum Fluch sich wenden; es kann fruchtlos versanden, sich sinnlos vergeuden, es kann aber auch zum machtvollen Strom zusammengefaßt werden, der große und weithinwirkende Schöpfungen hervortreibt. Welche dieser Möglichkeiten sich erfüllt, das hängt von der inneren Richtung einer Seele, von ihrer sittlichen Struktur ab: ob ihre Selbstbestimmung zu Harmonie und Güte entschieden ist, oder ob sie in Selbstverwahrlosung und Selbstpreisgabe sich dahintreiben läßt. Wenn die aus den Tiefen des Unbewußten wirkenden Kräfte etwas in alleweg Gesundes, Gutes und Wertvolles schaffen sollen, dann muß schon die Tiefe der Seele, in der diese Kräfte liegen, also ihr vorbewußter und unbewußter Hintergrund geformt und gefestigt, gerichtet und bebaut sein. Eine solche innere Formung und Reifung kann nun ein völlig voraussetzungsloses Geschenk der ursprünglichsten Anlage, ein Gnadengeschenk dessen sein, der eine Seele gebaut und ausgerüstet hat — und es gibt viele solcher aus dem Innersten heraus und bis in ihre tiefunterſten Gründe guter Menschen. Diese innere Formung kann aber auch

das Werk bewußter Geistesarbeit, der Strahlungseinfluß von großen leuchtenden Ideen, von funkelnden Idealen, von heilskräftigen Gedanken sein.

Nun ist aber eine solche Reifung, wie sie auch zustande gekommen sein mag, gnadenvoll geschenkt oder selbsttätig errungen, immer nur das Vorrecht von verhältnismäßig wenigen Menschen, und auch in diesen Wenigen niemals vollendet. Die überwältigend große Mehrheit hat sie weder in der Grundanlage ihrer Seele, noch ist sie imstande, sich von einer großen und heiligen, gesunden und geistigen Wirklichkeit in solcher Weise bilden zu lassen; denn stumpf und verworren wie ihre Seelen sind, sehen sie diese geistige Wirklichkeit überhaupt nicht, besitzen keine Organe, keine Eingangspforten, sie aufzunehmen.

Und hier ist nun der Punkt, wo die äußere Führung und Bildung durch das Gesetz in ihr Recht tritt und eine unabweisbare Aufgabe von höchster Wichtigkeit zu erfüllen hat. Nicht als ob das Gesetz die Seelen unmittelbar zu öffnen und auszuweiten vermöchte, es enthält vielmehr eine Gefahr, sie zu verschließen und zu verengen. Am wenigsten kann es die unterbewußten Seelengründe unmittelbar erreichen und formen, außer etwa indem es dort Angstgefühle und Druckzustände und, in deren Gefolge, Widerstandskräfte erzeugt, die der inneren Formung viel mehr abträglich als förderlich sind. Nein, der positive Dienst, den das Gesetz dem Geistesleben zu leisten vermag, liegt in einer ganz andern Richtung: es schafft eine Gleichförmigkeit und Sicherheit der Daseinsverhältnisse, gleichsam eine ruhige und linde Luft, eine friedliche Atmosphäre, in der die Seelen, die wahrhaftes und wertvolles Leben in sich tragen, wachsen, sich entfalten und wirken können. Es bändigt die formlosen und verheerenden Triebkräfte in der Seele oder vielmehr in der tierischen und sogar raubtierartigen Leiblichkeit des Menschen. Es verhindert durch seine gewaltigen Drohungen und seine wehetuenden Sanktionen die ungezügelten Ausbrüche von Leidenschaft, von Verbrecherwahnsinn, von roher, gewalttätiger Selbstsucht und von wilder, zerstörender Begierde. Und so ermöglicht es erst den lebendigeren und wertvolleren Menschen, inmitten einer Raubtierhorde, wie sie die Menschheit im ganzen noch auf unabsehbare Zeiten hinaus darstellt, überhaupt zu leben. Es wird eine Form sozialen Zusammenlebens geschaffen und gewahrt, in der auch die geistigen und feinen Naturen, die meist die physisch schwächeren sind, ihr Dasein und ihre Lebensbedingungen festhalten können. Und wenn sie wenigstens vorerst ihr Dasein retten, dann wirken sie auch als Quellen und Mittelpunkte geistigen Lebens, sie erzeugen und erwecken auch in andern die besseren Keime, und so erhält sich das Höhere und Heilige und breitet sich langsam, ach so langsam, aber doch stetig und unaufhaltsam aus.

Diese Bändigung der wilden Instinkte im äußeren Leben wirkt auch auf das Innere der Seelen selbst zurück. Wie jeder Ausbruch wilder Gier diese Gier selbst wieder stärkt und steigert, so kommt umgekehrt diese Gier dem Erlöschen immer näher, wenn es ihr gar nicht oder nur selten gelingt, sich Luft zu machen, sich in ungehemmter Wut auszutoben. Sie erstickt gleichsam an ihren Hemmungen. Und auf diese Weise entsteht allmählich in solchen Seelen ein freier und ruhiger Raum, in dem auch die edleren Triebkräfte sich regen können; die bisher niedergehaltenen geistigen Regungen werden nun wach, und es zeigt sich, daß auch in wilden und unbändigen Menschen die unterbewußten Tiefen

ihrer Seelen nicht nur Grauen und Entsetzen bergen, sondern daß auch lichte Engel dort still gewartet haben, um alsbald ihr leises Walten und Weben aufzunehmen, sobald es friedlicher geworden ist in dem tobenden Aufruhr tierischer Leidenschaften.

Und wie die guten Kräfte und Regungen noch lebendig sind selbst in wilden Herzen und in stumpfen Naturen und zu ihrer Entfaltung und ihrem Gedeihen vor allem Ruhe und Raum brauchen, und diese Ruhe und diesen Raum nur gewinnen unter dem mächtigen Trutzarm des Gesetzes, so finden sich die verheerenden Triebe des Bösen, des Maßlosen und Niedrigen, des Tierischen auch noch in den Menschen, die schon auf einer höheren Stufe seelischer Verfeinerung stehen. Ja es gibt eigentlich kein Menschenherz, wie fortgeschritten und vervollkommnet es auch sein mag, in dem nicht immer noch wilde Tiere lauern, in dem nicht Mächte der Zerstörung stets bereit sind, alle Aufstiege und Fortschritte wieder rückgängig zu machen, alles Blühen und Fruchtbringen wieder zu ertöten. Es müssen also auch diese Menschen des Lichtes und der Höhen noch geschützt werden vor ihren Feinden, die in ihrer eigenen Brust drohen. Auch sie bedürfen in ihren schwächsten Stunden des starken Geländers, an dem sie sich halten können, der harten, einschneidenden Fesseln, die sie hindern, lockenden Sirenentönen zu folgen, bis sie die Gefahrenzone, die schwachen und trüben Stunden, durchfahren haben.

Es ist also nicht so, als ob das Gesetz ausschließlich die einen Menschen wider die andern, die Entwickelten gegen die Unentwickelten, die Geistmenschen gegen die Tiermenschen, die Wertmenschen gegen die Herdenmenschen zu schützen hätte, nein, es hat jeden Menschen auch gegen sich selbst zu schützen, es hat in jedem Menschen das Reine, Lichte und Hohe zu wahren gegen das Dunkle und Niedrige; jeder Mensch bedarf der Hilfe des Gesetzes auch für seine eigene Person wider seine eigenen inneren Feinde.

Aber in jedem Falle ist die Aufgabe des Gesetzes ausschließlich eine bewahrende und schützende. Freilich auch so noch eine Aufgabe von unabsehbarer und unschätzbarer Größe und Bedeutung. Es schafft gleichsam erst eine für den Geist bewohnbare Erdoberfläche, die nicht mehr von unaufhörlichen Flammenausbrüchen zerwühlt ist, so daß auf ihr das höhere Leben Wurzel fassen kann, ohne alsbald wieder von Feuer und Sturm weggefegt zu werden. Es schützt den Boden der sozialen Gemeinschaft vor den gemeinschädlichen Ausschreitungen einzelner und verschafft dadurch den geistigen Kräften und Menschen Zeit und Raum, sich zu entfalten. Es ermöglicht durch seine Regeln ein geordnetes und gleichförmiges Zusammenwirken aller zu einheitlichen Zielen und Zwecken. Und es behütet damit auch den Boden des Seelenlandes in jedem Glied der Gesellschaft, selbst in ganz primitiven und triebhaften oder schon entarteten Menschen, so daß dieser Boden, der doch immer noch etwas fruchtbares Erdreich und etliche lebendige Keime enthält, nicht allzu sehr zerrissen wird von vulkanischen Ausbrüchen oder ganz weggeschwemmt wird von hemmungslosen Begierden. Ja das Gesetz dämpft und löscht schließlich in etwa diese wilden Naturkräfte, und in ganz günstigen Fällen werden sie sogar gestaltet und gerichtet, so daß sie nun in höherer, gereinigter Form einen Platz finden im Aufbau des sittlichen Lebens. Auf dem so vorbereiteten und behüteten Boden des Gesellschaftslebens und des Seelenlebens der einzelnen

können nun die fruchtbaren Keime geistiger Gedanken, die Keime des gegenseitigen Glaubens und Vertrauens, der Treue, der gottsuchenden Frömmigkeit und der menschenerlösenden Liebe Wurzel fassen und die ganze schöne Welt des bewußten Geisteslebens hervorbringen, das selbst schöpferisch immer wieder neues Leben in höchster Klarheit und Reinheit zu erzeugen vermag.

Aber überschreitet nicht das Gesetz, wie es nun einmal auf der menschlichen Gesellschaft lastet, und wie es mit stets wachsendem Druck auf alternden Kulturen liegt, überschreitet es nicht weit diese eben gezeichnete Aufgabe? Es müßte doch mit zunehmender Erfüllung seiner Aufgabe mehr und mehr zurücktreten, statt ins Ungemessene sich aufzuhäufen. Und es legt seine Fesseln nicht bloß an die gemeinschafts- und geistesfeindlichen Äußerungen wilder Instinkte, sondern auch an die Seelen selbst, es wirkt mit seinem Gebot und seiner Drohung hinein bis in die tiefsten Kammern seelischen Lebens und will vorschreiben, welche Gedanken, Empfindungen, Strebungen dort entstehen und bestehen dürfen. Es zeigt sich parteiisch, indem es in seiner Starrheit stets Partei nimmt für das Bestehende und Veraltete zu Ungunsten des Werdenden und Jugendkräftigen. Es wartet gar nicht die Differenzierung der Seelen ab, sondern wendet sich von vornherein an alle mit genau dem gleichen Ton des Befehlens, des Drohens, des Mißtrauens und der Strafbereitschaft. Und gerade so scheint es seinen Zweck zu verfehlen bei den Menschen, die eine besonders wertvolle und zu höherem Leben fähige Anlage in sich tragen. Denn gerade diese Anlage kann nie und nimmer unter dem Druck von Befehl und Drohung, von Furcht und Mißtrauen geweckt und entfaltet werden, sondern eben nur durch geistesverwandten Anhauch, durch kongeniale Anrede, durch Geist, Liebe, Vertrauen und Vornehmheit; ja gerade der Ton des Gesetzes ist fähig, die höheren Anlagen in Furcht und Unfreiheit, in Härte und Bitterkeit zu ersticken. Und so wird der Enderfolg des Gesetzes der sein, daß zwar die Ausschreitungen wilder Triebe hintangehalten, aber auch die Keime eines besseren Lebens verkümmert werden, daß zwar Ruhe eintritt und schweigende Stille, aber die Stille eines Friedhofs, eines Totenfeldes.

Daraus folgt nun aber unausweichlich, daß das Gesetz, auch das heiligste und notwendigste, niemals in sich selbst ruhen, niemals die letzte Instanz bilden darf. Daß immer noch das Leben, das fließende, flutende, zündende, sich fortpflanzende Leben über dem Gesetz stehen muß, freilich nicht das Leben der Sinne, nicht das Leben der unbändigen Triebe, sondern das Leben des Geistes, das wahrhaft freie Leben. Dieses Leben aber findet sich immer nur in lebendigen, geistbegabten Persönlichkeiten. Es folgt also, daß jedes Gesetz nur ein Werkzeug sein darf in der Hand solcher Persönlichkeiten, die als Erzieher, Seelsorger, Richter und Führer das Gesetz wie ein scharfes Schwert handhaben, aber eben nur handhaben unter der allmaßgebenden Entscheidung ihres eigenen inneren, persönlichen Lebens, ihres gereiften und geläuterten Gewissens, ihrer von objektiven und gottweiten Wirklichkeiten geleiteten Gerechtigkeit, ihrer warm und stark und zugleich rein und selbstlos gewordenen Liebe. Sie haben das Gesetz an die Individuen und ihre Lebensäußerungen zu legen, soweit diese Äußerungen unbedingt auf gesetzliche, von außen und mechanisch wirkende Weise gebändigt werden müssen; sie sollen das Gesetz wie einen Zaun um die Gemeinschaft legen, der die äußersten Grenzen der möglichen

Bewegungen bezeichnet und darum innerhalb dieses Bereiches überhaupt nicht sichtbar und fühlbar wird. Sie werden also der einzelnen Seele und ihrem inwendig aufquellenden Leben so lange Freiheit und Vertrauen bewahren, als sie nicht wirklich und ernsthaft jene äußerste, unerbittliche Grenze überschreitet.

Und diese letzten Instanzen, die selbst über das Gesetz noch zu richten haben, werden immer wieder sich hüten müssen vor der Versuchung, dem Gesetze zu viel zuzutrauen, seine Wirksamkeit zu überschätzen, seine Anwendung voreilig oder schablonenhaft zu handhaben. Denn die drohende Mobilmachung des Gesetzes ist ungleich bequemer als die Erzeugung und Bildung fremden persönlichen Lebens durch Eigenpersönlichkeit und Eigenleben. Es ist viel bequemer, durch eisernes Kommando und schroffen Ton eine Ordnung mechanisch zu erzwingen, die man durch geistige Mittel, durch die Macht seiner Persönlichkeit und seines Beispiels, durch die werbende Kraft der Idee und die Logik der Sache wachsen lassen müßte. Aber dafür besitzt eben diese Persönlichkeit vielleicht nicht Kraft und Lebensfülle oder nicht Geduld und Sachlichkeit genug. Und aus dieser Bequemlichkeit heraus ist man stets geneigt, den Erfolg des Gesetzes, die von ihm ausgehende Einschüchterung, Abschreckung, den Zwang zu überschätzen und mit der äußerlich hergestellten Ruhe der Gesellschaft und der Geister sich auch innerlich zu beruhigen.

Aber ist bei solcher Unterordnung der Majestät des Gesetzes unter die geistbegabte und geistesstarke Persönlichkeit nicht mit dem Einbruch von Willkür, von Wandelbarkeit und Schwäche zu rechnen? Wird damit nicht wieder das überindividuelle Gesetz mit seiner Überlegenheit über den Zufall und die Enge des Einzelmenschen und des Tages ersetzt durch eben diese Herrschaft des Augenblicks? Gewiß, die Persönlichkeit, ihr Leben und ihr Werden ist etwas Fließendes, ja vielleicht auch etwas Unberechenbares; aber das ist ja die Eigenart des Geistes und des Lebens überhaupt: wir hören und spüren sein Wehen, aber wir wissen nicht, von wannen es kommt und wohin es geht. Und doch, gerade weil es Geist und Leben ist, müssen wir ihm vertrauen, auch seinem Geheimnis und seinen Tiefen. Freilich ist Geist und Leben in jeder geschaffenen Persönlichkeit nur sehr beschränkt und fehlbar, aber auch das Gesetz als menschliches Erzeugnis ist beschränkt und fehlbar, und selbst das göttliche Gesetz muß bei seiner konkreten Anwendung immer einen menschlichen und darum fehlbaren Faktor in sich aufnehmen. Es bleibt uns also nur übrig, unser Vertrauen entweder auf die starre und dabei sehr gebrechliche Mechanik des Gesetzes und der Gesetzesanwendung oder auf das in Persönlichkeiten sich offenbarende Leben des Geistes zu setzen, wie mangelhaft und trüb es sich auch offenbaren mag. Die Wahl kann uns nicht schwer werden.

Aber ist nicht in dieser Eindämmung, ja sogar Bindung des Gesetzes durch die Befreiung der Persönlichkeit, in dieser Begünstigung des Geistes vor dem Buchstaben, in der Gewährung des weiten Raumes, den der bis an die äußersten möglichen Grenzen hinausgerückte Zaun des Gesetzes frei lassen muß, ein unerträglicher Mißbrauch des Vertrauens und der Freiheit möglich? Und ist nicht in dieser Freiheit auch eine erweiterte Möglichkeit des Irrens und Sündigens, eine unabsehbar wachsende Möglichkeit der Anarchie und Verwilderung gegeben?

Und wenn auch! Gott selbst hat, indem er den Menschengeist zur Freiheit berief, diese ungeheuerliche Möglichkeit des Absturzes, der Sünde, der Verdammnis aufgemacht. Wir könnten diese Möglichkeit nur aufheben durch völlige Verknechtung der Freiheit. Aber das will doch Gott selber nicht. Lassen also auch wir diese Möglichkeit offen! Der Bestand der Freiheit und des freien Geisteslebens, freier Liebe und Güte, und damit die Möglichkeit, gottähnliche Formung und Selbstgestaltung zu gewinnen, ist von so ungeheurem, ja unendlichem Werte, daß er selbst durch eine uferlose Nacht von Irrtum und Sünde, durch eine ganze Hölle von Verworfenheit nicht ausgelöscht werden kann. Wir haben nicht die Aufgabe, alles Irren und Sündigen um jeden Preis zu verhindern; ja wir dürfen es nicht einmal; denn Irrtum und Sünde haben im Weltplan Gottes eine Stelle, und er selbst will sie endgültig überwinden, darum spielen sie eine zeitweilige Rolle in der Geschichte des geschaffenen Geistes, ja selbst auf den Wegen der Begnadigung und Auserwählung. Es gibt Höhen und Leistungen des Seelenlebens, die für gewöhnlich nur durch die dunkeln, unwegsamen Täler der Sünde und des Irrtums hindurch erreichbar werden. Darum ginge es über unsere Befugnis hinaus und wäre eine Anmaßung, wenn wir uns herausnähmen, in ein fremdes Seelenleben mit dem knöchernen Arm unserer Gesetze hineinzulangen. Und selbst eine offenkundige innere Schädigung einer Seele, ihre Gefährdung, ihre Kämpfe und Niederlagen, ihr Fehlen und Irren können uns höchstens das Recht und auch die Pflicht geben, mit dem höheren und reiferen Leben der eigenen Persönlichkeit vor sie hinzutreten, nicht als Strafrichter, nicht als Zwingherren, sondern als Führer und Helfer — so wie Jesus, die lebendigste und geistesmächtigste aller Persönlichkeiten, sich begnügt hat, selbst in verdorbenen und sündigen Naturen nur ihre eigene Freiheit aufzurufen: Gehe hin und sündige nicht mehr!

Wenn die freie und reife, die geistbeseelte und geistgeformte Persönlichkeit immer und überall über dem Gesetze steht, dann gilt das natürlich auch von dem eigenen Ich einer solchen Persönlichkeit und ihrer Selbstbestimmung: der Mensch wächst von selbst über das Gesetz hinaus, je weiter er dem letzten Sinn und Zweck des Gesetzes sich nähert, je gesicherter und stärker das aus ihm selbst quellende höhere Leben wird, je vollständiger er sich unter die Herrschaft des Ideals, der sittlichen, der göttlichen Wirklichkeit begeben hat. Der Mensch der Gnade und des Geistes ist nicht mehr dem Gesetze untertan, nicht durch irgend eine gewaltsame Emanzipation, nicht durch willkürliches Abschütteln, sondern einfach durch innere Befreiung, weil er tatsächlich auf einer Höhe steht und in einem Raum, wo das Gesetz nichts mehr zu sagen hat und nichts mehr sagen will; denn sein Wille und sein ganzer Sinn ist in einem solchen Menschen erfüllt, darum kann auch sein Buchstabe, seine formale Kraft ihn nicht mehr erreichen: der Geist hebt den Buchstaben auf, weil der Buchstabe des Gesetzes nur einen Sinn hat im Dienste und Interesse des Geistes, der geistigen Freiheit und geistigen Gesundheit, der sittlichen Harmonie, der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Wo diese Interessen es verlangen, schreitet der freie Mensch über den Buchstaben des Gesetzes hinweg, ohne Zaudern, furchtlos und seelenruhig.

Daraus ergibt sich aber auch, daß der freie und reife Mensch, und gerade er, das Gesetz und seinen Buchstaben niemals verachtet oder willkürlich ver-

letzt. Das Gebot seines inneren Geistes und Lebens kann ihn unter Umständen mehr verpflichten, auch den Buchstaben zu wahren, als das Gesetz an und für sich es je vermocht hätte: die Liebe, der Gemeinschaftsgeist, die Demut und Wahrhaftigkeit wird ihm gebieten, alles Wirkliche so lange und so weit zu ehren, als es nicht mit höheren Wirklichkeiten in Wertgegensatz tritt. So wird er, gerade weil er frei und stark ist, das Joch, das seine Brüder um ihrer Schwäche willen tragen müssen, nicht selbstherrlich und selbstgerecht abschütteln. Er wird es auf sich nehmen, freilich in ganz anderem Sinne und aus einer sehr verschiedenen Seelenrichtung her: von der Freiheit aus und in Kraft seiner Selbstbestimmung, nicht in Furcht oder skrupelhafter Ängstlichkeit oder sklavischer Unterordnung.

In vollendeter Schönheit hat der hl. Paulus die Haltung des wahrhaft gesetzesfreien Menschen beschrieben. Er fühlt sich vollkommen frei, das Opferfleisch, wie man es auf dem Markte kauft, zu essen oder nicht zu essen. „Wenn aber eine Speise meinen Bruder ärgert, will ich kein Fleisch essen in Ewigkeit, damit ich nicht meinen Bruder ärgere." Man wird gerade den ganz freien und geistigen Menschen daran erkennen und den Grad seiner inneren Reife daran messen können, daß er mit Sorgsamkeit und Zartsinn auch das letzte Tüpfelchen des Gesetzes wahrt, weil Wahrheit und Liebe es von ihm verlangen. „Wer auch die geringsten Gebote hält und lehrt, der wird als groß gelten im Himmelreich."

Es tritt hier eine der seltsamsten Paradoxien des höheren Lebens ein: Gerade die Fülle und Kraft des Lebens, die sonst alle äußere Mechanik zerreißt und überflutet, nimmt hier diese Mechanik des Gesetzes in sich hinein, ohne sie im mindesten zu verletzen. Aber freilich wird hierbei die Mechanik selbst vom Geist durchleuchtet und durchglüht, wird selbst etwas Beseeltes und dadurch dem Leben von innen heraus dienstbar.

Es ist das Wunder der freien Knechtschaft, die allen Fluch, der auf den Knechten liegt, aufhebt: Christus, das freie Wort des Vaters, ist gehorsam geworden, ja gehorsam bis zum Tod am starren Kreuze des Gesetzes; er, der Sohn der göttlichen Freiheit ist ein Sohn des Gesetzes und ein Opfer des Gesetzes geworden. Aber gerade in solcher Hinopferung hat er das Gesetz vollkommener überwunden, als alle freien und starken Menschen es jemals vermocht hätten. Gerade so hat er ein Reich der Freiheit gegründet, in dem die äußeren Dinge keine wesentliche Rolle mehr spielen, einer Freiheit, die dem Gesetz bis zum letzten Buchstaben dienstbar werden kann, ohne daran zu erstarren oder zu verkümmern. Damit ist die alte schmerzliche Frage: Gesetz und Buchstabe oder Freiheit und Leben? überhaupt sinnlos geworden, allerdings erst auf schier unersteiglichen Höhen des Geistes und des Lebens, auf Höhen, an die nur eine gottmenschliche Lebensfülle vollkommen heranreicht. Dort ist in der Tat kein Gegensatz mehr: die Freiheit Christi vermag selbst das tote Gesetz zu einem lebendigen Symbol der Freiheit, zu einem Liebeszeichen und einem Lebenskelch zu machen: „Alles wird ihm unterworfen sein, ihm, der sich selbst Gott unterworfen hat, damit Gott alles in allem sei."

Peter Lippert S. J.

Der Wirklichkeitssinn des modernen Menschen

Als einer der hervorstechendsten Züge des modernen Gegenwartsmenschen will uns sein ausgesprochener Wirklichkeitssinn erscheinen.

Schon das Wort selber ist neu und entspricht einem Begriff, wie ihn die ältere Zeit in diesem Ausmaße, in dieser Schärfe nicht besaß.

Was diesen Wirklichkeitssinn geweckt, geschärft, geschult hat, ist die moderne Naturwissenschaft mit ihren wunderbaren Methoden und Ergebnissen.

Sie hat unsere Kenntnis und Auffassung des gesamten Kosmos, seiner Gesetzmäßigkeiten und Erscheinungsformen, seiner verborgenen Kräfte, seines unerschöpflichen Reichtums geradezu endlos erweitert, vertieft, geklärt.

Was uns die moderne Physik, Chemie, Physiologie, Biologie usw. erschloß, ist gleichsam eine neue Welt, und die alte physica naturalis liegt wie „ein Märchen aus alter Zeit" weit, weit hinter uns.

Gewiß behält die tiefspekulative Naturphilosophie der Alten ihren Wert auch über alle experimentellen Forschergebnisse hinaus, aber erst diese bieten doch der Spekulation eine sichere Unterlage, erst sie haben die wirkliche Natur dem Menschen nahegerückt, in seine volle Dienstbarkeit gebracht und so den unvergleichlichen Aufschwung der Technik ermöglicht, der das Antlitz der Erde erneuerte.

Das alles sind tatsächliche Fortschritte und Gewinne, auf welche die moderne Welt ein volles Recht hat, stolz zu sein. Durch die Naturwissenschaften einmal geweckt, hat sich aber dieser Wirklichkeitssinn auf das gesamte Denken und Forschen übertragen und ist geradezu ein Wesenszug der modernen Psyche geworden.

1. Das Gebiet, das zunächst von ihm erfaßt und wunderbar befruchtet wurde, ist die Geschichte. Die Vergangenheit gleicht einer köstlichen, in tausend Stücke gegangenen Vase. Viele dieser Stücke sind verloren oder liegen unter Schutt und Aktenstaub verborgen. Es gilt, sie zu suchen, zu sammeln und richtig zusammenzusetzen, um die zum Teil so dunkel und zweifelhaft gewordene Vergangenheit wieder erstehen zu lassen. Nicht wie sie gewesen sein könnte, gewesen sein möchte, sondern wie sie wirklich war, ganz und ungeschminkt, verlangt der ausgesprochene Wirklichkeitssinn zu wissen. Daher die Parole der modernen Geschichtsforschung: „Zurück zu den ersten, ursprünglichsten Quellen." Dort ist die ungetrübte Wahrheit am ehesten zu finden.

Aber der kritische Sinn gibt sich nicht mit jeder Quelle zufrieden; er fordert Quellensichtung, Quellenscheidung, Textkritik. Keine Zeit hat so gewaltige Quellenpublikationen erlebt und so genaue Texte hergestellt wie eben die unsrige.

Mag sein, daß diese historische Kritik gelegentlich in Hyperkritik ausartet. Im ganzen aber hat sie unsere geschichtlichen Kenntnisse nach allen Seiten unermeßlich bereichert, geklärt, vertieft und gesichert.

Gerade dem modernen Wirklichkeitssinn verdanken wir auch die stärkere Betonung des kulturhistorischen Elementes in der geschichtlichen Darstellung, wodurch diese erst rechte Lebensfarbe gewinnt, das allmähliche Werden des Gewordenen besser verstanden, das ganze komplexe Gewebe der Tatsachen auch

in seinen psychologischen Zusammenhängen klarer erschaut wird. Wirklichkeitssinn! Nun ist aber die geschichtliche Wirklichkeit oft rauh und weniger schmeichelhaft, als die freigestaltende und verklärende Legende es gern haben möchte. In ihrem Lichte schimmerten so manche Partien aus der altchristlichen und mittelalterlichen Geschichte wie die schönen, weichen, aber verschwommenen Linien der fernen „blauen Berge". Die kritische Geschichtschreibung hat sie näher gerückt, und sie stehen heute mit all ihren scharfen Zacken, wild zerrissenen Schluchten, mächtigen Geröllablagerungen weniger freundlich, aber unvergleichlich klarer und bestimmter vor unsern Augen. Wirklichkeitssinn ist eben Wahrheitssinn, und nur die ungeschminkte Wahrheit wirkliche Geschichte.

Diese Wahrheitsliebe blieb auch vor den großen Päpsten, vor den glanzumwobenen Helden- und Heiligengestalten der Vorzeit und selbst der ehrwürdigen Zeit der Urkirche nicht prüfungslos stehen. Sie hat auch hier manche ängstlich verhüllenden Vorhänge fortgezogen und Fragen aufgeworfen, die als recht unbequem und peinlich empfunden werden mögen, aber eine restlose Lösung gebieterisch fordern und auch sehr wohl vertragen. Die wahre Kirche braucht die Wahrheit nicht zu fürchten, und eine verbergende Sorge verrät immer mangelnden Glauben.

Damit ist freilich eine Quelle vieler Unstimmigkeiten im katholischen Lager angedeutet. Ängstliche Gemüter und in ihrer geschichtlichen Bildung zurückgebliebene Gruppen sind leicht geneigt, in solchen Richtigstellungen und offenen Zugeständnissen modernistische Ideen und unkirchliche Gesinnung zu wittern, wo es sich doch nur um berechtigte Forderungen einer fortgeschrittenen Geschichtsauffassung handelt.

Besorgnisse jener Art werden zumal da sich einstellen, wo die Kritik, dieses echte Kind des modernen Wirklichkeitssinnes, ihre prüfenden Finger an altehrwürdige Heiligtümer und Legenden legt, die durch Herkommen, vielleicht durch Liturgie, Brevier, Bullarium eine Art geschichtlicher Sanktion erhalten haben. Der fromme Konservativismus stellt sich gleichsam schützend vor seine teuren Palladien und sucht sie um jeden Preis zu retten.

Wie viel Streit, Verstimmung, Ärgernis hat beispielsweise der Kampf um die Loretolegende heraufbeschworen![1] Aber bietet nicht die hartnäckige Verknüpfung solcher Lokaltraditionen mit der kirchlichen Autorität eine Gefahr für diese selbst? Ob Loreto das ist, wofür frommer Sinn es hielt, das macht doch für Glaubenslehre und Dogma gar keinen Unterschied.

Und auch der historische Irrtum der diesbezüglichen kirchlichen Erlasse, die ja doch nur das pie credi potest ratifizierten, bietet keine Schwierigkeit.

Wir kennen ja zur Genüge die kindliche Gläubigkeit jener Zeiten und haben unsere Freude daran, wenn wir auch nicht gewillt sind, die alte, liebgewordene Täuschung urteilslos weiterzuschleppen.

Unser ausgeprägter Wirklichkeitssinn fragt nicht, wie hübsch man sich das alles denken könnte, sondern: wie war es denn wirklich damit?

Wir wollen die Wahrheit, wann und wo immer wir sie haben können, nicht die Legende als Ersatz dafür.

---

[1] Vgl. diese Zeitschrift 103 (1922) 429—448.

„Zweifellos", so schreibt in einer analogen Frage der Bollandist Van Ortroy, „mag die Veröffentlichung authentischer Originalquellen nicht selten gewisse schöne oder rührende poetische Züge, an denen man sich bislang erbaut hat, ins Reich der Legenden verweisen. Allein die wahre Erbauung ist anderswo zu suchen: sie liegt in der reinen, ungeschminkten Wahrheit." [1]

2. In sehr bedeutsamer Weise hat der moderne Wirklichkeitssinn auch die katholische Exegese und die Stellungnahme des gebildeten Katholiken zu deren Fragen und Problemen beeinflußt.

Selbstverständlich hält der katholische Exeget auch der Neuzeit unverbrüchlich am göttlichen Charakter der heiligen Urkunde fest. Sie ist und bleibt ihm im vollsten Sinne „Gotteswort", sie ist ihm „das heiligste, das Buch aller Bücher", das berghoch über allen rein menschlichen Schriftwerken emporragt.

Allein dieses Buch der Bücher hat doch notwendig auch seine menschliche Seite. Es ist nicht vom Himmel auf die Erde gefallen, so schön auch ein Raffael auf seiner Disputa diesen Ursprung von oben sinnbildlich dargestellt hat. Es ist von Menschenhand mit irdischem Griffel und irdischer Tinte geschrieben und konnte daher auf seinem Gange durch die Jahrtausende ohne ein Wunder von dem Geschicke aller geschriebenen, durch Kopieren und Übersetzen weitergegebenen Schriftwerke nicht unberührt bleiben.

Das Heer der Varianten zeigt deutlich die Spuren dieser menschlichen Mittlerrolle. Somit ist die Frage nach der ursprünglichen und besten Lesart vollauf berechtigt, und niemand wird leugnen, daß die gewaltigen textkritischen Arbeiten, die wir dem Wirklichkeitssinn der Neuzeit verdanken, ein hohes Verdienst und einen großen Fortschritt bedeuten. Das Streben der modernen Exegese, vorab den Realsinn allseitig zu erschließen, hat uns weiterhin jenen reichen Apparat philologischer, archäologischer, ethnographischer, historischer Hilfsmittel geschenkt, die über das Erbe der Vorzeit so weit hinausgehen.

Wie hat dies alles zumal unsere neutestamentliche Schrifterklärung gefördert, wie hat, um nur einiges hervorzuheben, das geschichtliche Heilandsbild an Licht, Farbe, Schönheit und Leben gewonnen. Die alte Theologie hat über dem rein dogmatischen Gehalt des Evangeliums, der ihr gewiß mit Recht das wichtigste, aber mit Unrecht das einzige war, dieses geschichtliche Heilandsbild zu zeichnen, so gut wie ganz versäumt.

Und wie viel näher ist uns heute der Völkerapostel gekommen mit all den großen Interessen und Problemen, die ihn und die Urkirche berührten! Aber der starke Wirklichkeitssinn der Neuzeit drängt weiter. Ihn verlangt, die Siegel zu lösen, die noch auf so manchen dunklen Stellen des heiligen Textes liegen; er gibt sich mit einer bloß halben oder mystischen Deutung nicht zufrieden. Und dieses Suchen, Pochen und Schürfen ist gut und berechtigt. Der Gott des Lichtes und der Wahrheit spricht nicht wie die vieldeutigen Orakel des Heidentums. Was er sagt oder sagen läßt, muß einen bestimmten, klar umschriebenen, Licht und Trost spendenden Sinn haben. Nach ihm zu forschen und zu fragen, ist Pflicht der Wahrheitsliebe und eines vernünftigen Glaubens.

Und wenn nun der moderne Exeget, gestützt auf ungleich reichere Hilfsmittel, diese verschlossenen Siegel vielleicht mit etwas kühnerer Hand zu öffnen

---

[1] Analecta Bolland. XIX 466.

sucht, als es die ältere Schule gewagt, so darf dies nicht gleich als frevelndes Unterfangen mißdeutet werden.

Die neue Zeit stellt eben Fragen und wirft Probleme auf, an die eine frühere gar nicht dachte, die sie somit auch nicht zu lösen wußte. Jeder im Rahmen der Glaubenslehre stehende Versuch, so manche Härten herkömmlicher Deutungen zu mildern oder zu heben, die früher als Härten gar nicht empfunden wurden, ein aufgeklärteres Geschlecht aber nicht zu verwinden weiß, muß dankbar begrüßt werden. Gewiß, es ist gut, daß die Kirche in Bezug auf die Schrifterklärung eine stark konservative Richtung, und gegenüber rasch wechselnden Theorien und Hypothesen eine zurückhaltende Stellung einnimmt. Ihr, der amtlichen Kirche, nicht den Exegeten kommt die Entscheidung in Glaubensfragen zu. Doch werden allzu konservative Gruppen von Exegeten mit Nutzen sich daran erinnern, daß selbst eine fünfzehnhundertjährige exegetische Meinung die alte, halb zum Dogma gewordene Deutung des Schriftwortes: Terra autem in aeternum stat (Eccle. 1, 4), nicht zu halten vermochte.

Ist denn die Richtigstellung auch noch anderer herkömmlicher Erklärungen wirklich nicht denkbar, kann sie nicht einfach notwendig werden?

3. Neue Zeiten, neue Formen. Tempora mutantur et nos mutamur in illis. Das trifft selbst auf dem Gebiet der Aszese zu. Wer schon einmal durch die langen Gänge eines alten Klosters gewandelt ist, wird sich erinnern, daß da von den Wänden Bilder und Gestalten auf ihn niederschauten, die ihn wie Erscheinungen aus einer ganz fremden Welt anmuteten. Männer und Frauen mit ekstatisch starr nach oben gerichteten Augen, in teilweise fast unmöglichen Stellungen und konvulsivischen Bewegungen und Gebärden, umgeben von sonderbaren symbolischen Zeichen und Figuren: Totenköpfen, Lichterscheinungen, Schreckgestalten u. dgl. Es ist dies die freilich ungeschickte bildliche Ausdrucksform eines aszetischen Ideals, wie es lange Zeit hindurch nur allzuvielen als höchstes galt. Seine entsprechende Ausprägung findet man in der hagiographischen Durchschnittsliteratur früherer Zeiten wieder. Der Akzent ist da überall auf das Außerordentliche, Wundersame, Übermenschliche, Weltfremde gelegt, ohne daß man sich Heiligkeit und sittliche Vollendung kaum recht denken konnte. Dem modernen Wirklichkeitsmenschen, auch wenn er durchaus religiös gerichtet ist, will dies und ähnliches gar nicht recht behagen.

Er hat volles Verständnis für das sittliche Heldentum, das ihm in den Heiligen entgegentritt.

Aber ihm widersteht alles Unnatürliche, Forcierte, Verstiegene.

Sein Ideal sind *menschliche, nicht unmenschliche* Heilige.

Daher hat er auch keinen Geschmack an dem alten, stark schematisierenden Heiligenleben. Er wünscht eine Charakterzeichnung, die seinem psychologisch eingestellten Empfinden mehr zusagt; er möchte auch den Heiligen und sein Leben und Wirken möglichst treu in den zeitgenössischen Rahmen gestellt und mit den Farben seiner Heimat, seines Stammes, seiner Zeit gezeichnet sehen.

Kurz, er möchte die feine Kunst der modernen Biographie auch auf das Heiligenleben übertragen und die Forderungen der historischen Kritik und Quellensichtung auch auf hagiographischem Gebiete erfüllt wissen[1].

[1] Wie werden so viele Heiligenleben auch heute noch geschrieben? Sie werden konstruiert. Man sammelt mit Bienenfleiß den Stoff und sortiert die Funde und Notizen über Armut,

Was der moderne Mensch verehren soll, verehren will, darf keine in unbestimmtes mystisches Halbdunkel, in eine zeit- und farblose Umgebung gestellte Erscheinung aus anderer Welt, sondern muß ein faßbarer, auf festem Wirklichkeitsboden stehender Idealmensch sein. Ist das nicht vollauf berechtigt und wäre die Erfüllung dieser Wünsche nicht als Fortschritt zu begrüßen?

Mens sana in corpore sano, hat schon die alte Philosophie betont, aber die ältere Aszese nicht immer beachtet. Ihr galt der Leib in fast manichäischer Übertreibung vielfach als Feind, der grimmig befehdet wurde, und dem auch die einfachsten Forderungen einer vernünftigen Hygiene versagt blieben.

Das und ähnliches widerstrebt dem modernen Wirklichkeitsmenschen.

Ihm will zudem scheinen, daß sich die alte, etwas massive Aszese mit den riesig gesteigerten geistigen wie körperlichen Arbeitsaufgaben unserer Zeit nicht mehr wohl verträgt, und daß zudem in der notwendigen Anpassung an die so kompliziert gewordenen sozialen und gesellschaftlichen Lebensformen und Pflichten der Neuzeit bereits ein gutes Stück echter Aszese eingeschlossen liegt. Er will das wirkliche Leben und die Aszese nicht trennen, nicht in Gegensatz stellen, sondern in eine gegenseitig sich fördernde und regulierende Wechselbeziehung bringen.

Möglich, daß das lebenswahre Heilandsbild, wie es die neuzeitliche Exegese so gewinnend herausgearbeitet hat, auch auf das aszetische Ideal und dessen Ausprägung seine Rückwirkung ausübte. In Christus steht ja das höchste Ideal der Aszese vor uns, aber ohne eine Spur weltflüchtiger Rauheit und Härte und ekstatischer Überschwenglichkeit.

Noch eines. Hat nicht vielleicht die ältere Aszese zu sehr und einseitig immer nur oder hauptsächlich den leidenden Heiland als maßgebendes Vorbild hingestellt und dementsprechend die Höchstspannungen heroischer Tugend, wie sie eben die Leidensstunde forderte, überhaupt als Norm und Maß auch für das gewöhnliche Leben bezeichnet?

Ist aber nicht Unser Herr ebensosehr absolutes Muster und Vorbild in der schlichten Alltagsgewalt von Nazareth wie auf den Apostelpfaden, die er im öffentlichen Leben ging?

Das Leben ist doch nicht nur ein Leiden und Opfern und kann unter ständigen Höchstspannungen nicht gedeihen. Das würde notgedrungen zur Unnatur führen.

4. So ließe sich die belebende oder korrigierende Einwirkung des modernen Wirklichkeitssinnes auch noch auf andern Gebieten erweisen.

Aber eines ist seltsam: dieses selbe moderne Geschlecht, das für die konkreten Wirklichkeiten, die sich in Zahlen, Maßen, mathematischen Formeln usw. ausdrücken und fassen lassen, ein so ausgesprochenes Verständnis hat, scheint vielfach für das Wirklichste des Wirklichen, für die höchste Wirklichkeit der metaphysischen Ordnung Sinn und Verständnis nahezu eingebüßt zu haben.

Keuschheit, Gehorsam, Gebet, Buße usw. in verschiedenen Mappen. Diese Einzelzüge kommen aus ganz verschieden gearteten Quellen, gehören ganz verschiedenen Entwicklungsstufen an, haben sehr verschiedenen Wert. Aber in den Mappen abgelagert, verlieren sie ihren individuellen und vielfach bloß ephemeren Charakter. Sie werden nun als gleichwertige Bausteine gebraucht und so verbunden und aneinandergereiht, daß ein Idealleben herauskommt, nicht wie es wirklich gelebt wurde, sondern wie der Verfasser es sich zurechtgelegt hat.

Der Wirklichkeitssinn ist bei so vielen zum krassesten Naturalismus ausgeartet, hat in den plattesten Diesseitskult sich verlaufen. Er sieht den metallenen Zylinder der Musikdose, sieht die kleinen, seltsam geordneten Stahlkämme, die beim Umdrehen von den Zungen gepreßt werden und beim Loslassen den Ton bewirken. Aber den unsichtbar dahinter stehenden Musiker und Komponisten, der die Melodie gesetzt, den Künstler, der die Mechanik so planvoll auf die Umsetzung des geistigen Tonwerkes in die akustische eingerichtet hat, sieht er nicht, will er nicht sehen. Ihm ist alles Mechanik und nur Mechanik, ein Spiel blinder Kräfte[1]. Das ist das große, unbegreifliche Manko des modernen Geistes. Aber das sind Verirrungen, krankhafte Auswüchse, die sich heilen lassen und mit der Zeit auch heilen werden. In sich genommen stellt dieser stark ausgeprägte Wirklichkeitssinn des neuzeitlichen Menschen ganz zweifellos einen Fortschritt dar. Er ist das Zeichen geistiger Mündigkeit, männlicher Reife.

So schön und glücklich die Zeit der Kindheit auch ist, der Mensch kann nicht immer Kind bleiben. Er wächst und entwickelt sich. Die weichen, zarten, anmutigen Formen des Kindes schwinden und machen den schärferen, härteren Charakterlinien des Mannes Platz.

Dieses eiserne Gesetz der Entwicklung, das im Einzelleben sich mit Notwendigkeit auswirkt, wiederholt sich in der Geschichte der gesamten Menschheit. Auch sie macht alle Altersstufen durch, wird älter, mündiger, härter, männlicher.

Das trifft naturgemäß besonders auch das Glaubensleben. Man mag auf die kindlich naive Glaubenseinfalt „der guten alten Zeit" zurückblicken, wie der gereifte Mann sich mit einer gewissen Rührung der seligen Kindertage erinnert. Aber er weiß, die Zeit kehrt nicht wieder, und — er findet sich darein.

Und so kehrt auch das Glaubensleben des Mittelalters trotz Romantik und Mysterienspiel nicht wieder und kann nicht wiederkehren. Und wir müssen uns damit bescheiden und uns mit unserem Wirklichkeitssinn zurechtfinden. Und warum auch nicht? Die wahre Religion hat nur Wirklichkeiten, höchste Wirklichkeiten zu bieten, die das verschärfte Licht der Prüfung und Untersuchung vertragen, ja geradezu fordern.

Und die Wirklichkeit, die volle, ganze Wahrheit muß und wird schließlich über allen Schein und alle Ersatzwirklichkeiten siegen. Veritas praevalebit.

Anton Huonder S. J.

---

[1] Vgl. dazu die tiefgründige Schrift von Dr. Friedr. Dessauer: Leben — Natur — Religion (Bonn 1924, Friedr. Cohen, Verlag), besonders das dritte Kapitel: Wirklichkeit und Religion.

Neue Religiosität?

Das Bild der gegenwärtigen Stunde ist merkwürdig zerrissen. Auf der einen Seite sind die religiösen Erneuerungsbewegungen vielleicht stärker denn je. Auf der andern Seite zeigt sich aber auch greller denn je ihre Gegensätzlichkeit zueinander, und eine solche, um die nicht selten schon so etwas wie düsterer Fanatismus flackert. Es ist ein stürmischer Vorfrühling mit allem betäubenden Föhn und plötzlichen Frösten solcher Zeit. Das Bedenklichste ist, daß in fast allen unsern religiösen Bewegungen immer mehr ein gewisser „eschatologistischer" Muttergrund sichtbar zu werden scheint. Man beginnt sich die ernste Frage zu stellen, ob nicht die gesamte neuere religiöse Bewegtheit nur so etwas sei wie eine Funktion des kulturellen Zusammenbruchs, also selber zum mindesten in bedenklicher Nachbarschaft zu sog. „Verfallserscheinungen". Wir stehen darum auch fast überall an einer Art Peripetie, am deutlichsten in der Jugendbewegung, die so sehr aus ihrer früheren Haltung einer kulturverdammenden „secessio" herausstrebt, daß Erich Troß vielleicht mit Recht von einer „zweiten Jugendbewegung" spricht, einer Bewegung in die Kultur hinein [1]. Wird aber nicht folgerichtig dieses allmähliche kulturelle Neuaufbauen das Religiöse zurückdrängen, *wenn* der letzte Muttergrund dieser religiösen Bewegtheit „Eschatologismus" war? —

Es scheint darum an der Zeit, in aller Aufrichtigkeit dieser Frage nachzugehen. Wir versuchen es an der Hand einer Reihe von Neuerscheinungen.

1.

Am unzweideutigsten ist ja der eschatologistische Muttergrund in der protestantischen Erneuerungsbewegung der *Barth-Gogarten-Thurneysen*. Karl Barth hat frühere Einzelausgaben seiner Vorträge (so die berühmte Tambacher Rede „Der Christ in der Gesellschaft") und Artikel aus dem ersten Jahrgang von „Zwischen den Zeiten" in einen eigenen Band gesammelt: „Das Wort Gottes und die Theologie", der vielleicht am besten in sein ganzes Denken einführt. Sein „Römerbrief", der nun in vierter Auflage erschien (Dritter Abdruck der neuen Bearbeitung), erhielt in einem Korintherbriefkommentar sein Gegenstück: „Die Auferstehung der Toten" [2]. Damit dürften seine Vorarbeiten zu einer eigentlichen großen Dogmatik wohl beendet sein. „Die Sünde ... ist mit seinem Dasein (des Menschen) als Adams Kind gegeben und nur mit seinem Dasein zu überwinden. ... Es gibt keine innerweltliche Überwindung der Sünde. Ist die christliche Wahrheit nur innerweltlich, ist sie nicht das Ende aller Dinge, so seid ihr noch in euren Sünden" (Auferstehung 91). In der Folgerichtigkeit dieses Gedankenganges hängt alle Religiosität am ausnahmslosen „Nein" zu allen Geschöpflichen. Religion ist wesenhaft Eschatologismus, und darum wesenhaft das Gegenteil von

---

[1] Hochschulbeilage zur Frankfurter Zeitung 1925, Nr. 58.

[2] *Karl Barth*, Das Wort Gottes und die Theologie. (212 S.) München 1924, Chr. Kaiser. *M* 3.80; geb. 5.— *Ders.*, Der Römerbrief. Vierte Auflage. (XXIV u. 528 S.) München 1924, Chr. Kaiser. *M* 7.—; geb. 8.50. *Ders.*, Die Auferstehung der Toten. (VIII u. 126 S.) München 1924, Chr. Kaiser. *M* 2.80; geb. 4.—

Kirche, wie der Sammelband Barths und die letzten Kapitel des Römerbriefes nicht deutlich genug hervorheben können.

Diesem geschlossenen Standpunkt gegenüber ist ein doppeltes sehr bezeichnend. Erstens die Stellungnahme eines protestantischen Theologen aus dem Kreise der „Christlichen Welt", also demjenigen Kreise, der innerhalb des Protestantismus den vielleicht schärfsten Gegensatz zu Barth und seinen Freunden darstellt. Georg Wünsch beginnt in seiner Schrift „Gotteserfahrung und sittliche Tat bei Luther"[1] wohl mit einer Entgegensetzung zu Barth, aber der Ausklang seiner Schrift ist doch wieder Lutherethos, wie Barth usw. es zeichnen: Die geschöpfliche Welt als das „Widerspiel Gottes" und „rein irdischer" Zweck aller Sittlichkeit auch des Christenmenschen (46 ff. 59). Das zweite ist die Stellungnahme katholischer Theologen wie Josef Engerts (und auch Josef Wittigs), die im Unterschied zu uns[2] die Religiosität Barths katholisch zu deuten suchen. Barth wundert sich über diese Verschiedenheit und meint: „Vielleicht müssen sich auch die katholischen Herren Gesprächspartner erst unter sich verständigen, als was sie uns eigentlich anreden wollen" (Römerbrief XXIV). Wie dem auch sei, jedenfalls zeigt beides, protestantische wie katholische Stellungnahme, daß der Eschatologismus Barth-Gogarten-Thurneysens unstreitig immer weitere Kreise zieht. Er wird offenbar, so oder so, als etwas „Verwandtes" empfunden. —

Am verwandtesten dürfte ihm die starke mystische Strömung sein, die durch unsere Tage geht. Barth und seine Freunde lehnen freilich alles „Erleben" ab und scheinen insofern die entschiedensten Feinde aller Mystik. Und die mystische Strömung hinwiederum geht auf ein „Verinnern", auf ein Verspüren Gottes im Innersten des Geschöpflichen, scheint also eher den „immanenten" Gott als den „transzendenten" Gott Barths zu betonen. Aber eines ist ihnen gemeinsam, und das ist schließlich das Entscheidende: das Ausgehen aus dem Geschöpflichen und das „Allein" Gottes in der „Nacht" des „Nicht" des Geschöpflichen. Es ist ein glückliches Zusammentreffen, daß der Theatinerverlag von seiner vorzüglichen Johannes-vom-Kreuz-Ausgabe gerade drei Bände vorlegt, die das klar aufweisen: die „Dunkle Nacht" (Sämtliche Werke II) als Kommentar zur Hymne „En una noche obscura" und die „Lebendige Liebesflamme" (Sämtliche Werke III) als Kommentar zur Hymne „O llama de amor viva", und die Hymnen selber in Urtext und Übertragung (als ersten Druck der Theatinerdrucke)[3]. Um Johannes vom Kreuz zu begreifen, muß man seine Lehrschriften beständig in das unformulierte Leben seiner Hymnen auflösen. Erst aus dem Mitschwingen mit Klang und Rhythmus ihrer Unübersetzbarkeit gewinnt man eine schwache Ahnung von dem, was die seltsame Scholastik seiner Stufenlehre eigentlich meint. Der Mystiker

[1] Georg Wünsch, Gotteserfahrung und sittliche Tat bei Luther. (78 S.) Gotha 1924, F. A. Perthes. *M* 1.50 (Bücherei der Christlichen Welt, Nr. 4.)

[2] Josef Engert in „Hochland" 21 I (1923/24) 502 ff. 638 ff. Jos. Wittig ebd. 420 ff. Vom Verf. siehe diese Zeitschrift 105 (1922/23 II) 350 ff.; 107 (1923/24 II) 348 f.

[3] St. Johannes vom Kreuz, Sämtliche Werke. Herausgegeben von P. Aloysius ab Immac. Conceptione und P. Ambrosius a St. Theresia O. Carm. II. Band: Dunkle Nacht. (186 S.) *M* 4.50; III. Band: Lebendige Liebesflamme. (140 S.) München 1924, Theatiner-Verlag. St. Johannes vom Kreuz, Gedichte. Herausgegeben von Ludw. Burchard. (60 S.) München 1924, Theatiner-Verlag. *M* 3.— und höher.

stammelt nur, was er erlebt, und empfindet sein Stammeln eher als Verfälschung denn als Offenbarung dieses Lebendigen. Johannes vom Kreuz hat das unübertrefflich gesungen in der Hymne „El sumo saber". „Saber no sabiendo", „Wissen in Unwissen", wie er es, in Wiedergeburt der Paradoxien des Areopagiten, ausdrückt, das ist die eigentliche „mystische Lehre", nicht jene Verkrustung und Verschalung, als welche alle subtilen Stufenlehren und Anweisungen doch letztlich sich darstellen. Der Mystiker ist Autorität allein im unmittelbaren Ausdruck seiner Erlebnisse, nicht aber in der schulmäßigen Lehre, in die er sie nachträglich formt. Und selbst dieser unmittelbare Ausdruck der Erlebnisse unterliegt, gerade aus dem Bewußtsein der Mystiker von der Relativität, ja Unzulänglichkeit und Zufälligkeit ihrer Ausdrücke, einer psychologischen, nicht mathematisch-grammatikalischen Deutung. Wenn es schon überall sonst verfehlt ist, eine Schrift ganz von der Psychologie ihres Schreibers abzulösen und sie sozusagen als „Gebilde metaphysischer Ordnung" zu behandeln, so wird es geradezu verhängnisvoll gegenüber Schriften der Mystiker. Man muß eine musikalische Seele haben, d. h. eine Seele, die alle „Inhalte" als „Schwingungen" zu verspüren vermag, um sie zu verstehen. So ist denn auch der eigentliche Johannes vom Kreuz allein in den Hymnen gegeben, und vorab in den Hymnen, in denen das „Inhaltliche" zu einem Minimum sich verflüchtigt. „La eterna fuente" sagt in einer Strophe mehr als alle Abhandlungen. „Aunque es de noche", „Obgleich bei Nacht" —, aus diesem Refrain dunkelt das ganze Geheimnis der Mystik, ihre Finsternis als Licht, ihr Geheimnis als Lösung, ihr Tod als Leben. Das Motiv der bekanntesten Hymne „En una noche obscura" ist dieser Hymne gegenüber eigentlich schon Paraphrase, schon entfernter vom lebendigen Herzschlag des Erlebnisses.

„Aunque es de noche", — wenn wir diesen Klang hören, verstehen wir die seelische Nähe von Eschatologismus und Mystik, und es ist kein Zufall mehr, wenn die Nacht-Licht-, Tod-Auferstehung-, Nein-Ja-Dialektik Barths und die Nacht-Mystik der Mystiker sich berühren. Gewiß kennen die Mystiker nicht bloß eine „Einkehr" in das „Allein" Gottes, sondern auch, gerade weil Gott der Urquell der Geschöpfe ist, eine wahre „Auskehr" in die Geschöpfe. Vor allem Ruysbroeck spricht, wie P. Willibrord Verkade in der Vorrede zu seiner liebevoll ausziselierten Übertragung des „Reiches der Geliebten"[1] es vorzüglich ausführt, mit einer gewissen Betonung vom „gemeinschaftlichen Menschen". Das „Reich der Geliebten" schließt mit dem Satz: „Der edle gemeinschaftliche Mensch ist das meist ähnliche Bild, denn der fließt aus mit allen Tugenden und gleicht darin Gott, der mit allen Gaben ausfließt. Und er bleibt in einem ewigen Genießen und ist eins mit Gott über alle Gaben. Das ist ein erleuchteter gemeinschaftlicher Mensch in aller Edelheit." Aber man muß doch beachten, daß diese „Gemeinschaftlichkeit" wesenhaft jenseits des Geschöpflichen bleibt. Es ist ein „Ausfließen" *mit* Gott, also eine Höchststeigerung der Einheit mit Gott über allem Geschöpflichen. Es ist nicht so sehr eine „Gemeinschaft" mit Menschen, um in dieser Gemeinschaft Gott weiter und umfänglicher zu umfangen, sondern ein tieferes Eindringen in Gott bis

[1] Jan van Ruysbroeck, Das Reich der Geliebten. Erstmals aus dem Altflämischen von Willibrord Verkade O. S. B. Mainz 1925.

zu jener Tiefe, in der Er zu den Geschöpfen ausfließt. Es ist ein Erkennen und Umfangen der Geschöpfe in ihren „ewigen Ideen in Gott", d. h. jene cognitio matutina, das „Erkennen der Dinge in Gott", im Gegensatz zur cognitio vespertina, dem „Erkennen Gottes in den Dingen", das am Eingang der Mystik stehend ihre ganze Geschichte durchzieht und nur die Ausdrucksweise ändert. Die Einheit von Genießen und Wirken, auf die Ruysbroeck im Gegensatz zur falschen Mystik seiner Zeit drängt, ist demnach eine Einheit innerhalb des bleibenden Entzücktseins in Gott: „So wird der gemeinschaftliche Mensch in dem Obersten seines Geistes wohnen zwischen dem Wesen und den Kräften, d. h. zwischen Genießen und Wirken, indem er allzeit wesensgemäß Gott anhangt, zerflossen im Genießen und entsunken in seinem Nichts, d. h. in der Dunkelheit der Gottheit" (Ruysbroeck-Verkade 128). Mit andern Worten: das „aunque es de noche" Johannes' vom Kreuz bleibt.

Mystik, soweit sie nicht in schlichter, einfältiger Vergegenwärtigung und Verpersönlichung des gegenwärtigen und persönlichen und menschgewordenen Gottes besteht, hängt, ähnlich wie die eschatologistische Religiosität, an der „Nacht" des „Nicht" des Geschöpflichen. Dies ihr innerstes Problem, kraft dessen sie immer in der Gefahr einer Auflösung von Menschwerdung und Kirche schwebt, ist in zwei weiteren Büchern spürbar, die, so verschieden sie voneinander sind, doch hierher gehören: Robert Linhardts gründliche und aufschlußreiche Studie „Die Mystik des hl. Bernhard von Clairvaux"[1] und Joseph Wittigs Buch „Die Kirche im Waldwinkel"[2]. Linhardts Verdienst ist es, die ungelöste Antinomie zwischen (areopagitischer) Gottesmystik und Christusmystik bei Bernhard gesehen zu haben, wenngleich er dieses eigentliche Bernhardproblem dann doch wieder durch eine allzu vollständige Darlegung der Dogmatik Bernhards etwas verhüllt. Joseph Wittig aber zeigt an der lebendigen Gegenwart seines eigenen religiösen Lebens, wie nah sich Menschwerdungsmystik und Gott-Nacht-Mystik berühren. Es ist wohl kein Zufall, daß seine Geschichten zwischen dem Motiv der „unsichtbaren Kirche der Liebe" (in der ersten Geschichte) und dem der „Endzeit" (in der letzten Geschichte) eingelagert sind: „Wir müssen den eschatologischen Charakter aller gegenwärtigen Ereignisse, all unserer gegenwärtigen Handlungen und Unterlassungen erkennen, d. h. wir müssen alles eschatologisch tun und beurteilen" (291). Hört man fein in die Untertöne des Buches hinein, so wird es klar: die fast frauenzarte Jesusmystik, das Zurückschaudern vor einer allzu „juridischen" Kirche, das Betonen des „Allein"Gottes, all das ist im Grunde eins: Auflösung des Diesseits ins Jenseits, — also letztlich Mystik der „Nacht".

Noch schärfer als die Mystik scheint kultische Frömmigkeit dem Eschatologismus entgegengesetzt zu sein. Kultische Frömmigkeit heiligt das Sichtbare, ja hat geradezu das Heilige im Sichtbaren. Für eschatologische Frömmigkeit aber ist das Sichtbare todbestimmt, daß in seinem Tod das Unsichtbare herrsche. So erscheinen denn zwei neuere Schriften, die die Richtung kultischer Frömmigkeit bis zum Äußersten steigern, dem ersten Anblick als reiner

[1] Robert Linhardt, Die Mystik des hl. Bernhard von Clairvaux. (VII u. 247 S.) München 1924, Verlag Natur und Kultur.

[2] Josef Wittig, Die Kirche im Waldwinkel. (292 S.) Kempten 1924, Kösel-Pustet. *M* 3.—; geb. 3.80

Gegenpol des Schrifttums Barths, ich meine Arseniews „Ostkirche und Mystik“ und das von Adams, Hasenkamp u. a. herausgegebene Jahrbuch „Das Siegel“ [1]. Beide stellen sich auch in scharfen Gegensatz zu persönlicher Mystik und persönlicher Frömmigkeit überhaupt. Für beide ist Mittelalter selber schon, vor aller Reformation, ein Abfall vom Geist der Kirche und darum (weil das Leben mit der Kirche = Verklärung) eine Zeit der Verdüsterung (vgl. Arseniew 48 ff. mit Siegel 137, 181 u. a.). Das Jahrbuch „Das Siegel“ überträgt diese schweren Einseitigkeiten dann auch noch auf eine Theorie geistlicher Dichtung, vor der nur mehr „liturgische Dichtung“ Gnade findet, für die Pindar, Hölderlin und Hasenkamp die Repräsentanten sind. Dieser Theorie, die völlig vergißt, wie die eigentliche liturgische Dichtung der Psalmen und Cantica des Offiziums so gut wie alle Dichtungsformen in sich birgt, also innerst feind ist der Vergötzung einer einzigen Form, entspricht dann auch leider die im „Siegel“ gebotene Dichtung, der, ‚mit Ausnahme mancher Übertragungen Thomas Michels‘, dessen echter Benediktinergeist stärker ist als der Einfluß Hasenkamps, innere Melodie so gut wie ganz abgeht. Ph. Funks Worte hierüber (in der letzten Dezembernummer der Liter. Beilage des Bayr. Kuriers) sind scharf, aber man wird ihnen die Wahrheit nicht absprechen können.

Diese Beobachtungen über ausgesprochene Feindschaft gegen alles persönliche Leben und Erleben führen uns nun doch, trotz ersten andern Anscheins, zur Feststellung eines letzten eschatologistischen Grundzuges dieser Art kultischer Frömmigkeit. Arseniew stellt die Unveränderlichkeit des Kultes in der orthodoxen Kirche dem Primat der katholischen Kirche gegenüber. Mit Recht: denn wie die katholische Kirche durch ihr unfehlbares Lehramt Dauer und Einheit hat, so die orthodoxe Kirche durch ihre unveränderliche Liturgie. Der tiefere Grund dafür aber ist, wie ebenfalls Arseniew darlegt, der „eschatologisch gesinnte Realismus“ der Ostkirche. Das Leben dieser Welt hat bereits aufgehört, das Leben der Auferstehung bereits begonnen. Darum haben Faktoren geschöpflichen Lebens, wie Organisation und Autorität, nichts mehr zu bedeuten. Alles Geschöpfliche ist bereits verschlungen in Gott. Gottes Verklärung ist alles allein. Das Geschöpfliche ist nur Materie des beständigen größeren Absterbens. Man muß hier Schelers tiefe Studien über östliche Frömmigkeit und noch besser Dostojewskis „Brüder Karamasoff“ und „Idiot“ dazunehmen, um den wahren Sinn der Studie Arseniews zu verstehen. Seine kultische Frömmigkeit ist im Grunde nur andere Sprache des Eschatologismus. Sein Klang des Wortes „Auferstehung“ ist im Grunde nur Widerklang von Barths „Auferstehung“. Denn die „Sichtbarkeit“ seines Kultus ist, kraft der orthodoxen Idee von der restlosen Ewigkeit und Unveränderlichkeit des Liturgischen, eben nicht geschöpfliche Sichtbarkeit, sondern ein Göttliches selbst. Liturgie ist Gott. Das ist dann auch, wenn auch nicht mit den extremen Folgerungen Arseniews, wenn auch nicht letztlich bewußt, der Geist des „Siegels“. Die Auslöschung alles Persönlichen aus Gebetsleben und Dichtung, wie die beiden Aufsätze von Alfons Adams und Paul Adams

---

[1] N. v. Arseniew, Ostkirche und Mystik. (Aus der Welt christl. Frömmigkeit, Nr. 8.) (X u. 118 S.) München 1924, Ernst Reinhardt. *M* 2.50. — Das Siegel, Ein Jahrbuch katholischen Lebens. (199 S.) Leipzig 1924, Vier-Quellen-Verlag. *M* 4.50

es fordern, schließt eben letztlich das obige Verschwimmen von Gott selbst mit dem Kultischen ein. Dieses Kultische wird darum als ein schlechthin unbeweglich und unveränderlich Ewiges angesehen, weil es irgendwie das Göttliche ist. Vielfalt und Bewegung des Geschöpflichen sind ausgelöscht in das Ewigkeitsschweigen Gottes. Mit andern Worten: diese kultische Frömmigkeit besagt trotz ihres Anathems gegen unsichtbare Religion und Mystik doch letztlich dasselbe wie sie: Untergang der Schöpfung in den Schöpfer, d. h. was Barth usw. „Ende aller Dinge" nennen und die Mystik „Nacht".

Es ist darum bedauerlich für die gesunde liturgische Bewegung, daß Thomas Michels (Liter. Beilage Nr. 10 der Köln. Volkszeitung 1924) und Athanasius Wintersig (Der Weg der Kirche, Regensburg 1925) nicht deutlicher ihren Standpunkt gegenüber Arseniews ausgesprochen haben, so sehr es von echtem Weitblick zeugte, daß Vertreter römischer Liturgie orientalischer Liturgie die Hand reichten und so den innern Lebensreichtum und die innere Lebensvielfalt von Liturgie bezeugten. Das Bedenkliche ist, daß auch eine Schrift, die sich sonst von Übertreibungen freihält, und auch für die Liturgie die unverminderte Spannungseinheit von Gemeinschaft und Einzelseele gewahrt wissen will, ich meine die Studie Maria Fuerths „Das Heilige in der katholischen Liturgie"[1], trotzdem, freilich von Ottoschen Ideen aus, die Liturgie geradezu als das Phänomenon des „Heiligen" darstellt, also an Stelle dogmatisch-positiver Begründung philosophische, oder besser, psychologische Notwendigkeit setzt, so daß man den Eindruck gewinnt, Maria Fuerth ersetze Ottos „Kontrastharmonie" durch die Liturgie. Aber sie schreibt einen Satz, der die beste Kritik einer Eschatologisierung der liturgischen Bewegung ist: „Nirgends wird ... das Verbundensein mit einer großen übersinnlichen Gemeinschaft und das Versenken der Einzelseele in Gott so überzeugend klar, wie in den Gottesdiensten der Benediktiner in Beuron. Hier spricht aus jedem Antlitz dieser Mönche: Wir und Gott, und dann auch wieder: Gott und die Seele" (43). Im echten Benediktinertum liegt in der Tat die beste Sicherung der liturgischen Bewegung gegen jenen Eschatologismus, der ihr von modernen Elementen her zu drohen scheint. Das zeigt sich nicht zuletzt an den maßvollen und abgereiften Aufsätzen, in denen Abt Ildefons Herwegen über liturgische Bewegung spricht[2], wenngleich in die etwas starke Festlegung auf „altchristlich-antike Form" (147) ein Hauch von jener typisch orthodoxen Verewigung der Liturgie einzuwehen scheint. Es wird eben die liturgische Bewegung nur dann ihre große Erneuerungsaufgabe wirklich zu allgemeinem Segen durchführen, wenn sie in ihrem Auszug aus den Klöstern St. Benedikts nicht das Wichtigste vergißt: den herzlichen, schlichten Familiensinn der „Familia" des heiligen Patriarchen, der immer am kräftigsten aller Erstarrung in unpersönliche Form und aller Flucht aus echtem Menschenleben wehrt. Nicht die eiskalten Formkünste Hasenkamps und die Objektphilosophien und Objektästhetiken seiner Freunde, sondern die tiefe Innerlichkeit, in der Liturgie in

[1] Maria Fuerth, Das Heilige in der katholischen Liturgie. (55 S.) Mainz 1924, Matthias Grünewald-Verlag.

[2] Dr. Ildefons Herwegen, Lumen Christi. Gesammelte Aufsätze (Der katholische Gedanke, Nr. 8.) (160 S.) München 1924, Theatiner-Verlag. *M* 2.10

den Herzen echter Söhne des hl. Benedikt Leben ist, wird neues, echtes Leben zünden. Denn Liturgie will und kann schließlich nichts anderes sein als die „Erscheinung der Menschlichkeit und Liebenswürdigkeit Gottes unseres Heilandes", Licht Gottes, der die Liebe ist, und zwar die „lebenliebende" Liebe, wie die Weisheitsbücher sagen, nicht Liebe, die Leben in „Nacht" auflöst oder in toten „Typus" entlebendigt. Liturgische Bewegung wird in dem Maße Eschatologismus, als sie sich von der herzlichen, echt menschlichen Einfachheit des Geistes der Söhne des hl. Benedikt entfernt.

Ein gleiches dürfte zu sagen sein über die Form, in der Newmansche Frömmigkeit in gewissen Kreisen immer und immer wieder dargestellt wird. Gewiß geht ein herber, fast weltabweisender Zug durch das Seelenleben des großen Kardinals, und die ganze, warme Fülle katholischen Andachtslebens scheint bei ihm auf das strenge solus cum Solo eingeengt. Studiert man die Gesichtszüge der vielen Bilder, die wir von ihm besitzen, besonders jener, die nun von sachverständiger Hand als kennzeichnende Auswahl herausgegeben sind[1], so ist das einzig Gemeinsame unstreitig ein Zug fast gewaltsamen Ansichhaltens. Die Züge dieses Gesichtes ziehen an und gebieten zugleich unnahbare Distanz. Aber ein wirklich liebevolles Studium des Andachtslebens des Kardinals, wie es die nunmehrige Gesamtausgabe der „Meditations and Devotions"[2] gestattet, zeigt doch das Gegenteil von dem Bild, das Matth. Laros und sein Kreis wahr haben wollen. Warme Marienverehrung und innige Heiligenverehrung haben ihren unbestreitbaren Platz in seiner Seele, und es ist darum unbegreiflich, wie Laros-Zimmer in ihrem Auswahlband „Predigten der katholischen Zeit"[3] die wichtigen zwei Marienpredigten aus den „Discourses to mixed congregations" haben fortlassen können. Diese Auslassung sowie das Fehlen der drei letzten Predigten der „Sermons on various occasions", die beide durch den von Laros in der Vorrede angegebenen Grund nicht gerechtfertigt erscheinen (denn sie gehören nicht zu den Predigten über Glaubensphilosophie), bedeuten einen zu schweren Fehler, als daß man der Ausgabe den Vorwurf ersparen könnte, Newmans katholische Frömmigkeit in einseitigem Licht zu bieten. Dazu kommt dann die betonte Art, in der Laros im Vorwort Newman für sein altes „Katakombenchristentum" in Anspruch nimmt und peinlich gesteigert von „blutigem, sittlichem Ernst" redet. Das heißt, im Lichte der wahren Seelenentwicklung Newmans, nichts anderes, als dasjenige, wogegen er angekämpft hat, zu seiner Tugend zu machen. Die Briefe der Jugendzeit zwischen Mutter und Sohn, die Entwicklungslinie von dem starken Rigorismus der anglikanischen Zeit zur immer stärkeren, lächelnden inneren Freiheit der katholischen Tage, die intimen Briefe zwischen Ambrose St. John und andern Freunden und ihm, all das zeigt zur Genüge, daß wohl eine Anlage, wie Laros sie als alleinige hinzeichnet, bei ihm vorhanden war, daß Newman sie aber, mit echt christlichem Instinkt, immer mehr zum wahren Geist der Berg-

---

[1] John Henry Newman, Portraits. London 1924.

[2] J. H. Kardinal Newman, Betrachtungen und Gebete, übertragen von Maria Knoepfler (Newman, Ges. Werke, II.). (386 S.) München 1924, Theatiner-Verlag. *M* 8.—

[3] J. H. Kardinal Newman, Predigten der katholischen Zeit, übertragen von Franz Zimmer (Newman, Ausgewählte Werke, VI.). (XVI u. 384 S.) Mainz 1924, Matthias Grünewald-Verlag. *M* 8.50

predigt, zum Geist des μὴ μεριμνᾶτε des blühenden Feldgrases und der zwitschernden Vögel überwunden hat. Darum ist er auch nicht, wie Laros vorab in Anm. 10 wieder insinuiert, der tragische Reformator, der sich kühn vorwagt und dann wieder ängstlich sich zurückzieht, nicht so sehr aus kindlicher Demut als aus Angst. Es muß einmal mit aller Deutlichkeit gesagt werden: diese Art, Newman zu zeichnen, ist Versündigung an Newman. Es lebt in ihm die ganze Gewalt des Problematikers, aber ebenso lebt in ihm die echte Demut des Problematikers, der sich nicht aus Angst, sondern aus innerem Wissen über die Unzulänglichkeit alles persönlichen Forschens in Ehrfurcht der Tradition beugt. Die tiefe, durchgeistigte Vornehmheit dieses echten Engländers ist wirklich nicht mit den Maßen kontinentaler Art des Geisteskampfes zu messen.

Leider ist auch die Übertragung der Predigten einen Weg gegangen, der bei allen andern Schriftstellern vielleicht zur Not angehen mag, niemals aber bei einem Newman. Zimmer hat fast durchgehends die Satzkonstruktionen Newmans aufgelöst und vielfach nicht wörtlich, sondern paraphrasierend übertragen. Von den hierdurch entstandenen, zum Teil schwerwiegenden Trübungen seien nur einige hervorgehoben. S. 1 heißt es bei Zimmer: „... daß das Gewissen seine Orientierung verliert und die Seele unter seiner Führung ihr ewiges Ziel nur indirekt und auf Umwegen erreicht." Die wörtliche Übertragung lautet: „... daß das Gewissen seinen Weg verliert und die Seele auf ihrer Reise himmelwärts nur indirekt und auf Umwegen führt." S. 2 heißt es bei Zimmer: „Versteht mich wohl, meine Brüder, ich rede nicht von geheimnisvollen und schwer verständlichen, noch auch von bedeutungslosen Dingen, sondern von solchen, die leicht faßlich usw." Der Satz, so wie er hier steht, muß als Zusammenhang mit dem Früheren aufgefaßt werden. In Wirklichkeit ist er aber Einleitung zu etwas Neuem und lautet wörtlich: „Hört an, geliebte Brüder, ich will euch etwas sagen, was für euch gar nicht neuartig, gar nicht schwer verständlich usw." Newman spricht in Birmingham vom Grubenleben!

Folgenschwerer sind die Trübungen am Eingang der Predigt „Mysteries of Nature and of Grace". Hier heißt zunächst das einleitende „a great paradox", womit Newman seine Theorie der für Gottesglauben und Kirchenglauben gemeinsamen „first principles" bezeichnet, nicht „ganz und gar widersinnig", sondern „eine große Wunderlichkeit", oder ähnlich. Ebenso bezieht sich der folgende Schlußsatz, den Zimmer mit „wie sie sich auch in der Geschichte des religiösen Lebens in unserem Lande bestätigt", überträgt, nicht auf die Gegenwart, sondern auf die Zukunft und heißt wörtlich: „(eine große Wunderlichkeit,) die ich trotzdem als wahr betrachte und die wahrscheinlich immer mehr eure Zustimmung finden wird (Zimmer übersetzt hier: „die auch euch ihren Wahrheitsgehalt immer mehr offenbart") ... und wahrscheinlich in der religiösen Geschichte dieses Landes sich bestätigen wird, je mehr die Zeit voranschreitet" (diesen letzten Beisatz läßt Zimmer aus). In den weiteren Sätzen vergröbert die Übertragung die vorsichtig tastende Art Newmans. Zimmer schreibt: „daß der Beweis für die eine Wahrheit fast zugleich ein Beweis für die andere ist, daß die Einwendungen, die man gegen die eine machen kann, im Grunde dieselben sind, die sich auch gegen die andere vorbringen lassen". Wörtlich aber heißt es: „daß der Beweis für die eine Wahrheit ähnlich ist dem Beweis für die andere Wahrheit, und daß die Einwendungen ... ähnlich sind den Einwendungen gegen die andere Wahrheit". Wohin solche scheinbar unwichtige Trübungen schließlich führen, zeigt die Übertragung des nun folgenden Satzes, der das psychologisch unsagbar feine Gewebe der Newmanschen first principles-Lehre, die sich also auf die innern Einstellungen, nicht auf das rein in sich schwebende Beweisgebäude bezieht, in ein solches Beweisgebäude mißversteht und damit an dem eigent-

lichen Gedanken Newmans zum mindesten vorübergeht. Ich stelle Zimmer und die wörtliche Übertragung einander gegenüber.

Zimmer (143 f.):

„Und ich bin der Ansicht, wenn einmal ein Mensch die große Wahrheit vom Dasein Gottes in ihrer wahren Bedeutung und ihrer ganzen Tragweite erfaßt hat, dann wird er in dem Glauben an die katholische Kirche als Gottes Gesandte und Prophetin die natürliche Ergänzung seines Gottesglaubens erkennen, und er wird die Einwände, die gegen letztere Wahrheit erhoben werden können, ebenso zurückweisen, wie die Einwände gegen erstere, vorausgesetzt, daß keine persönlichen Umstände, wie unverschuldete Unwissenheit und dergleichen, hemmend wirken. Anderseits bin ich unter derselben Voraussetzung der Ansicht, wenn ein Mensch nicht an die Kirche glaubt, dann liegt vom Standpunkt der Vernunft aus kein Grund vor, warum er nicht auch am Dasein Gottes zweifeln sollte."

Wörtlich:

„Und ich erwäge: Wenn ein Mensch ein lebenswirkliches Erfassen (a real hold) der großen Wahrheit, daß es einen Gott gibt, in ihrer wahren Meinung und Tragweite hat, dann (vorausgesetzt, es sei kein störender Einfluß da, keine Besonderheiten in seinen näheren Umständen, keine willentliche Unwissenheit oder dergleichen) wird er ohne Anstrengung vorangetragen werden, wie in natürlicher Fortsetzung dieses Glaubens, auch zu glauben an die katholische Kirche als Gottes Botin und Prophet, hinweggehend, weil wertlos, über die Einwände, die gegen die letzte Wahrheit sich vorbringen lassen. wie er hinweggeht über die Einwände, die gegen die erste vorbringbar sind. Und ich erwäge, auf der andern Seite: Wenn ein Mensch nicht an die Kirche glaubt, dann (wenn wir dieselben zufälligen Hindernisse wie eben außer Betracht ziehen) ist nichts in seiner Vernunft, das ihn schützen könnte vor Zweifel am Dasein Gottes."

Es ist gewiß begrüßenswert, daß Laros nun den „homo religiosus" in Newman in den Vordergrund stellt. Aber eine Newman-Frömmigkeit, die eine Art pascalschen Radikalismus in Newman sehen will, rückt den großen Kardinal nur als „ein" Glied in das Gebilde eschatologischer Religiosität, welche die Echtheit christlicher Religiosität bedroht. Nicht leidenschaftlicher Radikalismus, sondern schlichte Demut und demütige Herzlichkeit sind der Geist der Kirche und jener Geist, der im Abgereiftesten Newmans lebendig ist. Gerade die „Meditations and Devotions" können zeigen, wie sehr die scheinbar ganz individuelle Frömmigkeit Newmans im Leben der Kirche tief und warm eingebettet ruht.

Unendlichkeits-Frömmigkeit. — Der „Radikalismus", der mit einer Art Gesetzmäßigkeit immer in Zeiten allgemeiner Erschütterung auftritt, hat als Grunderlebnis das Versagen aller Diesseitigkeit vor den ehernen Forderungen des Jenseits. Für die Zeit der Auflösung der Antike erschien Gott selbst als Inbegriff der „ewigen Wahrheiten", so daß alle Wissenschaft notwendig zu einer mystischen Abkehr von den wirklichen Dingen ward, zur ekstatischen Kontemplation. Wissen ist Vergottetsein und umgekehrt. Für die Zeit der Auflösung des Mittelalters erhob sich im Grunderlebnis der Reformatoren Gottes Heiligkeit als formales Gesetz von Menschenheiligkeit, so daß alles Leben mit Gott zuerst völliges Zerbrechen an dieser unmöglichen Forderung bedeutete und dann in diesem Zerbrechen und Verzweifeln das „Überdecktwerden" von Gottes eigener Heiligkeit: Gottes Heiligkeit „alles allein". Sittlichkeit ist Gott-sein und umgekehrt. Von hier aus ist ein Doppeltes begreiflich.

Erstens der betonte Individualismus dieses religiösen Radikalismus. Es zerbricht ihm eben aller Wert und alle Heiligkeit der wirklichen Welt an der Forderung Gottes, und es bleibt nur das „Gott allein" in der innersten Tiefe der Innerlichkeit. Dieser betonte Individualismus ist aber zweitens nicht eine Betonung des seienden Ich, sondern Betonung des seinslosen „Sollens", das als ideale, göttliche Norm dieses Ich in ihm nur aufblitzt. Es ist ein Individualismus des ständigen Strebens ins Unendliche, weil das Sollensziel eben Gott ist.

Diese letzte Form eschatologischer Frömmigkeit sucht man hie und da gern schon bei Nikolaus von Kues nachzuweisen. Und in der Tat bietet seine Formulierung der Schöpfung als der „explicatio", der „Entfaltung" dessen, was in Gott „complicatio", „Einheit" ist, gewisse Anhaltspunkte. An Stelle der Thomasformulierung vom „Urbild der Schöpfung im Schöpfer" tritt leicht die Formulierung vom „Schöpfer als Urbild der Schöpfung". Aber Nikolaus von Kues bannt das spätere Unendlichkeitsethos der Renaissance und des deutschen Idealismus doch noch in die Grenzen scholastischer Besonnenheit. Joseph Ranft[1] hat sich hier durch weitere Ergänzung der Untersuchungen Uebingers u.a. ein wahres Verdienst erworben. Klar und unzweideutig jedoch liegt der hier gemeinte „Eschatologismus" bei jenem eigentümlichen Protestantismus des Kreises der „Christlichen Welt", in dem Luthermotive mit den Motiven des deutschen Idealismus sich einen. Martin Rade in seiner „Glaubenslehre", von der der erste Band erschienen ist[2], beseitigt folgerichtig alle Lehre von „Gott in sich" und kennt nur den „ökonomischen" Gott, d. h. Gott als das Ewig-Alleinschaffende in der ewigen allein-empfangenden Welt, Gott als das Geschöpfsollen und Geschöpfwollen und Geschöpfwirken (143 ff.). Zu demselben Standpunkt kommt Karl Bornhausen[3] vom deutschen Idealismus her: „Gott ..., das Namenlose, das als moralisches Gesetz in der Seele auftritt, und zwar als etwas, das schlechterdings nicht vom Menschen stammt oder von ihm geschaffen ist. Vielmehr ist der Mensch durch dieses Namenlose des sittlichen Befehls, durch die Autorität des Guten, durch Gott geschaffen" (13 f.). Aber auch in katholischer Mentalität finden sich Einschläge davon. Und, wenn wir uns nicht täuschen, ist jene Bewegung, die früher und teilweise auch noch jetzt die Gottesbeweise aus dem Sein der Welt durch andere, die dem Wertgedanken entlehnt sind, ersetzt wissen will, im Grunde vom Eschatologismus, wie wir ihn eben zeichneten, zum mindesten mitbeeinflußt. Das zeigt sich, wie wir früher nachwiesen, nicht wenig an der Art, wie Johannes Hessen die badische Kantschule benutzt. Hier verschwimmen die „ewigen Wahrheiten" bzw. „ewigen Werte" unmerklich mit Gott, und folgerichtig wird Gott selbst zu direktem Maß und direkter Norm des Geschöpflichen. Aber auch Arnold Rademachers Versuch einer neuen Form von Gottesbegründung: „Gottsehnsucht der Seele"[4],

---

[1] Jos. Ranft, Schöpfer und Geschöpf nach Kardinal Nikolaus von Kues. Würzburg 1924.

[2] Martin Rade, Glaubenslehre. Erster Band: Von Gott. (XII u. 182 S.) (Bücherei der Christlichen Welt, Nr. 1.) Gotha 1924, F. A. Perthes. *M* 3.50

[3] Karl Bornhausen, Vom christlichen Sinn des deutschen Idealismus. (VI u. 38 S.) (Bücherei der Christlichen Welt, Nr. 3.) Gotha 1924, F. A. Perthes. *M* 1.—

[4] Arnold Rademacher, Gottsehnsucht der Seele. Zweite Auflage. (Der katholische Gedanke, Nr. 1.) (144 S.) München 1924, Theatiner-Verlag. *M* 1.80; geb. 2.30

entgeht nicht ganz dieser Gefahr. Gewiß bewegt sich Rademacher in der neuen Auflage mehr als in der ersten in die Richtung des implicit-explicit Kleutgen-Newmans (vgl. z. B. 11 ff., 19—27, 38 ff.). Aber es bleibt doch für ihn der „Gottesbeweis" in der früheren Seins-Form so etwas wie eine Form seelischer Ankränkelung und Zeichen einer düsteren, kritischen Anlage. Und, wenn man tiefer sieht, ist es nicht so sehr die Beweisform als solche, über die er dieses Urteil fällt. Denn er selber faßt ja seinen neuen Weg in ausgesprochene Beweisform (38 u. a.). Es ist vielmehr ein gewisses Mißtrauen gegen den Seinsweg dieser Beweisform, dem er seinen Strebeweg gegenüberstellt: Gott als das Ideal der Wahrheit, Sittlichkeit und Schönheit, und dieses Unendlichkeitsideal als das Ideal, nach dem das innerste Verlangen der Seele geht und das sie darum in diesem Verlangen und durch dieses Verlangen als wirklich daseiend innerlich erweist.

Damit aber erhebt sich die Frage: Ist Gott das formale Ideal des Menschen? Vom Seins-Standpunkt der alten Gottesbegründung ist die Antwort leicht: jedes Geschöpf hat in seinem eigenen Sosein sein eigenes formales Ideal; insofern aber das Geschöpf wesenhaft „Werden" ist, ruht es in diesem Werden wesenhaft in Gott als dem reinen „Ist"; Gott ist demnach derjenige, „in" dem Sosein-Dasein des Geschöpfes ruht, aber er ist nicht derjenige, „der" Sosein-Dasein des Geschöpfes ist. Demnach ruht das „Ideal" des Geschöpfes wohl „in" Gott, aber Gott ist nicht das Ideal des Geschöpfes. Vom neuen Standpunkt des reinen „Strebens ins Unendliche" wird eine solche Antwort schwer möglich sein, da Rademacher offenbar dieses „ins Unendliche" nicht faßt als „Werden ohne Ende", sondern als „Streben ins Unendliche Gottes". Ist aber Gott das formale und unmittelbare Sinnziel des Menschen (nicht, wie die causae-secundae-Lehre des Aquinaten es faßt: das „letzte" Sinnziel im Sinnziel der jeweiligen „forma"), dann ist schwer zu sehen, wie der eschatologische Radikalismus sich vermeiden läßt, der entweder den Menschen an Gott zerbrechen läßt, d. h. an der wesenhaften Unerfüllbarkeit des über ihm schwebenden Ideals, das Gott ist, — oder, wie die neuere Geistesgeschichte zeigt, die Gefahr des Umschlags in eine Humanisierung Gottes in sich trägt. So paradox es manchen scheinen mag: nur der alte Seins-Standpunkt der Hochscholastik, der im „Werden", d. h. der Sosein-Dasein-Spannung des Geschöpflichen den Ausgangspunkt der Gottesbegründung hat, schützt das Geschöpf vor Maßstäben, die nicht in seiner Wesenheit begründet sind und es darum zerreißen müssen.

Die gründlichste Überwindung des Eschatologismus auf allen Gebieten ist die causae-secundae-Lehre des Aquinaten, gerade weil sie den ewig fruchtbaren Keim alles geistesgeschichtlichen Eschatologismus, die platonisch-augustinische Entwertung von Eigenwirklichkeit und Eigengesetz des Geschöpflichen, ausräumt. Gott rein vom „Sollen" oder „Wert" her begründen schließt eben bereits ein Mißtrauen gegen die schlicht bestehende Wirklichkeit ein. Wenn also aus dieser Begründungsart, wie die Geschichte der Reformation zeigt, schließlich eine Religiosität folgt, die in der äußersten Selbstvernichtung Gott erlebt, so ist dieser resultierende eschatologistische Radikalismus nur die Entladung der bereits vorher lebendigen Seelenhaltung, so daß man fast sagen müßte: gerade das Widerstreben gegen den alten Seinsweg der Gottes-

begründung ist ein Zeichen der Erkrankung der Zeit, nämlich ihrer geheimen Abwendung vom Sein der Wirklichkeit.

Ist also „Eschatologismus" schlechthin unchristlich und unkatholisch? Diese Frage einfach bejahen, hieße die gesamte Lehre der Kirchenväter und Aszeten und Mystiker über die unbedingte Wichtigkeit einer gewissen negativen Haltung zu Welt und Ich verdammen. Aber auf eines kommt es an: auf den Platz, den diese Lehre wesensgemäß einnimmt. Es muß in jedem echten Christenleben so etwas geben wie Vernichtetwerden in den Staub vor der Größe Gottes, wie restloses Eingeformtwerden des Individuums in objektive Zucht und Form, wie sittliche Unbeugsamkeit gegenüber der Majestät der sittlichen Forderung, wie Zermalmtsein vor dem Gottesglanz des Ideals. Aber dieses Negative darf und kann niemals das Erste und Ursprüngliche sein, sonst ist dieses Leben in seiner Tiefe vergiftet und verkrüppelt, und man braucht sich nicht zu wundern, wenn alle Äußerungen dieses Lebens nur Offenbarungen dieser dämonischen Tiefe sind. Es ist darum einfachhin verkehrt, wenn man protestantische Grundhaltung der Seele als Vertrauen bezeichnet und katholische als Gehorsam. Die Folge einer solchen Auffassung ist dann nur eine Erziehungsweise, die auf nichts anderes zielt als auf Zerschlagung aller Initiative und Fröhlichkeit und gesunden Selbstvertrauens, die so lange einseitig das Wort Zucht im Munde hat und Zucht ausatmet, bis sie im Zögling den verzweifelten Rebellen hochgezüchtet hat. Wenn manche Erzieher wüßten, wie furchtbar sie zarte Kinderseelen durch ihre Zuchtmethode unheilbar verwüstet und in Sünde und Verbrechen geradezu hineingezwungen haben! Nein, der Wesensunterschied zwischen folgerichtig protestantischer und folgerichtig katholischer Seelenhaltung ist, daß in protestantischer Seelenhaltung das Vertrauen Umschlag der Selbstverzweiflung ist, während in katholischer Seelenhaltung das demütige, herzliche Vertrauen in Schöpfung und Schöpfer an erster Stelle steht und alle Zucht und Abtötung und Gehorsam und Sich-nichtig-wissen erst Zucht und Abtötung des vertrauenden Menschen sein kann. Darum trägt auch echt katholische Zucht und Sich-nichtig-wissen niemals das angespannte Gesicht des „Radikalen", sondern die frohen Züge des Kindes, für das Zucht usw. letztlich gar nichts Negatives mehr bedeuten, sondern (gerade wegen des Vertrauens als Wurzel und Grundlage) vielmehr Hingabe des Vertrauens. Katholisches Sich-als-Nichts-wissen ist im tiefsten Grunde immer stärkeres Freiwerden zum liebenden Verströmen in Gott, und katholische Zucht ist tiefe Geborgenheit der Führung durch seine Vatersorge. Während im Eschatologismus das Negative der Weg zum Positiven ist, ist in katholischer Frömmigkeit alles Negative nur Entfaltung des ursprünglich Positiven. Der echte Katholik ist der Mensch, der seine Demut in ungestörtem kindlichen Vertrauen hat und übt.

2.

Aus dem Muttergrund dieses warmen, herzlichen Vertrauens blüht alle Farbenschönheit christlicher Religiosität. Das ist nirgends so spürbar wie in echt christlicher Dichtung. Kunst ist ja überhaupt die Sprache des tiefsten und innersten Lebens. Wir können darum das, was wir mit einer Religiosität des Vertrauens gegenüber einer eschatologischen Religiosität meinen, nicht anschaulicher machen als durch eine Kunst, die diesen Geist atmet.

Da sind zunächst Ruth Schaumanns „Glasbergkinder" und „Knospengrund"[1]. Die „Glasbergkinder", ein zart symbolisches Spiel vom Ringen der Jugendbewegung, enden mit den Worten Erwins:

Wir sind im Schnee ein Garten,
Darin liegt Keim an Keim,
Der leise Wurzeln schlägt.

und das Volk antwortet:

Wir werden seiner hüten,
Bis daß er eigne Blüten
Und endsam werte Früchte trägt.

Was hier als Erziehungsprogramm ausklingt: das zarte, vertrauende Hüten als wahre Erziehung, und das lauschende, aufgelockerte Sichhinneigen als Haltung des Zöglings, diese Atmosphäre eines nazarethanischen „Ecce ancilla Domini, fiat mihi ...", ist dann das wunderbare Klingen, das den „Knospengrund" durchweht. Der Titel sagt eigentlich schon alles: scheuer, keuscher Knospengrund für Gottes Licht und Tau:

Immer süßer, immer freier,
O mein Herr, was willst Du geben?
Unter einem zarten Schleier
Seh ich Deine Engel schweben,
Nur für eine fromme Feier
Wolltest Du mein armes Leben
Immer süßer, immer freier,
O mein Herr, wie muß ich beben.

So geborgen darf ich liegen
Auf der Liebe scheuen Knieen.
Wie die sanften Alten fliegen,
Wenn im Nest die Jungen schrieen,
Kam Dein Gnaden und Besiegen,
Kamst du selbst vor all mein Fliehen,
Bis sich meine Schläfen biegen
Zu der Liebe scheuen Knieen,

O nur leise, o nur stille,
Daß das edle Glas nicht springe,
Daß kein andrer als Dein Wille
Mich in meinen Hafen bringe,
Daß der Grund der Gottesdinge
Immer rausche, immer quille.
O nur leise, o nur stille,
Daß er singt und ich ihn klinge. (99)

Das tiefe Schweigen, das lauschende Hingeneigtsein, das vertrauende Sichdurchströmenlassen von Gottes Liebe, das ist Lebensreichtum und Lebenswachstum ohne Lärm und ohne Gewaltsamkeit:

Lächeln von Deiner Güte
Zu mir hernieder fällt,
Singen aus Deiner Stille,
Beten aus Deinem Grund. (104)

Und alle Vögel schweigen
Jetzt in der Winterzeit,
Sie sitzen auf den Zweigen
Verfroren und verschneit
Und sind doch nur ein Reifen
Zu seligem Gesang. ...
Wird jede Nacht ein Danken,
Wird jeder Tag ein Flehn,
Wird alles Ruhn und Kranken
Ein Gehn und Auferstehen (107)

Dieser Stimmung öffnet sich Reichtum und Tiefe fremden Lebens: das eine Singen der Lebensbilder des ersten Teiles dieser Gedichte ist aus der Hingabestimmung der Gedichte des zweiten und dritten Teiles gewonnen. Die Welt enthüllt sich dem Auge demütigen Vertrauens.

[1] „Die Glasbergkinder." Ein Spiel von Ruth Schaumann. (54 S.) München 1924, Theatiner-Verlag. *M* 1.— „Der Knospengrund." Gedichte von Ruth Schaumann. (140 S.) München 1924, Theatiner-Verlag. *M* 3.50

Diese „Magdhaltung", wie man sie nennen könnte, ist aber nicht etwas allein Frauliches. Das zeigt sich deutlich an der innern Entwicklung Reinhard Johannes Sorges von dem ungeheuren Trotz des „Jünglings" (Dezember 1910) bis zu der ins Unsagbare hinschmelzenden Hingabe des ersten Stückes von „Metanoeite" (1915). Martin Rockenbach hat das in seinem Sorge-Buch, das dem Leben meines lieben Freundes fleißig und feinempfindend nachgeht[1], gut erkannt: „Magdtum ist geradezu die Formel für Sorge-Kunst, auch schon der heidnischen Epoche" (185). Aber es fehlen seiner Darstellung doch in etwa die verborgenen Linien, die von den (unveröffentlichten) Versen im Frühling 1911 zu den Versen des Sommers 1911 gehen, wo im Mädchenzyklus der ganze furchtbare Kampf zwischen schaffender Leidenschaft und empfangendem Kindtum seinen ersten Höhepunkt hat. Man muß das zarte Frauenmotiv, das von der Mädchengestalt der Verse des Sommers 1911 zum Mädchen des „Bettler" und von da zur Mirjam des „Guntwar" und zu „Mutter der Himmel" sich entfaltet, im Zusammenhang mit dem Ringen zwischen dem „aus hartem Felsen glühend ringst du rastloser Seel' um Seele" (31. März 1911) und dem „Engel in der Stille Feier neigen tief mich meinem schönsten Wesen zu" (April 1911) betrachten, um die ganze Verschlungenheit dieses innern Werdens zu verspüren. Von hier aus ist der Zwiespalt zwischen dem Apokalyptisch-Gewaltigen und dem hauchleisen mystischen Beten im „Gericht über Zarathustra", und in dem neuerlich veröffentlichten „Sieg des Christos"[2] der Gegensatz zwischen der hinströmenden Liebe des ersten Teiles und der lodernden Dämonie des zweiten Teiles nur Fortführung der ursprünglichen Spaltung. Der titanische Nietzsche-Mensch in Sorge ist im Christen nicht tot. Er hat im glühenden Sendungsbewußtsein des „Guntwar" und des Knaben im „Gericht über Zarathustra" nur neue Gestalt. Ebenso aber ist das anwachsende schlichte Magdtum nicht so sehr etwas ganz Neues, sondern eher Auferstehung des Magdtums, wie es die Verse im Frühling 1911 durchatmet: „Deinen Atem möchte ich mit einem Kuß streifen" (April 1911). Wenn nun trotzdem ganz offenbar der Ausklang dieses Lebens, das selber heilige Dichtung ist, eine Überwindung alles flackernd Subjektiven in das lautlose Schweigen der Objektivität darstellt, wenn sein letztes großes Werk, der „König David", geradezu in die gemessene Majestät der Liturgie sich verschweigt, so kann der letzte Grund dieser Erscheinung kein anderer sein als das reifende Ruhen in Gott. Das ungestörte Vertrauen dieser Ruhe ermöglicht gleichzeitig die glühende Leidenschaft des Schaffenden und das stille Magdtum des Empfangenden. In der reinen Dankbarkeit, in der einst der Ringende die beruhigende Liebe der Frau empfing („Nannt' ich dich Mutter? Nanntest du mich Kind?"), rührte er bereits an Ihn, der nicht umsonst in der Menschwerdung aus Frauenherz und Frauenhänden sich uns bietet. Aber in Ihm, der Erfüllung und Jenseits der Einheit von Mann und Frau ist, wächst dann auch sein Mannestum zu jener Reife, wie sie die „Sprüche Methusalah des Alten" in der „Mystischen Zwiesprache"[3] füllt:

---

[1] Martin Rockenbach, Reinhard Johannes Sorge. (277 S.) Leipzig 1922, Vier-Quellen-Verlag. *M* 4.—; geb. 7.—

[2] Reinh. Joh. Sorge, Der Sieg des Christos. (123 S.) Leipzig 1924, ebd. *M* 2.60; geb. 4.—

[3] Ders., Mystische Zwiesprache. (49 S.) Kempten 1922, Kösel-Pustet. *M* 1.60; geb. 2.60

Der Himmel ist mein Ruhm.
Welt heißt das Bröckeln
Von meiner Schuhe Sand.

Baum und Wasser, Berg und Stern
Fühl ich innig ungebrochen;
Denn sie sind in Gott dem Herrn
Unabläßig ausgesprochen.

Ich weiß nur, daß ich stieg und stieg.
Und wie ich stieg, o Herr, in Deinem Blitzen
Zerschmettertest mein Bild.

Ich habe kaum geblutet in der Sonnen;
Ich wurde immer heil,
Wie eine Rebe heil am Stock,
Der Mensch in Gott hat Heil. (44 f.)

Und wieder ist das Weltbild, das in dieser Seelenhaltung aufleuchtet, weder selbstgenugsames „Erdenparadies" noch eine „Welt des Teufels". Gott allein ist heilig, aber die Welt ist heilig in ihm:

Nur Gott ist rein.
Und Sein Gesetz
Hält reinen Rang.
Nicht Sonn noch Stern
Noch Licht noch Bahn
Noch Mond noch Sang
Rein ohne Ihn.

Doch Licht in Gott
Und Sonn und Stern
Und Mond und Bahn
Und Weib und Sang
In Gott bleibt rein,
Wie sein Gesetz
Den Rang ihm räumt,

Würzelchen und Bergmacht
Verherrlicht Gott den Herrn,
Sonne, die in Licht wacht,
Tropfen, Blume, Stern.

Er sieht zu mir,
Ich blick auf Ihn,
In Auge Aug
Im Herzen Herz. (47 f.)

Aus solcher Seelenhaltung wächst dann auch wirklich echte „liturgische Dichtung", wie die gewaltigen „Hymnen an die Kirche" Gertrud Le Forts[1] sie bieten. In dieser genialen Jüngerin Ernst Troeltschs hat die Problemtiefe und Weltweite des Meisters den kühnen „Sprung" getan, den Sprung aus kritischem Zagen in siegendes Vertrauen. Aus dem Erlebnis des furchtbaren Ringens heraus, wie es die Geisteswelt Troeltschs durchstürmt, muß man diese Hymnen hören, um zu verstehen, wie sehr hier übermächtige Objektivität aus persönlichem Ringen aufwuchtet. Darum ist auch der Muttergrund dieser Lebenswelt das echte „Vertrauen ins Geheimnis". Gertrud le Fort hat dieser alles entscheidenden Seelenhaltung wohl den Hymnus gesungen:

Mutter, ich lege mein Haupt in deine Hände: schütze mich vor dir!
Denn furchtbar ist das Gesetz des Glaubens, das du aufrichtest.
Fremd ist es in allen Fluren meines Blickes.
Die Täler der Stunden und die Räume der Gestirne wissen nichts von ihm.
Meine Füße gleiten an ihm ab wie an Halden von Eis,
Und mein Geist zersplittert daran wie an gläsernen Felsen.
Bist du gewiß, meine Mutter, daß nicht der Bote des Abgrunds dich betrog?
Oder daß Wildlinge aus der Engel Saal dich verhöhnten?
Du heißt mich mein einziges Licht löschen und heißt mich es wiederentzünden an der Finsternis der Nacht!
Du gebietest mir Blindheit, daß ich sehe, und Taubheit, daß ich höre!
Weißt du, was du tust? — Mutter, ich lege mein Haupt in deine Hände: schütze mich vor dir! (13.)

[1] Gertrud von Le Fort, Hymnen an die Kirche. (Theatiner-Drucke, Nr. 4.) (53 S.) München 1924, Theatiner-Verlag. *M* 4.—

Aber wiederum: Aus diesem Vertrauen gerade bricht die ganze große Schau des „Haupt und Leib ein Christus", wie es heimlich wächst in allen Völkern und allen Religionen und sieghaft mitten in deren Sünde und Irrtum Sünde und Irrtum überwächst. Gertrud Le Fort singt hier den Hymnus des letzten entscheidenden Wesens von Kirche, wie es in der Zugehörigkeit aller aufrichtig Suchenden zu ihr offenbar ist:

Ich habe noch Blumen aus der Wildnis im Arme, ich habe noch Tau in meinen Haaren aus Tälern der Menschenfrühe,
Ich habe noch Gebete, denen die Flur lauscht, ich weiß noch, wie man die Gewitter fromm macht und das Wasser segnet.
Ich trage noch im Schoße die Geheimnisse der Wüste, ich trage noch auf meinem Haupt das edle Gespinst grauer Denker.
Denn ich bin Mutter aller Kinder dieser Erde: was schmähest du mich, Welt, daß ich groß sein darf wie mein himmlischer Vater?
Siehe, in mir knieen Völker, die lange dahin sind, und aus meiner Seele leuchten nach dem Ew'gen viele Heiden!
Ich war heimlich in den Tempeln ihrer Götter, ich war dunkel in den Sprüchen aller ihrer Weisen.
Ich war auf den Türmen ihrer Sternsucher, ich war bei den einsamen Frauen, auf die der Geist fiel.
Ich war die Sehnsucht aller Zeiten, ich war das Licht aller Zeiten, ich bin die Fülle aller Zeiten.
Ich bin ihr großes Zusammen, ich bin ihr ewiges Einig.
Ich bin die Straße aller ihrer Straßen; auf mir ziehen die Jahrtausende zu Gott. (19.)

Aber damit auch die Schau des tiefen Geheimnisses der Kirche: der Offenbarung des unbegreiflichen Gottes in ihrer Unbegreiflichkeit:

Ich weiß, daß sie mich verspotten, ich weiß, daß sie sich über mich erzürnen, ich weiß, daß sie an mir im Finstern tasten,
Denn sie hören meine Stimme wohl, und sie spüren meinen Widerschein in ihren Herzen.
Aber mein Angesicht können sie nicht sehen: mein Haupt liegt im Schoße Gottes vergraben, ich habe es nicht mehr aufgerichtet viele hundert Jahre!
Die Schatten des Allwissenden sind um mich gewachsen, und seine Geheimnisse wuchern über meiner Stirn wie dunkles Moos.
Denn ich bin getauft auf den, der da heißt: „Unerkennbar", und des Herrlichkeit sich nennet: „Tief verborgen".
Er bedeckt seine Ewigkeit mit fließenden Wogen und seine Unendlichkeit mit Stürmen, die sich ausbrausen.
Er läßt die Gewitter scheinen, als ob sie Herr wären, er verbirgt alle seine Kräfte unter Namen, die Menschen geben.
Er verbirgt seinen Geist unter ihren Herzen, er verbirgt seine Liebe unter Brot und Wein.
Siehe, ich bin unterworfen den Schleiern meiner Schwachheit, ich bin unterworfen den dunklen Schleiern der Verkennung.
Ich bin unterworfen den Schleiern meiner Brautschaft, ich bin unterworfen den weißen Schleiern meines himmlischen Erbes.
Denn an dem, was du nicht siehst, sollst du mich erkennen, und an dem, was dir bange macht, soll mich deine Seele glauben. (17 f.)

Einer tiefen Einsicht des urkatholischen „multi foras, qui intus", „viele draußen, die doch drinnen", kann es nicht wunderlich sein, daß diese, aus heiligem Vertrauen ins Geheimnis geborene, weltweite Schau auch aus der

Dichtung eines gläubigen Protestanten herausleuchtet. Wer sich an gewissen Eigenwilligkeiten seiner Sprache nicht stößt, wird in dem neuen Werk des genialen Dante-Neuformers[1] Siegfried von der Trenck, „Leuchter um die Sonne“[2], einen großen Schritt weitergeführt in das Geheimnis des „Haupt und Leib ein Christus“. Christus, das Licht der Welt, steht in der Mitte, um ihn, im nächsten Kreis Johannes und Paulus, im äußersten Kreis Kant und Luther und dazwischen Buddha, Thomas von Aquin, Goethe, Shakespeare, Hebbel, Ignatius von Loyola, Augustinus. Dem Dichter, dem alle Einfühlensfeinheit unserer historistischen Zeit eigen ist, gelingt eine geradezu erschütternde Verlebendigung des innersten Ringens dieser Gestalten. Alles aber schlingt sich in eine einzige Offenbarung der überwindenden Liebe Gottes. Gegensatzfülle des Individuellen wird Aufleuchten Seiner Unendlichkeit. Der innerste Kern eines Thomas wie eines Goethe, eines Ignatius von Loyola wie eines Hebbel glüht in überirdischem Licht. Wer mit dem Dichter diese ganze, ungeheure Welt durchlebt, weiß, was die Schlußverse sagen:

Aber Einer: zu Kindern
macht er Mann, Weib und Tier.
Sohn: die Kraft strömt von dir.
Mach uns zu Überwindern! (197.)

In Siegfried von der Trenck ist die ganze urgesteinige Problemkraft, aber auch Problemtragik der nordischen Seele lebendig, von der die Verse seines Kant, Hebbel und Luther ergreifend singen, eine Problemtragik, die der letzte Grund ist für die Art, wie er mit inniger Liebe die großen katholischen Gestalten eines Thomas und Ignatius meißelt und doch wieder die ganze fröstelnde Einsamkeit und Zerrissenheit eines Luther und Kant und Hebbel spüren läßt:

... das Wesen der Dinge ist nirgendwo, es sei denn in Scham und Qual.
Im Zwielicht von Gedanken und Trieb, im Seelendämmer der Nacht. (83.)

Wir sind die Einsamen, die Verlornen
und recken zu ihm unsre Arme weit
aus der unsel'gen Verlassenheit. (176.)

Aber er sieht, im unerschütterlichen Glauben seiner vertrauenden Liebe, wie hinter dem Gegensatz südlicher warmer Gemeinschaft und nordischer verhangener Einsamkeit, südlichem Form- und Ordnungssinn und nordischer Problematik die eine Führung ihre geheimnisvollen Fäden zieht:

Gott braucht den Aufruhr und braucht die Macht,
Gott braucht die Willkür und braucht die Strenge.
Gott braucht die großen, erznen Gesänge —
und das einsame Lied in der Mitternacht. (174.)

Einmal treffen wir uns inmitten.
Dann geht das Licht auf — dann werden wir schau'n. (176.)

Dem Lebenswerk einer echten nordischen Seele, die heimgefunden, ist es darum auch gegeben, diese Einheit in einer überwältigend großen Vision zu

[1] Siegfried v. d. Trenck, Das Ewige Lied. Dantes Divina Commedia. Gotha 1921
[2] Derſ., Leuchter um die Sonne. Eine Lebensdichtung. (208 S.) Gotha 1925, F. A. Perthes. *M* 5.—

schauen, Ilse v. Stach in ihrem „Petrus“ [1], der gerade deswegen den Untertitel „Eine göttliche Komödie“ wirklich verdient. Das Werk, das wie kein zweites das Festspiel des „Heiligen Jahres“ sein könnte und sollte, bannt den ganzen Gegensatzsturm der Weltgeschichte in die „Spannungseinheit“ der Apostelfürsten. Es ist nicht so, wie zerstörende Gewalten innen und außen immer wollen, daß die Kirche nur Petrus sei und die Welt Paulus. Petrus und Paulus suchen und finden sich:

(Paulus:) Du nennst mich Paulus — eine Un-ruhe, heilig-glühend, zu Gott — so nenne ich dich Petrus — die große Ruhe — in die eingeht die Paulus-Sehnsucht aller Welt und Zeit. (233.)

(Paulus:) Petrus — mir ist, als würde es so sein bis zu der Ankunft Christi: Wo eine Kirche sicher steht in Petrus —

(Petrus:) Da rüttelt Paulus an dem Fels — und langsam, langsam — mit dem ewigen Zeitmaß bricht eine Flamme auf und züngelt in heiliger Unrast: Gott — Gekreuzigter — enthülle mir dein Bild — du tiefverborgener Gott ...

(Paulus:) Wo aber Flammen züngeln in fahlem Zauberschein und Völker rasen — da bricht ein Heimweh auf — ein Weltenheimweh: „Petrus — sammle uns Schweifende — und binde uns ... wir lösten uns vom Urgrund!“

(Petrus:) So wird es sein bis zu der großen Ankunft. Und gesegnet und hochgebenedeit die Kirche — die Petrus und Paulus in ihrem Schoße trägt ...

(Paulus:) Die Ruhe Gottes und die göttliche Un-Ruhe — (235.)

Das ist in der Tat die Religiosität, die nie „neu“ genug sein kann: solches „Ruhen in Gott“, der „ruhend wirkt und wirkend ruht“, wie Augustinus sagt, also „Ruhe als Unruhe“ und „Unruhe als Ruhe“ ist, daß unsere Ruhe immer unruhig ist tiefer in Seine Unendlichkeit und insofern immer wieder Zelte abbricht und Heimaten zerstört, d. h. „eschatologisch“ „keine bleibende Stätte“ hat, — daß aber diese Unruhe doch in ihrem geheimen Innern in unsichtbare Heimat unverlöslich eingewurzelt ist, „eingeheimatet zum Herrn“ und darum ihre Sehnsucht schon Erfüllung, ihr Suchen schon Finden, ihre Problematik eigentlich darum nur so scharf und kühn, weil sie das Kind tiefen, unsagbaren Vertrauens ist, Un-Ruhe aus Ruhe.

Erich Przywara S. J.

---

[1] Ilse v. Stach, Petrus. Eine göttliche Komödie. (251 S.) Kempten 1924, Kösel-Pustet. *M* 7.50

Die katholische Hochschulbewegung außerhalb Deutschlands

Seit dem Zeitalter der Reformation wurde die Kirche mehr und mehr aus der herrschenden Stellung, die sie an den Universitäten eingenommen hatte, verdrängt. Die Hochschulen wurden weltliche, staatliche Anstalten. Sobald der kirchliche Geist nach den Freiheitskriegen langsam wieder erwachte und dann immer mehr erstarkte, mußte der Kampf um die Universitäten beginnen. Wollten die Katholiken sich nicht selbst aufgeben, dann mußten sie sich Anteil an der Hochschulbildung erzwingen, nötigenfalls selbst durch Schaffung eigener freier Hochschulen. Es wäre ebenso spannend wie lehrreich zu verfolgen, wie in sämtlichen Ländern mit größerem katholischen Bevölkerungsanteil der Versuch der Errichtung katholischer Universitäten im 19. Jahrhundert gemacht wurde, zu verschiedenen Zeiten, mit wechselnder Entschiedenheit und ungleichem Erfolg, aber immer aus derselben Bewegung heraus, der Rückwirkung gesteigerten kirchlichen Lebens gegen weltliche Anstalten, durch die die Katholiken ihr Bildungsideal geschmälert oder gar bedroht glaubten.

Es ist selbstverständlich nicht möglich, an dieser Stelle im einzelnen die Bemühungen der Katholiken für die Gründung katholischer Hochschulen darzustellen. Nur das Ergebnis der Arbeiten und Opfer unserer außerdeutschen Glaubensgenossen, der heutige Bestand an katholischen Hochschulen, soll hier im Überblick vorgelegt werden. Eine solche Zusammenstellung hat freilich ihre Schwierigkeiten. Erhebt sich doch sofort die Frage, was überhaupt unter katholischen Hochschulen zu verstehen ist. Hochschulen sind im folgenden die Anstalten, die ihren bereits im allgemeinen gebildeten Besuchern die besondere wissenschaftliche Schulung für die höheren Lebensberufe vermitteln. Von derartigen Schulen können die als katholische gelten, bei denen kirchliche Organe auch auf die weltlichen Lehrfächer einen rechtmäßigen bestimmenden Einfluß besitzen. Die rein theologischen Bildungsstätten bleiben im nachstehenden außer Anschlag, wiewohl ihnen Hochschulcharakter nicht abzusprechen ist. Nun weichen aber die Hochschultypen anderer Länder von den deutschen Universitäten sehr stark ab. In ihren Rechten, ihrem Aufbau, ihren Zielen und Methoden sind die Hochschulen der einzelnen Länder so grundverschieden untereinander, daß sie nur mit großen Vorbehalten verglichen und zusammengestellt werden können. Dann fehlt es bis jetzt an einer erschöpfenden, nach einheitlichen Grundsätzen bearbeiteten Übersicht über die katholischen Anstalten. Einen recht brauchbaren Ansatz zu einer solchen hat Giuseppe Monti in dem Anhang über katholische Universitäten, den er seinem vor kurzem erschienenen Handbuch der katholischen Organisationen beigegeben hat, geliefert[1]. Die nachstehende Übersicht stützt sich teilweise auf diese Arbeit, bringt aber zahl-

[1] Wien 1924, S. 241—277. Weitere Arbeiten über katholische Universitäten finden sich in der Zeitschrift des Schweizer. Studenten-Vereins „Monat-Rosen" 57 (1923) 190—197 (nach einem Artikel des Osservatore Romano) und in der Salzburger Kathol. Kirchenzeitung 64 (1924) 385—387, der wohl auch auf den Artikel des römischen Blattes zurückgeht.

reiche Ergänzungen und Berichtigungen. Trotzdem kann aber auch sie noch keineswegs den Anspruch erheben, in der Zusammenstellung der Anstalten vollständig zu sein.

In Europa besitzt die Kirche jetzt 17 Anstalten mit Hochschulcharakter. Die älteste davon, die erfolgreichste von allen und das Vorbild für die meisten späteren Gründungen, ist die katholische Universität in Löwen[1]. Sie wurde bald nach der Loslösung Belgiens von Holland, am 4. November 1834, durch die Bischöfe, die den ganzen schweren Druck einer nichtkatholischen Regierung auf das Schulwesen verkostet hatten, unter Ausnutzung der durch die Verfassung vom 25. Februar 1831 gewährleisteten völligen Unterrichtsfreiheit mit kühnem Wagemut begründet. Ihr erster Sitz war Mecheln. Als aber im folgenden Jahr die Staatsuniversität in Löwen aufgehoben wurde, verlegte man die katholische Universität in diese Stadt und knüpfte mit Glück an die Tradition der alten berühmten Löwener Universität an. Die Anfänge waren bescheiden. Die Hochschule begann mit zwei Fakultäten, 13 Professoren und 86 Studenten. Aber rasch ging es vorwärts[2]. Im Schuljahr 1839/40 hatte sie schon fünf Fakultäten (Theologie, Philosophie, Recht, Medizin und Naturwissenschaft) und zählte 644 Studenten. Gegen Ende der sechziger Jahre entstanden die ersten Fachschulen für technische Fächer. 1879/80 war die Zahl der Studierenden auf 1451 gestiegen und 1889/90 auf 1945. Im letzten Jahr vor dem Krieg betrug die Zahl der Immatrikulierten etwa 2900. Dann kamen harte Zeiten; vier Jahre blieb die Universität, die in den Kämpfen schwer beschädigt worden war, geschlossen. Aber sie feierte gleich nach dem Waffenstillstand eine glänzende Auferstehung. Bei ihrer Wiedereröffnung im Januar 1919 fanden sich über 3000 Studenten ein, und in diesem laufenden Jahre beträgt die Zahl 3400. Mit diesem äußern Fortschritt geht der innere Aufbau Hand in Hand. Nach dem Vorlesungsverzeichnis für 1924/25[3] hat sie außer den bereits genannten Fakultäten und technischen Fachschulen besondere Institute für Staats- und Sozialwissenschaften, Pädagogik und angewandte Psychologie und für höhere Philosophie, ferner Hochschulen für Handel, Landwirtschaft und Brauerei. Sie umschließt also Universität, technische, landwirtschaftliche und Handelshochschule. Die Zahl der Professoren beträgt über 150. Ein Bibliotheksbau, für den in Amerika eine Million Dollar gesammelt wurde[4], ist vollendet. Zu den Bücherbeständen hat Deutschland nach dem Versailler Vertrag wertvolle Schätze beisteuern müssen[5]. 1923 wurde ein neues chemisches Institut fertiggestellt, in diesem Jahr beginnt man mit dem Bau moderner technischer Fachschulen in dem von der Universität gekauften Park des Schlosses von Heverlee. Die Zukunftssorge bildet die Schaffung zeitgemäßer Laboratorien für Physik und besonders von Kliniken und Instituten für die medizinisch-pharmazeutische Ausbildung. Eine Sub-

[1] Über die Universität gibt es eine reiche Literatur. Einen kurzen Einblick in ihre Geschichte und Eigenart gibt die Broschüre L'Université de Louvain 1425 (Löwen 1923).

[2] Die folgenden Angaben nach dem Annuaire de l'Université catholique de Louvain (1914) 122 ff.; die Nachrichten über die Entwicklung nach dem Krieg auf Grund privater Mitteilungen und des trefflichen Artikels Louvain since the war von Aubrey Gwynn in der irischen Zeitschrift Studies 9 (1920), 264 ff.

[3] Université Cath. de Louvain. Année académique 1924/25 (Louvain 1924).

[4] Catholic World 116 (1922/23) 555.

[5] Artikel 247 des Friedensvertrages.

skription von zwei Millionen Franken für ein Institut zur Krebsforschung ist eröffnet worden.

Die katholische Universität von Löwen steht sowohl in ihrer Besucherzahl wie in den Erfolgen ihrer Examina an der Spitze der belgischen Universitäten. Und alles dies wurde geschaffen und bis zum Jahre 1923 erhalten ohne einen Pfennig Staatszuschuß, aus freien Spenden des katholischen belgischen Volkes. Zweimal jährlich wird in allen Kirchen Belgiens für die Universität gesammelt. Diese Kollekten brachten vor dem Kriege zuletzt rund 180000 Franken, 1923 690000 Franken ein. Die Summen reichen natürlich nicht zur Deckung der Kosten für die Universität, deren Budget 1922 etwa zweieinhalb, jetzt nach der starken Frankenentwertung mehr als dreieinhalb Millionen Franken beträgt. Es wurden vom Klerus besondere Sammlungen unter den begüterten Katholiken eingeleitet; was dann noch fehlte, wurde durch die Bischöfe selbst gedeckt.

Nach dem Krieg war die finanzielle Lage der Universität geradezu bedrohend; nun aber kam kräftige Hilfe. Die amerikanische Commission for Relief in Belgium stattete jede der vier belgischen Universitäten mit zwanzig Millionen Franken aus. Dazu gewährt der Staat seit 1923 den freien Universitäten eine jährliche Beihilfe von je einer Million Franken, die voraussichtlich 1925 auf zwei Millionen erhöht wird. So ist die katholische Universität über die Kriegsnot jetzt hinaus. Eine Zukunftsschwierigkeit bildet die Sprachenfrage, die schon vor dem Krieg und jüngst auch wieder Mißhelligkeiten geschaffen hat. Aber man scheint in Löwen die Zeit zu verstehen; schon jetzt heißt es im neuesten Vorlesungsverzeichnis bei vielen Lehrstunden en langue flamande; die größere Zahl der Vorlesungen wird aber noch immer in französischer Sprache gegeben. Möge es gelingen, diese besondere Gefahr glücklich zu umgehen und das herrliche Denkmal der Opferwilligkeit, Ausdauer und des Weitblickes der belgischen Katholiken zu neuer hoher Blüte zu bringen.

In Frankreich gehen die Bemühungen zur Errichtung katholischer Universitäten bis in die Zeit des Bürgerkönigs Ludwig Philipp zurück[1]. Aber erst das Gesetz vom 12. Juli 1875 über die Freiheit des höheren Unterrichts[2] gestattete die Ausführung. Da die Regierung Mac Mahon, unter der das Gesetz zustande gekommen war, auf schwachen Füßen stand, beeilten sich die Bischöfe, fertige Tatsachen zu schaffen. Noch im Jahre 1875 wurde von dem Episkopat der einzelnen Teile Frankreichs vier Anstalten, in Paris, Lyon, Lille und Angers, gegründet, die 1876 die staatliche Anerkennung als freie Universitäten erhielten; 1877 folgte als fünfte katholische Hochschule die von

[1] Über die Vorgeschichte der Universitätsbewegung vgl. A. Baudrillard, Msgr. d'Hulst, 1. Bd. (1912). Die eigentliche Gründungsgeschichte der heutigen fünf Institute mit vielen Dokumenten im Annuaire des Universités Catholiques, année 1877, Paris 1877. Der gegenwärtige Stand bei Monti S. 248 ff. und ausführlicher im Almanach Catholique Français, 1920, 115—129. Ergänzungen dazu in den folgenden Jahrgängen des Almanachs. Über den Aufbau berichten die von den einzelnen Instituten herausgegebenen Prospekte, so für Paris das Annuaire de l'Institut Catholique de Paris 1924/25, für Lyon Les Facultés Catholiques de Lyon. Notice et programme des cours 1924/25. Lille gibt Einzelprospekte der Fakultäten und Fachschulen und die Zeitschrift Les Facultés Catholiques de Lille. Revue mensuelle, die im 15. Jahrgang steht, heraus.

[2] Abgedruckt im Annuaire des Universités Catholiques, année 1877, 1—19.

Toulouse. Schon 1880 verbot ein Ergänzungsgesetz den Anstalten die Führung des Universitätsnamens; sie hießen seitdem Instituts Catholiques. Gleichzeitig wurden die für die Erteilung der akademischen Grade gewährten gemischten Prüfungskommissionen wieder beseitigt. Die an den Anstalten verbrachten Semester werden berechnet, aber die Examina müssen vor den staatlichen Fakultäten abgelegt werden. Das brachte eine bedeutende Abnahme der Besucherzahl, so daß man sogar mit den Gedanken umging, die Anstalten wieder aufzugeben, zumal auch die Geldfrage viel zu schaffen machte; alle Ausgaben müssen ja durch die Spenden der Gläubigen gedeckt werden. Glücklicherweise unterließ man es aber doch. Wenn die Zahl der Studierenden verhältnismäßig auch bescheiden blieb, die Institute wurden doch zu Sammelpunkten des Geisteslebens und der wissenschaftlichen Arbeit der französischen Katholiken; namentlich das Katholische Institut in Paris ist eine Stätte der Wissenschaft von hohem Range. Seine theologische Fakultät hatte stets Gelehrte von Weltruf. Seit dem Kriegsende hat sich die Besucherzahl auch mehr als verdoppelt. Im einzelnen ergibt sich heute folgendes Bild[1]: das Pariser Institut steht an Zahl der Immatrikulierten mit 1123 an der Spitze, dazu kommen 486 Hörerinnen in den seit 1898 bestehenden cours supérieurs pour les jeunes filles; Lille übertrifft bei kleinerer Studentenziffer (700 bzw. 350) Paris durch umfassenderen Ausbau der Fakultäten. Während das Institut der Hauptstadt neben den sog. kanonischen Fakultäten (Theologie, orientalische Sprachen und Kirchenrecht) nur Fakultäten für Philosophie, Rechtswissenschaft und Philologie (lettres) mit 102 Professoren besitzt, hat Lille Fakultäten für Theologie und Philosophie, Recht, Philologie, Medizin und Pharmazeutik und für Naturwissenschaften mit 115 Professoren. Beiden Anstalten sind zahlreiche höhere Fachschulen mehr praktischer Art angeschlossen. Die Institute von Lyon (44 Professoren und etwa 500 Studierende) und Angers (76 bzw. 391) haben Fakultäten für Theologie, Recht, Philosophie und Naturwissenschaften; der kleinen Anstalt von Toulouse (46 bzw. 106) fehlt die Rechtsfakultät.

Außer diesen Instituten besitzen die französischen Katholiken vier landwirtschaftliche Hochschulen[2]; zwei davon sind den katholischen Instituten von Angers und Toulouse angegliedert. Die beiden andern, das Institut Agricole von Beauvais (gegr. 1854) und die landwirtschaftliche Hochschule von Félicité bei Aix in der Provence (1920) sind selbständig.

Auch in der Schweiz hat der Universitätsgedanke eine lange Geschichte hinter sich. Nach allem, was der katholischen Minderheit in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts von der radikalen Mehrheit angetan worden war, mußte der Wunsch wach werden, sich von den Universitäten, die sämtlich in protestantischen Kantonen lagen, unabhängig zu machen. Der kleine Kanton Freiburg[3] mit kaum 120000 Einwohnern glaubte das Unternehmen wagen zu dürfen. 1887 stellte die Kantonsverwaltung die Mittel — $2^1/_2$ Millionen

[1] Die Zahlen (nach Monti) gelten für das Studienjahr 1922/23.

[2] Über die landwirtschaftlichen Hochschulen berichtet ausführlich der Almanach Catholique Français pour 1924, 421 ff.

[3] Zur Gründungsgeschichte von Freiburg vgl. Die Universität Freiburg in der Schweiz und ihre Kritiker. Herausgegeben im Auftrage der Direktion des öffentlichen Unterrichts. Freiburg i. d. Schweiz 1898, 7 ff.

Franken — zur Verfügung und nun wurde rasch im Jahre 1889 die Universität mit der juristischen und philosophischen Fakultät eröffnet, 1890 kam die theologische, 1896 die mathematisch-naturwissenschaftliche Fakultät hinzu. 1898 hatte die Universität 57 Professoren und 341 Studenten[1], darunter 150 Theologen. Nur langsam stiegen die Ziffern trotz der Befreiung der Studenten von Universitätsgebühren. 1907 war die Zahl der Professoren 84, die der Studierenden 417, darunter 182 Theologen[2]. 1914 wurde mit 614 eine Höchstziffer der Studenten erreicht, 286 davon — also mehr als zwei Fünftel — waren Studenten der Theologie[3]. Augenblicklich (Wintersemester 1924/25) beträgt die Zahl der Professoren 65, die der Immatrikulierten 557. Von den Studenten ist immer ein bedeutender Teil Ausländer. Mit Stolz nennt die Universität, die auf der Grenze zweier Sprachgebiete liegt, als ihr besonderes Kennzeichen ihre Internationalität. Aber — ganz abgesehen von hemmenden nationalistischen Zwistigkeiten, zu denen das schon geführt hat — zeigt das doch auch umgekehrt, daß die Universität für das katholische Geistesleben in der Schweiz nicht die erhoffte Bedeutung gewonnen hat. Es wurde schon klagend darauf hingewiesen[4], daß von 472 Studenten der Freiburger Hochschule im Jahre 1922 nur 134 aus den acht überwiegend katholischen Kantonen stammten. Von 462 an den Schweizer Universitäten studierenden Katholiken gingen also nur zwei Siebtel an die katholische Hochschule, wobei noch nicht berücksichtigt ist, daß weitere zahlreiche katholische Schweizer an deutschen und französischen Hochschulen studieren. Zur Erklärung wurde die Tatsache herangezogen, daß die Entfernung der Heimat vom Universitätsort bei der Wahl der Hochschulen mitwirke. Aber ob da nicht auch der Ruf und die großzügigeren Einrichtungen, welche die weltlichen Universitäten bieten, stark mitbestimmend sind? Es ist gewiß bewunderungswürdig, was der kleine Kanton Freiburg im Bunde mit der katholischen Schweiz für seine Universität leistet[5], aber die Mittel, die er aufbringen kann, reichen doch nicht an die heran, die andern Universitäten zur Verfügung stehen — für Zürich betrug z. B. der Jahreshaushalt der Universität 1919 2166290 und der eidgenössischen technischen Hochschule 1920 2212150 Franken[6]. Bedenkt man das, so ist es kaum zu verstehen, wie vor wenigen Jahren der Plan erörtert werden konnte, in Luzern noch eine zweite katholische Schweizer Hochschule zu gründen[7]. Soll der katholische Universitätsgedanke in der Schweiz erfolgreich werden, dann gilt es noch viel mehr als bisher, alle Kräfte in den Dienst der jetzt noch recht bescheidenen Freiburger Universität zu stellen.

In Spaniens Hauptstadt wurde 1908 eine katholische Universität mit Lehrstühlen für Religion, Philosophie, soziale und rechtliche Fragen eröffnet[8];

[1] Ebd. S. 89. [2] Kath. Kirchenzeitung (Salzburg 1907) 352. [3] Ebd. (1914) 289.

[4] Schweizerische Kirchenzeitung 1922, S. 438 f.: P. de Chastonay, Wo studieren unsere Akademiker?

[5] Der Zuschuß, den der Kanton Freiburg zusteuert, wird von eingeweihter Seite gelegentlich auf weit über eine halbe Million Franken jährlich angegeben. P. G. U. Manser O. P. in einem Werbeartikel für den Freiburgischen Hochschulverein in den Monat-Rosen 67 (1923) 330. Mehr als 500000—600000 Franken dürften die Jahreseinnahmen der Universität kaum betragen.

[6] Minerva 25 (1921) 985 bzw. 989. [7] Augsburger Postzeitung vom 1. Januar 1921.

[8] Vgl. Kath. Kirchenzeitung (Salzburg 1908) 1086.

heute besteht nur noch die Academia Universitaria Católica, die regelmäßige Vortragsreihen über wissenschaftliche, umstrittene Fragen vor allem für Studenten als Ergänzung zu den Vorlesungen an der Staatsuniversität von führenden Männern des Katholizismus halten läßt[1].

Daneben besitzt aber das Land mehrere höhere Fachschulen, die als eigenartige Versuche, neben den allein anerkannten Staatsuniversitäten auf das Hochschulleben Einfluß zu gewinnen, Beachtung verdienen. Die älteste dieser Einrichtungen ist das Colegio de Estudios Superiores der Jesuiten in Deusto bei Bilbao (gegr. 1886)[2], dem 1916 die erste spanische Handelsuniversität, eine Stiftung des Industriellen Don Pedro de Icaza, angegliedert wurde[3]. Die ganze Anstalt zählt gegenwärtig 495 Studenten, von denen 266 Interne sind. Das Colegio umfaßt eine Fakultät für Philosophie und Literatur und eine Rechtsfakultät (mit 112 Hörern), ferner technische Kurse und eine Militärschule. Die Handelsuniversität, die rasch aufblüht, sieht nach einem Vorbereitungskurs einen vierjährigen Lehrgang vor. Unter der Leitung der Augustiner steht in San Lorenzo del Escorial ein zweites Kolleg für höhere Studien (gegr. 1893)[4]; es hat Fakultäten für Recht und Philosophie und eine Vorschule für das Ingenieurstudium, die zurzeit von 130 Hörern besucht werden[4]. Eine ganz neuartige Gründung ist das prächtig eingerichtete Chemische Institut der Jesuiten in Sarriá Barcelona[5], das 1916 eröffnet wurde und 1923/24 in seinen drei Kursen und seiner Forschungsabteilung 57 Studierende zählte[6]. Eine sehr gemischte Anstalt, der nur teilweise Hochschulähnlichkeit zugesprochen werden kann, ist das 1908 begonnene Instituto Católico de Artes e Industrias in Madrid, eine Art von Technikum unter der Leitung der Gesellschaft Jesu[7]. Eine ganze Reihe von Lehrgängen findet hier nebeneinander statt: Abendkurse für Arbeiter zur Ausbildung als Monteure und Techniker (mit 416 Teilnehmern), Vorbereitungskurse auf die Heeres- und Marinelaufbahn, eine Realschule (mit 531 Schülern) und endlich die hier allein in Betracht kommenden technischen Klassen für Studierende, die die Mittelschule absolviert haben (Clases para Alumnos de Carrera). Während früher mehrere Fächer gelehrt wurden, hat sich die Anstalt jetzt auf einen vierjährigen Kurs für mechanischen und elektrischen Maschinenbau spezialisiert. Der Kurs zählt mit der Vorbereitungsklasse 161 Hörer. Da es an Gelegenheit für praktische Betätigung in Fabriken fehlt, hat die Anstalt weite, wohleingerichtete Lehrwerkstätten und Laboratorien eingerichtet, in denen erfahrene Meister unterweisen. Die Zahl der Professoren an dieser technischen Abteilung beträgt gegenwärtig 19. Die ganze Anstalt mit ihren mehr als tausend Schülern gehört zu den glänzendsten neueren Gründungen der Kirche in Spanien.

---

[1] Nach privaten Mitteilungen.

[2] Genaueren Aufschluß über diese Anstalt bieten der Prospekt und das Hörerverzeichnis des Kollegs für 1924/25.

[3] Vgl. Universidad Comercial de Deusto. Efemérides y programas 1924/25; über die Geschichte der Anstalt unterrichtet Universidad comercial de Deusto, Fundación Vizcaina Aguirre. Noticia sucinta. o. J.

[4] Nach privaten Mitteilungen. Die Anstalt trägt den Titel Real Colegio de Estudios Superiores, Universidad-Escorial.

[5] Ziele und Einrichtung der Anstalt erläutert die Schrift Instituto Químico de Sarriá. Su descripción, sus estudios y su reglamento[2] (Barcelona 1923; Estudios teórico-prácticos del Instituto Químico de Sarriá No. 10).

[6] Vgl. Afinidad (Zeitschrift der Anstalt) 4 (1924) 204.

[7] Vgl. Encicl. Universal Ilustr. 31 (1923?) 1454; die Studienpläne der einzelnen Kurse sind in einem von der Anstalt herausgegebenen Büchlein Efemérides (1924/25) und in einem Prospekt abgedruckt. In dem neuen Index generalis — Annuaire des Universités, von R. de Montessus de Ballore (Paris 1923/24) E. 15, werden die technischen Kurse der Anstalt zur Heranbildung von Ingenieuren in der Liste der Universitäten aufgeführt.

Die Grade, die von den kirchlichen Anstalten verliehen werden, haben in Spanien keine staatliche Gültigkeit; auch erhalten diese Bildungsstätten keine Zuschüsse von der Regierung.

In Spaniens Nachbarstaat Portugal scheint man über Pläne zur Errichtung einer katholischen Hochschule neben der altberühmten Staatsuniversität von Coimbra noch nicht hinausgekommen zu sein[1].

Ungarn[2] hatte vor dem Krieg zwei bischöfliche Rechtsakademien in Fünfkirchen (Pécs) und Erlau, die den staatlichen Anstalten gleichgestellt waren; eine dritte in Großwardein wurde vom Religionsfond unterhalten, aber nur nach Befragen des Bischofs mit Professoren besetzt. Alle diese Anstalten zählten je 10 Professoren und 150—200 Hörer. Nach Fünfkirchen ist heute die staatliche ungarische Universität aus dem an die Tschechen abgetretenen Preßburg verlegt; die Großwardeiner Anstalt hat Rumänien säkularisiert. Nur die Bischöfliche Rechtsschule von Erlau besteht noch und zählt 10 Dozenten und 142 Hörer. Die Kosten bezahlen nach dem Verlust der Stiftungen infolge der Geldentwertung je zur Hälfte der Erzbischof und das Domkapitel. Durch den Sturz des ungarischen Geldes sind auch die bedeutenden Kapitalien, die für zwei katholische Volluniversitäten in den Diözesen Fünfkirchen und Siebenbürgen angesammelt waren[3], in nichts zerronnen. Ein Lichtblick in diesem Zusammenbruch des katholischen Hochschulwesens von Ungarn ist die Haltung der Budapester Universität, der größten des Landes, mit 5800 Hörern. Sie hat sich auf ihren katholischen Charakter wieder besonnen und vor drei Jahren den Namen ihres großen Stifters, des Kardinals Pazmany, wieder angenommen. Mit Ausnahme der Gehälter für Professoren und der Kosten der Kliniken wird sie bis jetzt ganz von katholischen Stiftungsgeldern unterhalten.

Auf breiter Grundlage mit dem Ziel der Fortentwicklung zu Volluniversitäten wurden in den letzten Jahren noch die Universitäten von Lublin (1918), Mailand (1920) und Nimwegen (1923) gegründet. Die dem Herzen Jesu geweihte Universität von Lublin ist das Werk des ehemaligen Leiters der Petersburger kirchlichen Akademie, Msgr. Radziszewski, der, von dem damaligen Nuntius Achilles Ratti kräftig unterstützt, allen Schwierigkeiten zum Trotz das Werk zustande brachte[4]. Bis jetzt hat die Universität vier Fakultäten (für Theologie, kanonisches und bürgerliches Recht und Philologie) und ein pädagogisches Institut. Wenn die Zahlen, die Monti für 1923/24 angibt, richtig sind, so hat die Hochschule in den beiden letzten Jahren einen starken Rückgang ihrer Besucher zu verzeichnen; denn damals soll die Gesamtzahl 1120 (darunter 663 Juristen und 400 Philologen) gewesen sein, während sie gegenwärtig nur 350 (darunter 190 Hörer der Rechte und 120 der Philologie) beträgt[5]. Die Universität untersteht den polnischen Bischöfen und wird von ihnen unterhalten, der Staat leistet keine Zuschüsse. Die Grade der Rechtswissenschaft, die vor einer gemischten Kommission von Professoren der staatlichen Universitäten und der Lubliner Hochschule erworben werden, sind staatlich anerkannt.

---

[1] Vgl. G. Richter, Der Plan der Errichtung einer kath. Universität zu Fulda (1922) 100.

[2] Das Folgende in der Hauptsache nach Privatmitteilungen. Vgl. Minerva, Handbuch der gelehrten Welt 1 (1911) 135.

[3] 1914 betrug der Stiftungsfond für eine siebenbürgische katholische Universität, der aus einem Vermächtnis des Bischofs Fogarasy († 1882) herrührte, fast dreieinhalb Millionen Kronen. Vgl. Kath. Kirchenzeitung (Salzburg 1914) 556.

[4] Über die Entstehung der Universität vgl. den Artikel von A. Mariel in der Revue des Jeunes 1924 (2. trim.), 419 ff. [5] Nach gütiger Mitteilung des Universitätssekretariates.

Auch die katholische Universität von Mailand ist dem Herzen des göttlichen Erlösers geweiht, und auch sie ist das Werk vor allem eines Mannes, ihres heutigen Rektors, des als Psychologen weit bekannten Franziskaners Dr. Agostino Gemelli[1]. Aber nicht in raschem Anlauf wie Lublin wurde sie geschaffen. Die Anregung zur Gründung einer katholischen Universität in Italien geht bis auf den ersten Kongreß der italienischen Katholiken in Venedig im Jahre 1874 zurück. Gemelli hat lange Jahre aufklärende Vorarbeit geleistet, bis er 1919 mit seinen Plänen vor Kardinal Ferrari trat. Mit 50 Lire begannen die Sammlungen. Bald stiftete der durch seine Wohltätigkeit bekannte Graf Lombardi eine Million Lire, bis 1923 hatte man ungefähr fünf Millionen Lire zusammen gebracht. Eine eifrige Sammelpropaganda, der das geschickt geleitete Organ Revista Mensile degli Amici dell' Università Cattolica dient und die alle neuzeitlichen Werbemittel benützt, sowie eine jährliche Kollekte in allen Kirchen Italiens schaffen die notwendigen Gelder, die leider immer noch lange nicht ausreichend sind. Am 2. Oktober 1924 hat die Anstalt die staatliche Anerkennung und gleiche Rechte wie alle Staatsuniversitäten erhalten[2]. Gegenwärtig umfaßt sie folgende Fakultäten: Philosophie, Philologie, Rechts- und Staatswissenschaft, dazu ist ihr eine Hochschule für Lehrer angegliedert. Zahlreiche Seminare und Forschungsinstitute ergänzen wie in Deutschland die allgemeinen Vorlesungen. An Lehrkräften hat die Hochschule 24 ordentliche und 40 außerordentliche Professoren, dazu 17 Assistenten.

Die Studentenzahl steigerte sich in den drei ersten Jahren ihres Bestandes von 107 auf 312 und blieb im laufenden vierten Jahre auf dieser Höhe (310). Für den Weitblick der Universitätsleitung zeugt die umfassende wissenschaftlich-literarische Tätigkeit der Hochschule; allein im Laufe des Jahres 1923/24 erschienen 18 zum Teil sehr umfangreiche Bände[3].

Die letzte katholische Universitätsgründung ist die in der alten Kaiserpfalz Karls d. Gr. am Niederrhein zu Nimwegen, die dem großen Herrscher zu Ehren den Namen Carolina führt. Die Bemühungen um eine katholische Universität in Holland weisen weit zurück, 1907 wurde im Parlament der Weg dazu geebnet[4]. Aber erst 1921 schritten die Bischöfe an die Ausführung. Eine Sammlung in diesem Jahre steigerte den Universitätsfond, die St. Radboudsstiftung, auf rund anderthalb Millionen Gulden, d. h. mehr als 2500000 Mark. Nimwegen errang unter den verschiedenen Städten, die sich um den Sitz der Hochschule bewarben, den Sieg. 100000 Gulden schießt nun die Stadt jährlich zu den Kosten der Anstalt bei, die im übrigen durch Staatsbeiträge (jährlich 4000 Gulden) und freiwillige Spenden, vor allem eine jährliche Kirchenkollekte, die rund 200000 Gulden einträgt, gedeckt werden. Die Universität begann am 17. Oktober 1923 ihr erstes akademisches Jahr mit den Fakultäten Theologie,

---

[1] Über ihre Gründung vgl. das Referat von Alois Grosser in den Monat-Rosen 67 (1923) 234 ff. und 280 ff. Die spätere Geschichte der Universität erzählt volkstümlich und kurz die Schrift L'Università Cattolica del S. Cuore — Tre anni di vita (Mailand 1924); eingehend berichtet über das dritte akademische Schuljahr der Rektor in dem Annuario della Università Cattolica (Mailand 1924).

[2] Dies und das Folgende nach Privatmitteilungen.

[3] Ein Verzeichnis in dem Annuario 1923/24, 61 f. (s. o.).

[4] Kath. Kirchenzeitung (Salzburg 1907) 305.

Philosophie und Rechtswissenschaft. Nach holländischem Recht müssen die noch fehlenden Fakultäten für Naturwissenschaften und Medizin spätestens nach 25 bzw. 50 Jahren errichtet werden. Die Zahl der Studenten betrug bei der Eröffnung 189[1]; sie ist im laufenden zweiten Jahr schon auf 269 gestiegen[2]. Lehrkräfte sind jetzt 36 vorhanden. Die Universität ist den staatlichen gleichgestellt.

Zu den katholischen Universitäten hat man auch das University College in Dublin gerechnet, das mit andern irischen Universitätskollegien zusammen die National University of Ireland bildet[3]. Das Kolleg war ursprünglich unter der Leitung der Gesellschaft Jesu und bildete als solches ein Glied der 1850 unter Newmans Leitung begonnenen katholischen Universität Irlands, besaß aber keine öffentliche Anerkennung. Um sie zu erlangen, wurde 1908 mit Zustimmung der Bischöfe seine Verfassung geändert. Die Anstalt verlor ihren äußern katholischen Charakter und wurde mit andern Kollegien zu einer anerkannten Universität erhoben. Tatsächlich ist die erdrückende Mehrzahl von Professoren (1919/20 = 33) und Studenten (= 1323) katholisch[4]. Die Bischöfe haben von dem ihnen zustehenden Recht, theologische Lehrkanzeln an der Anstalt zu errichten, zur religiösen Fortbildung der Studenten Gebrauch gemacht. So haben die irischen Katholiken seit 1908 zwar keine katholische, aber doch eine von kirchlichem Geiste beherrschte Universität.

Mit viel größerem Erfolg als die europäischen Glaubensgenossen aber auch mit einem unübertroffenen Opfersinn haben die Katholiken in Nordamerika es verstanden, die Hochschulerziehung in ihre Hand zu bekommen. Ihnen kam dabei freilich die bisher unumschränkte Schulfreiheit zu statten und die Tatsache, daß in den Vereinigten Staaten Privathochschulen gegenüber den staatlichen weit voranstanden. So besitzen sie heute eine stattliche Reihe von Anstalten, die wenigstens in ihrem Oberbau universitätsartigen Charakter haben. Die Anstalten zeigen im einzelnen große Verschiedenheiten, da die Schulgesetzgebung Sache der einzelnen Bundesstaaten ist. Sie nehmen auch praktische Fächer in ihren Studienplan auf, die wir kaum noch zu den Hochschulfächern rechnen, und sind durchweg organisch mit Mittelschulen verbunden. So ist es schwierig, das Hochschulmäßige an den einzelnen Anstalten abzugrenzen. Die Liste approbierter katholischer Kollegien, welche die Catholic Educational Association für 1923/24 aufstellt[5], führt 75 katholische Anstalten für höheren Unterricht auf (darunter 27 für die weibliche Jugend), 18 nennen sich selbst Universitäten und haben auch in ihrem Studienplan Fächer, die bei uns der Hochschulbildung zufallen. Einige von ihnen wie Georgetown, St. Louis, Fordham, Milwaukee und die katholische Universität von Washington können in ihrem Oberbau sich getrost vielen Universitäten der alten Welt an die Seite stellen. Bei andern tritt das Mittelschulmäßige und Praktische stärker in den Vordergrund; dafür haben aber auch nicht wenige der bloßen colleges bedeutende Hochschuleinrichtungen. Monti[6] rechnet etwas will-

[1] Vgl. Köln. Volkszeitung 1924, Nr. 36 u. 43 vom 15. bzw. 17. Januar.
[2] Nach privaten Mitteilungen.
[3] Kath. Kirchenzeitung (Salzburg 1924) 386 f. und Monat-Rosen 67 (1923) 195. Zur Geschichte des Kollegs vgl. The Catholic Encyclopedia 15, 199 ff.
[4] Vgl. Minerva 1921, 306 f.
[5] Bulletin der Cath. Educational Association 19/20 (1923) 19 f. [6] A. a. O. 271 ff.

kürlich: außer den oben genannten 5 Universitäten noch weitere 10 Anstalten unter die Hochschulen. Er gibt also die Zahl der katholischen Universitäten mit 15 an.

Den besten Einblick in den Studienbetrieb mit seiner mannigfaltigen, stark auf das Praktische eingestellten Richtung gibt vielleicht die folgende statistische Übersicht über die „Universitätskurse" an den Jesuitenhochschulen[1]. Sie umfaßt Kurse von 10 Universitäten und 4 Kollegien aus dem Jahre 1924. Von den 15 bei Monti als Universitäten bezeichneten Anstalten sind 11 in dieser Statistik enthalten. An den Kursen nahmen zusammen 19401 Studenten teil; davon widmeten sich 139 der Theologie, 4852 dem Recht, 107 der Soziologie, 449 dem Auslandsdienst (Foreign Service), 177 der Zeitungswissenschaft, 1446 der Heilkunde, 1375 der Zahnheilkunde, 790 der Heilmittellehre, 52 der Krankenpflege, 76 der Philosophie und Naturwissenschaft, 134 der Erziehungslehre, 862 der Musik, 2626 verschiedenen Handels- und Finanzzweigen, 705 dem Ingenieurfach; 1342 waren in der sog. Graduate School, in denen Studenten nach Abschluß des üblichen Lehrganges sich in ihre Fächer noch weiter vertiefen. Außer diesen sind aber in die Gesamtzahl auch einbezogen 2055 Teilnehmer an den „Sommerkursen", d. h. Ferienkursen, die vor allem für die Fortbildung der katholischen Lehrer gegeben werden, und 2618 Hörer der sog. Extension Courses, d. h. Vorlesungsreihen, die außerhalb der Universität in andern Städten von den Professoren regelmäßig abgehalten werden.

Zählt man alle Anstalten der Katholiken zusammen, an denen Hochschulfächer vorgetragen werden, so wird sich eine stattliche Zahl ergeben, 25 dürfte gewiß nicht zu hoch gegriffen sein.

Welches ist nun die Stellung, die die katholischen Hochschulen im amerikanischen Geistes- und Schulleben einnehmen? Sie werden in den nichtkatholischen Kreisen vielfach ignoriert. Selbst die großen, führenden Anstalten werden oft einfach übergangen[2]. Warnend hat vor kurzem die America, die bekannte katholische Wochenschrift, auf die Gefahren hingewiesen, die dem ganzen katholischen Unterrichtswesen in den sicher bald beginnenden Schulkämpfen drohen, wenn nicht mehr zur Aufklärung der Öffentlichkeit über die Bedeutung der katholischen Schule geschehe[3]. Der Verfasser gibt den Katholiken selbst Schuld an diesem Zustand. Für die Hochschulen kommt aber noch etwas anderes hinzu.

Im amerikanischen Hochschulleben spielt der äußere Aufputz, die Zahl der Professoren und Hörer, die Größe der Kapitalien und Gebäude, der Laboratorien, Wohlfahrtseinrichtungen und Bibliotheken eine unverhältnismäßig bedeutsame Rolle. Man braucht z. B. nur die Überschriften in der oben schon erwähnten Schulbeilage des Boston Evening Transcript zu lesen und die Bilder der protzigen Hochschulneubauten anzusehen, um das greifbar herauszufühlen. Die weltlichen amerikanischen Universitäten

[1] Woodstock Letters 53 (1924) 140 f.

[2] So brachte z. B. der Boston Evening Transcript vom 14. Januar 1925 in seiner College Section eine Statistik der Immatrikulationen an den amerikanischen Hochschulen. Von katholischen Anstalten waren nur genannt die de Paul-Universität der Lazaristen in Chicago und das Holy Cross College der Genossenschaft vom heiligen Kreuz in Worcester. Die Gesamtzahl der Immatrikulationen betrug übrigens 245248 (Deutschland zählte 1923/24 113143 immatrikulierte Studenten; vgl. Academicus 5 [1924] 142).

[3] 30 (1924) 313 f.

besitzen nun teilweise Ausstattungen, die, selbst wenn man den geringeren Wert des Geldes in Amerika berücksichtigt, doch fast fabelhaft anmuten. Bekannt ist das von den führenden Universitäten Harvard, Columbia und California[1]. Harvard hat ein Kapital von 52,98 Millionen Dollars (222,5 Millionen Mark), Columbia von 41,3 Millionen Dollars (173,4 Millionen Mark). Harvard zählt einen Lehrkörper von 1000, Columbia von 1200 und California von 1300 Professoren. Der Haushalt[2] von Harvard betrug 1921/22: 6045071,78 Dollars (also über 25 Millionen Mark), von Columbia 5630157,38 Dollars (also fast 24 Millionen Mark)[3]. Aber nicht bloß diese berühmtesten Anstalten, auch kleinere haben Riesenkapitalien zur Verfügung. Cornell in Ithaka gibt seine gewöhnlichen Jahreseinnahmen 1921/22 auf 5694000 Dollars, Yale 1922/23 auf 3634000 Dollars an usw. Universitäten mit mehr als einer Million Dollars sind durchaus nicht selten. Die America brachte unlängst einige Stiftungen aus der letzten Zeit: ein Herr Duke stiftete für eine neue Hochschule, die seinen Namen tragen soll, 40 Millionen Dollars[4], und Mr. Eastman, der schon 53 Millionen Dollars für öffentliche Zwecke gegeben hat, stellte neuerdings wieder 12,5 Millionen zur Verfügung. Davon soll die Universität von Rochester 6, das Technische Institut von Massachusetts 4,5, die zwei Negerhochschulen von Hampton und Tuskegee je eine Million erhalten. Rochesters Vermögen erreicht damit 20 Millionen Dollars.

Was für katholische Universitäten gestiftet wurde, ist, damit verglichen, verschwindend gering. Die katholische Universität in Washington hat unter den katholischen Anstalten in neuerer Zeit verhältnismäßig reiche Stiftungen erhalten. 1914 spendeten z. B. die Kolumbusritter eine halbe Million Dollars für Freiplätze an ihr. Damit stieg ihr Stiftungsvermögen auf 1,8 Millionen Dollars[5]. Neuerdings schenkte John Muller von Denver wieder 500000 Dollars für den Bau einer neuen Bibliothek. Besondere Sammlungen ermöglichten die Errichtung eines prächtigen chemischen Laboratoriums und einer Universitätskirche. Im wesentlichen ist die Anstalt auf solche Einzelsammlungen und besonders auf die jährlichen Kollekten in allen Kirchen angewiesen. Das Ergebnis dieser letzteren ist aber nicht so, wie es gewünscht wird. 1923 wurde berichtet[6], daß es wie in früheren Jahren etwa $^1/_2$ Cent auf den Kopf der katholischen Bevölkerung ausmache — das wäre bei einer Katholikenzahl von rund 20 Millionen etwa 100000 Dollars. Die Universität klagt bitter, daß sie mit ihren Mitteln nicht imstande sei, auch nur ihre Professoren entsprechend zu besolden — diese seien „jämmerlich unterbezahlt" —, geschweige denn, würdige Einrichtungen zu schaffen.

---

[1] Interessante Einblicke in das amerikanische Universitätsleben gibt B. Fay in dem Correspondant 298 (1924) 77 ff.; die folgenden Zahlen entstammen diesem Artikel und einem Aufsatz in der America 32 (1925) 278 ff.

[2] Vgl. Index generalis US 62 u. 19.

[3] Zum Vergleich sei bemerkt, daß der Haushalt der Berliner Universität vor dem Krieg 1914 nur 4926837 Mark betrug. Nur Breslau und Halle hatten noch von den preußischen Universitäten einen Etat von mehr als 2 Millionen Mark.

[4] A. a. O. Nach der Schulbeilage des Boston Evening Transcript beträgt die Stiftung von James B. Duke nur 6 Millionen Dollars und ist dem Trinity College in Nordkarolina zugedacht, falls es seinen Namen in Duke-Universität umwandelt. An gleicher Stelle berichtet die Zeitung, daß die Ohio-Staatsuniversität von der gesetzgebenden Versammlung für 2 Jahre je 16 Millionen Dollars fordern will, und daß die Universität Chicago einen Feldzug eröffnet hat, ihr Vermögen auf das Doppelte von bisher, 50 Millionen Dollars, zu bringen.

[5] Kath. Kirchenzeitung (Salzburg 1914) 48.

[6] Catholic World 116 (1922/23) 553.

Nicht besser ist die Lage der andern großen katholischen Hochschulen. Nur die Creighton-Universität in Omaha soll nach einer Mitteilung der America[1] durch Stiftungen gesichert sein. Alle andern katholischen Hochschulen, so führt die Zeitschrift plastisch aus, sind „dotiert mit der opfernden Armut der Ordensleute, die sich ihnen widmen". Das katholische Schulwesen kann nur erhalten werden, weil es im wesentlichen von Ordensleuten geleitet wird und deshalb fast um die Hälfte billiger arbeitet als die anderen Schulen[2]. Aber darin liegt eine große Gefahr für die Zukunft. Bei dem rasch wachsenden Schulbetrieb sind Laienlehrer in bedeutend größerer Zahl unentbehrlich — sie können aber nicht angestellt werden, weil es an Geld fehlt. Die Kosten für die Hochschulen bringt in der Hauptsache das brave katholische Volk auf. Die reichen Katholiken haben weit eher Neigung, die weltlichen Anstalten zu bedenken als die kirchlichen. Selbstverständlich bewirkt das Fehlen reicherer Mittel eine Überbelastung der vorhandenen Kräfte, und diese wiederum hat zur Folge, daß für wissenschaftliche Vertiefung, für Forschungsarbeiten, Veröffentlichungen u. dgl. nicht genügend Zeit übrig bleibt. Auch in dieser Beziehung haben die nichtkatholischen Anstalten die katholischen überholt, was für letztere einen weiteren Verlust an Ansehen und Geltung bedeutet.

Kein Wunder, daß bei solchen Voraussetzungen zahlreiche katholische Studenten, deren Zahl ohnehin nicht dem Anteil an der Bevölkerung entspricht, zu den weltlichen Universitäten abwandern; und das bedeutet nach den oft wiederholten Ausführungen katholischer Blätter meistens eine große Gefahr für den Glauben der jungen Leute[3]. Eine ständige Klage der katholischen amerikanischen Zeitschriften, daß es an führenden Laien von kirchlicher Gesinnung bitter mangle, hat hier seine Ursache.

Wenn man die Vorzugsstellung der nichtkatholischen Hochschulen gegenüber den kirchlichen bedenkt, muß es einem mit Staunen erfüllen, daß es trotzdem gelungen ist, noch so große Scharen Studierender in die katholischen Anstalten zu bannen; rund 15000 eigentliche Studenten besuchen die Hochschulen der Jesuiten, etwa 1000 die katholische Universität von Washington, einige weitere Tausende die der andern Ordensgenossenschaften[4]. Diese Tatsache ist ein leuchtendes Beispiel für den tiefen Glauben so vieler katholischen Eltern, die sich nicht durch den blendenden Prunk und die zeitlichen Vorteile der nichtkirchlichen Universitäten bestechen ließen. Sie ist aber auch ein Ehrenmal für das Lehrpersonal, das nur durch Einsatz aller Kräfte und ganz selbstlose Arbeit die Anstalten schuf und auf der Höhe erhielt, die, wenn sie auch nicht über die Ausstattung anderer verfügen, doch zum Teil bedeutende Schöpfungen sind

---

[1] 32 (1925) 389. [2] America 32 (1925) 278 ff.

[3] Vgl. z. B. America a. a. O.; sehr scharf spricht Catholic World 118 (1923) 123: „Unsere großen weltlichen Universitäten haben den Protestantismus abgetan, dafür aber Heidentum angezogen. Ihre letzten Dinge sind schlimmer als die ersten."

[4] Nach einer Statistik in der America 31 (1924) 409 besuchen 34000 Studierende die katholischen Universitäten und Colleges, wobei aber zu beachten ist, daß die Lehrfächer vor allem der letzteren nicht alle als Hochschulfächer anzusprechen sind, sondern den Fächern unseres Obergymnasiums entsprechen. In den oben genannten Zahlen sind nur Hörer der Hochschulkurse einbegriffen, unter Weglassung der Teilnehmer an Extension- und Sommerkursen.

und sich beim katholischen Volk und bei ehrlichen Beurteilern hohen Rufes erfreuen. Einige wenige Angaben über einzelne sollen das noch zeigen.

An erster Stelle wird gewöhnlich die katholische Universität von Washington (gegr. 1889) genannt, die dem amerikanischen Episkopat untersteht. Sie verfügt über reiche Hilfsmittel, eine stattliche Bibliothek von mehr als 200000 Bänden, mehrere Museen und gut eingerichtete Laboratorien, darunter das schon erwähnte großartige chemische Institut, das mit einem Kostenaufwand von 300000 Dollars 1914 errichtet wurde. Das Lehrerkollegium, das rund 100 Professoren zählt, gibt mehrere angesehene wissenschaftliche Veröffentlichungen heraus. Die Dissertationen der Anstalt genießen auch in Deutschland wegen ihres ernsten wissenschaftlichen Charakters einen guten Ruf. Die Universität nähert sich überhaupt in ihrem Aufbau und Betrieb stark unserer Art der Universität. Sie zählt fünf Fakultäten, eine theologische, philosophische, juristische, philologische und naturwissenschaftliche. Trotz der guten Ausstattung haben sich die großen Erwartungen, die man an die Anstalt geknüpft hatte, nicht ganz erfüllt. Ihr Besuch ist verhältnismäßig schwach geblieben. 1914 war die Zahl der Studierenden rund 700[1], 1922/23 797[2], und selbst diese Zahlen wurden nur erreicht, weil zahlreiche weibliche Ordensgenossenschaften ihre Mitglieder hier ausbilden lassen.

Für die Zukunft der katholischen Universität war der Umstand verhängnisvoll, daß sie in unmittelbarer Nähe einer andern berühmten katholischen Hochschule errichtet wurde, der ältesten in den Vereinigten Staaten, der Georgetown Universität unter Leitung der Jesuiten[3]. Diese besitzt Fakultäten für Medizin und Zahnheilkunde und hat als Besonderheit eine Schule für auswärtigen Dienst, eine eigenartige Einrichtung mit Lehrstühlen für zahlreiche Sprachen, Weltverkehr, internationales Recht, die fremde Zollgesetzgebung, die auswärtigen Kultur-, Handels- und Wirtschaftsverhältnisse, Geschichte und Prinzipien der amerikanischen Diplomatie usw. Diese Foreign Service School, an der 25 Professoren lesen, wird von 400 Studierenden besucht. Bekannt ist Georgetowns juristische Fakultät mit 1132 Hörern. Die ganze Universität hat in ihren drei Hochschulfakultäten 1890 Studierende. Georgetown, dem neuere Gründungen der Gesellschaft Jesu längst den Rang abgelaufen haben, macht starke Anstrengungen, ausländische Studenten, besonders katholische Südamerikaner, die leider zahlreich die weltlichen Hochschulen der Vereinigten Staaten besuchen, an sich zu ziehen[4]. Wie hoch das Ansehen der Universität noch immer ist, wird durch die Tatsache beleuchtet, daß Präsident Coolidge am 9. Juli 1924 die Ansprache an die Neugraduierten übernahm[5].

An Hörerzahl hat die Fordham Universität in New York Georgetown beträchtlich überholt. Sie zählte 1923 3720 Studierende in ihren Abteilungen für Recht, Heilmittelkunde, Soziologie und Finanzwissenschaft. Die Graduate School[6] hat 1342, die Rechtsfakultät, die als die beste katholische und als eine der ersten Amerikas gilt, 1583 Hörer.

---

[1] Kath. Kirchenzeitung (Salzburg 1914) 557. [2] Monti 269.
[3] Das Folgende nach privaten Mitteilungen.
[4] Vgl. America 30 (1923) 179 und 31 (1924) 194.
[5] Ebd. 31 (1924) 241. [6] Vgl. oben S. 45.

Als beste medizinische Fakultät an den katholischen Universitäten wird die von St. Louis (gegr. 1818) betrachtet, sie wird gegenwärtig von 479 Studierenden der Medizin und 360 der Zahnheilkunde besucht. In den Staatsexamina erzielte sie hervorragende Erfolge. Unter 700 ihrer Schüler bestanden in 12 Jahren 693, ein Ergebnis, das selbst das von Harward übertraf. Die ganze Anstalt mit rund 250 Professoren hat in ihren Universitätslehrgängen, unter denen die Handelsfächer einen bedeutenden Raum einnehmen, jetzt 2537 Studierende ohne die Teilnehmer an den Extension- und Sommerkursen.

Der Raum verbietet es, auch die andern Hochschulen unter Leitung der Jesuiten einzeln zu behandeln; es genüge, die größten mit der Zahl der Besucher ihrer Universitätskurse 1923/24 zu nennen: Loyola-Universität in Chicago 2195 (darunter aber 1732 Teilnehmer an Extensionkursen), Marquette-Universität in Milwaukee 3705, Universität von Detroit, eine Hochschule für Technik und Handel 1221, Creighton-Universität in Omaha 1525, Loyola-Universität von New Orleans 1199 (darunter 217 Teilnehmer an Extensionkursen).

Auch die Universitätsanstalten anderer Orden in den Vereinigten Staaten erreichen bedeutende Ausmaße. Nach Monti haben die de Paul-Universität in Chicago, die unter Leitung der Lazaristen steht, 68 Professoren und 2846 Studierende[1], die der Marianisten in Dayton-Ohio, 71 bzw. 1150, die der Genossenschaft vom heiligen Kreuz in Notre Dame (Indiana) 99 bezw. 1737. Das Holy Cross College derselben Genossenschaft in Worcester (Massachusetts) gilt als größte und beste Unterrichtsstätte der Vereinigten Staaten für die klassischen Sprachen[2].

Weitere kleinere Anstalten unterstehen noch den Benediktinern, Sulpizianern und Lazaristen. Die meisten amerikanischen katholischen Hochschulen sind in den Staaten, in denen sie liegen, anerkannt und können für deren Bereich anerkannte akademische Grade erteilen. Staatszuschüsse werden konfessionellen Anstalten nicht gewährt.

Gewaltiges für die Hochschulen ist auch von den Katholiken Kanadas, deren Zahl gegen vier Millionen beträgt, geleistet worden. Sie besitzen sogar zwei Universitäten, die von der britischen Regierung anerkannt sind und zu den führenden Anstalten des Landes rechnen: in Quebec und Montreal[3]. Die älteste ist die nach dem ersten kanadischen Bischof, dem ehrwürdigen Laval[4], benannte Hochschule in Quebec. 1852 wurde sie von der englischen Regierung als Universität anerkannt. Nach der staatlichen Bestätigungsurkunde ist immer der Erzbischof von Quebec ihr königlicher Visitator, und ihr Rektor der Vorstand des dortigen Seminars. 1876 erhielt sie auch die päpstliche Bestätigung. Der Erzbischof als apostolischer Kanzler beruft die Theologieprofessoren, die der Genossenschaft der Sulpizianer angehören[5] Die Anstalt wurde aus Mitteln des Quebecer Seminars begründet und erhält sich ohne staatliche Zuschüsse. An den vier Fakultäten für Theologie, Recht, Medizin und Philosophie und den angegliederten Instituten unterrichteten 1922/23 107 Professoren 677 Studierende[6],

[1] In diese Zahlen sind offenbar die Lehrer und Schüler der Mittelschulen eingeschlossen, die Monti auch bei den Ziffern der Jesuitenanstalten nicht ausscheidet.

[2] Nach privaten Mitteilungen.

[3] Zur Geschichte der beiden Universitäten vgl., neben Monti a. a. O. 258 ff., The Cath. Encycl. 4, 144 und Minerva, Handbuch (1911) 507 f. 509 f.

[4] Über sein Leben vgl. Correspondant 291 (1923) 441 ff. [5] Index generalis BE 115.

[6] So Monti. Der Index generalis gibt für 1922/23 1961 Studenten an, vermutlich unter Einbeziehung der angeschlossenen Mittelschulen.

Von der Laval-Universität löste sich 1919 als selbständige Anstalt die Universität von Montreal ab, die vorher (gegr. 1876) der Quebecer Hochschule als Kolleg eingegliedert war. Als es sich darum handelte, die geplante Universität finanziell sicherzustellen, brachte eine Subskription in kurzer Zeit über fünf Millionen Dollars ein. Kirchlich und staatlich ist sie als Universität anerkannt. Ihre Leitung liegt in der Hand der Bischöfe der Kirchenprovinz von Montreal. Rasch hat sie ihre Mutteruniversität überholt; sie besitzt jetzt sieben Fakultäten für Theologie, Recht, Medizin, Philosophie, Philologie, Naturwissenschaften und Zahnheilkunde und sechs mit ihr verbundene Fachhochschulen für Tierheilkunde, Heilmittellehre, Nationalökonomie, Handel, Landwirtschaft und Technik. An dieser wirklich großartigen Anstalt hielten 1922/23 275 Professoren Vorlesungen, die von 2210 Studenten besucht wurden.

Eine dritte, von Rom (1889) und dem Staat (1866) anerkannte Universität liegt unweit Montreal in Ottawa[1]. Sie steht unter der Leitung der Oblaten der unbefleckten Jungfrau Maria und hat Fakultäten für Theologie, Philosophie und Philologie, dazu Fach- und Vorbereitungsschulen. Die gesamte Anstalt zählte 1922/23 3155 Studierende[2]. Kleinere hochschulartige Bildungsstätten sind außerdem die Universität des St. Franz-Xaver-Kollegs in Antigonish (Neuschottland)[3] und die Universität des St. Josephskollegs in Memramcook (Neubraunschweig)[4]. Beide besitzen die Rechte der staatlichen Universitäten.

Eine stattliche Zahl von Universitäten war in den spanisch-portugiesischen Kolonialreichen von Staat und Kirche begründet worden; geistliche Orden waren mit ihrer Leitung betraut. Alle, mit Ausnahme einer einzigen, sind dem Einfluß der Kirche entzogen worden. Nur die St. Thomas-Universität in Manila, die 1611 von den Dominikanern begründet wurde, wird noch heute von dem Orden verwaltet[5]. 1645 wurde sie vom Papst, 1680 vom spanischen König als Universität anerkannt; noch heute trägt sie den stolzen Titel: Real y Pontificia Universidad. Ursprünglich hatte sie wie die meisten kirchlichen Universitäten nur Fakultäten für Theologie, kanonisches Recht und Philosophie, 1836 erlangte sie von der spanischen Regierung die Erlaubnis zur Errichtung von Lehrkanzeln für spanisches und philippinisches Recht, damit begann der Ausbau zu einer modernen Volluniversität. Die Anstalt, die bei der amerikanischen Besetzung der Inseln und der Flucht der Ordensleute zunächst geschlossen war, wurde 1899 auf Befehl Leos XIII. und unter Gutheißung des damaligen Präsidenten Mac Kinley wieder eröffnet und genießt jetzt die gleichen Rechte wie die amerikanischen Hochschulen. Heute hat sie sieben Fakultäten: Theologie, kanonisches Recht, Recht, Philosophie, Medizin, Heilmittelkunde und Technik. Ihre Hörerzahl war 1922/23 717, die Liste der Lehrkräfte verzeichnet etwa 75 Namen[6]. Große Kliniken und Laboratorien, kostbare Samm-

[1] Zur Geschichte vgl. The Cath. Encycl. 11, 352 und Minerva 22 (1912/13) 108.

[2] Index generalis BE 123 vermutlich unter Einbeziehung der zahlreichen angeschlossenen Mittelschulen. Minerva 25 (1921) 693 gibt die Zahl 800.

[3] Vgl. The Cath. Encycl. 15, 198; Minerva 22 (1912/13) 1523 und 25 (1921) 30.

[4] Vgl. The Cath. Encycl. a. a. O.

[5] Zur Geschichte der Universität vgl., außer Monti S. 262 f., Minerva, Handbuch (1911) 567 f; Index generalis US 59; Katholische Missionen 28 (1899/1900) 47; 53 (1924/25) 83.

[6] Index generalis a. a. O. Die holländische Missionszeitschrift De Katholieke Missië (1924) 279 macht folgende Angaben: Professoren 60, Studenten 2300, ferner viele inländische Lehrer.

lungen und eine leistungsfähige Druckerei dienen dem Unterricht. Der Haushalt der Anstalt betrug 1922/23 210000 Pesos (etwa 440000 Mark). Sie ist die bedeutendste Schöpfung des Dominikanerordens in den Missionsländern, ein Bollwerk der Kirche auf der von Häresie, Schisma und Unglauben so hart bedrängten philippinischen Inselgruppe.

In Südamerika ist an die Stelle der alten katholischen Universitäten im 19. Jahrhundert nur eine bedeutendere Neugründung getreten, die katholische Universität von Santiago de Chile (gegr. 1888). Eine zweite in Buenos Aires, die 1910 ins Leben gerufen worden war, hat sich gegenüber den Staatsanstalten bisher nicht recht durchsetzen können[1]. Die Universität in Santiago[2] ist das Werk des Erzbischofs Casanova, der sie schuf, um die Katholiken von der liberalen Staatsuniversität unabhängig zu machen. Die Anfänge waren klein. Man begnügte sich mit zwei Fakultäten: Recht und Staatswissenschaft. 1912 zerstörte ein Brand die ganze Anlage. Aber dann kam ein großer Aufschwung. Mit den reichen Spenden der Katholiken wurde ein stolzer Universitätspalast mit herrlichen Sälen und reichen Laboratorien geschaffen, von dem der Rektor des Pariser Katholischen Institus, Msgre Baudrillart, erzählt, daß er ihn mit dem beschämenden Gefühl betreten habe, wie wenig das katholische Frankreich für das Pariser Institut geleistet habe, im Vergleich zu den Aufwendungen der katholischen Chilenen für ihre Universität.

Inzwischen hatte die Anstalt noch Fakultäten für Physik und Mathematik, Medizin und Heilmittellehre, Philosophie und Literatur, Architektur und Kunst hinzubekommen. Sie wurden zum größten Teil wieder abgebaut, weil sie sich wegen der Konkurrenz der Staatsuniversitäten nicht halten ließen. Statt dessen nahm die Anstalt die Richtung auf das Praktische. Sie erstrebt jetzt, Männer des Erwerbslebens heranzubilden, und hat Fakultäten für Recht und Politik, für Ingenieurfach, Architektur und Landwirtschaft[3]. Ein Polytechnikum für die mittlere technische Laufbahn ist ihr angegliedert. 1923 wurde sie von 661 eigentlichen Studenten besucht; das Polytechnikum zählte 237 Schüler. In hartem Kampf erreichte die Universität, daß ihre Hörer die Prüfungen vor einer staatlichen Kommission in der katholischen Universität ablegen dürfen[4]. Die Kosten der Hochschule werden von den Katholiken bestritten.

Mit der Universität Manila hatten wir eigentlich schon Missionsboden betreten. Die Errichtung katholischer Hochschulen in den alten Kulturländern des Ostens wird von den Missionskennern immer nachdrücklicher als eine der dringlichsten Aufgaben der Missionsarbeit bezeichnet. In der Tat, wenn die

[1] Vgl. Kath. Kirchenzeitung (Salzburg 1924) 387. Tatsächlich wird sie in keiner der allgemeinen und besondern Hochschulverzeichnisse (z. B. O. Quelle, Verzeichnis wissenschaftlicher Einrichtungen, Zeitschriften und Bibliographien der ibero-amerikanischen Kulturwelt, Stuttgart 1916) erwähnt.

[2] Von dieser Universität und ihrer Geschichte erzählt anregend Msgr. Baudrillart, der sie auf seiner nationalen Werbereise nach Südamerika 1922 mehrfach besuchte, im Correspondant 96 (1924) 395.

[3] Neuerdings berichtet die America 30 (1923) 179 von dem Bau einer medizinischen Akademie der Universität mit einem Aufwand von einer halben Million Dollars.

[4] Vgl. Baudrillart a. a. O. und E. E. Brandon, Latin-American Universities and Special Schools (Washington 1923) 49.

Kirche feste Wurzeln fassen will, dann muß sie sorgen, daß auch die Gebildeten, die Führer des Volkes, gewonnen werden. Es sind bisher aber fast nur die Armen und Angehörigen niedriger Klassen, die durch die Bekehrungsarbeit erreicht werden. Einiges ist in dieser Richtung bereits geschehen, unendlich viel bleibt zu tun übrig.

Ein bedeutendes Unternehmen ist in Vorderasien die von französischen Jesuiten 1875 begründete St. Josephs-Universität von Beirut[1]. Sie begann mit einer theologisch-philosophischen Fakultät; nach und nach wurden eine medizinische (1883) und eine pharmazeutische Schule (1889) beigefügt; dann folgte eine der Universität Lyon angegliederte Schule für französisches Recht und zuletzt noch Hochschulen für Technik (1919) und Zahnheilkunde (1920). So hat die Anstalt jetzt zwei Fakultäten, die eine für Theologie und Philosophie, die andere für die heilwissenschaftlichen Fächer mit 198 und eine Rechts- und eine Ingenieurschule mit 140 Studenten. Berühmt ist die Bibliothek der Universität, und großen Ruf genießen die orientalistischen Veröffentlichungen ihrer Professoren. Das amtliche Frankreich, das den katholischen Hochschulen in der Heimat so wenig hold gewesen ist, hat dieser Anstalt bedeutende Förderung zuteil werden lassen. Ohne seine Hilfe hätten die Kosten — sie beliefen sich z. B. 1923 auf 930000 Franken — kaum gedeckt werden können.

Ein Gegenstück zu Beirut soll in Jerusalem entstehen in der Hochschule, die der lateinische Patriarch Barlassina im Oktober 1923 ins Leben gerufen hat[2]. Zu Ehren des Hauptstifters wird sie den Namen „Hochschule des Kardinals Ferrari" tragen. Bisher sind aber nur die Vorbereitungsklassen eröffnet worden. Während in Beirut die Unterrichtssprache das Französische ist, will man in Jerusalem Englisch und Arabisch verwenden.

In Indien ist die Stelle der Kirche im Hochschulwesen verhältnismäßig günstig. Eigentlich katholische Universitäten gibt es hier zwar nicht[3], aber die Universitätskollegien oder Kollegien ersten Grades, von denen die katholische Mission seit langem fünf besitzt[4], haben durchaus Hochschulcharakter und sind mit den angesehensten staatlichen Universitäten organisch als deren Glieder verbunden. Die katholischen Kollegien genießen, wie schon ihr starker Besuch durch Nichtchristen beweist, in Indien ein außerordentliches Ansehen. Es sind die vier Anstalten der Jesuiten: zu Bombay mit 1139 Studenten im Jahre 1924 (darunter 197 Christen)[5], zu Calcutta mit 850, Mangalore mit etwa 700 und Trichinopoly mit 881 Studenten im Jahre 1923[6]. Dazu kommt das St. Josephs-

---

[1] Vgl. zum Folgenden, neben Monti 267 ff., den Index generalis 408 und den Almanach Catholique Français 1924, 417.

[2] Vgl. Kath. Miss. 52 (1923/24) 32 und 53 (1924/25) 125 sowie Zeitschr. f. Miss.-Wiss. 14 (1924) 130.

[3] Genaueres über den Aufbau der indischen Universitäten bei H. Sierp, Von einer indischen Universität, in dieser Zeitschrift 96 (1918) 575 ff.

[4] Colleges im weitern Sinn zählt das Catholic Directory of India (Madras 1920) 437 im ganzen 14 auf, die meisten sind nur zweiten Grades. Zu den im folgenden genannten 5 erstklassigen kamen inzwischen noch hinzu: Madras (vgl. Kath. Miss. 52 [1923/24] 175 u. 227 u. Zeitschrift für Miss.-Wiss. 13 [1923] 56) und vielleicht noch Trichur (vgl. Kath. Miss. 53 [1924/25] 128).

[5] St. Xavier's College Magazine 18 (1924) 14 f.

[6] Nach einer gütigen Mitteilung des hochw. P. Bernhard Arens S. J. in Valkenburg.

kolleg der Oblaten zu Colombo (Ceylon), das 1923 von rund 600 Studenten besucht wurde. Alle diese Anstalten erhalten von der englischen Regierung entsprechend ihren Leistungen beträchtliche Zuschüsse, tragen aber paritätischen Charakter. Sie müssen sich unmittelbarer religiöser Beeinflussung ihrer nichtkatholischen Schüler enthalten. Ihr Einfluß auf das Bekehrungswerk kann aber kaum hoch genug angeschlagen werden.

In China und Japan, wo der Ruf nach katholischen Universitäten am lautesten erklingt, ist das katholische Hochschulwesen noch in den ersten Anfängen. In dem Reich der Mitte[1] haben französische Jesuiten, auch hier von ihrer heimatlichen Regierung unterstützt, an zwei Stellen, in Zikawai bei Schanghai und in Tientsin, Hochschulen begonnen. Die Aurora in Zikawai (gegr. 1903) hat jetzt drei Fakultäten: Literatur und Recht, Technik und Medizin. Sie wurde 1923 von 350 Studenten — darunter 80 Katholiken — besucht[2]. Die Leistungen der Anstalt auf dem Gebiet der Meteorologie und Erdbebenforschung und ihre Veröffentlichungen zur chinesischen Religions- und Kulturgeschichte haben in der wissenschaftlichen Welt guten Ruf.

Die erst 1920 begonnene Anstalt in Tientsin soll eine Hochschule mit Fakultäten für Industrie und Handel werden. Bis jetzt bestehen nur Vorbereitungskurse, die 1924 von 50 Schülern besucht waren. In diesem Jahre hofft man den Oberkurs, der auf 3—5 Jahre berechnet ist, eröffnen zu können[3].

In Aussicht genommen sind weitere Universitätsgründungen in Hankow und in der Reichshauptstadt Peking. Beide sollen, wie es scheint, von Amerika unternommen werden, die letztere durch die amerikanische Provinz der kasinensischen Benediktiner[4].

Schwierigkeiten ganz eigener Art bot die Gründung einer katholischen Universität in Japan[5]. Handelt es sich doch hier um ein Land, das europäische Zivilisation selbst schon längst aufgenommen hatte. Die Jesuiten-Hochschule Jochi Daigaku (Hochschule der Weisheit) in Tokio wurde erst nach mehrjährigem Studium der Verhältnisse 1913 eröffnet. Die japanische Behörde verhielt sich höflich aber durchaus zurückhaltend. Sie beansprucht für die Erziehung der Anwärter auf eine Staatsanstellung selbst eine Art Schulmonopol, für die übrige Bildung besteht in Japan aber eine gewaltige Konkurrenz. Tokio selbst kann geradezu eine Stadt der höheren Schulen genannt werden. Dazu war die Zahl der Katholiken in der Stadt und im ganzen Land recht bescheiden, und die Anstalt selber mußte erst ihren Ruf erobern. So waren die Anfänge recht klein. Mit einem Dutzend Schüler begann man die vorbereitenden Kurse. 1919 war ihre Zahl auf 120, 1922 auf 160 gestiegen, da kam 1923 das große Erdbeben. 40000 Dollars, die P. McNeal eben in den Vereinigten Staaten als Grundstock für einen Universitätsfond, wie ihn die Regierung für

[1] Vgl. zum Folgenden den Artikel von A. Brou über das Hochschulwesen in China in den Études 181 (1924) 722 ff.

[2] Nach den Missions, Séminaires, Écoles catholiques en Chine 1922/23 (Schanghai 1924) 41 ist die Zahl der Studierenden 353. „Mehr als 130", heißt es weiter, „folgen den Kursen der oberen Fakultäten."

[3] Nach dem für die Wohltäter bestimmten Status Missionis (gütige Mitteilung der Redaktion der Kathol. Missionen, Bonn). [4] Vgl. Zeitschr. f. Miss.-Wiss. 14 (1924) 187.

[5] Für das Folgende vgl. P. W. Parsons S. J. in Cath. World 118 (1923) 105 ff. und P. W. Eylenbosch S. J. in den Nouvelles religieuses 7 (1924) 311, ferner zahlreiche Nachrichten in den Kath. Missionen. Benutzt wurden mehrere private Mitteilungen.

Hochschulen vorschreibt, gesammelt hatte, reichten nicht einmal für die Wiederherstellungskosten. Ein Trost im Unglück aber war es, daß die alten Zöglinge der Anstalt treu blieben. Diese zählten damals 171. Jochi Daigaku hat jetzt einen Oberkurs mit zwei Fakultäten für Literatur, die in Japan alle Geisteswissenschaften umfaßt, und Handelswissenschaft. In beiden kann der Grad eines gakushi (Baccalaureus) verliehen werden, wie von den andern privaten Hochschulen. Professoren zählt die Hochschule 24.

Damit ist die Übersicht über katholische Hochschulen beendet. Fassen wir das Gesagte zusammen, so ergibt sich, daß die katholische Kirche heute im ganzen etwa 60 Anstalten von Hochschulart besitzt, davon entfallen 17 auf Europa, etwa 30 auf Angloamerika, 3 auf die alten spanischen Kolonialländer und 10 auf Asien. Volluniversitäten im alten Sinn mit den vier Fakultäten für Theologie, Philosophie, Recht und Medizin sind davon nur 6: Löwen, Lille, St. Louis, Quebec, Montreal und Manila. Hochschulen, die sich ausschließlich der technischen oder landwirtschaftlichen Ausbildung widmen, sind etwa 6 vorhanden. Die meisten katholischen Anstalten dienen sowohl den Universitätswissenschaften wie den mehr praktischen Fächern.

Bei dem Überblick über die katholischen Universitäten drängt sich eine Schlußfolgerung auf, die freilich noch einer genaueren Nachprüfung bedürfte. Bei ihrer Aufstellung müssen natürlich die neuesten Universitätsgründungen, die sich in ganz naturgemäßen Anfangsschwierigkeiten befinden, ausgeschieden werden. Wahrhaft blühende Anstalten, die als Universitäten für das Schul- und Geistesleben der Katholiken ihrer Länder etwas Wesentliches bedeuten, haben wir doch eigentlich nur in Belgien und in den englisch-amerikanischen Gebieten. In den andern Staaten beobachten wir, wie die Hochschulen sich auf Fachhochschulen, Forschungsinstitute u. dgl. beschränken, sich notgedrungen praktischen Bedürfnissen anpassen oder ein bescheidenes, vielleicht sogar ein kümmerliches Dasein führen und gar wieder eingehen, auf jeden Fall nicht der Bedeutung der katholischen Kirche in den betreffenden Ländern entsprechen. Was haben aber die Hochschulen in Belgien und in angelsächsischen Gebieten vor den andern voraus? Es möchte scheinen ein Dreifaches: sie besitzen, wenn auch durchaus nicht überflüssige, so doch für bedeutende Schöpfungen ausreichende Mittel, sind rechtlich den Staatsanstalten gleichgestellt und werden nicht durch das wissenschaftliche oder geschichtliche Übergewicht ihrer weltlichen Nebenbuhlerinnen erdrückt. Daß die beiden ersten Faktoren für das Aufblühen von Universitäten von entscheidender Wichtigkeit sind, leuchtet wohl ein. Kardinal Bourne hat 1923 auf dem Katholikentag von Birmingham mit Recht auf den dritten noch besonders hingewiesen[1]. Er lehnte die Gründung einer katholischen Universität in England ab, die sein Vorgänger, Kardinal Manning, lange vergeblich durchzusetzen sich bemüht habe. Als Hauptgrund für seine Entscheidung führte der Kirchenfürst an: Oxford und Cambridge seien so mit dem englischen Leben verwurzelt, so sehr ein Stück der lebendigen Geschichte des Landes, daß es ein vollständig hoffnungsloses Unterfangen (utterly hopeless task) sei, noch einmal den Versuch zu wagen, zumal sich die Verhältnisse jetzt völlig verschoben hätten. Die Tore der beiden

[1] Vgl. Catholic World 118 (1923) 122 f. und Revue des Jeunes 1923 (4. trim.) 66 ff.

großen Universitäten ständen den Katholiken weit offen. Wenn man etwas erstreben solle, so sei es an einer oder beiden Universitäten eine katholische theologische Fakultät zu schaffen.

In der Tat, wo weltliche Universitäten eine derartige Stellung einnehmen, wie Oxford und Cambridge in England, da kann eine ernstliche Konkurrenz durch eine neue katholische Universität kaum in Frage kommen.

Wenden wir diese Kennzeichen auf die jüngsten Universitätsgründungen an, so hat die holländische Hochschule in Nimwegen wohl Aussichten zu einer der Größe der katholischen Bevölkerung Hollands entsprechenden Entwicklung, denn alle Vorbedingungen dazu scheinen vorhanden zu sein. Für Mailand wird alles davon abhängen, ob die Geldfrage gelöst werden kann. Gleichberechtigung mit den Staatsanstalten hat die Universität vom heiligen Herzen; die staatlichen Hochschulen Italiens spielen auch keine überragende Rolle bei ihrer großen Zahl und Unvollständigkeit. Und Deutschland? Die Prognose für eine deutsche katholische Universität müßte wohl ungünstiger lauten. Vielleicht wäre die Staatsanerkennung heute zu erringen; aber schwer dürfte es werden, äußerst schwer, gegenüber den Staatsuniversitäten mit ihren gewaltigen wissenschaftlichen Leistungen, ihrem Heer erstklassiger Kräfte, ihren in langen Jahren geschaffenen vollendeten Einrichtungen, jetzt noch etwas Gleichwertiges zu leisten. Die Geldfrage endlich dürfte in einer Weise, wie die Gegenwart sie fordert, wenigstens auf lange Zeit hin kaum gelöst werden können. In der Vergangenheit hat trotz edler Anstrengungen und Opfer der deutsche katholische Universitätsplan mit einem Mißerfolg geendet, weil eigentlich keine der drei Vorbedingungen zu schaffen war, doch seien nähere Ausführungen über diesen Gegenstand einer späteren Untersuchung vorbehalten.

Joseph Grisar S. J.

Rom und Europa in dichterischer Schau und Gestaltung

In einer der letzten Szenen von Strindbergs „Kronbraut" steigt plötzlich über einer unheimlichen Winterlandschaft eine Kirche auf. Gewaltig hebt sich die graue Silhouette vom düsteren Hintergrunde, und wie das Geheimnis einer andern Welt schwebt sie über dem eisigen See. Von dieser Kirche sagt der Fischer, daß sie einst furchtbar entweiht worden und darauf geschlossen und öde gelegt; „und dann sank sie in die Erde, und fünfzehn Ellen Wasser stieg über die Spitze der Turmzinne. Und jetzt hat der See viel hundert Jahre gewaschen und gewaschen, aber so lange Mühlvolk und Mordlinge [d. h. etwa reich und arm] streiten, kann das Gotteshaus nicht rein werden. Nur jeden Ostermorgen, wo der Erlöser aus dem Grabe auferstand, steigt die Kirche aus dem See, und wer sie erblickt, der hat für das Jahr Frieden."

Diese schulddüstere und doch von Erlösung ahnungsreich durchwitterte Szene eines Märchenspiels ist tiefe Symbolik der Zeit. Es ist winterlich um uns geworden, und kalt weht es über eisige Flächen. Schwarze Nacht droht mit Gespenstern aus undurchsichtigen Hintergründen. Aber von Zeit zu Zeit geht ein Leuchten über die Welt, und dann erscheint die alte Kirche, die von der Menschheit so furchtbar entweihte, die von ihr verlassene und öde gewordene, und wer sie ansieht, der fühlt einen Augenblick wenigstens Frieden....

Geradezu spukhaft dieses plötzliche Aufsteigen der alten Kirche. Da sitzen ein paar Politiker zusammen und kommen nach dem Gerede der Parlamente zu ernsterer Besinnung. Nation und Europa, das ist der Kern ihrer Gedankengänge. Wer wird sie zusammenbringen, den völkischen Wotanjünger und den Menschheit flüsternden Pazifisten? ... Stumme Verlegenheit, Nacht und Dunkel. Aber da erscheint die alte Kirche. Sie hat es einmal gelöst: Deutschland und Europa ... Sozialismus und Individualismus, Karl Marx und Max Stirner, wer wird sie jemals vereinigen? Eisig ist der See, und unheimlich drohen die Tiefen. Und wieder steigt Rom empor. Hat es nicht auch hier den Schlüssel? Recht und Liebe, Herrschen und Dienen, Himmel und Erde, schlossen sie nicht in ihr den Bund? Philosophen streiten miteinander. Der eine kam von Königsberg und hatte Kant gefeiert, der andere von Köln, wo man das Jubiläum des hl. Thomas von Aquin begangen. Es geht um dies, es geht um das, und nachdem Stunden vergangen und sich die Probleme bis ins Unauflösliche verschlingen, leuchtet auf einmal vor den müden Augen der Strom einer Tradition, die von Jahrhundert zu Jahrhundert flutet. Die Ahnung von der tiefen Verbundenheit aller großen Genien der Menschheit blitzt auf, und siehe da, schon wieder steht über einem eisigen See die geisterhafte Gestalt der alten Kirche.... Vertreter der Religionen sind zusammengekommen. Menschen voll Skepsis darunter und doch voll der Inbrunst heiliger Sehnsucht. Ein Kampffeld ist der Acker des Reiches Gottes geworden, und immer neue Gruppen wachsen wider einander. Spricht aber einer von der großen Liebe, die doch des Meisters Botschaft war, und harren alle einen Augenblick, von einer solchen Liebe bis ins Herz ergriffen, da leuchten Zinnen

an fernen Horizonten und über ihnen wie in den freien Lüften schwebend die Kuppel von St. Peter. Verworren, geängstigt, an tausend Wunden blutend, geschlagen mit dem Fluch, daß selbst guter Wille nur immer noch zerstört, weil kein gemeinschaftliches Ziel mehr, keine göttliche Idee, so lebt unser Geschlecht, bange vor sich selbst, grauend vor den Geburten seines eigenen Schoßes. Verzweifelt, nachdem selbst der Traum von der Möglichkeit verflattert, daß Revolutionen noch irgend etwas nützen können; in kalte Wohnungen gebannt, wie Sklaven zusammengepfercht, grollend und schon nicht mehr wissend, wohin mit ihrem Groll, das ist das Los von Millionen. Gewissen, fast irrsinnig vor Qual oder voll zynischen Leichtsinns, eben um der Qual zu entrinnen, Spötter aus Religion, Genießer aus Religion, Derwische aus Religion, und doch immer unerfüllt und doch immer neu hineintollend in neue Schuld, neuen Mord, neuen Ehebruch, neuen Betrug, vergessen wollend und doch nicht vergessen könnend, wahnsinnig die Firmamente des Himmels stürmend und immer wieder wahnsinnig von ihnen zurückprallend, das ist die Innenwelt so vieler scheinbar Glücklichen unserer Tage. Wehe, wenn diese in allen Häusern und Herzen aufgespeicherte unerträgliche Not sich einmal umsetzt in bewegende Kraft! Und doch lebt als Tiefstes in dem allem die Sehnsucht nach einer neuen Welt, nach einer neuen Ordnung aller Dinge, nach einem dritten Reich oder wie man es immer nennen will. Alle Strande sind dieser Sehnsucht genommen. Es gibt kein Ideal mehr von dieser Welt, das in den letzten Jahrzehnten nicht klirrend in Scherben gegangen. Nur eines ist geblieben. Nur ein Wort hat die Zauberkraft aller Worte in sich aufgenommen und sinkt wie letzte Hoffnung und Erquickung in die Seelen, das alte Novaliswort: „Es waren schöne, glänzende Zeiten, wo Europa noch ein christliches Land war, wo eine Christenheit diesen menschlich gestalteten Weltteil bewohnte. . . .“

So muß man denn einräumen: Wo immer ein Mensch heute dem Chaos zu entrinnen hofft, da steht er, ohne es auch nur zu ahnen, vor den Portalen der alten Kirche. Weil es vielen so geht, und weil dies so überraschend ist, so wirkt es wie von einer geheimen Macht planvoll veranlaßt, ja geradezu beängstigend wie ein unerklärliches Geheimnis. Man spricht von Angriffen Roms, wo doch von dergleichen nicht die Rede sein kann. Man wittert Jesuiten und Pferdefüße, wo doch die Herde Christi friedlich grast. Man meint sich wehren zu müssen, ruft alle deutschen Götter an und den Luthergeist insbesondere, und kann es doch nicht ändern, daß man immer wieder vor Rom steht, wenn man weiter will. Und man will doch weiter, und es muß doch anders werden von Grund auf, und wie man sich wendet —, wendet man sich zum Besseren, da ist ja wieder Rom. . . .

Merkwürdig wäre es, wenn diese einfachen und doch so feinen Dinge nicht auch in der Dichtung der Zeit offenbar würden. Während katholische Dichter, von einigen abgesehen, immer noch sehr scheu sind in der Formung katholischer Werte und Welten — nicht gerade ein Zeichen starker Talente, denn der Genius kennt keine Rücksichten zweiter und dritter Ordnung, er kündet seine eigene Tiefe, die eben die Tiefe der Welt ist —, sprechen Propheten ganz anderer Lager, sozusagen die Stirne gegen uns gewandt, wahre Hymnen auf die alte Kirche. Eindrucksvolle Sätze formt der knorrige Protestant Wilhelm

Schäfer in seinem Buch „Fünf Briefe an das deutsche Volk“ über jene Jahrhunderte, in denen der Bogen der Kaisermacht sich spannte von Aachen bis Rom, alles in gewaltiger Einheit umfassend. Ganz ähnlich heißt es kapitelweise bei Frank Thieß in seinem „Gesicht des Jahrhunderts“, und er, der im Schlußteil seines Werkes jegliche Bindung ablehnt, wird doch zum Lobredner einer Zeit, die aus Bindungen heraus frei war. Alfons Paquet hatte schon in der „Delphischen Wanderung“ im Anblick des ewigen Rom in seiner seherischen Art die Worte geschrieben: „Rom ist wie eine einzige Opferschale. Jetzt sind in allen Kirchen die Gottesdienste; die Altäre funkeln, die Geistlichkeit steht in Parade im Dampf der Weihrauchkessel, im Getöse des Anrufs, im Schweigen atembeklemmender Augenblicke; und dies Gewaltige vollzieht sich heute in allen Turmhäusern und Kapellen der Welt. Die Künstler früherer Generationen kamen nach Rom, um dem Geist der Antike zu begegnen; für mich überglänzt und verdrängt in dieser Stadt die Kirche alles andere. Das Kirchliche in ihr ist der sichtbare Niederschlag einer geformten Geistesmacht, die Europa trägt, wie das Gerüst eines inneren Bestandes, und bereit ist, noch mehr als Europa zu tragen; denn in dieser Macht ist vieles, was größer erscheint als Europa; Europa, bebend und dürr geworden in den Stürmen der Zeit, beginnt dieses Geheimnis zu begreifen.“ Der Protestant in Alfons Paquet ist keineswegs tot, sammelt sogar am Bilde Roms verstärkte protestierende Kräfte, erfaßt namentlich nicht jene Tiefen des römischen Katholizismus — hierin Keyserling ähnlich —, die auch eine volle Synthese mit dem weiten Osten ermöglichen, immerhin aber bleibt ihm Rom eine leuchtende Station auf dem Wege zur Zukunft der Menschheit. Diese Aussprüche sind soeben noch durch ein Wort Fritz v. Unruhs vermehrt worden, das sich in seinem jüngsten Werk „Flügel der Nike“ (Frankfurter Sozietätsdruckerei 1925) findet. In einem Gespräch mit dem Freunde vor Notre-Dame in Paris äußert er, einer der stärksten Wortführer des jüngsten Deutschland: „Ach, Jacques, vor Ihrer Notre-Dame, vor Unserer Frau, vor Eurer Kirche der Maria fühle ich wieder, was wir alle verloren! Heute schreibt, malt, formt jeder wahllos das, was er aus seinem persönlichsten Ja oder Nein zur Welt irgend nur hervorholen kann. Jede Verbindung mit dem Du, jede Liebe zum andern ist abgerissen. Das Seine sucht jeder, nicht das Allgemeine! Wieviel seliger waren sie, die getragen wurden von dem gemeinsamen Strom einer Anbetung, die nicht immer neu für sich die Welt entdecken wollten, sondern einen Gott hatten in der entdeckten Welt, vor dem sie knien durften, eine Mutter des Gottes mit ihren Heiligen, die sie gestalten durften. Und die sich glücklich priesen, wenn ihre Kraft hinreichte, um in dem Chor der Hingabe eine Stimme zu sein!... Jacques, einmal war in Europa schon über die Verschiedenheiten von Grenze und Sprache hinaus ein Gotteserlebnis, das alle Menschen einte! Als Peter aus Amiens aufrief zum ersten Kreuzzug, um das Heilige Grab zu schützen, da verließen die Menschen zu Tausenden und Abertausenden ihre Heimat, ihre Sicherheit! Und die Heimgekehrten bauten dann dem Erlebnis ihrer mystischen Vereinigung mit dem Erlöser unsere aus maurischen Bogen und Minaretts so mächtig, so sehnsüchtig wolkenhoch entwickelten Türme und Dome! Freund, war nicht die Gotik, von der Kathedrale in Coutances bis zur Kathedrale in Nischninowgorod, schon ein

heimliches Europa? Die hohen Türme in Paris und Laon, in Reims und Senlis, in Saint-Quentin und Freiburg, in Straßburg und zuletzt in Köln — waren das nicht schon Zeichen, die Vorzeichen eines neuen Reichs? ... Da stehen wir nebeneinander, Sie, der Franzose, ich, der Deutsche! Was ist so feindlich, so verschieden in uns, daß — entwickelten wir gerade unser ursprünglich Eigenstes natürlich und wahr — wir nicht in die Harmonie einer Bruderschaft aufwachsen könnten? ...." Fritz v. Unruh, der einstweilen neben so schönen, doch auch so harte Worte wider Jenseits, Christentum und Kirche findet, wird einmal einsehen müssen, daß am Schluß jener Trilogie, die mit dem „Geschlecht" begonnen wurde, Rom stehen muß, wenn überhaupt eine Lösung gefunden werden soll für alle jene Probleme, die er so blutsaftig aufgerollt.

Alle diese Dichter rufen nach Rom nicht so sehr als nach einer religiösen Macht, als vielmehr nach einer Ordnerin des Chaos. In immer neuen Wendungen sagen sie alle das Gleiche, was ein weiterer Moderner von großen Maßen, Heinrich Mann, in seinem Büchlein „Die Wage steht" in deutlichster Klarheit geprägt: „Die katholische Kirche war lange Inhaberin, Dach und Turm des Europa einenden Geistes. Der erweiterte Inhalt sprengte sie, nie aber fand er wieder sein Dach, noch weniger seinen Turm. Die Kirche ist der einzige organisierte Versuch der abendländischen Gesellschaft, zur Herrschaft ihren Geist zu führen, ihn höher einzusetzen als alle stoffliche Gewalt. Geist: unmittelbare Macht über jeden Europäer, das kam nie wieder. Was kam, waren Mächte, die von Stufe zu Stufe gemeiner wurden. Zwischen die, die im Namen Ehre noch Reste geistiger Bedenken bewahrten, schoben sich andere, ehrlose. Diese andern herrschen jetzt allein. Die Entgeistigung der Macht ist vollendet in eben dem Augenblick, wo Europa, um fortzuleben, nur noch eins hätte, seinen Geist. In solcher Lage gedenken manche, die ihr nicht angehören, der Kirche.... Keine Liebhaber des Vergangenen rufen heute sie an, wie vor hundert Jahren, am Eingang der Bürgerzeit. Zukunftsliebe ist es, sie macht uns fähig, o Kirche, selbst zu Opfern des Intellekts — und weiß Gott, das Opfer bringen wir zuletzt."

Man wird diese Stimmen nicht überschätzen in dem Sinne, als ob nun eine Zuwanderung neuzeitlicher Dichter zum Katholizismus beginnen würde. Nein, ihre Bedeutung liegt ganz anderswo. Sie beweisen einmal, daß es doch kühne Geister unter uns gibt, die gewillt sind, zu brechen mit dem verächtlichen Schweigen oder mit der Praxis der Kolportage von erstarrten Vorurteilen. Noch mehr: Indem diese Dichter sozusagen gegen ihren Willen sprechen, gegen ihre zur Zeit noch streng verteidigte ganz andersartige Überzeugung, sind sie ein deutlicher Beweis dafür, daß sich etwas logisch Zwangläufiges, Ideenhaftes in unserem Jahrzehnt vollzieht. Dieser ganze Prozeß hat gar nichts zu tun mit persönlicher Vorliebe, mit Romantik oder Sentimentalität, nein, er wirkt sich aus gegen dieses alles in der kühlen Notwendigkeit zwingender Ereignisse. Und eben dies gibt allen diesen Bekenntnissen einen Wert, der ihnen sonst nicht innewohnt.

Immerhin sind dies nur Bruchstücke, denen oft krause Widersprüche unmittelbar nachfolgen. Ganz anders verhält es sich indessen mit dem Gestalt gewordenen Stück Katholizismus, das sich etwa in Stefan George findet.

Wieder handelt es sich um einen Dichter, der, obwohl von katholischen Eltern stammend, heute als im Gegensatz zu dem Bekenntnis seiner Jugend stehend empfunden wird. Aber er hat es nicht hindern können, daß in ihm die heimische Landschaft lebendig blieb und das Erbe katholischer Kultur. Wiederum liegt also der Fall so, daß ein Genius verherrlicht, was er anderseits bewußt abzulehnen scheint. Das soll kein letztes Urteil über Stefan Georges persönliche Haltung der Kirche gegenüber sein. Hermann Drahn findet in seiner jüngsten Schrift „Das Werk Stefan Georges, seine Religiosität und sein Ethos“ (Ferdinand Hirt u. Sohn, Leipzig), daß der Dichter nicht Pantheist genannt werden kann, sondern dem Offenbarungsglauben treu geblieben ist, wenn er auch gleich Rainer Maria Rilke und so manchem Mystiker aus dem Gegensatz zwischen einem Gott, den er innerlich hervorbringt und von dem er doch wieder abhängig sein will, nicht herauskommt. Es geht hier überhaupt nicht um ein Werturteil über Stefan Georges Religion, insbesondere nicht um seinen Maximinkult, über den DD. Christian Geyer in Heft 5 der Sammlung, „Jugend und Religion“ (Greifenverlag, Rudolstadt) vorsichtig, vornehm und dennoch deutlich sich ausgesprochen hat. Die Art, wie Johannes Nohl im kürzlich erschienenen ersten Band der „Weltliteratur der Gegenwart“ (hrsg. von Ludwig Marcuse, Franz Schneider Verlag-Berlin) das Empirisch-Geschichtliche in dieser Sache behandelt, bedarf unbedingt einer Ergänzung, denn es geht nicht an, diejenigen verächtlich zu machen, die mit Sören Kierkegaard das Bedürfnis empfinden, einem religiösen Genius nachzugehen, auf Schritt und Tritt, und der Idee wegen ihren Propheten zu prüfen. All dieses trete hier zurück. Ähnlich nämlich, wie man bei der hochkirchlichen Bewegung alles ausschalten kann, was subjektiver Natur ist und so gesehen eher mit Rom konkurriert als sympathisiert, und dennoch der Meinung bleiben darf, daß objektiv betrachtet eine Annäherung an die alte Kirche nicht zu leugnen ist, so auch bei Stefan George. Hermann Drahn kennzeichnet das Wesen des „Reiches“ in Georges Werk: „Es ist Königtum, charismatisches Herrschertum; nicht Gleichmacherei, keine Republik der freien Geister, kein Umschlingen von Millionen: Bindung, Befehl, Gehorsam in Wort und Tat, Maß und Gesetz, das ist das Neue, Beglückende, was das Reich, die Herrschaft für seine Auserwählten bringt. Was unsere Zeit verlor, wird wieder hergestellt; nicht nach Willkür, sondern nach dem ‚Fug‘, nicht nach menschlichem, zeitigem Gesetz, sondern nach ewig göttlichem, geistigen Gesetze.“ Darin sind deutlich katholische Wesenszüge sichtbar. Schon Gundolf hatte auf diese Beziehungen ausführlich hingewiesen, und Johannes Nohl faßt sie zusammen in dem markigen Satz: „Wie die Kirche den Dichter auch betrachten mag, den Sinn für das Menschheitliche und Typische, für das Klassische und das Organische konnte in solchem Maße, wie ihn George besitzt, nur ein katholischer Mensch in unsern Tagen mit auf die Welt bringen.“ In der Tat: Über Stefan Georges Sprache leuchtet der Brillantenglanz festlicher Kelche, in ihr formt sich die von innen so erfüllte wie beherrschte Gestalt, sie schreitet in der feierlichen Haltung katholischer Liturgie, sie erglänzt in jener Salbung und Weihe, die das Symbol des Göttlichen an der Stirne trägt. Mag man in manchen Stücken Manier und Pose zurückweisen, aber dieses alles wegen seiner Größe und Mächtigkeit verurteilen hieße kein Verständnis haben für eine Monumen-

talität, die auch einmal, z. B. in dem Jahrhundert Julius' II., Ausdruck katholischer Kultur gewesen. Wenn wir diese Erscheinungen in ihren objektiven, Werk gewordenen Werten nicht gleich einzuordnen vermögen in das Ganze unseres Weltbildes, so wäre es wohl am Platze, einmal die Frage zu stellen: Ist nicht am Ende der religiösen Haltung selber etwas verloren gegangen, daß solche Synthesen unmöglich werden? Könnte nicht die Schuld an einer gewissen Enge der Seele liegen, die sich nicht mehr zu dehnen vermag in eine Breite und Tiefe, daß auch dieser Genius darin Raum findet? Gewiß, die katholische Kirche, auch die Kirche der Pracht und der stilvollen Feierlichkeit, hat eine Kuppel, die sich über alles spannt, was die menschliche Natur an Werken und Werten hervorbringt. Aber nicht diese Kuppel in ihrer objektiven Weiträumigkeit entscheidet hier, sondern die Menschen und ihr Geist. Wölbt sie sich nicht auch in den Seelen, wohnt nicht in der eigenen Brust der gewaltige Geist vergangener Größe, so wird notwendig ein peinliches Mißverhältnis allenthalben da entstehen, wo die Natur Werke schafft, deren Würdigung ein gewisses geistiges Format einfachhin voraussetzt. Was hätte wohl Michel Angelo angefangen, wenn man einmal annehmen wollte, er würde heute unter uns erscheinen? Wie würde man vielleicht von mancher Seite das als Heidentum hinstellen, was doch ewig groß und katholisch die Decke der Sixtina schmückt.

Ungeheuere Ausblicke ergeben sich, verfolgt man diese Seite des Stefan-George-Problems weiter. Er wird doch schon angesehen als die stärkste Synthese von Deutschtum, Griechentum und Katholizismus, die wir je erlebt. Mag es ein Irrtum sein — und es sind hier große Schwächen, schon darum groß, weil sie Schwächen eines Riesen sind —, aber es ist schon ein Mythos da. Durch die ganze Breite der deutschen Literatur wirkt sich dieser Mythos aus. Unsere stärksten Wortführer leben geradezu von Stefan George. Man hat das Empfinden, daß von hier sich eine ganz neue Atmosphäre bildet, die uns Fragen, deren Hoffnungslosigkeit in der gegenwärtigen Lage einfach zur Verzweiflung drängt, auf einer höheren Ebene mit einem Male in ganz neuem Lichte sehen läßt. Die römische Frage ist für Deutschland die Frage unserer nationalen Existenz, insofern in Rom und nur noch in Rom allein geschlichtet werden kann, was in der Trennung von Rom entzweit worden. Man höre, was Johannes Nohl hier entwickelt: „Obschon George nicht ohne Grund von Gundolf der unprotestantische Deutsche genannt wurde, der sich seit Luther geäußert habe, so finden wir doch gerade in seinem Werk die neuen Grundlagen, auf denen es über kurz oder lang zu einer Einigung zwischen Katholiken und Protestanten in Deutschland kommen muß. Alle politische und kulturelle Zerrissenheit unseres Vaterlandes wurde durch die Kirchenspaltung, die eins war mit der Trennung von Glauben und Wissen, verursacht, und unsere größten Patrioten von Leibniz an haben der Hoffnung auf Wiedervereinigung der getrennten Kirchen stets lebhaften Ausdruck gegeben. Da wo die Entzweiung entstanden ist und die Trennung geboren wurde, meinte Ignaz Döllinger mit dem Philosophen Franz von Baader, muß auch die Versöhnung erfolgen, muß die Spaltung zu einer höheren und besseren Einheit führen, das wäre dann die tragische Katharsis in dem großen Drama der deutschen Geschichte. Die irenischen Versuche in den verschiedenen Jahrhunderten sind alle kläglich gescheitert, und es mußte dem Tiefersinnenden klar werden, daß die Frage der

religiösen Organisation der Gesellschaft nur durch den schöpferischen Geist der Liebe in vorher nicht zu berechnenden Weise gelöst werden kann." (Ähnliches sagt Rozanow, der Russe, über die Wiedervereinigung mit dem Osten.) „Wie kein Deutscher vor ihm hat Stefan George das Wesenhafte des Katholizismus in Werk und Gestalt versinnlicht, die großen architektonischen Prinzipien der Kirche sind uns dank ihm anschaulich wie nie zuvor. Das antike Erbe, all das, was die Kirche an griechisch-römischen Substanzen bewahrte, hat er erst ins volle Licht gestellt und uns zum Gefühl gebracht, daß die Menschwerdung Gottes erst den Gipfel der antiken Religion bedeutete. Die Idee des geistigen Reiches mit seinen Lebensprinzipien Herrschaft und Dienst und die Idee der übergeschlechtlichen Liebe, die eins ist mit der sakramentalen Weihe des Eros und aller menschlichen Wirksamkeit, diese beiden zentralen Ideen Stefan Georges fundamentieren gleicherweise die katholische Kirche wie die Philosophie Platos, des großen ‚Pfaff', wie ihn ein mittelalterlicher Mönch einmal nannte. Bei der ökumenischen Denkungsart des Dichters kann es uns nicht wundernehmen, daß er den Protestantismus als Organisation der Eigenbrödler ablehnt und nur mit Grimm an seine zerstörerischen Wirkungen denkt..." Überflüssig zu bemerken, daß hier der Geheimnischarakter der katholischen Kirche nur dürftig durchschimmert und der Begriff des Übernatürlichen völlig fehlt. Wir werden uns eben die notwendige Unterscheidung in die Erinnerung rufen zwischen katholischer Religion und einer von dieser Religion durchwehten oder gar architektonisch beeinflußten Kultur, welch letztere meist von Nichtkatholiken als „Katholizismus" angesprochen wird. So aber führt es unmittelbar in das zentrale europäische Problem. In England hat vor kurzem H. Belloc über ganz ähnliche Fragen ein tiefsinniges Buch geschrieben, das einer eingehenden Würdigung wert wäre und das endet mit dem charakteristischen Wort: „Europa ist der Glaube; der Glaube ist Europa." Belloc ist Konvertit, George scheint eher aus der Kirche entwichen. Aber immerhin: Auf marmornen Stufen steigt hier ein von der Natur Erwählter zu einem Tempel hinauf, der doch kein griechischer Tempel ist, sondern ganz deutsch. Die Pracht eines ebenso universalen wie heimatgebundenen Menschentums kränzt sich um Säulen und Bogen. Gewiß, es ist keine katholische Kirche. Es fehlt das Geheimnis. Es fehlt die Weihe des Heiligen Geistes. Es ist alles da und doch gar nichts da, weil die Natur sich eines nicht geben kann, was man demütig empfangen muß, die Gnade von oben. Aber wenn diese Gnade die Natur voraussetzt, wenn es durchaus nicht gleichgültig ist, ob die Natursymbole des Ewigen dem spezifisch Religiösen im Katholizismus verwandt sind oder nicht, so muß man gestehen: In diesem deutsch-griechisch-katholischen Tempelbau kann alles bleiben wie es ist. Nur muß der Hohepriester kommen, nach dem Stefan George gerufen, und mag man auch fürchten, dieser Ruf sei mehr ästhetisch als religiös — was er übrigens bestimmt nicht ist, wenn etwa Hans Naumanns George-Auffassung zurecht besteht — es ist alles in allem doch der Ruf der vollendeten Natur, die gerade in ihrem Drang nach Vollendung doppelt ihre Tragik spürt:

„Zum ernsten väterlichen angesicht
Des dreigekrönten wirklichen gesalbten,
Der hundertjährig von der ewigen burg
Hinabsieht: schatten schön erfüllten daseins."

Lassen wir die George-Gestalt, die mehr und mehr der Geheimnistuerei sich entzieht, um ihr eigentliches wahres Geheimnis schauen zu lassen, nur einmal sich auswirken durch das Geistesleben der Gegenwart. Warum soll man sich nicht der Hoffnung hingeben, es möchte einmal ein Geschlecht auf den Gedanken kommen, man müsse nun, nachdem das Gotteshaus fertig ist, doch auch sorgen, es einem echten Kultus zu übergeben, und einen Bau, der in seiner aufs Übersinnliche deutenden Festlichkeit auf ein wahrhaftes göttliches Mysterium zu warten scheint, ja geradezu in antikgroßer Einsamkeit darum trauert, jener schicksalhaften Bestimmung weihen, der ihn als Erfüllung deutscher Sehnsucht erscheinen läßt. Schon jetzt hat er in seiner so katholischen wie deutschen Struktur, mehr als hundert Leitartikel es vermögen, das Vorurteil zerschlagen, es seien deutsch und katholisch einander wesensfremd. Schon jetzt zeigt er im Naturbereich die künstlerisch einheitliche Gestalt, in die alle schaffenden Kräfte deutschen Wesens wundervoll verschlungen sind. Als eine hochragende, tief im heimatlichen Boden verwurzelte und doch europäische und menschheitliche Schöpfung steht dieses Werk. Wann schwebt die Taube der Himmel herab mit dem befruchtenden Reis vom Baume der Nova creatura?

Sehr zu begrüßen ist es bei dieser Sachlage, daß die katholische Dichtung der Zeit in mehreren ihrer Vertreter in jene Problemsphäre vordringt, wo nicht nur katholische Wesensstruktur, sondern katholischer Wesensgehalt zureichende Lösungen geben muß. Erinnert sei hier an erster Stelle an Reinhard Johannes Sorge und sein letztes Werk „Der Sieg des Christos", eine künstlerisch-geniale Auseinandersetzung mit der Reformation; an Handel-Mazzetti, deren dichterisches Gesamtwerk eine fortlaufende Behandlung der nationalen Frage in ihrem Kernpunkt, der religiösen Frage, und zwar der Vereinigung der Konfessionen ist; an Franz Herwig mit seiner Deutschen Heldenlegende, besonders verdienstlich wegen der starken Betonung deutscher Eigenwerte, die sich wohl mit dem Katholizismus als Religion durchdringen lassen sollen, die aber keineswegs geopfert werden dürfen einem Römisch-gleich-Romanisch; an Hermann Hefele, der in seiner ganzen Art stark an Stephan George erinnert, vielleicht theoretisch das Romanische übersteigernd auf Kosten des Germanischen, das doch tatsächlich in ihm selber so herrlich lebendig ist; an Juliana v. Stockhausen und ihre Soldaten der Kaiserin, einen Maria-Theresia-Roman, in dem die letzte deutsch-europäische Großzeit aufleuchtet, und endlich und vor allem an Ilse v. Stachs „Petrus", der an der Schwelle des Jubeljahres erscheinend, am unmittelbarsten alle diese Fragen berührt.

Es mußte ein Versuch bleiben, in die paar Akte eines Weihespieles die Gesamterscheinung der Kirche bannen zu wollen. Nennt die Dichterin selbst ihr Stück, was Dante von dem seinen nicht gewagt, eine göttliche Komödie, so erinnert dieses Wort schmerzlich daran, daß Dante eine Säkulargröße ist, die in solchem Ausmaß der Welt bis dahin nur einmal geschenkt worden. Ilse v. Stachs „Petrus" ist aus den tiefsten Regungen unseres Zeitalters herausgewachsen. Gerade im Petrus-Paulus-Motiv, dem in der Dichtung wohl am stärksten entwickelten, zeigt sich dies am greifbarsten. Jeder Mensch trägt ja Petrus und Paulus schon in seiner Brust, das Gesetz und die Leidenschaft, die Ruhe und die Unruhe, jedem Volk ward beides gegeben in verschiedener Mischung in der Urne seines Schicksals, die ganze Menschheit muß schließlich

immerfort in ihren großen Kulturkreisen diesen letzten innerlichst dem Leben eigentümlichen Gegensatz offenbaren, daß da nämlich ein Festes ist, ein Gesetz, und ein Gelöstes, Wildes, und ein ewiges Ringen zwischen beiden, dem Chaos und dem Kosmos. Der Kirche allein ward es gegeben, Petrus und Paulus im Bunde zu sehen, und dies ist schon göttlich. Paulus spricht zu Petrus: „O Tiefe der Weisheit Gottes, daß hier Petrus den Grundstein legte — und nun eben diese Kirche auf dem Felsen steht. [Es handelt sich um die Gemeinde in Rom.] Du nennst mich Paulus — eine Un-Ruhe, heiligglühend, zu Gott — so nenne ich dich Petrus — die große Ruhe — in die eingeht die Paulussehnsucht aller Welt....“ „Und wo die Welle, die sich kräuselt, zum Himmel spritzt: Warum bin ich, die Schaumgekrönte, nicht Fels — nicht Ewigkeit?... O Petrus! — Konnte ich lehren: Ehret die fremde Gabe, die fürstliche — die Gott dem Bruder anvertraut — und hätte nie im Abgrund der Versuchung gerechtet: Gott, mein Gott, was gibst du mir das Feuer, das von der Erde in den Himmel schlägt — und meinem Bruder Petrus gibst du die Kette, die den Feuerträger an einen Felsen schmiedet....

Petrus (hebt das Haupt): Habe ich nie — in meinen stillsten Stunden hinaufgelästert: Gott — was beschenkst du mich mit dieser Felsenhaftigkeit — und jene große Leuchtkraft, die ich liebe, empfängt ein andrer neben mir.... In solcher Stunde schrieb ich an die Kirchen: Höret auf die Weisheit meines geliebten Bruders Paulus. Sie ist aus Gott.

Paulus: Die Paulus-Weisheit — an der sie deuteln — in Ephesus und in Korinth und in Colossae....

Petrus — mir ist, als würde es so sein bis zur Ankunft Christi: Wo eine Kirche sicher steht in Petrus —

Petrus: Da rüttelt Paulus an dem Fels — und langsam, langsam — mit dem ewigen Zeitmaß bricht eine Flamme auf und züngelt in heiliger Unrast: Gott — Gekreuzigter — enthülle mir dein Bild — du tiefverborgener Gott....

Paulus: Wo aber Flammen züngeln in fahlem Zauberschein und Völker rasen — da bricht ein Heimweh auf — ein Weltenheimweh: ‚Petrus — sammle uns Schweifende — und binde uns ... wir lösten uns vom Urgrund!‘

Petrus: So wird es sein bis zu der großen Ankunft. Und gesegnet und hochgebenedeit die Kirche —, die Petrus und Paulus in ihrem Schoße trägt.

Paulus: Die Ruhe Gottes und die göttliche Unruhe....“

Wie urgewaltig bricht doch aus der Dichtung dieser Konvertitin die große Sehnsucht des deutschen Volkes nach jener Mutter, die es einst verlassen, wie urgewaltig eben jene Weltensehnsucht, die wir heute über alle Weltteile hin weinen sehen, mag sie auch ihren Schmerz in den verschiedensten Formen bis zur wilden Raserei hin offenbaren. Der Hauptteil von Ilse v. Stachs Weihespiel endet auf dem Kalvaria der Apostelfürsten. Groß steigt über die Dichtung das Kreuz empor, das untrügliche Zeichen einer wahrhaft christlichen Kultur, die das Heil über alles stellt, die Religion über die Kultur, die Ethik über die Ästhetik, eine wesentliche Forderung katholischer Auffassung, eine wesentliche Stufenfolge katholischer Ordnung, ein Stück Struktur, das wir am Tempel Maximins trotz allem noch vermissen....

Es bleibt offensichtlich dem Europa von heute nur ein doppelter Weg: entweder fortschreitende Auflösung, Verfall an die Mächte des Mammons, völlige Verkümmerung seiner Idee und damit unzweifelhaftes Unterliegen gegenüber dem Ansturm fremder Erdteile, die sichtbar den Kampf gegen die alte Welt begonnen haben. Oder aber: Es geht nach Kanossa.... Staunenswert, wie viel Menschen, die so wenig katholisch sind, wie eine Reihe von hier aufgeführten Dichtern, sich hierüber heute vollkommen klar sind. Aber natürlich, wer kennt nicht die Hemmungen? Furchtbarer als der schrecklichste Terror ist die Macht der Vorurteile, der „antirömische Affekt", wie Karl Schmitt es ausdrückt, wenn sie einmal zu erstarrten Meinungen ganzer Schichten von Gebildeten geworden sind. Nur letzte Not zerstört sie schließlich. Europa, so sagte Oberbürgermeister Farwick in Hannover, hat der Stimme des Papstes nicht folgen wollen, und siehe da, statt dessen hat es nun zu hören auf den Bankier. Vielleicht, daß der Gang nach Kanossa leichter wird, nachdem man vorher die Krallen der Börse gespürt....

Am Schluß der „Kronbraut", wo das Volk irr über den verschneiten See rast, nach dem Kirchweg suchend, ruft auf einmal der Fischer erschreckt: „Die Decke bricht!" Das Volk fragt: „Wo ist der Kirchweg?" Und der Fischer darauf: „Überall!" Das Volk wiederum: „Wo ist die Kirche?" Der Fischer: „Ihr steht auf ihr, ihr geht auf ihr; bald ist sie da." Dann erhebt sich der Schrei nach Erlösung, nachdem schon der See sein Opfer verschlungen. Und der Ruf ertönt: „Das Wasser sinkt! Das Wasser sinkt!" Im Hintergrunde steigt die Kirche aus dem See empor über einer befriedeten Landschaft. Um den Priester sammelt sich die Gemeinde. Zuerst kommt der goldene Hahn aus den Wassern, dann das Kreuz und der Erdball, dann der Turm und die weißen Rundbogen. In einer aufgelösten D-Moll-Melodie aber singt aus der Ferne der Wassermann:

„Ich erhoffe,
Ich erhoffe,
Daß der Erlöser mir lebt!"

Friedrich Muckermann S. J.

Besprechungen

Pädagogik

Arbeitsunterricht und staatsbürgerliche Erziehung, geschichtlich, grundsätzlich und praktisch betrachtet. Von Joh. Jos. Wolff, Schulrat in Bergheim. 8° (VIII u. 116 S.) Freiburg i. Br. 1923, Herder. Ergänzungsheft zu dem Werke „Der Volksschulunterricht — Handbuch der allgemeinen Unterrichtslehre und der Methodik der einzelnen Lehrfächer der Volksschule", von Joh. Jos. Wolff u. Leonhard Habrich. *M* 2,20

Eine ruhige und maßvolle Darstellung der im Titel angegebenen Frage. Der Verfasser vertritt den Standpunkt, daß die methodische Forderung sich im allgemeinen auf den Durchschnitt von Schüler und Lehrer einstellen muß. In der historischen Darstellung wird die in dieser Allgemeinheit wohl schwer zu beweisende These vertreten, daß der Arbeitsunterricht eine Errungenschaft der Neuzeit sei. Das Büchlein kann empfohlen werden.

Religionspädagogische Reformbewegung. Von Dr. Heinrich Mayer, Hochschulprofessor in Bamberg. 8° (192 S.) Paderborn 1922, Ferdinand Schöningh. (Handbücherei der Erziehungswissenschaft für Lehrer und Lehrerinnen und ihre Arbeitsgemeinschaften. Herausg. von Dr. Friedrich Schneider, Band 4.)

Das Büchlein orientiert recht gut über die einzelnen Bestrebungen, den Religionsunterricht zu erneuern. In der Darstellung der religiösen Psyche wäre eine klarere dogmatische Auseinandersetzung des Glaubensaktes sehr wünschenswert gewesen. So sehr das Gefühl von Bedeutung ist, stehen doch Verstandes- und Willensakt ihm weit voraus. Der Verfasser nennt die Münchener Methode den klassischen Stil der Katechese, ist aber der Meinung, daß sie nicht die katechetische Methode schlechthin sein kann und auch nicht sein will, daß sie ferner der Entwicklung fähig ist. Die reichen Literaturangaben und die durchweg geschickt gestellten, an die einzelnen Kapitel sich anschließenden Aufgaben machen das Büchlein wertvoll. Eine kritische Sichtung der Literatur würde mir gerade für die in der Sammlung angestrebten Zwecke besonders bedeutsam erscheinen.

Religions- und Moralpädagogik, Grundriß einer zeitgemäßen Katechetik. Von Dr. Josef Göttler, Professor der Pädagogik und Katechetik an der Universität München. 8° (XI u. 204 S.) Münster i. W. 1923, Aschendorff. (Lehrbücher zum Gebrauch beim theologischen und philosophischen Studium.)

Es ist ein großes Verdienst von Göttler, in seiner klaren, knappen, erschöpfenden Art uns ein neues Lehrbuch der Katechetik geboten zu haben. Es ist nicht für eine leichte Lektüre bestimmt, sondern will gründlich durchgearbeitet werden. Die Forderungen des Verfassers sind im allgemeinen recht maßvoll. Aufgefallen ist mir, daß die Katechese, nach der Art wie Göttler vorangeht, trotz der Münchener Methode etwas sehr stark Schematisches bekommt. Das tritt auch in den angegebenen Lehrbeispielen zutage. Göttler trennt Religions- und Moralpädagogik. Ich halte diese Scheidung nicht für glücklich. Eine Reihe von Wiederholungen wird durch sie notwendig, und das innige Verbundensein von Religion und Moral, wie wir Katholiken es doch immer vertreten, wird dadurch zum mindesten verwischt.

Katholisches Religionsbüchlein für die Grundschule. Entwurf. Von Karl Raab, Pfarrer. 8° (XV u. 111 S.) Donauwörth o. J., Ludwig Auer.

Das Büchlein stellt einen anerkennenswerten Versuch dar, im Religionsunterricht der Grundschule biblische Geschichte und erste katechetische Unterweisung in einen innern Zusammenhang zu bringen. Der Verfasser, der über ein großes Lehrgeschick verfügt, hat seine Aufgabe so gelöst, daß er die Anerkennung hoher kirchlicher Stellen gefunden hat. Er nennt selber sein Büchlein einen Entwurf. Die Praxis wird das von ihm Angestrebte bewähren bezw. erweitern und vervollkommnen müssen.

Der Erwachsenenunterricht, Grundlagen der Didaktik für Volksbildner, besonders an Volkshochschulen. Von Dr. Franz Xaver Gruber, Leiter der Volkshochschule Leohaus in München. 8° (IV u. 183 S.) München 1922, Leohaus.

Das Problem der Erwachsenenbildung, soweit es außerhalb des Rahmens der Hochschulpädagogik liegt, ist Neuland. Jedes Bemühen um diese schwierige Frage ist daher von vornherein schon dankenswert, und wenn ein Mann mit so großer Erfahrung und so gründlicher pädagogischer Bildung wie Dr. Gruber an eine solche Frage herangeht, so ist von vorherein zu erwarten, daß etwas gediegenes zustande kommt. In der Tat werden in systematischer

Darstellung fast alle Probleme des Volkshochschulunterrichts behandelt. Heute wäre zu wünschen, daß die kurzen Darlegungen über Weltanschauung und Volkshochschule erweitert und vertieft würden, denn was an jenen Volkshochschulen, die auf sogenannter paritätischer Grundlage aufbauen, an wahren Bildungswerten für unser Volk erzielt wird, dürfte nicht gerade bedeutsam sein.

Psychologie des Jugendalters. Von Prof. Dr. Eduard Spranger. Dritte, verbesserte Auflage. Leipzig 1925, Quelle & Meyer. 8° (375 S.) In Ganzleinen *M* 9.—

Die Jugendkunde von Professor Spranger hat einen ungemein großen Erfolg erzielt. In einem Jahr drei starke Auflagen. Das Buch ist mit sehr feinem Verständnis für die Heranreifenden und mit großer künstlerischer Meisterschaft geschrieben. Es geht weniger darauf aus, Einzelheiten aus dem Leben der Heranreifenden zu bieten, als vielmehr eine große Gesamtschau. Diese kann als Leitbild für die Forschung selbstverständlich große Dienste leisten. Alle diejenigen, denen es weniger um eine ins Einzelne gehende exakt-wissenschaftliche Darstellung zu tun ist, werden nach dem Buche greifen und aus seinem Studium großen Nutzen ziehen.

Spranger steht auf dem Boden der Strukturpsychologie. Die Gesamtheit der Lebensanschauungen interessiert ihn. Er sucht die tragenden Linien überall herauszuarbeiten. Dabei entgeht er meines Erachtens allerdings nicht der Gefahr, einer wissenschaftlich nicht immer gerechtfertigten Vereinfachung von Tatbeständen. Zum Zweck einer künstlerisch abgerundeten Darstellung werden doch viele Dinge außer acht gelassen, die das Bild nicht unwesentlich beeinflussen So ist, um nur auf einiges hinzuweisen, die Schau der frühen Kindheit, so interessant sie sein mag, doch sicher nicht richtig. Auch im kindlichen Leben sind viel mehr Faktoren tätig, als es nach Spranger den Anschein hat. Ebenso ergeht es einem, wenn man einzelne Kapitel genauer nachprüft. Bei der sittlichen Entwicklung der Jugend zum Beispiel ebenso wie bei der religiösen Entwicklung scheint mir die Tatsachenbasis doch zu schmal, um zu Ergebnissen zu kommen, wie sie Spranger bietet. Diese Ausführungen sollen dem vielen Trefflichen, das uns Spranger bietet, keinen Abbruch tun.

Josef Schröteler S. J.

Deutsche Literatur

Parzival und der Heilige Gral. Eine neue Deutung der Symbolik der Gral-dichtungen. Von Dr. phil. F. Rohr. Mit sieben Abbildungen. gr. 8° (420 S.) Hildesheim (o. J.), Borgemeyer. *M* 6.—; geb. 8.—

Die Deutung des ganzen Gralsgeheimnisses in christlichem Sinne, für die Rohr, gestützt auf umfassende Kenntnisse, hier mit allem Nachdruck eintritt, ist an sich nicht neu. Wir finden sie, selbst abgesehen von Ansätzen, wie sich deren schon bei Chrétien de Troyes und seinen Fortsetzern oder Nachahmern viele nachweisen lassen, namentlich bei Robert de Boron, einem Dichter des ausgehenden 12. und beginnenden 13. Jahrhunderts, mit aller Entschiedenheit, wenngleich im Rahmen einer üppigen Phantastik, ausgesprochen. Boron bezeichnet den Gral, über dessen Wesen uns Chrétien und selbst Wolfram von Eschenbach noch keine genaueren Aufschlüsse geben, als die Schüssel, deren Jesus sich beim letzten Abendmahle bediente, und in der Joseph von Arimathäa das Blut gesammelt hat, das aus Christi Wunden floß. Ebenso werden bei Boron bereits alle die bekannten wunderbaren Eigenschaften dieser kostbaren Reliquie und die geheimnisvollen Heilkräfte, welche von ihr ausgehen, erwähnt und zum Teil ausführlich geschildert.

Neu ist dagegen die Art und Weise, wie Rohr hier an Hand der Untersuchung aller wichtigeren Gralsdichtungen, insbesondere der französischen, deutschen und englischen, die Richtigkeit seiner These vom Gral als eines christlich-apokalyptischen Symbols und von der Gralgemeinde als einer geistlichen Ritterschaft auch bei der Deutung der Einzelheiten der an Szenen, Gestalten, Figuren, Motiven und Beziehungen überreichen Mär vom heiligen Gral nachzuweisen sucht. Seine Arbeit beschränkt sich indes vorläufig auf die Würdigung der symbolischen religiösen Bestandteile der Gralsdichtung. Die ritterlich-höfischen und geschichtlichen Elemente werden, wo sich ein Hinweis auf sie nicht umgehen ließ, einstweilen nur kurz gestreift. Die ausführliche Betrachtung und eingehende Analyse dieser weltlichen Bestandteile ist einem zweiten Bande vorbehalten, der nach der Versicherung des Verfassers bald folgen wird.

Das Hauptgewicht legt Rohr auf die Deutung des Gralsteines, der nach ihm „das apokalyptische Abbild des dreieinigen Gottes“ ist. Über 200 Seiten sind der näheren Begründung dieser Auffassung gewidmet, bei welcher Gelegenheit der Verfasser besonders auf die im Mittelalter sehr beliebten Schriften des Abtes Joachim von Floris aus dem 12. Jahrhundert, zumal auf dessen berühmte Erklärung der biblischen Johannesapokalypse, sich stützt. Aber

auch im zweiten, Parzival gewidmeten Teile der Untersuchung wird immer wieder auf die apokalyptischen Züge des Helden hingewiesen.

Ein abschließendes Urteil über Rohrs Forschungen ist natürlich erst nach Erscheinen des zweiten Bandes möglich. Soviel bisher ersichtlich, bleibt im einzelnen wohl manches problematisch, unsicher oder auch direkt zweifelhaft. Die Richtigkeit vieler Deutungsversuche dürfte sich überhaupt nie mit Sicherheit nachweisen lassen. Der apokalyptische Charakter der Gralsdichtungen wird im allgemeinen übermäßig betont. Störend wirkt auch der ganz ungewöhnlich häufige Gebrauch des Sperrdrucks (selbst des Fettdrucks!). Sieht man indes von solchen nicht allzu schwer ins Gewicht fallenden Mängeln und Schwächen ab und überblickt die Arbeit, soweit sie bisher vorliegt, in ihrer Gesamtheit, so wird man dem gewaltigen Aufwand von Fleiß und Mühe ebenso wie dem wissenschaftlichen Ernst und Scharfsinn, der hier sich kundgibt, volle Anerkennung zollen müssen.

Heinrich von Ofterings poetische Sendung. Ein romantischer Roman von Richard Kralik. gr. 8° (186 S.) Wien 1923, Vogelsang. *Kr.* 28 000; geb. 36 000.

Auch Kraliks Buch behandelt die hehre Sage vom heiligen Gral in ihrer symbolischen Bedeutung. Neben der Mär vom Gral und von Artus' Tafelrunde wird noch die Sage vom Nibelungenhort und vom verlorenen und wiedergefundenen Karfunkel der römisch-deutschen Kaiserkrone in den Kreis der Dichtung einbezogen. Kralik „will die Sendung der Poesie für die Menschheit, vor allem aber für unser deutsches Volk und für dessen überragende Stellung in der Weltgeschichte, in einem Roman darstellen, und zwar an der mehr poetischen als historischen Gestalt des österreichischen Dichters Heinrich von Ofterdingen oder richtiger von Oftering" (Vorwort).

Der Held der parabelhaften Erzählung trägt in Wien vor Herzog Leopold und einer erlauchten Versammlung von Bischöfen, Sängern, Damen und Rittern den Sang von der „Nibelungennot" vor, wird von seinen Kollegen scharf kritisiert und sieht sich infolge von Intrigen der Gegner und Neider zur Flucht gezwungen, auf der ihn der Zauberer Klingsor, dessen Tochter Künhild und der jugendliche Knappe Vergißmeinnicht (in Wirklichkeit eine Jungfrau vom Lande, Sophie mit Namen — das Symbol der Volkspoesie) begleiten. Die Wanderer reisen nach Ungarn, in die Heimat Klingsors, unterhalten sich auf dem Wege mit Scherzreden, Liedern und tiefsinnigen Gesprächen, und setzen ihre theoretischen Erörterungen auch in Etzelburg oder Ofen, an ihrem Reiseziel, heiter fort. Im ferneren Verlauf der Erzählung führt uns der Verfasser nach Italien an den Hof des großen Innozenz III. Aber auch mit den Albigensern und anderseits mit Franz von Assisi, mit „Unheiligen und Heiligen" werden wir bekannt. Die letzten Teile des an Szenerien und Situationen, vorzüglich aber an Wechselreden und theoretischen Belehrungen unerschöpflichen Romans spielen in Konstantinopel, im Heiligen Lande, auch auf den Bergen Sinai und Karmel, bei den Assassinen, auf der Wartburg und nochmals in Österreich: in Melk, Bechelaren und Mariazell. So ist dem Verfasser Gelegenheit geboten, seine Vorliebe für das romantische Weltbild und Kunstideal in jeder Weise (nach der politischen, künstlerischen, religiösen, sozialen und ethischen Seite hin) Ausdruck zu geben. Das Buch erinnert, wie man sieht, stark an sein großes Vorbild „Heinrich von Ofterdingen", den typisch romantischen Roman Hardenbergs. Da in unserer Zeit diese Art von Dichtung nicht nach jedermanns Geschmack ist, so braucht man sich gewiß nicht darüber zu wundern, daß Kraliks Versuch einer Neudichtung schon bekannter Stoffe auf katholischer Seite vielfach schroffer Ablehnung begegnete. Unbeeinflußt von jeder persönlichen Parteinahme für oder gegen Kralik und auch abgesehen von bloßen Geschmacksmomenten, muß indes gesagt werden, daß der Verfasser viel zu viel Stoff und allzu große, dazu unerschöpflich reiche Ideenkomplexe in seinem Buche zu meistern und zu formen sucht, ein Vorhaben, an dem selbst ein großer Dichter hätte scheitern müssen. Vielleicht darf man angesichts dieses kühn geplanten, in der Ausführung freilich eine weite Wegstrecke unter dem Ideal zurückgebliebenen, stellenweise auch wohl bedenklich die Niederungen flacher Prosa streifenden Romans an das Wort der Alten erinnern: In magnis voluisse sat est.

Clemens Brentano und Apollonia Diepenbrock. Eine Seelenfreundschaft in Briefen. Fünfundzwanzig Brentanobriefe, herausgegeben, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Ewald Reinhard. 8° (78 S.) München (o. J.), Parcus & Co. *M* 2.—

Die Beziehungen Clemens Brentanos zu Apollonia Diepenbrock, der Schwester seines Freundes Melchior v. Diepenbrock, waren bisher schon im großen und ganzen bekannt. Der Dichter lernte „Appel, die fromme, treue, demütige, sich still besiegende, ungemein harmonische Appel", wie er sie später in einem Briefe

an Luise Hensel nannte, im Herbst 1818 kennen, als er die Familie Diepenbrock im Hause Holtwick in Westfalen zum ersten Mal besuchte. Apollonia war damals achtzehn Jahre alt. Brentanos und Apollonias Bestrebungen begegneten sich besonders auf caritativem Gebiet, doch hat die bei aller Bescheidenheit geistig durchaus nicht unbedeutende Appel gelegentlich auch den poetischen Genius des für edle Frauenart immer empfänglichen Romantikers zu beeinflussen vermocht. So verdanken wir ihrer Anregung Brentanos prächtiges Gedicht „Wer ist ärmer als ein Kind!"

Anderseits war es Brentano, der Apollonia mit Luise Hensel bekannt machte. Der Freundschaftsbund zwischen den beiden ideal veranlagten Jungfrauen zeitigte bekanntlich auch für die Mitmenschen die kostbarsten Früchte. Beide vereint ordneten 1824, nach dem Tode der Katharina Emmerick, den Nachlaß der gottbegnadeten, heiligmäßigen Dulderin von Dülmen, deren persönliche Bekanntschaft Apollonia ebenfalls durch die Vermittlung Brentanos gemacht hatte. Im folgenden Jahre übernahmen die Freundinnen zugleich mit Pauline v. Felgenhauer vorübergehend die Leitung des von Stadtrat Dietz, Clemens Brentano und einigen andern wohltätigen Männern gegründeten neuen Bürgerspitals in Koblenz, bis im Juli 1826 das Krankenhaus der Obhut der Borromäerinnen von Nancy übergeben wurde. Aber auch jetzt fuhr Apollonia fort, alle ihre Kräfte und selbst ihre finanziellen Mittel in den Dienst der christlichen Barmherzigkeit zu stellen, wobei sie von Freund Brentano in jeder möglichen Weise wirksam unterstützt wurde. Sie starb hochbetagt am 4. Juli 1880 zu Regensburg.

Aus der ziemlich umfangreichen Korrespondenz des Dichters mit Appel wurden schon von Diel einige Briefe in Auszügen veröffentlicht. Später hat Dr. Luzian Pfleger in den „Historisch-politischen Blättern" vom Jahre 1905 sechs noch ungedruckte Schreiben Brentanos, zum Teil in gekürzter Form, wie Reinhard feststellt, der Öffentlichkeit übergeben. Dr. Reinhard fand dann im Jahre 1919 zehn weitere Briefe, die sich im Besitz des geistlichen Rektors Hünseler in Kassel befinden. So kann er uns insgesamt fünfundzwanzig Briefe des Dichters an Apollonia vorlegen, von denen die meisten bisher ungedruckt waren, und die nun alle zum ersten Mal unverkürzt und genau nach den Originalen wiedergegeben werden. Sie zeigen Brentano von seiner edlen, hochherzigen Seite, als eifrigen Jünger und Förderer der christlichen Caritas und als tieffrommen Katholiken, der seine in langjährigen Seelenkämpfen und innern Prüfungen gewonnene religiöse Überzeugung nun zum Wohle der leidenden Mitmenschen betätigt.

Von Kunst und Poesie ist in diesen Briefen nur selten die Rede. Im übrigen mutet uns Brentanos Ausdrucksweise ab und zu etwas unmännlich, sentimental und süßelnd an, doch bleibt unsere Achtung vor der Aufrichtigkeit seiner Gesinnung und der guten Absicht seines Strebens von dem üblen Eindruck dieser kleinen Schwächen unberührt. Reinhards Ausgabe scheint genau und zuverlässig besorgt zu sein. Die gelehrten Anmerkungen sind als Anhang dem Büchlein beigegeben. Der eine oder andere nicht eben schwerwiegende Druckfehler ist mir aufgefallen. Ein irreführender betrifft die Datierung der Einleitung. „Dortmund, am 1. Mai 1914", soll doch wohl heißen „1924", da Reinhard erst 1919 jene zehn Briefe entdeckte, die den Grundstock seiner sehr empfehlenswerten Veröffentlichung ausmachen.

Die Passionsblume der roten Erde. Die blutende Jüngerin Jesu Anna Katharina Emmerick. Von Joseph Dieninghoff. Mit einem Titel- und vier Einschaltbildern. 8° (259 S.) Einsiedeln 1924, Benziger. Geb. *M* 4.80

Das Buch ist als Fest- und Werbeschrift für die Emmerick-Bewegung gedacht und muß unter diesem Gesichtspunkt betrachtet und beurteilt werden. Es soll die Verehrung der „Stigmatisierten Westfalens" anläßlich der 150. Wiederkehr ihres Geburtstages auffrischen und weiter ausbreiten. Dieninghoff zeichnet als Herausgeber, ist jedoch zugleich der Verfasser der zahlreichen Gedichte und einer Reihe von kleineren Prosaartikeln des Sammelbuches, zu dem noch viele andere bekannte Schriftsteller und Emmerick-Freunde (Pfarrer Dr. Niessen, Karl Schwering, Augustin Wibbelt, Johannes Mayrhofer u. a.) zumeist kurze, in der Hauptsache geschichtliche Beiträge lieferten. Nach Inhalt und Form, auch im Hinblick auf die Mitarbeiter, macht das Ganze einen etwas buntfarbigen Eindruck.

Zu der Frage nach der Glaubwürdigkeit Brentanos in seinen Emmerick-Aufzeichnungen, die in letzter Zeit so viel erörtert wurde, nimmt das Buch nicht direkt, oder jedenfalls nicht bestimmt, Stellung. Das ist bei einer Festschrift gewiß verständlich; aber es berührt doch ein wenig sonderbar, wenn die in ihren Meinungen sich schroff gegenüberstehenden Autoren Cardauns—Niessen, Hümpfner—Richen, Anna v. Krane—Cardauns im Sammelbande

selbst und auch in den Ankündigungen der Festschrift ruhig nebeneinander als Förderer des Emmerick-Kults genannt und gelobt werden. Eine etwas kritischere Einstellung hätte in dieser Frage und auch sonst wohl dem hübschen kleinen Buch nicht geschadet, das im übrigen dank einer guten, freundlichen Ausstattung, der volkstümlichen, gemeinverständlichen Art der meisten Beiträge, vor allem auch dank dem regen Eifer des Emmerick-Bundes, sicher viele Leser finden wird.

Geschichte der deutschen Literatur im Spiegel der nationalen Entwicklung von 1813 bis 1918. Von Wilhelm Kosch. Dritte Lieferung: E. Th. A. Hoffmann und seine literarische Verwandtschaft. Zwei Tafelbeilagen. 4° (S. 113—156.) München 1924, Parcus & Co. *M* 3.—

Anläßlich der Besprechung der beiden ersten Lieferungen des vorliegenden großgeplanten Werkes wurde in dieser Zeitschrift Bd 105 (1923) 228 zum Schluß darauf hingewiesen, daß der in Aussicht stehende Abschnitt über Ernst Theodor Amadeus Hoffmann einer Einbeziehung in den Rahmen der nationalen Entwicklung nicht unerhebliche Schwierigkeiten bereiten dürfte, da Hoffmann sich bekanntlich keineswegs durch ein ausgesprochenes Nationalgefühl oder vollends durch eine opferfreudige Vaterlandsliebe auszeichnete. Es verdient lobend hervorgehoben zu werden, daß Kosch diesen unleugbaren Schatten im Charakterbild seines Helden durchaus nicht zu verdecken oder zu beschönigen sucht. Gleich der erste Satz läßt den Leser diesbezüglich keinen Augenblick im Unklaren. „Romantik ohne ausgesprochenes Nationalgefühl", heißt es da, „ist keine vollkommene Romantik, und so dürfen wir E. Th. A. Hoffmann nur bedingt zu den Romantikern zählen." Der Verfasser macht dann am Beispiel des Ostpreußen Hoffmann, und auch des Österreichers Raimund, darauf aufmerksam, „daß weltanschauliche, sittliche, vaterländische Bindungen ebenso wie die poetische Teilnahmslosigkeit gegenüber dem Daseinsnerv der Nation, beide bezeichnend für den Charakter eines Dichters, nicht von der Scholle abhängen, wo der einzelne geboren ist, nicht von der Ahnenreihe, der er entstammt, sondern daß verwandte poetische Erscheinungen von völlig verschiedenen Stämmen oder Landschaften ihre Herkunft ableiten können". Nach seiner Meinung stehen „der Preuße Hoffmann und der Österreicher Raimund" „einander unendlich näher als etwa jener mit seinem Landsmann Schenkendorf in Beziehung gebracht werden darf. Die Vererbungslehre mag manches erklären und zu kritischer Nachprüfung anregen. Wollte man sie jedoch zur Grundlage der Literaturwissenschaft wählen, so würde das die Materialisierung von Problemen bedeuten, die doch in letzter Hinsicht seelischer und geschichtlicher Natur sind. Umgekehrt erscheint die rein ästhetische Betrachtungsweise, selbst an Hoffmann erörtert, der als Meister der Form über allen Zeitgenossen steht, unzulänglich. . . . Die persönliche Biographie und die politische Historie bilden sogar für Hoffmann die notwendigen Voraussetzungen einer richtigen Einschätzung seines Schaffens" (S. 113 f.). Das ist sehr fein bemerkt und verdient festgehalten zu werden.

Kosch entwirft sodann auf Grund der neuesten Forschungsergebnisse ein fesselndes, in den Hauptzügen, und wohl auch durchweg in den Einzelheiten, zutreffendes Bild von dem schwer zu bestimmenden, in steter Bewegung begriffenen, heute vielfach über alles vernünftige Maß, ja selbst völlig kritiklos gefeierten ostpreußischen Romantiker und seinem genialen Schaffen. Die durchaus ursprüngliche, naturgewaltige Begabung des Dichters und Musikers findet rückhaltlose Bewunderung; aber das Lob für den Menschen Hoffmann klingt sehr gedämpft, und die vielen Schwächen, Mängel und Armseligkeiten dieses krankhaft veranlagten Mannes werden weder vertuscht noch in verstiegener Apotheose zu unerreichbar hohen Tugenden gestempelt. „Hoffmann ist ein großer Künstler, aber nicht mehr; ein großes Abbild seines Volkes ist er nicht." Dieses Sätzchen, dem jeder geistig gesunde Beurteiler zustimmen kann, enthält recht eigentlich die Quintessenz des ganzen lehrreichen und interessanten Abschnitts.

Zum Schluß würdigt Kosch noch kurz das literarische Wirken zweier Zeitgenossen und Freunde Hoffmanns, der beiden schlesischen Dichter Karl Wilhelm Salice-Contessa und Karl Weisflog. Contessa ist der Verfasser des romantischen Märchens „Haushahn und Paradiesvogel oder die Gebirgsreise". Weisflog lieferte durch seine witzige Satire „Das große Los" dem Wiener Komödiendichter Nestroy das Vorbild und die Hauptquelle zu der berühmten Zauberposse „Lumpazivagabundus".

Joseph Freiherr v. Eichendorff. Sein Leben und seine Schriften. Von Hermann Freiherrn v. Eichendorff. Dritte Auflage, neubearbeitet von Karl Freiherrn v. Eichendorff und Wilhelm Kosch.

8° (264 S.) Leipzig (o. J.). Amelang. Geb. *M* 3.—

Die Aufgabe der beiden Bearbeiter dieser ansprechend schlichten, bei aller Pietät sachlich gehaltenen Eichendorff-Biographie war gewiß nicht leicht. Das Buch ist in seiner ersten Form vom Sohne des Dichters, dem von der Natur auch selbst durchaus nicht stiefmütterlich ausgestatteten Freiherrn Hermann v. Eichendorff, verfaßt, erschien aber anfänglich anonym und war wohl vorzugsweise als vorläufiges Handbuch für die Einführung in Eichendorffs Leben und Schaffen, nicht aber als abschließende biographisch-ästhetische Darstellung gedacht. Noch weniger lag die philologische Betrachtungsweise in der Absicht des Verfassers. Es kam für die Bearbeiter als erschwerendes Moment hinzu, daß die neuere Forschung das alte, ehrwürdige Werk vielfach überholt hatte, während anderseits die neueren Biographen des Dichters (Keiter, Falke, Brandenburg) in ihrem wichtigsten Tatsachenmaterial doch auf der Darstellung Hermanns fußten. Die Bearbeiter verschlossen sich nicht der Erkenntnis, daß der Mangel an einer endgültigen großen Biographie des heute mehr denn je volkstümlichen Dichters und gefeiertsten Romantikers in weiteren Kreisen längst als eine fast unerträgliche Lücke empfunden wird, hielten indes die Inangriffnahme eines derartigen Unternehmens vor Vollendung der großen historisch-kritischen Ausgabe von Eichendorffs Werken für ein allzu großes, fast aussichtsloses Wagnis. Sie begnügten sich daher zunächst mit einer sorgfältig verbesserten und ergänzten Neuauflage, „damit sie die Lücke ausfüllen helfe, die bis zum Erscheinen jener das gesamte Lebenswerk überblickenden Darstellung unleugbar vorhanden ist" (Vorwort).

Daß die Neubearbeitung im ganzen den Anforderungen entspricht, die man an sie unter Berücksichtigung aller angedeuteten Schwierigkeiten stellen darf, dafür bürgen schon die Namen des kunstsinnigen Enkels Eichendorffs und des verdienten Herausgebers der historisch-kritischen Ausgabe, Prof. Dr. Kosch. Allerdings ist so das Buch zum literarischen Erzeugnis von drei Verfassern geworden, was an sich der Einheitlichkeit nicht gerade förderlich sein konnte; doch darf mit Befriedigung festgestellt werden, daß die Bearbeiter bei ihren Änderungen, Streichungen und Ergänzungen mit großer Sorgfalt zu Werke gingen und der Biographie im allgemeinen ihren ursprünglichen, in der Hauptsache referierenden Charakter belassen haben. Nur ab und zu wirken ganz modern anmutende Hinweise auf allerneueste Erscheinungen oder Ereignisse etwas sonderbar, auch wohl ein bißchen störend in dieser ältesten Eichendorff-Biographie. Sonst aber ging die Schonung so weit, daß auch die von Hermann verworfenen Würdigungen der Eichendorff-Schriften aus der Feder zeitgenössischer, längst begrabener Dichter, Literaten und Kritiker durchweg in die Neuausgabe hinübergenommen wurden. Hier wären dem Leser die Urteile neuerer Eichendorff-Forscher, insbesondere der Bearbeiter selbst, vielleicht willkommener gewesen.

Solche kleine Aussetzungen beeinträchtigen indes den Wert des schönen, auch in der Ausstattung recht gediegenen Buches kaum, das dank der sehr fleißig gearbeiteten Annalen, Literaturangaben und der beiden Register im Anhang vermutlich noch auf viele Jahre hinaus unentbehrlich für jeden Forscher und Literaturfreund bleiben wird, der sich mit dem großen Oberschlesier eingehend beschäftigt.

Eichendorffs Weltbild. Von Karl Jakubczyk. 12° (120 S.) Habelschwerdt 1923, Franke (F. Wolf). *M* 1.—

Das neueste Schriftchen von Domvikar Karl Jakubczyk erscheint in der Sammlung „Bücher der Wiedergeburt", die von den schlesischen Schriftstellern Ernst Laslowski, Joseph Wittig und Rudolf Jokiel herausgegeben wird. Der Titel dieses neuen literarischen Unternehmens klingt wohl etwas hoch, wenn man bedenkt, daß es sich hier um kleine Heftchen von durchschnittlich vielleicht 80 Seiten im Duodezformat handelt; aber man muß zugeben, daß in unserem Fall der Verfasser keine Versprechungen macht, die er im Laufe der weiteren Ausführungen nicht wirklich einlöst. Er nennt seine Arbeit bescheiden „eine Anzahl unter bestimmte Gesichtspunkte eingeordnete Lesefrüchte" und umgrenzt seine Absicht mit dem Satze: „Nur nachzuweisen, wie der nationale und kirchliche Gedanke im Dichterherzen eines deutschen Katholiken in einer gleich der Gegenwart bedeutungsvollen Werdezeit unserer vaterländischen Geschichte sich gestaltete, das ist der Zweck der folgenden Zeilen" (Einleitung).

So behandelt denn das Schriftchen, immer unter reichlicher Verwertung von genau wiedergegebenen und mit dem Hinweis auf die Quelle versehenen Zitaten aus Eichendorffs Werken, eine Reihe von auch heute noch sehr zeitgemäßen Themen (Sinn der Weltgeschichte; Deutsches Wesen und Christentum; Kirche und Staat; Die Stellung des Klerus im Staate; Das Papsttum u. a.). Hier und da muß man

eine leicht zu verbessernde Übertreibung oder doch Überbetonung, sei es vonseiten des Dichters selbst oder seines Interpreten, mit in Kauf nehmen (Deutsches Wesen); aber der Leser erhält doch im allgemeinen wirklich eine gute, zutreffende Vorstellung von dem hochsinnigen, geschlossenen Weltbild des treu katholischen und treu deutschen „letzten Ritters der Romantik". Das Büchlein verdient weiteste Verbreitung.

Alois Stockmann S. J.

Zug der Gestalten. Variationen und Bilder. Von Karl Linzen. 8° (265 S.) München 1924, Kösel & Pustet. Geh. *M* 3.60, in Ganzleinen 5.60

Karl Linzen ist der Meister künstlerisch gestalteter Erinnerungen. Die Vergangenheit mit ihrem Glück und Leid, mit ihren sommerheißen Leidenschaften und kühlen Sonnenuntergängen, mit ihren Kämpfen und ihrer Tragik zieht unaufhörlich vorüber an dem sinnierenden Geiste dieses stillen Weimarers; aber diese versunkene und doch ewig lebendige Wirklichkeit wird in dem seltsamen Halbdunkel, das vor den Gestaden des Lethestroms liegt, eigenartig verklärt und gestaltet, das erinnernde Schauen wird zu künstlerischem Schaffen, das Vergangene scheint zum Greifen nahe und doch in der gemessenen Distanz Weimarer Klassik, es wird warm ans Herz genommen in einer nahezu naiven, kindlichen Hingegebenheit und doch zugleich mit der lächelnd milden, losgelösten Ironie des modernen Skeptikers herausgestellt ins Objektive.

Man kann wohl nirgends den Stimmungszauber geformter Erinnerung so stark und wirksam erleben wie an dem Zug von Gestalten, den die Hauptgestalt Linzenscher Dichtkunst, Marie Schlichtegroll, das blasse und hellsichtige Kind nordischen Schattenlebens anführt[1], oder in dem andern „Zug der Gestalten", den Karl Linzen neuerdings in geschichtlichen Skizzen an uns vorüberziehen läßt. Und gleich die erste dieser Skizzen ist von berückender Schönheit; sie erzählt von dem „Zauberer", dem zaubernden Meister des Klavierspiels, Franz Liszt. (Es ist aber schade, daß Linzen den ersten Titel dieses Aufsatzes geändert hat: bei der ersten Veröffentlichung, im „Hochland", Jahrg. 1923/24, lautete der Titel viel bezeichnender und stimmungsvoller: „Franz Liszt: Tschardaschwirbel und Confiteor Deo"). Das Gedächtnis an Franz Liszt ist da verpflanzt und eingebettet in persönliche Kinder- und Ministrantenerinnerungen von Karl Linzen, und es ist ein Wunder, zu schauen, wie es in diesem Erdreich aufblüht. Es gibt wohl in unserer ganzen deutschen Literatur wenig Stücke von so farbiger und stimmungsgesättigter Schönheit und von so eigenartig persönlicher Geschichtlichkeit, wie diese Skizze, besonders in Einleitung und Schluß. Die Skizze ist ein Beispiel, wie das persönliche, ja schöpferisch gestaltende Sehen geschichtlich treu sein kann, wie die zufällige Subjektivität eines einzelnen die Wirklichkeit nachzuschaffen vermag, wie ein reifgewordener Geist mit lächelnder Ruhe die unverständliche Tragik des Objektiven ordnet.

Geringwertig (relativ natürlich!) ist unter den vorliegenden Aufsätzen eigentlich nur das Kapitel „Die Ruhelosen", das von dem unrühmlichen Ausklang der Goethefamilie erzählt, gerade als ob der bedrückende Anblick des verebbenden und versickernden Goethegeschlechtes auch im Betrachter Karl Linzen alle Quellen zurückgedämmt hätte.

Die übrigen Gestalten, die in diesem Zug vorüberwandeln, sind: „Ein Malerleben", mit der schweren Melancholie, die still und trübe um den Weimarer Landschaftsmaler Karl Buchholz steht; „Die letzten Schäferspiele", wo in die Hirtenschalmeien einer tändelnd genießerischen Zeit schon die harten Trommelwirbel der anmarschierenden Revolution hineinhämmern; „Der Schreckensmann" Camille Desmoulins, ein Stück, in dem ferne Ahnungen von süßer Menschlichkeit und orgiastischem Blutrausch taumelnd durcheinandergehen; diese Skizze ist besonders reich an Halbtönen von prickelndem Reiz. Und endlich „Ein Briefschreiber", Bismarck, wo in den schwer wuchtenden Mauern der staatsmännischen Existenz kleine, feine Risse aufgezeigt werden, durch die man in die menschlichen und seelischen Hintergründe dieses Lebens voll Größe und Tragik hineinschaut: und es ist eine schöne Menschlichkeit, die man erblickt! Ob sie nicht vielleicht von noch viel höherem Werte ist als der politische Bau, den der Riese in der Peripherie seines Lebens, in der weltgeschichtlichen Öffentlichkeit aufgerichtet hat? Wie groß auch das Schaffen eines Mannes sein mag, entscheidend ist schließlich nur, was er ist, in den innersten Quellpunkten seines Wesens. Karl Linzen versteht es, uns auf dem Wege anekdotischer Briefzitate, die weitab liegen vom gewöhnlichen Inhalt unserer „Weltgeschichten", hinzuführen an die Quellpunkte Bismarckschen Wesens.

[1] Vgl. diese Zeitschrift 90 (1916) 614 ff.

Und wenn man nun den kleinen stillen Zug der Gestalten hat vorüberwandeln sehen, dann eilt man ihm nach bis zu seinem Anfang, um noch einmal den Zigeunermusikanten in seinem Kirchengestühl das Confiteor murmeln zu hören, das alte, schwere Wort von der Schuld: Mea maxima culpa! Und ein Hauch der Ewigkeit streift uns: „Nun erloschen die Lampen rasch — der Konzertsaal dieses überreichen Lebens verfinsterte sich. Alle Tschardaschwirbel waren vorüber — Und das Confiteor Deo — ?"

Peter Lippert S. J.

Kunst

Aufgaben und Probleme auf dem Gebiete der byzantinischen und orientalischen Kirchenmusik. Von Egon Wellesz. (Liturgiegeschichtliche Forschungen, Heft 6). 8° (VIII u. 120 S.) Münster i. W., Aschendorff. *M* 3.—

Auch dieses Werk behandelt ein Thema, das sich wohl ausschließlich an musikwissenschaftliche Fachkreise wendet. Mit Recht betont der Verfasser, daß die Brücke zwischen der abendländischen und orientalischen Musik durch die kirchlichen Gesänge gebildet werde, und daß wir durch sie der rätselhaften Musik des Orients näher zu kommen vermögen. Aber die Schwierigkeiten sind ungeheuer, und über Vorarbeiten ist man noch nicht hinausgekommen. Auch der Verfasser will ja nur, wie schon der Titel besagt, den Aufgabenkreis der Forschung umgrenzen. Die armenische Musik hält er für die Quelle der byzantinischen, und die Neumennotation der letzteren abhängig von der ersteren. Es ist also die gleiche These, die Strzygowski für die bildende Kunst aufgestellt hatte. Auch hier müssen wir darauf verzichten, dem Verfasser auf seinen gelehrten Wegen zu folgen, da die wenigsten unsrer Leser mitzugehen gewillt wären. Unser Dank für seine unverdrossene Arbeit auf einem so dornenreichen Gebiet sei ihm aber nicht vorenthalten.

Josef Kreitmaier S. J.

Das alte Haus. Ein Märchenbuch für Kinder zum Vorlesen. Von Wilhelm Matthießen. Mit 25 Bildern von Adolf Schinnerer. 4° (VIII u. 84 S.) Freiburg i. Br. 1923, Herder. Geb. *M* 4.50; kol. 6.—

Diese Märchen sind für die ganz Kleinen erdacht und mit bewundernswerter Einfühlung in die kindliche Vorstellungswelt und Sprachfähigkeit gestaltet. Wenn trotzdem ein Werk entstanden ist, das man unbedenklich zu den Denkmälern zeitgenössischer Literatur zählen darf, dann ist dem Verfasser ein Lob gespendet, wie er es höher wohl nicht erwarten kann. Dieses Verdienst wurde denn auch mit seltener Einmütigkeit von der Kritik aller Richtungen festgestellt. Weniger kindlich scheinen mir die Bilder. So bedeutend Schinnerer als Griffelkünstler auch ist — er gehört mit Slevogt zu unsern besten —, so glaube ich doch nicht, daß der Künstler sich lebhaft genug in die Welt eines Kindes einzuleben vermag. Ich vermisse den vollen Einklang zwischen Dichtung und Bild. Aber vielleicht widerlegt mich die Erfahrung.

Josef Kreitmaier S. J.

Umschau

Erinnerungen an Dostojewski

Großen Männern wird die Enthüllung ihrer Häuslichkeit meist gefährlich; sie verlieren den Schein der Verklärung, den die fernestehenden Zeitgenossen oder die dichtende Nachwelt um sie gewoben hat; sie erscheinen oft sogar schmutzig, wenn man sie ganz aus der Nähe betrachtet. Von Dostojewski gilt das nicht. Im Sommer 1918 starb Anna Grigorjewna, die zweite Gattin des Dichters. Sie hatte den wertvollsten Teil des dichterischen und persönlichen Nachlasses ihres Mannes, samt ihren eigenen „Lebenserinnerungen" und Tagebuchblättern in einer Kiste verwahrt, die nach ihrem Tode erst geöffnet werden durfte. Diese Eröffnung wurde im Jahre 1921 vorgenommen, und seitdem hat man eifrig an der Herausgabe des Dostojewskischen Nachlasses gearbeitet; bei Piper & Co. in München erschien zu Anfang dieses Jahres der erste Band der deutschen Ausgabe, enthaltend die „Lebenserinnerungen der Gattin Dostojewskis".

Für jeden Kenner und Verehrer Dostojewskis ist das Erscheinen dieser Erinnerungen ein wichtiges und frohes Ereignis. Man erlebt in gespannter Erwartung den großen Dichter zum zweiten Male, nämlich in dem Spiegelbilde, das er in die Seele seiner Gattin warf: aber zum ersten Mal sehen wir sein Bild in größtmöglicher Sehschärfe, während wir es in und hinter den Gestalten seiner Dichtungen mehr glaubend geahnt haben. Und was uns da in unzweifelhafter Gewißheit erscheint, ist ein begnadeter Dichter, ein tiefer und weitblickender Geist, ein golden gütiges Herz, ein frommer Christ, ein schwer beladener Kreuzträger, ein Gatte und Vater von idealer Treue und — „ein Mensch, der wie der Gewöhnlichste seine alltäglichen Züge und Mängel hatte, und nicht immer war er groß: oft, sehr oft war er ein großes, krankes, anspruchsvolles, eigensinniges, dem Leben verständnislos gegenüberstehendes Kind".

Vor einigen Jahren hat die Tochter Dostojewskis eine Biographie ihres Vaters veröffentlicht. Sie erschien auch in deutscher Übersetzung[1]. Alles was die Tochter erzählt, findet sich in wesentlichem Einklang mit den Erinnerungen der Mutter. Aber diese Erinnerungen sind darum doch nicht überflüssig. Die Biographie der Tochter ist in einen weiten, einen literaturgeschichtlichen, weltgeschichtlichen, rassengeschichtlichen Horizont gestellt; besonders die rassentheoretische Beleuchtung, in die sie den Dichter, sein Wesen und Schaffen gerückt hat, ist, wenn auch vielleicht stark übertrieben, doch von unzweifelhaftem Wert. Ihre Lebensbeschreibung ist aber bereits Literatur, nicht mehr unmittelbare Spiegelung des Lebens; sie ist bewußt, reflektiert, kritisch. Und gerade darum rückt sie die Gestalt des Dichters nicht in solche Sehschärfe, wie der Bericht der Mutter, die nicht zu den „Intellektuellen" gehört, die nicht Literatur schreibt, sondern nur den Alltag zu beschreiben versteht, wie er jeden Menschen umgibt, mit seinen zahllosen kleinen Dingen und Episoden.

Die Lebenserinnerungen von Anna Grigorjewna sind mit unübertrefflicher Schlichtheit und mit einer bezaubernden Sachlichkeit geschrieben; es scheint, als ob nur Russen so erzählen könnten. So hat Dostojewski selbst die furchtbaren „Erinnerungen aus dem Totenhaus" erzählt; so hat uns Gorki seine Kindheit erzählt. Es ist auch kaum eine Spur von Selbstbespiegelung in den Erinnerungen dieser Frau, und sonst pflegen doch alle Memoirenschreiber sich selbst zu bespiegeln, mehr oder weniger bewußt, mehr oder weniger geschickt. Selbstverständlich ist Anna Grigorjewna maßlos stolz, daß es einen Menschen wie Fjodor Michailowitsch Dostojewski gegeben hat; sie ist natürlich auch von unsagbarem Glück erfüllt, daß sie diesem Manne vierzehn Jahre lang dienen durfte; das war ihr Lebensglück; sie ist sich auch sehr wohl ihrer eigenen Lebensleistung in diesem Dienste bewußt; aber das ist nicht Eitelkeit, sondern einfache Anerkennung einer Tatsache, die sich nicht leugnen läßt, die weder vertuscht, noch aufgebauscht zu werden braucht. Anna ist eine außergewöhnlich wahr denkende Frau.

Was aber das Ergreifendste an diesen Lebenserinnerungen ist, das ist die Tatsache, daß Dostojewski, der große Hilflose, diese allereinzige Frau überhaupt gefunden hat, die in ihrer Art gleich groß, wenn auch von ganz andersgearteter Größe ist, und die mit ihrem Anderssein ihn dermaßen ergänzt, daß er ohne sie ein ewig unvollendetes Bruchstück, ja ein versinkendes Wrack gewesen wäre. Anna Grigorjewna hatte nichts von dem schöpferi-

[1] Dostojewski. Geschildert von seiner Tochter A. Dostojewski. (9. bis 13. Tausend.) München 1923, Ernst Reinhard.

schen Künstlertum ihres Mannes, sie war eine trockene, energische, aufs Praktische gerichtete Natur, die auch wohl herb sein konnte (wir fühlen das zwischen den Zeilen der Biographie, die ihre Tochter geschrieben hat); aber sie besaß so viel Gemüt, daß sie an dem Schaffen ihres Mannes teilnehmen und den erschütternden Eindruck seiner Werke aufnehmen konnte; sie war eine kühle Natur, deren Liebe zu Fjodor Michailowitsch nichts von physischer Leidenschaftlichkeit hatte, wie sie selbst gesteht; sie hat vielmehr in Achtung, Verehrung und dienender Hingabe bestanden. Aber gerade so hat sie diesem heimbedürftigen Menschen die Liebe geschenkt, die er brauchte, ja sie hat das Beispiel der reinsten Frauenliebe gegeben, die Wärme und Geistigkeit am vollkommensten verbindet, der verehrenden, selbstlos dienenden, endlos geduldigen Liebe. Und gerade so hat sie sich auch die treueste Liebe ihres Mannes verdient: eines seiner letzten Worte im Sterben war das ebenso ehrliche wie ehrenvolle Bekenntnis: „Vergiß nicht, Anja, daß ich dich immer innig geliebt und dich niemals, auch nicht in Gedanken betrogen habe."

Zu welchem Unsegen dem unerfahrenen, vertrauensseligen Dichter die Frauen hätten werden können, das sehen wir an seiner ersten Gattin, der er buchstäblich zum Opfer fiel; es war freilich bei den ersten taumelnden Schritten, die er aus dem sibirischen Zuchthaus heraus tat; da begegnete er dieser Schamlosen, die ihn so furchtbar betrog und kränkte. Wir sehen es auch an der „Freundin", der Pauline Suslowa, die ihn für einige Zeit verzaubert hatte, obwohl sie nur eine hohle Larve war; mag sie ihn auch dichterisch angeregt haben, es war doch ein vergiftendes Anregemittel. Zwei Frauen nacheinander ist Dostojewski zum Opfer gefallen! Nach allgemein gültiger Erfahrung hätte man für gewiß halten können, dieser Mann sei vom Schicksal dazu bestimmt, wie so viele andere, der „Büchse der Pandora" und ihrem schrecklichen Inhalt zu erliegen. Aber siehe da, Dostojewski fand Anna Grigorjewna!

Anna Grigorjewna kam zu Dostojewski in einer Zeit höchster Not; sie kam als bezahlte Stenographin und hat ihm geholfen, innerhalb weniger Wochen das Manuskript eines bestellten Romans fertigzustellen und dem ausbeuterischen und auf das Verstreichen des vertraglichen Termins lauernden Verleger rechtzeitig einzuhändigen. Aber diese wenigen Wochen genügten, dem vielbedrängten Dichter klarzumachen, daß er ohne dieses energische Mädchen, das noch ein halbes Kind war, nicht mehr leben, ja nicht mehr schaffen könne: nicht im Sinne verstiegener Verliebtheit, sondern in dem Sinne seelischer und materieller Notwendigkeit. Daß aber das Leben ihn zwang, ohne dieses Mädchen nicht mehr auskommen zu können, das war neben seiner dichterischen Gabe die größte und süßeste Gnade, die dieses Leben ihm schenkte. Es stockt uns jetzt noch vor Schrecken das Herz, wenn wir in Annas Erinnerungen lesen, aus welchen Bedrängnissen dieses Künstlerleben herauszuführen war in jahrelanger schwerer Mühsal und Sorge. Ohne diese Frau, ohne ihre zielbewußte Energie, ihren unerschütterlichen Glauben und ihre oft geniale Pädagogik (Anna hat ihren Mann zuweilen in hellseherischer Berechnung selbst zum Glücksspieler gemacht) wäre der Dichter von „Rodion Raskolnikow" dem Vampirtum seiner innern und äußern Feinde wohl unrettbar zum Opfer gefallen und schon auf den ersten Stufen seines Künstlerweges erlegen. Es möchte uns zu Mute werden wie dem Reiter auf dem Bodensee, wenn wir nachträglich sehen, wie wenig gefehlt hätte, daß „Der Idiot", „Die Dämonen" und „Die Brüder Karamasoff" nie wären geschrieben worden. Es fehlte wahrlich wenig! Denn wie geringe Wahrscheinlichkeit bestand von vornherein, daß der hoffnungslos in Lebensnöten verstrickte Dichter die kleine Stenographin finden werde, die irgendwo in einem weit entfernten Stadtteil von Petersburg lebte! Er hat sie auch nicht gefunden, aber sie wurde zu ihm gesandt. . . . Es gab wahrlich einen guten Gott und eine helle Gnade für Dostojewski, den Zuchthäusler, den Epileptiker, den vom Schicksal Gezeichneten!

Peter Lippert S. J.

Der Streit um Goethes „Joseph"

Im Anhang zur vierten Auflage vom ersten Bande der Baumgartnerschen Goethe-Biographie (Freiburg 1923, Herder) habe ich bereits vor etwas über einem Jahre eine gedrängte Darstellung (samt einschlägiger Bibliographie) der ziemlich lebhaften Kontroverse zu geben versucht, die sich an die Auffindung eines dem Knaben Goethe zugeschriebenen Epos über den ägyptischen Joseph knüpfte. Für Leser, die nicht im Besitz dieses auch als Sonderdruck erschienenen Anhangs sind und auch sonst den einzelnen Phasen des Streites kaum die nötige Aufmerksamkeit zu widmen imstande waren, sei hier kurz nochmals auf den bisherigen Stand der Frage und die hauptsächlichsten Beweis-

gründe für und gegen die Echtheit des umstrittenen Schriftstücks hingewiesen.

In seiner mit aller Vorsicht, die schon der Titel nahelegt, als historische Beweisquelle zu benützenden Selbstbiographie „Dichtung und Wahrheit" (1. Teil, 4. Buch) erzählt Goethe in behaglicher Breite von einem langen frommen Epos, das er als Knabe im Elternhause an Hand der biblischen Erzählung über den ägyptischen Joseph verfaßte. Aus Leipzig meldete er seiner Schwester Cornelia, er habe es zugleich mit einigen andern unreifen Jugendwerken dem Feuer überantwortet. Dieses Selbstzeugnis des Dichters galt bis vor kurzem in Kreisen der Goetheforscher und Literaturfreunde überhaupt als unantastbar. Um so größer war das Aufsehen, als 1920 der Altonaer Gymnasialprofessor Dr. Paul Piper ein Epos über den ägyptischen Joseph veröffentlichte, das, wie er in einer gelehrten Vorrede nachzuweisen versuchte, keinen andern als den Knaben Goethe zum Verfasser hat (Joseph, Goethes erste große Jugenddichtung, wieder aufgefunden und zum ersten Mal herausgegeben von Prof. Dr. Piper. Faksimile-Ausgabe, Hamburg 1920). Piper, der inzwischen, im Frühjahr 1924, gestorben ist, teilte in dem Buche mit, er habe das von ihm veröffentlichte Schriftstück schon 1894 von einer frommen Dame der Altonaer Brüdergemeinde erhalten. Über die Herkunft der Handschrift wußte die Dame nichts zu berichten, im Manuskript fehlte der Name des Verfassers.

Die vorgefundene Dichtung setzt sich aus fünf langen epischen Gesängen in gereimten Hexametern (Alexandrinern) zusammen. Ab und zu werden die Alexandriner durch verschiedenartige, mehr lyrisch gehaltene Strophen unterbrochen. Insgesamt umfaßt das Werk etwas über 5000 Verse, die durchweg in trockener, ganz und gar nicht jugendlich stürmischer Sprache, viel eher in ermüdender Breite die Geschicke des ägyptischen Joseph und seiner Brüder auf Grund der biblischen Erzählung behandeln. Das Beste und Poesievollste sind einige innige Arien, die inhaltlich und zum Teil auch in der Form offenbar dem protestantischen Kirchenlied entnommen wurden.

Gegen Pipers Veröffentlichung und Deutungsversuche erfolgte sofort vonseiten der zünftigen Goetheforscher schärfster, man könnte fast sagen, gereizter Widerspruch. O. Pniower, J. Petersen, J. Wahle, G. Witkowski, A. Leitzmann, O. Heuer, H. Meyer-Benfey und andere Fachmänner lehnten zum Teil in den schroffsten Ausdrücken „das wertlose Buch", dieses Machwerk eines unbekannten, geist- und poesiearmen Verseschmieds und Stümpers ab und fanden es geradezu unerträglich, daß man ein jämmerliches Erzeugnis, in dem sich auch nicht die Spur einer „Löwenklaue" offenbare, ausgerechnet dem größten, wenngleich noch erst im Werden begriffenen Genius auf dem deutschen Parnaß zuzuschreiben wage.

Manche Widersprüche zwischen der veröffentlichten Handschrift und den Aufschlüssen, die Goethe selbst in „Dichtung und Wahrheit" und in brieflichen Notizen über seine Jugenddichtung gibt, vermochte selbst Piper nicht ganz in Abrede zu stellen. Es mag noch hingehen, wenn er in seiner Entdeckerfreude auf den Einwurf, daß Goethe von der Vernichtung seines Jugendwerkes spreche, darauf hinweist, daß in dem bekannten Briefe an Cornelia nicht von der vollzogenen, sondern nur von der beabsichtigten Verbrennung die Rede sei. Der Dichter erklärt aber auch ganz ausdrücklich, daß er sich für „eine prosaische Behandlung" des biblischen Stoffes entschied, da er sich vergebens nach einer passenden Versart umgesehen habe. Hier bleibt uns Piper mit seinen 5000 gereimten Alexandrinern eine irgendwie befriedigende Antwort schuldig. In seinem Schriftstück merkt man auch wenig von dem Einfluß der Prosadichtung „Daniel in der Löwengrube" von Fr. Carl v. Moser (Frankfurt 1763), die nach Goethes eigenem Geständnis auf das Gemüt des jungen Frankfurters eine große Wirkung ausgeübt hat. Sehr gegen die Echtheit dieses vermeintlichen Goethe-Fundes spricht endlich der auffallende Mangel an Frankfurter sprachlicher Lokalfärbung des Schriftstücks und noch besonders die häufige Verwechslung von Dativ und Akkusativ, zumal von „mir" und „mich", die fast mit Sicherheit auf einen niederdeutschen Verfasser hinweist. Nur ihre geringe Vertrautheit mit der Frankfurter Eigenart mochte Piper und seinen norddeutschen Sekundanten, den Berliner Essayisten Manuel Schnitzer (Goethes Josephbilder — Goethes Josephdichtung, Hamburg 1921) verleiten, gerade über das letztgenannte schwerwiegende Bedenken gegen ihre Behauptungen oder Annahmen sich leichten Herzens hinwegzusetzen. W. A. Berendsohn dagegen, der in seinem ziemlich umfangreichen Buche „Goethes Knabendichtung" (Hamburg 1922) ebenfalls die Echtheit des Piperschen Fundes verteidigt, geht zwar auch auf das sprachliche Problem ein und versucht mit stärkstem Aufwand von gelehrtem Rüstzeug die diesbezüglichen Einwände der Gegner zu widerlegen; aber seine Ausführungen wurden von dem bekannten Germanisten Professor Dr. O. Behaghel entschieden zurück-

gewiesen und wirken in der Tat nicht überzeugend. Berendsohn selbst muß schließlich gestehen, daß die fatale Verwechslung von „mir“ und „mich“ immer etwas befremdend bleiben werde. Übrigens sieht er abweichend von Piper im aufgefundenen Manuskript nur die erste Niederschrift mit den Nachträgen, während die vom Knaben Goethe dem Vater überreichte verbesserte Fassung „mit allem andern in Leipzig verbrannt sein mag“ (S. 142).

Piper glaubte anfänglich, das ganze aufgefundene Schriftstück sei von Goethes eigener Hand geschrieben. Von seinen Gegnern in die Enge getrieben, hat er zwar diese Position als unhaltbar geräumt und den vom Dichter erwähnten Daniel Clauer, den Sekretär von Goethes Vater, als Schreiber bezeichnet. Doch auch diese Annahme vermochte er ebensowenig zu begründen wie die Meinung, daß wenigstens die vorhandenen zahlreichen Korrekturen die Hand des jungen Goethe verraten.

Zu den bereits genannten Verteidigern der Echtheit des Altonaer Fundes gesellte sich vor kurzem der Darmstädter protestantische Geistliche Professor D. Gustav Pfannmüller mit seiner Broschüre „Goethe und das Kirchenlied. Ein Beitrag zum Streit um Goethes ‚Joseph‘“ (Hamburg 1924). Der Verfasser hat seine literarische Arbeit, die wie alle Anwaltschriften für die Echtheit des umstrittenen Manuskriptes im Hamburger Verlag W. Gente erschien, seinen drei Vorgängern und Kampfgenossen Paul Piper †, Manuel Schnitzer und Walter A. Berendsohn gewidmet.

Pfannmüller will auf die Quellen zurückgehen und untersucht zunächst das Verhältnis des „Joseph“-Dichters zum protestantischen Kirchenlied. Er glaubt eine innige Vertrautheit des anonymen Verfassers mit einer großen Anzahl von gebräuchlichen Kirchenliedern, zumal mit vielen im Frankfurter Gesangbuch vom Jahre 1748 (bzw. 1764) enthaltenen, feststellen zu können. Da nun Goethe, vor allem aber seine Mutter, Frau Rat, manche vom „Joseph“-Dichter verwendeten Kirchenlieder nachweislich bevorzugte, oder doch häufig erwähnte, so hält Pfannmüller die Identität der beiden Dichter für nahezu erwiesen. Diese Beweisführung wird, wie er meint, noch verstärkt durch eine vergleichende Studie über die Motive der „Einsamkeit“ und der „Sorge“ im Leben und Schaffen des „Joseph“-Dichters und Goethes.

Es muß zugegeben werden, daß Pfannmüller aus gründlicher Kenntnis seines Gegenstandes und der gesamten einschlägigen Literatur an die Lösung des schwierigen Problems herantritt. Zweifellos ist ihm der Nachweis gelungen, daß der „Joseph“-Dichter eine ganze Reihe der beliebtesten protestantischen Kirchenlieder sehr wohl gekannt hat. Doch mit der Feststellung dieser kaum von jemand bestrittenen Tatsache ist noch nicht viel gewonnen. Schon das weitere und wichtigere Argument, daß sich die betreffenden Lieder im Frankfurter Gesangbuch vom Jahre 1748 (bzw. 1764) finden, gibt zu Bedenken Anlaß. Die Gesangbuch-Ausgabe von 1764 muß zum vornherein ausscheiden, da Goethe seinen „Joseph“ vor deren Erscheinen verfaßte. Pfannmüller aber hält die beiden Ausgaben nicht klar auseinander, was doch unbedingt geschehen müßte, selbst wenn sie im wesentlichen übereinstimmen. Sodann bleibt er uns die Antwort auf die schon hier sich aufdrängende Frage schuldig, ob diese von ihm namhaft gemachten Kirchenlieder (von Martin Luther, Johann Heermann, Johann Rist, Paul Gerhardt, Johann Jakob Schütz und einigen weiteren weniger bekannten Dichtern) sich nicht auch in andern zeitgenössischen Gesangbüchern gerade so gut wie im Frankfurter finden. Wenn nein, dann hätte Pfannmüller sicher nicht versäumt, auf diese für ihn äußerst wertvolle Tatsache hinzuweisen; wenn ja — und diese Antwort ist höchst wahrscheinlich —, dann bleibt der ganze erste Teil seiner Broschüre ohne eigentliche Beweiskraft für die Hauptthese.

Die Ausführungen Pfannmüllers in den weiteren Abschnitten gehen nicht über Wahrscheinlichkeitsargumente hinaus, die zwar den Leser ab und zu etwas stutzig machen, auch wohl für den Augenblick verblüffen und zum Nachdenken zwingen; doch von da bis zur vollen Überzeugung ist noch ein weiter Weg. Dies alles im einzelnen nachzuweisen, liegt nicht in meiner Absicht und dürfte einen weiteren Leserkreis auch kaum interessieren. Pfannmüller gibt übrigens zu, daß seine Arbeit die Frage nach der Echtheit der Handschrift Pipers, von dessen Auffassung er in einigen Einzelheiten, ähnlich wie schon Berendsohn, abweicht, noch nicht endgültig zu entscheiden vermag. Er schreibt darüber im Vorwort offen: „Ich habe mich grundsätzlich von aller Polemik ferngehalten. Ebenso bin ich auf die rein sprachliche Seite des Problems, die auch ich noch für ein ungelöstes Rätsel halte, nicht eingegangen, weil ich kein Fachmann auf diesem Gebiete bin.“

Aber gerade das sprachliche Moment ist in unserer Frage von größter Bedeutung und fällt, wie der einmütige Widerspruch vonseiten

der Goetheforscher und einiger hervorragender Germanisten zeigt, doch wohl entscheidend gegen die Echtheit des Altonaer Fundes in die Wagschale. Auch diese neue Anwaltschrift zu Gunsten der Piperschen Veröffentlichung vermag mich daher nicht von meiner Überzeugung abzubringen, die ich vor über einem Jahre aussprach, „daß es sich hier *nicht* um Goethes echten ‚Joseph' handeln kann, sondern um einen der vielen Versuche unbekannter Verfasser aus dem 18. Jahrhundert, den biblischen Stoff für erbauliche Zwecke auszuwerten".

Soviel dürfte indes Pfannmüller mit seiner durchaus beachtenswerten, fleißigen und interessanten Studie erreicht haben, daß nun auch jene von Pipers Gegnern, die im ersten Eifer die Altonaer Handschrift fast ohne ernstliche Prüfung als das wertlose Elaborat eines verächtlichen Stümpers ablehnten, gezwungen sein dürften, sich noch einmal und sachlicher als bisher mit der ganzen Frage zu beschäftigen.

Alois Stockmann S. J.

Reizbarkeit der Tiere und der Pflanzen

Mit Genugtuung sei zunächst darauf hingewiesen, daß wir eine neue wissenschaftliche *Pflanzenphysiologie* in deutscher Sprache besitzen (Jena, G. Fischer; Band I 1924, Band II 1923). Verfasser sind die Professoren W. *Benecke* und L. *Jost*. Freilich wird das neue Werk auf dem Titelblatt als „vierte, umgearbeitete Auflage von Jost, Vorlesungen über Pflanzenphysiologie" bezeichnet. Aber daß es jetzt zwei Bände sind und daß der Stoff des ersten Bandes von Benecke völlig neu bearbeitet ist, läßt schon erkennen, daß es sich durchaus nicht um einen neuen Titel für ein altes Werk handelt. Während Benecke den Stoffwechsel der Pflanzen eingehend zur Darstellung bringt, hat der Form- und Ortswechsel im zweiten Band durch Jost fachmännische Bearbeitung erhalten. Jost ist bekanntlich auch der Verfasser des pflanzenphysiologischen Abschnittes in dem bekannten „Bonner Lehrbuch" (Lehrbuch der Botanik für Hochschulen, 16. Aufl. bearbeitet von Fitting, Jost, Schenck, Karsten). Den 143 Seiten, welche hier auf die Pflanzenphysiologie entfallen, steht das neue Werk mit zusammen 918 Seiten als gewaltige wissenschaftliche Leistung gegenüber.

Diese Vorbemerkungen waren notwendig, um der folgenden Mitteilung die rechte Unterlage zu geben. Es soll hier kurz auf die zwei letzten Seiten der neuen Pflanzenphysiologie aufmerksam gemacht werden. Nicht nur Pflanzenphysiologen von Fach, sondern auch die zahlreichen Freunde physiologischer Studien sowie Naturphilosophen und Psychologen sollten den Standpunkt des Verfassers bezüglich der *Reizbarkeit* kennen lernen. Denn in Jost spricht zu ihnen nicht einer von den Popularisatoren, die dem Arbeitsernste der eigentlichen Wissenschaft oft so fernstehen, sondern ein Mann, der seit Jahrzehnten studierend, lehrend, forschend mit den pflanzlichen Reizerscheinungen, von denen ja auch die größere Hälfte des zweiten Bandes des oben zitierten neuen Werkes ausschließlich handelt, beschäftigt ist. Und um so lieber weisen wir auf Jost hin, weil ihm augenscheinlich daran gelegen ist, daß seine Auffassung von der pflanzlichen und tierischen Reizbarkeit recht bekannt wird. Denn die Ausführungen, welche wir der Pflanzenphysiologie (II 465 f.) entnehmen werden, sind von ihm etwas früher gleichlautend oder doch dem Sinne nach auch in dem verbreiteten Bonner Lehrbuch (S. 323 f.) und knapper bereits 1913 im achten Bande des *Handwörterbuches der Naturwissenschaften* (S. 218) veröffentlicht worden. Es liegt nicht in unserer Absicht, zu dem einen oder andern Ausdruck oder Gedanken kritische Stellung zu nehmen, zumal der Leser selber sofort sieht, wie vorsichtig und zurückhaltend, zweifelnd und einschränkend der Verfasser sich ausspricht, aber auch moderne Schriften in genügender Zahl kennen wird, in denen vom Erkennen, Denken, Urteilen usw. der Pflanzen und Pflanzenteile wie von ganz selbstverständlichen, durch die „Wissenschaft" gesicherten Tatsachen fortwährend die Rede ist. Aus diesem letzten Satze geht schon zur Genüge hervor, was gemeint ist, wenn in dieser Literatur so oft von der Psyche der Pflanze gesprochen wird. Nicht etwa die Pflanzenseele der scholastischen Philosophie, wie sie seit alters als Lebensprinzip des pflanzlichen Organismus gelehrt und verteidigt wurde, sondern eine anima sensitiva oder gar intellectiva.

Nun sei der kurze Abschnitt aus Jost (II 465 f.) wiedergegeben, für den der Titel „*Reizbarkeit der Tiere*", wie der Inhalt zeigt, allerdings etwas zu eng gefaßt ist. Ein etwas längeres Zitat aus Goethe erschien uns hier entbehrlich.

„Wenn wir die pflanzlichen Reizerscheinungen mit denen der Tiere vergleichen, so ist zunächst einmal zu konstatieren, daß mit geringen Ausnahmen die gleichen Reize in den beiden Organismenreichen wirksam sind, und daß wenigstens in Einzelfällen (Koleoptile ge-

wisser Gräser, Wurzelspitze, Droseraköpfchen) auch bei der Pflanze ein distinktes Reizaufnahmeorgan dem Sinnesorgan der Tiere entspricht, während ein räumlich davon getrenntes Organ wie dort die Reaktion ausführt. Als weiteres Analogon tritt dann die Reizleitung hinzu. So kann man sich nicht wundern, daß auch Autoren von so kritischer Natur wie W. Pfeffer die Ähnlichkeit der beiden Reiche bezüglich der Reizbarkeit für so groß halten, daß sie auch bei der Pflanze von ‚Empfindung' sprechen. — Wenn der Physiolog von Empfindung, von Stimmung, von Sensibilität usw. bei der Pflanze redet, wenn er also Ausdrücke verwendet, die dem Seelenleben des Menschen entnommen sind, so liegt ihm im allgemeinen ganz fern, der Pflanze eine ‚Seele' zuzuschreiben. Wenn es erlaubt ist, von der Empfindlichkeit einer Wage und von der Empfindlichkeit eines Menschen zu sprechen, so ist auch nichts dagegen einzuwenden, wenn man von ‚Empfindung' bei Tier und Pflanze redet, auch wenn weitgehende Differenzen bestehen. Es ist ja ganz allgemein üblich, alte Namen auf neue Begriffe zu übertragen, dem alten Wort also einen neuen Sinn unterzuschieben. Nötig ist dabei freilich zur Vermeidung von Mißverständnissen eine scharfe Definition. Daran hat es aber in der Regel gefehlt. Und so kommt es, daß der Ausdruck: die Pflanze ‚empfindet' die Reize, dahin geführt hat, ihr eine Seele zuzuschreiben, während er tatsächlich nicht mehr heißen soll, als daß dem Reiz eine Induktion gefolgt ist. — Es fragt sich nun, ob Gründe für die Annahme einer Seele bei der Pflanze sich finden lassen. In der Tat wird diese einerseits von ernsthaften Forschern, anderseits aber auch von populären Schriftstellern vertreten, welch letzteren es oft mehr auf die erzielte Sensation als auf die Exaktheit ankommt[1]. — So reden dann solche Schriftsteller von ‚subjektiver Empfindung', von ‚Wollen' und ‚Denken' bei der Pflanze; sie schreiben ihr also die ganz komplizierte Psyche des Menschen zu. — Übrigens finden sich solche Auffassungen schon bei Fechner und auch bei Goethe.... Trotz des Alters dieser Anschauung sind die Beweise dafür, daß die Pflanze ‚Verstand, Vernunft, Willkür' besitze, auch heute noch äußerst dürftig und beschränken sich schließlich auf einige Fälle von nützlicher Reaktion, denen man mit Leichtigkeit gegenteilige Beispiele an die Seite stellen kann. Daß die Pflanze denkt, wird niemand ernstlich begründen können, und wenn man fragt, ob sie so empfindet wie wir, ob sie Bewußtsein hat, so kann man nur antworten: Darüber fehlt uns jede Kenntnis. — Wir können vom phylogenetischen Standpunkt aus nur sagen, daß Pflanzen und Tiere von denselben einfachen Organismen aus sich entwickelt haben. In beiden Reichen finden wir eine ‚Beantwortung' von Reizen. Im Tiere hat sich ein besonderes Organsystem ausgebildet, dessen einzige Funktion es ist, die Reize aufzunehmen und weiterzugeben. Ein solches Nervensystem mit seinem Zentralorgan (Gehirn und Rückenmark) fehlt der Pflanze zunächst einmal im morphologischen Sinn; aber auch der Funktion nach kann man es bei ihr nicht finden. Man kann Stengel der Quere und der Länge nach in Stücke zerschneiden und sieht dann jeden Teil in der gleichen Weise z. B. geotropisch reagieren, wie es vorher das Ganze tat. Daraus kann man aber nicht mit Sicherheit schließen, daß die Pflanze keine Psyche habe. Geht man im Tierreich abwärts zu immer einfacheren Formen, so schwindet ja auch mehr und mehr die zuverlässige Kenntnis der psychischen Befähigung. Es sind stets nur Analogieschlüsse, die uns die Annahme einer Psyche bei andern Organismen als bei uns selbst nahelegen. Sie werden um so unsicherer, je weiter wir uns vom Menschen entfernen. — Man hat eine Zeit lang die pflanzlichen Reizbewegungen mit den Reflexbewegungen der Tiere vergleichen zu dürfen geglaubt. Zweifellos ist das Kennzeichen der Reflexe darin zu suchen, daß eine Erregung von der Reizaufnahmestelle zum Zentralorgan geht und von dort zum Motionsorgan geleitet wird. Nichts spricht dafür, daß Erscheinungen von ähnlicher Komplikation bei der Pflanze vorkommen. Wenn also der Pflanze eine Psyche zugesprochen werden soll, was man nicht widerlegen kann, so muß diese jedenfalls äußerst primitiv sein. Es scheint demnach heute, daß die Analogien zwischen pflanzlicher und tierischer Reizbarkeit nicht so tiefgehend sind, wie manche Forscher glaubten. Jedenfalls muß man aber zugeben, daß die Annahme

[1] Im „Handwörterbuch" a. a. O. hatte Jost 1913 geschrieben: „Auf der andern Seite haben aber auch populärisierende Schriftsteller in sensationeller Weise diese Fragen behandelt und haben versucht, dem Publikum glauben zu machen, daß in Bezug auf die Reizbarkeit ein Unterschied zwischen der Pflanze und dem höheren Tier überhaupt nicht existiere, daß also auch der Pflanze eine ausgesprochene Psyche zukomme.... Namentlich bei den raschen Bewegungen der niederen Organismen kann leicht der ‚Eindruck' des ‚vernünftigen' Handelns erweckt werden."

einer prinzipiellen Gleichheit beider einen sehr großen heuristischen Wert gehabt hat, da sie zur Auffindung vieler Gesetzmäßigkeiten geführt hat."

Wir betonen nochmals, daß wir zunächst nur die Absicht hatten, diese Worte des bekannten Pflanzenphysiologen, die zu so vielen Plaudereien einer seichten Literatur in schroffem Gegensatz stehen, einem weiteren Leserkreise vorzulegen, ohne damit allen Einzelheiten zustimmen zu wollen. Für das Verständnis des einen oder andern Fachausdruckes ist nötigenfalls ein Lehrbuch der Botanik zu befragen.

Josef Rompel 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.

1924 97975

Tausend Jahre deutscher Rheinlande

Im Jahre 925 schrieb der Reimser Archivar Flodoard in seine Jahrbücher: „Heinrico cuncti se Lotharingienses committunt“ — „alle Lotharingier huldigen Heinrich“ [1]. Der kurze Satz gibt den Grund an, warum die Rheinlande und mit ihnen ganz Deutschland sich zum Feste rüsten; denn jener Heinrich, von dem der alte französische Geschichtsschreiber redet, ist der deutsche König Heinrich, der erste aus der glänzenden Herrscherreihe des sächsischen Hauses, und die Lotharingier sind die Bewohner des Mittellandes zwischen Rhein und Maas, das, durch den Vertrag von Verdun geschaffen, im 10. Jahrhundert vorübergehend an das westliche karolingische Teilreich, den werdenden französischen Staat, gefallen war. Neben andern Gegenden umfaßte es den größten Teil der heutigen Rheinprovinz mit uralten Städten, wie Trier, Koblenz, Bonn, Köln, Neuß und Aachen, und einer Bevölkerung, die nach Görres' Ausdruck „seit dem Beginn der geschriebenen Geschichte dem teutschen Stamme angehört, durch alle Jahrhunderte Sitten, Sprache, Nazionalcharakter unverändert beibehalten“ [2]. Der Rest der Rheinprovinz hat stets zu Deutschland gehört, man mag nun den Beginn des deutschen Staatswesens ins Jahr 911 verlegen, wo zum ersten Male die Deutschen sich einen König kürten, oder noch weiter zurück ins Jahr 843, wo beim Auseinanderbrechen der karolingischen Monarchie ein selbständiges, rein germanisches Ostreich sich absonderte. Tausend Jahre sind jetzt also verflossen, seitdem die Hauptmasse der Rheinprovinz dem deutschen Staate eingegliedert wurde; fast ununterbrochen ist das Rheinland in diesen tausend Jahren ein Glied am deutschen Staatskörper geblieben — die knapp zwanzig Jahre französischer Gewaltherrschaft um die Wende des 18. Jahrhunderts bedeuten ja gegenüber diesem vielhundertjährigen Zusammensein kaum eine wirkliche Unterbrechung.

Die tausendste Wiederkehr der Vereinigung — und zwar einer so oft und heiß umstrittenen Vereinigung — darf man mit Fug und Recht begehen; denn tausend Jahre sind ein Beweis von treuem gegenseitigem Dienst und tiefer innerster seelischer Verbundenheit. Wenn je ein Gedenktag begründet war, dann ist es der von 1925, wo Deutschland und Rheinland ihres tausendjährigen Bundes sich freuen. Bei solchem Anlaß schaut man gern rückwärts und gedenkt der Zeiten, in denen sich die Hände zum Bunde schlossen, und drückt sie fester und inniger in stolzer Erinnerung an so viel Glück und Leid, die man gemeinsam getragen.

Es waren furchtbare Zeiten, als Lotharingien sich unter das Zepter Heinrichs I. beugte. Seit Karls d. Gr. Tod war ein Jahrhundert verflossen, und schon war fast alles, was der gewaltige Herrscher für Staat, Kirche und Kultur geschaffen hatte, in Trümmer gesunken. Das Werk war zu sehr auf die überragende Persönlichkeit dieses einzigartigen Mannes gestellt, zu unfertig, zu weit der Zeit vorauseilend gewesen. Durch das unglückliche Erbsystem der Reichsteilungen, das auch ein Staatsmann wie Karl nicht überwunden hatte, war das Land, das ohnehin bei seiner Ausdehnung, seiner gemischten

[1] MGH. SS. III 376.

[2] „Rhein. Merkur“ Nr. 1 vom 23. Januar 1814.

Bevölkerung, seinen primitiven Wirtschafts- und Verkehrsverhältnissen so wenig Einigendes besaß, vollends dem Verfall preisgegeben. Staatsgebilde, die nur allzu oft ihre Herren und ihre Gestalt wechselten, waren an seine Stelle getreten. In den endlosen Fehden der Erben war der Adel, der weltliche wie der kirchliche, den Karl mit fester Hand in den Dienst des Staates gezwungen hatte, wieder erstarkt. Wie einst in der Merowingerzeit machte er die ihm übertragenen Ämter den eigenen Zwecken dienstbar. Noch einmal führte die große Not von außen die Länder Karls d. Gr. — Niederburgund allein ausgenommen — zusammen. Um den Urenkel des Kaisers, den stets kränkelnden, untüchtigen Karl den Dicken, schlossen sie sich 884 gegen die Feinde, die von allen Seiten andrängten, zusammen, gegen Sarazenen, Slawen, Dänen und vor allem gegen die furchtbaren Normannen. Erschütternd ist es noch heute, in den Chroniken Jahr für Jahr zu lesen, wie diese grausamen Horden die Lande plündernd durcheilten, Dörfer und Städte, Klöster und Kirchen niederbrannten und die fliehenden Bewohner „wie vernunftloses Vieh, nicht wie Menschen, hinschlachteten“ [1]. Als Karl der Dicke versagte und in Verträgen, die das fränkische Ehrgefühl kränkten, von dem Feind schmählich den Frieden zu erkaufen suchte, hatte die letzte Stunde des karolingischen Weltreiches geschlagen. Im Osten lehnte sich der Laienadel unter Führung Arnulfs von Kärnten gegen den Kaiser auf; die westfränkischen Großen, vor allem die Bischöfe, erhoben den Grafen Odo aus dem Geschlechte der Kapetinger, den tapferen Verteidiger von Paris, auf den Schild, dem aber bald von einer Gegenpartei in Karl dem Einfältigen ein Nebenbuhler aus karolingischem Geblüt entgegengestellt wurde. Neben Niederburgund entstand nun auch das selbständige Hochburgund, und in Italien kämpften verschiedene Bewerber um Land und Kaiserkrone. Lotharingien hielt sich an das westliche Reich, an Odo.

Nun setzte in den romanischen Nachfolgestaaten des Karolingerreiches erst recht der Verfall ein. Die Königsgewalt, umstritten wie sie war, wurde ein Schatten, der hohe Adel riß in den einzelnen Bezirken vollends die Macht an sich; eine staatliche Atomisierung trat ein. Was der äußere Feind an Klöstern hatte stehen lassen, dessen bemächtigten die Großen sich. „Die Sitze der Bildung und Gelehrsamkeit verstummten; auch wenn sie der gänzlichen Verödung entgingen, ließ doch die nagende Sorge um die stets gefährdete Existenz keine wissenschaftliche Tätigkeit aufkommen.“ [2] Von dem Verfall der Zucht und Sitte bei Klerus und Volk gibt die Synode von Troslé (909) ein furchtbares Bild in dem Geständnis: „Unzucht und Ehebruch, Gottesschändung und Totschlag haben uns überflutet.“ [3]

Nicht ganz so schlimm waren die Zustände in dem ostfränkischen, deutschen Staat. Die Rückständigkeit dieses Reichsteiles in seiner kulturellen und staatlichen Entwicklung gegenüber dem alten Kulturboden Italiens und Galliens erwies sich nun als Vorteil. Hier saßen Germanen, an altem Brauch noch festhaltend, in dichteren Massen. Der staatliche Auflösungsprozeß, der den Süden und Westen zersetzte, war bis hierher noch nicht gedrungen — er hat erst viel später Deutschland erreicht, dann aber auch Deutschland in eine Vielheit

---

[1] Regino ad ann. 882, in MGH. SS. I 592.

[2] W. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen I [5] 294.

[3] Mansi XVIII 265 D.

kleiner und kleinster politischer Gebilde zerlegt. Dafür bedrohte die ostfränkischen Gebiete jetzt ein anderes Element des Auseinanderfallens: die Stämme hatten ihr ausgeprägtes Eigenleben über die Zeit des karolingischen Zentralismus bewahrt. Jetzt beim Zusammenbruch der alten Verwaltung traten sie wieder hervor und schlossen sich mehr und mehr als selbständige staatliche Bildungen voneinander ab. Arnulf von Kärnten gelang es, diese auseinanderstrebenden Kräfte zu Beginn seiner Regierung noch zu bändigen. Er gewann sogar eine gewisse Oberhoheit über die geschwächten übrigen Staaten des fränkischen Reiches. So vermochte er auch seinem unehelichen Sohne Zwentibold die lotharingische Krone trotz des Widerstrebens der Großen zu verschaffen und das Land wieder unter deutschen Einfluß zu bringen, ein Erfolg, der für die weitere Entwicklung dieses Mittellandes bedeutungsvoll wurde; denn diese neue Absonderung förderte weiter das Einheitsbewußtsein in diesem von Germanen und Romanen bewohnten Gebiet; und so treffen sich hier in Lotharingien die beiden Entwicklungslinien des Ostens und des Westens: der innere Zerfall in kleine Machtgebiete, die dem fast unabhängigen Adel untertänig sind, und ein Zusammenwachsen des Ganzen trotz der nationalen Verschiedenheit der Bewohner zu einer bewußten staatlichen Einheit, ähnlich jener der deutschen Stämme.

Leider verzettelte Arnulf seine Kräfte in Feldzügen, die ihn weitab von seiner deutschen Machtbasis führten. In Italien holte er sich dann noch den Krankheitskeim, der seine letzten Regierungsjahre zu einem schweren Siechtum machte. Ihm folgte 900 sein unmündiger Sohn Ludwig IV. das Kind, für den einige Bischöfe ohne rechte Macht gegenüber den gewalttätigen Großen die Regierung führten, — und doch wäre gerade damals eine kraftvolle, kluge und vor allem einheitliche Politik bitter nötig gewesen. Die Ungarn, einst von den Deutschen als Verbündete gegen die Slawen gebraucht, standen nach dem Zusammenbruch des Slawenreiches ungehemmt und beutegierig an der Grenze Deutschlands. 906 drangen sie schon bis nach Sachsen vor, 907 erlag ihnen der bayerische Heerbann, und nun fluteten sie unaufgehalten ins Land hinein. Da das Königtum keinen Schutz gewährte, waren die Stämme zur Selbsthilfe gezwungen, sie sammelten sich um Führer, die aus ihrer Mitte hervorgingen. So brachten die letzten Jahre Arnulfs und die Regierung Ludwigs des Kindes (900—911) die Bildung der herzoglichen Gewalt bei den deutschen Volksstämmen. Die am meisten gefährdeten Gruppen, Sachsen und Bayern, hatten sie am frühesten und entwickelten sie zu einem Machtumfang, der für das Königtum kaum noch Raum übrig ließ. Die Gefahr der Auflösung des deutschen Reiches in unabhängige Stammesgebiete rückte nahe.

In Lotharingien stürzte der Adel nach Arnulfs Tod den verhaßten Zwentibold, gegen den man schon vorher den französischen König herbeigerufen hatte. Aber nach seinem Untergang ging das aufgeregte Land doch nicht zu Frankreich über; die Großen huldigten vielmehr in Diedenhofen dem jungen deutschen König, und so war der Rhein während der Regierung Ludwigs des Kindes wieder ein deutscher Strom. Bereits 911 starb der jugendliche Herrscher, und mit ihm erlosch die ostfränkische Linie der Karolinger. Das karolingische Haus hatte schon so sehr an Ansehen verloren, daß die deutschen Großen nun über die Erbrechte des westlichen Zweiges einfach hinweggingen. Unter Führung der hohen Geistlichkeit, der einzigen sicheren Stütze der Reichs-

einheit, wurde der Frankenherzog Konrad, ein Verwandter des verstorbenen Königs, zum Nachfolger gewählt. Alle deutschen Stämme stimmten bei, nur die Lotharingier trennten sich jetzt von ihnen. Der Gedanke an die Erbansprüche der westfränkischen Karolinger war hier, in dem Heimatlande der Dynastie, noch so stark, daß der Adel unter Führung des mächtigen Grafen Reginar Karl dem Einfältigen die Unterwerfung anbot[1]. Zum letzten Male für neunhundert Jahre wurde der Rhein unterhalb von Bacharach eine kurze Zeit hindurch Deutschlands Grenze gegen Frankreich. Umsonst versuchte König Konrad I. wiederholt, das verlorene Land dem Reiche zurückzugewinnen. Seine an Enttäuschungen so reiche Regierung endete auch hier ohne allen Erfolg.

Von den Sachsen und Franken auf des sterbenden Konrads Mahnung gewählt, bestieg 919 Heinrich I. den deutschen Thron. Seine Leistung als Herrscher wird in der Geschichtsschreibung verschieden gewertet. Gegenüber der älteren Darstellung, die den Sachsen zum eigentlichen Begründer der Reichseinheit stempeln möchte, haben neuere Forscher darauf hingewiesen, daß es auch Heinrich nicht gelungen ist, mehr als eine sehr lockere Oberhoheit mit starken Verzichten auf königliche Rechte über die deutschen Stämme aufzurichten, und daß seine Kämpfe gegen Slawen und Ungarn eher den Interessen seines heimatlichen Stammes als denen des Reiches dienten. Die Tatsachen sind richtig. Aber vielleicht war gerade diese Beschränkung für das ganze Vaterland von höherem Nutzen als eine bei der Schwere der Zeit undurchführbare Einheitspolitik. Heinrich war — das zeigt trotz der dürftigen Überlieferung sein ganzes Handeln — ein nüchterner, vorsichtiger Mann. Er begnügte sich, im Innern einen Notbau zu errichten, der das Reich, das in allen Fugen krachte, fürs erste erhielt; er wartete bei der Abwehr der andrängenden Feinde nicht erst auf die Reichshilfe, sondern warf die ungebrochene Sachsenkraft, über die er sicher verfügte, gegen die ihn am nächsten bedrohenden Gegner und stellte in ständigen Kriegszügen das Ansehen des deutschen Namens wieder her[2]. Er ist zu früh gestorben, um mehr als Vorarbeit für das große Einheitswerk, das sein Sohn Otto in langjährigen Kämpfen und unter vielen Rückschlägen vollendete, leisten zu können. Eine Tat aber hat er vollbracht, die nicht anders denn als Großtat ganz im Interesse des Reiches gedeutet werden kann, und das ist die Zurückgewinnung des abtrünnigen Lotharingiens.

Bei der Quellenlage, die mit erschreckender Deutlichkeit den ganzen Verfall der Kultur in diesem ersten Viertel des 10. Jahrhunderts widerspiegelt, ist es nicht leicht, einen Einblick in die lotharingische Politik Heinrichs I. zu gewinnen. In der Hauptsache sind wir angewiesen auf kurze Bemerkungen der Annalisten, namentlich auf den Fortsetzer der Chronik Reginos von Prüm und den ausführlicheren, aber französisch denkenden Flodoard von Reims. Was die späteren sächsischen Hofhistoriographen, vor allem Widukind, an Einzelheiten noch beifügen, trägt stark den Stempel der ausschmückenden Legende[3].

---

[1] Vgl. W. Levison in der „Geschichte des Rheinlands" I (Essen 1922) 72.

[2] Vgl. K. Hampe in den „Meistern der Politik", herausgegeben von E. Marcks und K. A. v. Müller, I (Stuttgart 1922) 281.

[3] Zum Folgenden sind zu vergleichen: die einschlägigen Jahre in den Jahrbüchern des Deutschen Reiches unter Heinrich I. von Georg Waitz, dritte Auflage (Leipzig 1885); die

Sehr früh — vielleicht schon im Jahre seines Regierungsantrittes 919 — wurde Heinrichs Blick auf Lotharingien hin gelenkt. Sicher griff er 920 in die Geschicke des Landes ein. In diesem Jahr standen die großen Vasallen Frankreichs in hellem Aufruhr gegen ihren Herrscher, Karl den Einfältigen. In ihrer vordersten Reihe kämpfte Giselbert, der jugendliche Sohn jenes Grafen Reginar, der neun Jahre zuvor Lotharingien dem westfränkischen König zugeführt hatte. Giselbert ist der Typ der gewalttätigen Großen jener unruhigen Zeiten. Kühn, kampfesmutig, unersättlich, brannte er vor Ehrgeiz — bis auf die Königskrone sollen nach französischen Quellen seine Wünsche sich gerichtet haben[1]; ganz ohne Empfinden für gebrochene Mannentreue, schlug er sich rücksichtslos auf die Seite, wo ihm größerer Gewinn in Aussicht stand. Damals war er in seiner lotharingischen Heimat langsam in die Stelle eines Herzogs eingerückt, mußte aber seine Ansprüche in ständigen wechselvollen Kämpfen gegen andere Große verfechten. Es erscheint keineswegs ausgeschlossen, daß er gleich nach Heinrichs Thronbesteigung mit diesem in Verbindung trat, wovon freilich nur spätere Geschichtsschreiber berichten[2]. 920, als Karl der Einfältige in größter Not war, ernannte der deutsche König den Kandidaten Giselberts, Hilduin, zum Bischof von Tongern und zwang den Erzbischof von Köln, Herimann, ihn zu weihen. Der französische König hätte es wohl kaum wagen können, in einem öffentlichen Rundschreiben[3] an die Bischöfe seines Reiches dem deutschen Herrscher das zum Vorwurf zu machen, wenn die Tatsache nicht zutreffend gewesen wäre. Mit diesem Eingriff in die lotharingischen Verhältnisse hat Heinrich I. ein kirchliches Recht in Anspruch genommen, das im frühen Mittelalter ganz allgemein der königlichen Gewalt zugeschrieben wurde, und zu dessen Ausübung er sich nur deshalb befugt glauben konnte, weil Lotharingien nie rechtskräftig vom deutschen Reiche getrennt worden war. Mit dieser Tat hat Heinrich I. also die Oberhoheit des deutschen Königs über Lotharingien neu festgestellt. Karl der Einfältige war zunächst nicht in der Lage, dem Vorstoß des deutschen Königs zu begegnen. Sobald sich aber seine Verhältnisse gebessert hatten, suchte er entschieden die französische Herrschaft über das Grenzland zu sichern. Er rückte in Lotharingien ein und stieß weiter auf deutschen Boden vor, in das Elsaß, das er schon Konrad I. mehrfach zu entreißen versucht hatte, und weiter in das linksrheinische Gebiet, das der Vertrag von Verdun dem Ostreich zugesprochen hatte. Bis in die Wormser Gegend drang er vor, um, wie der Fortsetzer Reginos annimmt[4], Mainz und das ganze linke Rheinufer zu besetzen — die alte französische Politik seit Karl dem Kahlen. Als er aber vernahm, daß die Getreuen Heinrichs, der fränkische

---

Regesta Imperii II von Böhmer-Ottenthal (Innsbruck 1893); Th. Lauer, Robert Ier et Raoul de Bourgogne (Paris 1910 [Bibliothèque de l'École des hautes études, 186]). Dort finden sich die einzelnen Quellennachweise. Von Darstellungen sind benützt: W. Giesebrecht, Geschichte der deutschen Kaiserzeit I[3] (Braunschweig 1863) 212 ff.; K. W. Nitzsch, Geschichte des deutschen Volkes I (Leipzig 1883) 304 f.; W. Schultze, Die sächsischen und salischen Kaiser in Gebhardts Handbuch der deutschen Geschichte (neu bearb. von A. Meister) I[6] 297.

[1] Richeri Hist. I, 36. MGH. SS. III 579. Im Kapitel 35 die interessante, aber parteiische Charakteristik des Herzogs. [2] Ebd. Kap. 38. [3] MGH. SS. I 565.

[4] Irrtümlich ad ann. 923. MGH. SS. I 615 f.

Heerbann, sich zur Abwehr sammelten, kehrte er schleunigst, — „anders als es sich für einen König ziemte", sagt spöttisch der deutsche Chronist — nach Frankreich zurück.

Der offene Krieg um die Rheingrenze, der damit ausgebrochen war, fand schon 921 sein Ende. Heinrich, in den schweren Kampf mit dem mächtigen Herzog Arnulf von Bayern verwickelt, war nicht in der Lage, die deutschen Ansprüche auf Lotharingien zu verfechten. Im Sommer wurde ein Waffenstillstand geschlossen. Noch vor seinem Ablauf kamen die beiden Fürsten auf dem Rhein bei Bonn zum Friedensschluß zusammen. Anschaulich ist in der Urkunde, die damals ausgefertigt wurde, die Begegnung geschildert[1]. Wie man ausgemacht hatte, trafen sich die Könige an einem Sonntag, dem 4. November, an dem Grenzflusse Lotharingiens. Karl lagerte am Rhein bei der Stadt Bonn, Heinrich auf dem gegenüberliegenden Ufer. Und an diesem Tage begegneten sie sich nur mit den Blicken, jeder schaute von seiner Uferseite über den Fluß hinüber, um zu beweisen, daß er sein Wort treu innegehalten. Am Mittwoch, dem 7. November, fuhren dann Heinrich und Karl auf ihren Booten zur Mitte des Stromes, wo ein Schiff für ihre Besprechung vor Anker lag; dort leisteten sie sich gegenseitig den Eid, nach Wissen und Können treue Freundschaft zu halten. Die Namen des Gefolges beleuchten in interessanter Weise die Verteilung der Länder. Begleiter des französischen Königs waren die Erzbischöfe von Köln und Trier, die Bischöfe von Cambrai, Chalons und Utrecht und einige Grafen, deren Sitze nicht näher bezeichnet sind; auf Heinrichs Seite befanden sich der Erzbischof von Mainz, die Bischöfe von Münster, Worms, Osnabrück, Paderborn und Konstanz und ebenfalls mehrere weltliche Große; von den deutschen Stämmen fehlten also nur die Bayern.

In diesem Vertrag von 921 war von einer Übereignung Lotharingiens an Deutschland, von der spätere Geschichtsschreiber erzählen[2], nicht die Rede; im Gegenteil der deutsche König erkannte darin den gegenwärtigen Herrschaftsbereich Karls des Einfältigen an. Ein Zugeständnis machte freilich auch der Karolinger; er entsagte mit diesem Abkommen allen Erbrechten seines Hauses auf die ostfränkischen Länder und anerkannte den König, den die Deutschen sich selbst gegeben hatten. Der Friede zwischen den beiden Reichen wurde 922 nicht gebrochen; ein Beweis dafür ist die Synode von Koblenz, die in diesem Jahre wahrscheinlich in der alten Kastorkirche tagte. Bischöfe aus beiden Ländern nahmen auf Geheiß ihrer Fürsten daran teil[3]. Für den deutschen König wäre 922 die Gelegenheit zur Erkämpfung der Ansprüche auf Lotharingien günstig gewesen. In Deutschland herrschte Friede; von keiner größeren Unternehmung wissen die Quellen in diesem Jahre zu berichten. Jenseits des Rheines dagegen dauerte der Kampf zwischen Herzog Giselbert und seinem Landesherrn fort und gewann durch den neuen Abfall der mächtigsten französischen Vasallen für Karl eine höchst gefährliche Ausdehnung. Der König mußte über die Maas nach Lotharingien flüchten, wo der Adel mit Ausnahme des abtrünnigen Giselbert treu zu dem Abkömmling Karls des Großen stand. In Frankreich wurde

[1] MGH. LL. I 567.

[2] Z. B. Contin. Reginonis, der den Bonner Vertrag auch ins Jahr 924 verlegt. MGH. SS. I 616. [3] MGH. LL. II 16. Mansi XVIII 343.

inzwischen, am 29. Juni 922, Herzog Robert von Franzien zum König ausgerufen und zu Reims gekrönt.

Heinrich I. hatte zwar 923, wahrscheinlich gleich im Anfang des Jahres, eine Begegnung mit Robert, zu der die Initiative von diesem ausgegangen zu sein scheint. Sie fand im ripuarischen Gau super fluvium Ruram[1] statt, was ebensowohl die Ruhr wie den gleichlautenden Nebenfluß der Maas, Roer, bedeuten kann. Aber obwohl man Geschenke austauschte und sich Freundschaft zusagte, griff der deutsche König nicht in den französischen Thronstreit, nicht in Lotharingien ein. Solange Karl der Einfältige noch frei war, hielt er sich an die Bonner Abmachungen. Noch einmal schien sich die Lage zu Gunsten des Karolingers verschieben zu wollen. Mit rascher Entschlossenheit, einer Eigenschaft, die dieser in der Geschichte so verächtlich behandelte Herrscher in schwierigen Lagen öfters bewies, sammelte er in Lotharingien Truppen, führte sie in Eilmärschen nach Soissons und griff sofort den dort lagernden Gegenkönig an. Obwohl Robert im Kampfe fiel, entschied sich die Schlacht schließlich gegen Karl, der wieder hinter die Maaslinie zurückweichen mußte, während die aufständischen Vasallen Herzog Rudolf von Burgund, den Schwiegersohn des Toten, am 13. Juli 923 zum König ausriefen. Der besiegte Herrscher sah sich in seiner Bedrängnis umsonst nach Hilfe um und versuchte vergeblich, den Bund der ungetreuen Großen zu sprengen. Endlich schien das doch glücken zu wollen. Der mächtige Heribert, Graf von Vermandois, heuchelte Reue über seine Untreue und versprach Karl zu helfen; so lockte er den Unglücklichen in die Gegend von St-Quentin. Nachdem der König in seiner Gewalt war, warf er die Maske ab und setzte den Herrscher gefangen.

Wie die sächsischen Geschichtsschreiber — in dieser Einzelheit wohl glaubwürdig — erzählen, wandte sich Karl in seiner Haft schließlich auch an Heinrich I. um Hilfe[2]. Er sandte dem deutschen König eine für die damalige Zeit unschätzbare Gabe, ein kostbares Reliquiar mit der Hand des „preiswürdigen Märtyrers Dionysius". Ja er soll ihm Lotharingien abzutreten versprochen haben, wenn er ihn befreie. Heinrich ist aber auf die Bitten des gestürzten Königs nicht eingegangen. Karl starb als Gefangener im Jahre 929.

Mit dem tatsächlichen Sturze des Karolingers hatte sich die Lage von Grund aus verschoben. Das Band, das Lotharingien an das französische Königtum gefesselt hatte, das Erbrecht der Karolinger, war mit der Entfernung der Dynastie gelöst. Dem Usurpator gegenüber war das Mittelland, das Karl die Treue gehalten hatte, frei. Und frei war auch Heinrich von den Verpflichtungen, die er auf dem Rhein bei Bonn Karl dem Einfältigen gegenüber eingegangen war. In Lotharingien trat alsbald eine Spaltung ein; ein Teil der Großen entschloß sich, Rudolf nun anzuerkennen. Auf den Rat seiner Bundesgenossen brach der Gegenkönig, der im Kampfe gegen die Normannen begriffen war, eiligst auf, um die angebotene Huldigung anzunehmen und so das Land für Frankreich zu retten; er durchschaute offenbar genau die gefährliche Lage dieser wichtigen Grenzprovinz. Bei seiner Anwesenheit bestimmte ihn Bischof Witgar von Metz, ihm bei der Eroberung von Zabern, auf das er Ansprüche erhob,

[1] Flodoard. Annal. ad ann. 923. MGH. SS. III 371.

[2] Widukind I, 30. MGH. SS. III 430. Thietmar I, 13. MGH. SS. III 741.

Beistand zu leisten. Rudolf belagerte im Herbst die deutsche Festung, in der Heinrich eine Garnison liegen hatte, und zwang sie zur Übergabe, da der deutsche König — wir wissen nicht warum — keinen Entsatz versuchte[1]. Wenn der vorsichtige Mann mit dem Gegenschlage noch zögerte, so geschah es vielleicht, weil er nicht ohne Bundesgenossen den Kampf aufnehmen wollte, und auf sie durfte er in dem aufgeregten Lotharingien rechnen.

Als Rudolf nach Laon zurückgekehrt war, regte sich die dem Gegenkönig feindliche Partei; an ihrer Spitze standen die beiden ersten Männer des Landes: Erzbischof Ruotger von Trier, der Kanzler des gefangenen Karolingers, und Herzog Giselbert. Sie sandten Boten an Heinrich und riefen ihn ins Land. Gegen Ende des Jahres zog Heinrich über den Rhein und verwüstete, da er offenbar auf Widerstand gestoßen war, das Gebiet zwischen Rhein und Mosel. Er belagerte und eroberte Metz und befreite Zabern. Als die Nachricht eintraf, daß Rudolf mit einem in Frankreich aufgebotenen Heere heranrücke, schloß der deutsche König mit den Lotharingiern, die gegen ihn noch im Felde standen, einen Waffenstillstand und kehrte mit Geiseln und reicher Beute über den Rhein zurück. Leider sind wir für diese Vorgänge in ihren Einzelheiten allein auf den Bericht des parteiischen Flodoard angewiesen, der uns vor mancherlei Rätsel stellt. Auf keinen Fall kann aber der Rückzug Heinrichs — Flodoard schreibt: in suo se regno recepit, datis induciis Lotharingiensibus[2] — als eine Flucht bewertet werden[3]; denn das Ergebnis des Zuges war, wie sachliche Quellen beweisen, die Wiedervereinigung des östlichen Lotharingiens mit dem deutschen Reiche. Trierer Urkunden lassen in ihren Datierungen Heinrichs Regierung mit diesem Jahre beginnen, und Kölner und Aachener Annalen setzen den Beginn der Herrschaft des Königs ebenfalls ins Jahr 923[4].

Herzog Giselbert wechselte 924 die Partei. Er war wieder in heftige Fehden mit lotharingischen Großen verwickelt und zeitweilig sogar in die Gefangenschaft seiner Gegner geraten. Von dem deutschen König konnte er keine Hilfe erwarten. Eine verheerende Ungarnflut wälzte sich im Sommer 924 über Mitteleuropa, und eine Welle davon überschwemmte Heinrichs Stammesherzogtum Sachsen, das nicht durch Burgen geschützt und nicht durch geübte Truppen verteidigt war. Entsetzlich litt das Land: „Städte und Ortschaften brannten sie nieder und richteten allenthalben ein solches Blutbad an, daß die völlige Ausrottung der Bewohner drohte", so schildert Widukind die wild hausenden Horden, deren Einfall er vielleicht selbst in seiner Jugend noch mit-

---

[1] Bei Gelegenheit dieses Berichtes über diese Belagerung wagt Ph. Lauer a. a. O. 25, Anm. 4, den kühnen Satz: L'Alsace faisait encore partie du royaume de Lorraine. Mindestens war die Zugehörigkeit des Elsasses umstritten. Konrad I. hat das Elsaß gegen die Einfälle Karls des Einfältigen noch 912 und 913 verteidigt und damals im Lande seine königlichen Rechte ausgeübt (vgl. Jahrbücher der deutschen Geschichte: E. Dümmler, Konrad I. (1888[2] S. 582 u. 586 f.); über die folgende Zeit haben wir keine sichere Nachrichten; aber die Tatsache der Besetzung von Zabern durch eine Garnison Heinrichs I. — transrhenanes nennt Flodoard (ad a. 923. MGH. SS. III 372) die Verteidiger der Feste — spricht durchaus für die Behauptung des Landes durch die Deutschen. Waitz vertritt daher mit Recht, daß das Elsaß unter Heinrichs Gewalt war und als deutsches Land im Bonner Vertrag anerkannt wurde (vgl. Jahrbücher Heinrich I. 49 u. 63), daß daher der Angriff auf Zabern deutsches Gebiet verletzte.

[2] Ad a. 923. MGH. SS. III 372.

[3] Wie es Lauer nahelegt a. a. O. 26.

[4] G. Waitz a. a. O. 73.

erlebt hat. Heinrich vermochte nicht einmal dem Feinde entgegenzutreten; denn den ganzen Sommer über lag er schwerkrank in den slawischen Grenzlanden seiner Heimat darnieder; in das feste Warlaon mußte er sich bringen lassen und tatenlos dem Verderben zusehen. Aber damals reifte in dem klugen Herrscher der Plan, der zur Befreiung Sachsens von der Ungarnplage führte. Gegen Auslieferung eines vornehmen Gefangenen und um hohen Jahrestribut erkaufte er einen neunjährigen Frieden, den er dann, wie bekannt, zur Rüstung benützt hat; am 15. März 933 hat er den wilden Reitern der Pußta einen bösen Empfang an der Unstrut bereitet.

924 war der König auf jeden Fall außerstande, seine lotharingische Politik weiter zu verfolgen. Daher suchte der stets schwankende Giselbert durch Anlehnung an Frankreich eine Entlastung. Aber dort „verabscheute man die Meineidigkeit und Unbeständigkeit dieses Menschen", wie Flodoard erzählt. Man beschloß sogar einen Kriegszug gegen Lotharingien, um die Großen, die sich Rudolf nicht unterworfen hatten, mit Gewalt zu bändigen. Doch auch die Westfranken vermochten ihre Absichten nicht auszuführen; ihr König war gleichfalls zu Tode krank, und seine Getreuen hatten bittere Not, zuerst die Ungarn zurückzuweisen und dann vor allem die Normannen zu meistern, die von ihren neuen Sitzen an der Mündung der Loire und Seine verheerend ins Land hereingebrochen waren.

Was Giselbert 924 nicht erreicht hatte, erlangte er im März des folgenden Jahres. Durch Vermittlung vielvermögender Vasallen erklärte sich Karl nun doch bereit, seinen Treueid in Cambrai entgegenzunehmen. Allein der wankelmütige Mann erschien nicht zur Huldigung. Erst als Rudolf in Lotharingien einzog, fanden sich Giselbert und andere Große ein und leisteten an der Maas den Vasallenschwur. Der Trierer Erzbischof Ruotger und der 923 oder 924 neugewählte Wicfrid von Köln fehlten aber auch hier[1]. Rudolf hatte keine Zeit, ihre Unterwerfung zu erzwingen.

Fast augenblicklich mußte er umkehren, wieder waren die Normannen von der Seine her eingebrochen; Amiens und Arras waren in Flammen aufgegangen[2]. Während Rudolf ganz Frankreich zu den Waffen rief, um endlich einen entscheidenden Schlag gegen die Räuber zu führen, rückte Heinrich I. wohl von Worms her, wo er am 30. März eine Urkunde ausstellte[3], in Lotharingien ein. Rasch erfolgte der entscheidende Schlag. Im festen Zülpich, wo die alten Römerstraßen von Trier und Reims zusammenkamen, lagen Mannen des abgefallenen Giselbert. Im Sturm wurde die Burg genommen. Giselbert unterwarf sich aufs neue und stellte Geiseln. Wenn wir Flodoard glauben dürfen, kehrte der deutsche König gleich darauf über den Rhein zurück; was für ein Grund ihn aber zum Abbruch des Feldzuges bestimmt haben könnte, wissen wir nicht.

Im Herbst 925 war er schon wieder auf dem linken Rheinufer, und diesmal vollendete er sein Werk. Bis an die Westgrenze Lotharingiens drang er vor: in Verdun ersetzte er den von König Rudolf ernannten Bischof durch einen Mann seiner Wahl, Bernuin, der als Sprößling einer vornehmen lotharin-

[1] Wie Lauer a. a. O. 37 aus Flodoard ad ann. 925 herauslieſt.
[2] Vgl. ebd. [3] MGH. DD. I 46.

gischen Familie den Großen des Landes nur genehm sein konnte. Damals huldigte das ganze Land dem deutschen König; nur einer der Großen, Boso, der leibliche Bruder Rudolfs, hat erst zwei Jahre später den Schritt getan. Lotharingien war deutsch geworden. Flodoard mußte seinen Bericht über 925 mit den Worten schließen, die ihm gewiß nur ungern aus der Feder flossen: „Alle Lotharingier unterwarfen sich Heinrich", während der deutsche Fortsetzer Reginos von Prüm das Jahr 925 mit dem Satz beginnt, der ein gewisses Hochgefühl durchklingen läßt: „Während Heinrich das vereinigte und gefestigte Lotharingien in seine Gewalt bekam, starb König Karl, ein Mann von schwachem Geist und geringer Regentengabe, in der Gefangenschaft, in der er gehalten wurde."[1] Mit dem Todesdatum des entthronten Königs hat sich der Chronist zwar geirrt, aber die Entwicklungslinie hat er richtig herausgefühlt; das Herrschaftsende des Karolingers bedeutete die Rückkehr Lotharingiens zum deutschen Reiche.

Die Wiedergewinnung von ganz Lotharingien im Jahre 925 wird überdies durch zahllose Tatsachen anderer Art bestätigt. Seit dieser Zeit tragen die Urkunden auch der westlichen Gebiete die Regierungsjahre deutscher Könige. Heinrich selber erschien fast alljährlich in dem Lande und hat es nach allen Seiten durchzogen. Er griff in die Kämpfe der Großen ein, schlichtete Streitigkeiten und saß zu Gericht. Münzen mit seinem Namen wurden auch in entfernten Städten wie Metz und Verdun geschlagen. Er verfügte über das Königsgut zu Gunsten geistlicher und weltlicher Herren. Bischöfe setzte er ein, wie seinen Schwager Ruotbert 926 in Trier, und den Straßburger Kleriker Benno 937 in Metz entgegen der auf einen andern gefallenen Wahl[2]. In allem zeigte er sich seit 925 als Gebieter des Landes.

Freilich war das noch keine straffe Herrschaft. Die Großen blieben in ihrer selbständigen Stellung. Selbst Herzog Giselbert wurde nach neuer Huldigung in seinem Amte bestätigt, erhielt sogar einige Jahre später Heinrichs Tochter Gerberga zur Gemahlin, offenbar um ihn fester ans Reich zu ketten. Die großen Herren Lotharingiens beteiligten sich weiter an den Streitigkeiten des westlichen Nachbarstaates und kämpften, oft ihre Haltung wechselnd, für und gegen den französischen König; ja dieser vermittelte 930 sogar einmal zwischen Boso und westfränkischen Großen. Heinrich selbst hat in die Fehden Frankreichs, in die man ihn mehrfach hineinziehen wollte, nie ernsthaft eingegriffen; die Unruhen dort waren ja der beste Schutz seiner neuen Erwerbung.

So wuchs Lotharingien langsam wieder ins deutsche Reich hinein. In seiner klugen, weitsichtigen, von aller Überspannung entfernten Art hütete sich Heinrich, hier wie sonst, vor Zielen, denen seine langsam werdende Macht noch nicht gewachsen war. Er begnügte sich mit seiner Oberhoheit, die so locker war, daß sie von den stolzen, unabhängigen Großen getragen werden konnte; er war es zufrieden, daß der Bund Lotharingiens mit dem Reich überhaupt wieder geknüpft war.

Seinem Sohne, dem großen Otto, blieb es vorbehalten, auf dieser Grundlage weiterzubauen und die Einheit enger zu straffen; freilich hat das noch

---

[1] MGH. SS. I 616.

[2] Vgl. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands III (Leipzig 1896) 19.

viel Blut gekostet, und Giselbert, schwankend bis ans Ende, ist in diesem Kampfe zu Grunde gegangen. Bei Andernach ist er auf der Flucht vor den siegreichen Truppen König Ottos 939 im Rhein ertrunken. Er hatte sich gegen den Herrschgewaltigen, der Gehorsam heischte, empört, war zu Frankreich übergegangen und hatte noch einmal treulos dem Franzosenkönig gehuldigt. Um Lothariengien zu retten, heiratete Ludwig IV. von Frankreich des unglücklichen Herzogs Witwe, Ottos Schwester Gerberga. Es war umsonst; Otto behauptete das Land, das sein Vater dem Reiche zurückgegeben hatte. 942 wurde bei einer Zusammenkunft der beiden Könige in einer Ortschaft Veusegus an der Maas, deren Lage bis heute umstritten ist, Friede geschlossen. Frankreich verzichtete hier endgültig auf Lotharingien [1].

Es ist das Verdienst von Ottos Bruder Brun, dem jungen Erzbischof von Köln, Lotharingien auch innerlich dem Reiche eingegliedert zu haben. Seine „ererbte politische Veranlagung", so schildert vortrefflich K. Hampe Bruns Art und Leistung, „war bei ihm durch seine geistliche Erziehung mit hoher wissenschaftlicher Bildung verbunden und dadurch infolge der praktischen Erfahrungen in Kanzlei und Verwaltung nicht verkümmert, sondern nur veredelt. Die Milde seiner ruhig ausgleichenden Gesinnung beeinträchtigte nicht die Zielsicherheit und Festigkeit seiner Hand. Ganz durchdrungen von staatlichem Pflichtgefühl war er seinem königlichen Bruder als beratendes und ausführendes Organ unschätzbar. Seiner Einsicht und Unermüdlichkeit verdankt er es fast allein, daß ihm Lothringen gegen Konrad (den von Otto ernannten, später abtrünnigen Nachfolger Giselberts) gewonnen, der unruhige Adel ... gebändigt, dessen Einfluß auf die Bistümer geschwächt und das Land gegen Frankreich ... fest an den deutschen Reichskörper angeschlossen wurde." [2] So wurde durch Otto und Brun vollendet, was ihr Vater Heinrich I. 925 begonnen hatte. Lotharingien ward ein innerlich verbundenes, lebendes Glied des deutschen Staates. Mehr als sechshundert Jahre ist es fast unversehrt beim Reiche geblieben.

Für Lotharingien und besonders für die rheinischen Gebiete war die *Vereinigung mit Deutschland von unschätzbarem Wert*. Ihr dankt das Rheinland die Erhaltung seiner deutschen Sprache und Art, ihr seine erste reiche Kulturblüte. Während das Westreich weiter von den verheerenden Fehden der großen Feudalherren mit dem Königtum zerrissen und bis gegen Ende des Mittelalters in schwere Kämpfe nach außen verwickelt blieb, fand Deutschland als erster unter den abendländischen Staaten die innere Festigung, konnte sich zur führenden Macht der Christenheit und zum Träger der Kaiserwürde erheben und vermochte als solcher seinen Einfluß auf Italien mit seiner reichen Kultur und auf Burgund, ja zeitweise über den größten Teil der respublica christiana auszudehnen. Jahrhunderte hindurch hat sozusagen keines Feindes Fuß deutschen Boden betreten. In dem entscheidenden Augenblick wurde Lotharingien in diese aufstrebende Entwicklung hineingezogen.

[1] Eine ausdrückliche Bestimmung dieser Art besitzen wir zwar nicht; aber die Tatsache ergibt sich aus dem ganzen Bericht Flodoards; vgl. Jahrbücher der deutschen Geschichte: Otto der Große von E. Dümmler 128, und A. Schulte, Frankreich und das linke Rheinufer (Stuttgart 1918) 58.

[2] Meister der Politik (vgl. oben S. 84, Anm. 2) I 303.

Es hat seinen vollgemessenen Anteil bekommen an dem Friedenssegen, an dem Herz und Geist weitenden Glanz des deutschen Namens, an den Kulturgütern, die von Süden und vom Orient durch Deutschlands Machtstellung dem Reiche erschlossen wurden, und an der gemeindeutschen Entfaltung von Wirtschaft und Geistesleben. Das Rheintal wurde in dieser Entwicklung das Kernland des Reiches, wo das Kaisertum seinen höchsten Glanz entfaltete, wo das ganze Deutschtum seine besten Kräfte einsetzte. Aachen in seiner Kaiserpracht und Köln, das erste Wirtschaftszentrum des mittelalterlichen Deutschlands, bezeugen, was die Verbindung von 925 dem Rheinland eingetragen hat. Diese erste Kulturblüte wirkte sich auch noch später aus und schafft bis heute köstliche Werte. Als das Reich auf Kosten der Territorien immer schwächer und schwächer wurde und dem Grenzland nicht mehr starken Schutz zu gewähren vermochte, sank auch die Fülle rheinischen Kulturlebens; stilles, selbstgenügsames, abgeschlossenes Zehren von einer großen Vergangenheit trat in dem zersplitterten Land an die Stelle einst weit ausreckenden, kühnen Schaffens. Erst der geistige und staatliche Aufstieg Deutschlands seit dem Ende des 18. Jahrhunderts brachte hier wieder neues Leben. Infolge seiner besondern Lage und Geschichte hat das Rheinland an dem geistigen Neubau Deutschlands — vielleicht zum Schaden des Ganzen — nicht in dem Maße mitarbeiten können, wie es seiner Bedeutung entsprochen hätte. Hier war es vorwiegend empfangend. Aber die Kräfte, die ihm aus der staatlichen Festigung Deutschlands zuflossen, hat es fruchtbar gemacht in einem wirtschaftlichen Aufschwung ohnegleichen; Zechen und Schlote bauten sich jetzt in die Landschaft der Türme und Burgen ein. Beide Blüten des Rheinlandes sind so ganz bedingt und bestimmt durch die Verbindung mit dem Reich. Unermeßlich ist es, was das Grenzland dem Jahre 925 zu danken hat.

Aber das Rheingebiet hat auch dem Vaterland ein vollgerütteltes Maß an Dank erstattet. Für die staatliche Festigung Deutschlands war der Zuwachs von 925 höchst bedeutungsvoll. Durch diese Vermehrung an Land und Leuten mit einer der rechtsrheinischen vorausgeeilten Kultur bekam das Reich erst die Unterlage für die staatliche Machtstellung, die es seit Otto dem Großen in Europa einnahm. Es war ja eine weitausgedehnte Ländermasse, die durch Heinrich I. gewonnen war. Von Burgund im Süden erstreckte sie sich bis an die Nordsee[1]. Die Westgrenze wurde durch Schelde und Maas gebildet, stellenweise griff sie aber auch weit über diese hinaus. Im Osten verlief die Grenze Lotharingiens über die Vogesen, erreichte von dort in einem Bogen bei Bacharach den Rhein, überschritt ihn bei der Ruhrmündung[2] und zog sich dann nordöstlich zum Meer[3]. Das Gebiet umfaßte also außer Teilen des heutigen Rheinlandes und der Pfalz fast ganz Belgien, Holland, Luxemburg und das heutige französische Lothringen. Das bedeutende Reichs- und Kirchengut in diesen Ländern verstärkte die schwache Machtbasis des Königtums. Bis in die

[1] Über die Begrenzung Lotharingiens vgl. Schulte a. a. O. 53 ff. und in der Köln. Volkszeitung Nr. 1005 vom 27. Dezember 1924.

[2] Nach einer gütigen Mitteilung des Herrn Geheimrats Schulte, die sich auf neueste Forschungen von Prof. W. Levison beruft.

[3] Ob Frankreich freilich in dem linksrheinischen Teil Lotharingiens wirklichen Einfluß ausüben konnte, scheint doch sehr zweifelhaft.

Zeit des letzten Hohenstaufen waren die geistlichen Fürsten in Lotharingien die Hauptstützen des Kaisertums und die Träger der Reichsinteressen. Rheinische Geschichte und Reichsgeschichte sind bis dahin aufs allerengste verbunden. Durch den Gewinn der dichtbevölkerten Gegenden am Rhein wurde Deutschland erst das unerschöpfliche Menschenbecken für die Ströme, die über seine Grenzen hinausfluteten. Aus rheinischen Landen stammten zum guten Teil die Scharen, die mit den Kaisern nach Italien oder unter der Kreuzesfahne zum Heiligen Lande zogen. Der Überschuß ergoß sich später mehr zum Nutzen des deutschen Volkes gen Osten. Rheinische Klöster sandten ihre Mönche in das Ansiedlungsgebiet jenseits der Elbe. Von Steinfeld, dem ältesten Prämonstratenserstift am Rhein, und der Zisterzienserabtei Kamp bei Mörs wurden zahlreiche Neugründungen in Böhmen und Mähren, in Mecklenburg und Pommern vorgenommen. Rheinische Ritter kämpften mit beim Aufbau der preußischen Ordenslande. Bauern vom Niederrhein siedelten sich an in den Gebieten, die Albrecht der Bär erobert hatte, und gewannen sie mit dem Pflug endgültig für das Deutschtum, während Bürger aus den betriebsamen rheinischen Städten am Rhein von den Fürsten gerufen bis tief in die slawischen Gebiete hinein deutsche städtische Kultur verbreiteten.

Damit sind wir mit dem staatlichen bereits in die kulturellen Auswirkungen des Jahres 925 gekommen. Was für Deutschlands Wirtschafts- und Geistesentwicklung der Gewinn von Lotharingien ausmachte, ist mit kurzen Worten auch nicht entfernt genügend anzudeuten. Deutschland, damals noch durchaus in der Naturalwirtschaft stehend, gewann jetzt Anschluß an den Welthandel, der einen seiner Mittelpunkte in der angrenzenden Champagne hatte. Es erwarb die wichtige Verkehrsstraße des Rheins, die Italien und das Reich verband. Das zweisprachige Lotharingien war das gegebene Durchgangsland für so viele geistige Bewegungen, die vom Westen ausgingen und über Lotharingien in Deutschland eindrangen. Die Ideen von Clugny und Citeaux, die Kreuzzugs- und Gottesfriedensbewegung haben hier zuerst Wurzeln gefaßt. Die neuen Lebensformen des ritterlichen Wesens, die Aufwärtsbewegung der Städte haben in diesem Grenzland zuerst sich ausgewirkt. Die Gotik hat, von Frankreich kommend, hier auf deutschem Boden zuerst Halt gemacht und deutsche Umprägung erfahren; um 1227 wurde in Trier Liebfrauen, die erste und eine der schönsten gotischen Kirchen Deutschlands, begonnen.

Aber nicht bloß als vermittelndes und veredelndes Durchgangsland hat Lotharingien für Deutschlands Kultur eine unvergleichliche Bedeutung, es hat auch seinen vollgemessenen Anteil am Eigengut, das deutscher Geist erdacht und geschaffen hat, und dieser Anteil verteilt sich dem aufgeschlossenen rheinischen Wesen entsprechend fast gleichmäßig auf alle Zweige wirtschaftlichen und geistigen Schaffens[1]. Rheinische Klöster wie Stablo und Prüm retteten durch die Zeiten des tiefsten Niederganges die Schätze des klassischen Altertums und seiner Nachblüte im Reiche Karls d. Gr. Kaum kam das Land zur Ruhe, da regte es sich schon auf allen Gebieten. Erzbischof Brun von

[1] Die Geschichte der rheinischen Kultur bietet vortrefflich die von der Gesellschaft für rheinische Geschichtskunde herausgegebene Geschichte des Rheinlandes II (Essen 1922).

Köln und Eckbert von Trier treten auf als Wegebereiter kirchlicher Wissenschaft und Kunst, und mit Macht bricht sich dann der ganze Reichtum des rheinischen Menschen an Phantasie und Gedanke, an Inbrunst und Glaube, der ganze tief religiöse Lebenswille Bahn in der Hochblüte unter den Saliern und Staufern, der „goldenen Zeit größten und selbständigen Schaffens", wo „Köln die Weltstadt, die Rheinlande das Kronland aller wirtschaftlichen und kulturellen Bestrebungen" waren[1]. Es ist die Zeit, wo sich das Rheinland mit seinen romanischen Kirchen ziert, in deren mystisches Dunkel formstrenge Heiligenbilder von goldenen Gründen niedersehen, wo an ihrer Seite gotische Dome mit farbenglühenden Fenstern luftig aufsteigen, wo sich die Altäre mit schweren getriebenen Schreinen schmücken — allein von Kölner Meistern wurden von 1170 bis 1250 mehr als zwanzig gewaltige Heiligenschreine geschaffen, darunter der unerreichte Dreikönigsschrein mit seinen an Michelangelo gemahnenden Propheten- und Apostelfiguren —, wo das Kunsthandwerk in solcher Blüte steht, daß der große Suger von St-Denis aus Lotharingien die Meister holt, die die Goldschmiedarbeiten leisten, für die Frankreich keine Künstler von gleichem Ausmaß bieten kann[2], wo die Städte sich ständig weitern müssen vor der drückenden Volkszahl, wo immer neue Klöster entstehen, und ein stolzer Adel seine Burgen trutzig auf die steilen Rheinhöhen setzt. Es ist die Zeit, wo der ausgelassene Erzpoet, der Pfaffe Lamprecht und Heinrich von Veldeke ihre Dichtungen, Cäsarius von Heisterbach seine Wundergeschichten, Rupert von Deutz und Albertus Magnus ihre theologischen Traktate schreiben, wo die Kölner Königschronik und so manche wichtige deutsche Geschichtsquelle auf rheinischem Boden entstehen. Selbst als der Abstieg von der Höhe längst eingesetzt hatte, hat das Rheinland noch zwei Spätfrüchte hervorgebracht, die Deutschlands Stolz immer bleiben werden: Thomas von Kempen, der nicht bloß seiner Geburt nach, sondern auch durch die ihn tragende geistige Bewegung, die devotio moderna, tief in seiner rheinischen Heimat wurzelt, und Nikolaus von Cues, den großen Philosophen und edlen Reformator.

Was das Rheinland in seiner mittelalterlichen Glanzzeit zur deutschen Kultur und zum deutschen Wesen beigesteuert, ist ein würdiger Dank für alles, was es von dem großen Vaterland empfangen hatte. Aber nach den lichten Tagen mittelalterlichen Glanzes folgten düstere Jahrhunderte; Deutschland wurde schwach — und so manche von denen, die 925 eine sichere Heimat im Reiche gefunden, wurden in den Tagen des Dunkels an Deutschland irr, sind ausgewandert und landfremd geworden; noch mehr wurden mit List und Verrat und mit brutaler Gewalt aus der Heimat herausgerissen. Nur ein Bruchteil von dem, was Heinrich I. erworben hat, ist bis heute dem alten Vaterland treu geblieben. Das 19. Jahrhundert schien mit dem Wiedererstarken des deutschen Staates dem Rheinland eine zweite Hochblüte zu bringen. Jäh ist die Entwicklung wieder durch den Krieg unterbrochen worden, und die Tausendjahrfeier fällt in eine schwere Zeit. Aber auch jetzt blieb das Rheinland treu, mochte man es auch in Fesseln schlagen und hart bedrücken. Und

[1] E. Renard in dem vorgenannten Werk S. 399.

[2] Über diese für die gesamte rheinische Kultur so bezeichnenden Entwicklungen der Goldschmiedekunst wird P. Jos. Braun S. J. in einem Werke über die großen Reliquienschreine bald neue erwünschte Aufschlüsse bieten können.

wenn es sich heute zum Feste rüstet, dann treibt es dazu nicht die Freude an rauschendem Jubel, die seinem frohen Sinn sonst wohl entspräche; auch nicht bloß das Verlangen, Dankbarkeit und Liebe dem teuren Vaterland zu bezeigen; am meisten drängt es dazu der Herzenstrieb, vor aller Welt zu zeigen, daß es seinem Wesen nach deutsch ist — darum breitet es in Ausstellungen allerorten die Schätze aus, die von seiner tausendjährigen kerndeutschen Geschichte beredtes Zeugnis ablegen. Und noch ein anderes will es: in das eigene leidgepreßte Herz aus seiner tausendjährigen Verbundenheit die Gewißheit schlürfen, daß es deutsch auch fürder sein wird.

Wie vor mehr als hundert Jahren ein Rheinländer im „Rheinischen Merkur" seinen deutschen Landsleuten und der ganzen Welt beteuerte[1], so rufen auch heute wieder die Rheinlande in deutsche und fremde Lande hinaus, indem sie auf ihre tausendjährige Kultur hinweisen:

„Wir sind seit undenklichen Zeiten ein teutsches Volk gewesen; unsere Urväter haben den Rhein nicht als Teutschlands Grenze anerkannt, kaum daß an der Maas ihre Wanderung ein Ziel gefunden. Da wir also Glieder des Stammes sind, ja, wie wir von uns aussagen können, seinen innersten Lebensteilen angehören, so konnte der Stamm uns nicht entsagen, ohne seine Idee aufzugeben, in der alle Elemente in Gleichheit verbunden sind, so daß alle dieselbe Achtung fordern und die Zerstörung eines Einzigen den Bestand des Ganzen aufheben muß."

Joseph Grisar S. J.

[1] Rhein. Merkur Nr. 26 vom 13. März 1814.

Rätselhafte Riesenzahlen im Alten Testament

Bekanntlich überrascht in mehreren Büchern des Alten Testaments die außerordentliche Höhe nicht weniger Zahlenwerte.

Dahin gehört die größtenteils 900 Jahre übersteigende Lebensdauer der einzelnen Urväter von Adam bis Noah, die erstaunliche Bevölkerungsziffer der Israeliten bei ihrem Auszug aus Ägypten (die gemäß der Musterung von über 600000 kriegstüchtigen Männern 2,4—3 Millionen hätte betragen müssen!), das Ergebnis der Volkszählung unter David (nach einer gleichartigen Schlußfolgerung: 5,2—6,5 Millionen Seelen!).

Noch weit mehr aber befremden die Zahlen der biblischen Chronik, welche die älteren Bücher zu ergänzen sucht. Anscheinend erfährt hier das Ergebnis des Davidischen Zensus noch eine starke Erhöhung, indem an Stelle von 800000 waffenfähigen Israeliten deren 1100000 treten. Doch dies bedeutet noch verhältnismäßig wenig. Die Beiträge Davids an Edelmetall zum bevorstehenden Tempelbau Salomos, die Heere unter dessen Nachfolgern in Israel und Juda erreichen eine geradezu fabelhafte Größe. Es genüge hier hinzuweisen auf die Davidische Stiftung von „100000 Talenten Goldes" (nach gewöhnlicher Schätzung = 10 Milliarden Goldmark) und auf die Nachricht, daß König Josaphat allein zu Jerusalem — der Besatzungen in den Festungen Judas gar nicht zu gedenken — ein Heer von 1160000 Mann unterhielt. Und dies im kleinen Juda, das damals nicht 250000 Krieger aufzubringen vermochte!

Allerdings beziehen sich derartige Meldungen nicht auf den eigentlich religiös-sittlichen Gehalt des Alten Testaments; sie sind aber gleichwohl geeignet, dessen geschichtlichen Wert recht zweifelhaft erscheinen zu lassen und somit — wenigstens mittelbar — das Vertrauen auf die Heilige Schrift auch in wesentlich religiösen Fragen zu erschüttern.

Die Wirkung ist auch nicht ausgeblieben.

Rationalistische Schrifterklärer leiteten daraus das Recht ab, die betreffenden biblischen Verfasser teils gewohnter Übertreibung, teils naiver, kritikloser Benützung trüber Quellen zu beschuldigen. Ein ernsthafter sachgemäßer Erklärungsversuch aber ist von dieser Seite nicht gemacht worden. Begreiflich! Wer die übernatürliche Eigenart des Alten Testaments von vornherein ablehnt und selbst das Zeugnis schlichter Wahrhaftigkeit und religiös-sittlicher Größe in manchen seiner Bücher, besonders im Pentateuch und in der Chronik, nicht oder nur unzureichend finden kann, der fühlt auch kaum einen starken Antrieb, sich mit vermeintlich groben Ungereimtheiten ihrer Verfasser abzugeben.

Auf der entgegengesetzten Seite bewirkten solche Erscheinungen vielfach religiöse Hemmungen und Beklemmungen, deren man sich auf verschiedene Weise zu entledigen bemühte. Die einen suchten die Lösung in Voraussetzungen, die nachweisbar geschichtlich und ethnologisch ganz unmöglich sind, andere verzichteten schließlich auf jeden Erklärungsversuch, besonders da es sich — angeblich — um unsichere, vielfach verderbte Textzahlen handle. „Auf die Zahlen des Alten Testaments kommt überhaupt nicht viel an", hört man sie sagen.

In Wirklichkeit aber wird man dabei an die bekannte Resignation des Fuchses in der Fabel erinnert, der die zu hoch hängenden Trauben „zu sauer" fand Eine dritte Klasse wendet den Blick von den alttestamentlichen Fragen am liebsten ganz ab. „Wir haben ja das Neue Testament, wozu sollen wir uns mit den veralteten Begriffen der semitischen Vorzeit belasten?" Dieser religiöse Antisemitismus ist heute besonders beliebt; aber er muß entschieden als unchristlich und ungeschichtlich abgelehnt werden. Das Alte Testament ist und bleibt die gottgewollte Wurzel des Christentums. Das ganze Neue Testament ist mit Hinweisen auf Stellen des Alten durchsetzt; die kirchliche Liturgie knüpft an solche fortwährend an; die dogmatisch festgelegte Lehre von der göttlichen Inspiration gilt für die kanonischen Bücher des Alten Bundes wie für die des Neuen.

Darum ist auch das Verlangen nach einer ungezwungenen und erschöpfenden Lösung der hier angeregten Fragen durchaus wünschenswert, und der christliche Bibelforscher, der sich dazu berufen fühlt, wird keine Mühe scheuen dürfen, sie zu vermitteln.

Eine Vorschule für diese schwierige Arbeit war für den Verfasser die Untersuchung zahlreicher Einzelfälle verwandter und abweichender Art in seinem 1922 zu Münster i. W. erschienenen größeren Werke „Von Moses bis Paulus". Die Deutung der alttestamentlichen Riesenzahlen war allerdings damals größtenteils noch nicht spruchreif; sie dürfte es aber jetzt sein. Wir werden dies in drei Aufsätzen zeigen.

Der erste umfaßt die Ergebnisse der israelitischen Volkszählungen unter Moses und David, die merkwürdige Eigenart ihres Vollzugs und die Bestätigung durch andere biblische Angaben aus der Richter- und Königszeit. Der zweite beleuchtet die mißverstandenen Zahlen der zwei Bücher der Chronik (der Paralipomena). Der dritte endlich behandelt die Schwierigkeiten, die sich aus der biblischen Urgeschichte ergeben. Hier tauchen mehrere verschiedenartige Fragen zugleich auf, die eine harmonische Lösung fordern; daher ihre Sonderstellung im Rahmen unserer Untersuchung.

Zur Verhütung von unzutreffenden Erwartungen Folgendes im voraus. Eine Berufung auf einschlägige brauchbare Ergebnisse von anderer Seite findet der Leser hier nicht, denn solche liegen nicht vor. So scheidet für uns der bekannte Versuch, Zahlen durch die sog. Gematria (Berechnung des Zahlenwertes von Buchstaben einer Benennung) zu erklären[1], völlig aus. Ebenso die beliebte Verschreibungshypothese gewöhnlicher Art. Diese hat zwar anderswo Berechtigung[2], nicht aber in den uns hier beschäftigenden Fällen.

---

[1] So hat man geglaubt, die bei der ersten Volksmusterung des Moses (Num. Kap. 1) sich ergebende Summe von 603 550 die 603 durch den Zahlenwert von bᵉnê Jisra'ēl („Söhne Israels"), nämlich: (2 + 50 + 10) + (10 + 300 + 200 + 1 + 30) = 603, ermitteln zu können und darin die „wahrscheinlichste" Lösung gefunden zu haben. So Kautzsch, Die Heilige Schrift des Alten Testaments I³ (1909) 185. Daß dabei die 550 unter den Tisch fallen, erweckte keine Bedenken. Und wie erklärt sich dann die Summe 601 730 beim zweiten Zensus? Mit derartigen Spielereien ist uns gewiß nicht geholfen.

[2] Es ist sicher, daß manche biblische Zahlen durch mannigfache Verschreibungen nachträglich entstellt worden sind. Eine der Ursachen liegt darin, daß die alten Hebräer die

Endlich können wir auch der Hypothese des englischen Ägyptologen Flinders Petrie nicht beipflichten, die zwar anscheinend manche biblische Zahlen zu Recht bestehen läßt, ihnen aber eine Bedeutung gibt, die mit vielen Stellen der Heiligen Schrift in offenbarem Widerspruch steht. Mit Rücksicht auf das Ansehen des Urhebers des eigenartigen Versuchs und der Beachtung, die er in gewissen exegetischen Kreisen gefunden hat, soll seine Hypothese im Anschluß an unsere Darlegungen gewürdigt werden.

* * *

1. Ergebnis und Vollzug der Volkszählung in Israel unter Moses und unter David.

Zweimal ordnete Moses eine Volkszählung an. Die erste ließ er in Gemeinschaft mit seinem priesterlichen Bruder Aaron im Jahre nach dem Auszug aus Ägypten in der Steppe am Sinai (Num. Kap. 1.) vollziehen, die zweite im Verein mit Eleazar, dem Sohne und Amtsnachfolger Aarons, nahezu vierzig Jahre später in der Steppe von Moab am Jordan gegenüber von Jericho (Num. Kap. 26). Beidemal waren die Leviten, der dem Dienste des Heiligtums geweihte Stamm, nicht einbegriffen. Sie unterlagen einer gesonderten Musterung (Num. Kap. 3 und 26, 57 ff.). Hiervon soll weiter unten die Rede sein. Die Volkszählung umfaßte „die ganze Gemeinde der Israeliten", nach den zwölf Stämmen geordnet, von Ruben bis Naphtali: „Geschlecht für Geschlecht, Familie für Familie". Wirklich gemustert, d. h. „Kopf für Kopf" gezählt, wurden aber nur „die kriegstüchtigen Männer von zwanzig Jahren und darüber". Die beiden Zensusberichte bieten zunächst die Zahlen für alle einzelnen Stämme und am Schluß deren Summen: 603 550 und 601 370 [1]. Die Addition stimmt. Die Zahlen wurden vom Verfasser der Numeri also ganz so verstanden, wie wir sie lesen.

Aber auf wen beziehen sie sich? Auf die kriegstüchtigen Männer vom 20. Jahre ab oder auf die gesamte Bevölkerung? Anscheinend auf erstere, da sie ja allein gezählt worden sind. Und bis jetzt hat man allgemein geglaubt, das sei der Sinn der Stellen Num. 1 und 26. Gegen diese Auffassung erheben aber mehrere andere und zwar ganz klare Stellen des Pentateuchs Einspruch.

Ein Heer von etwa 603 000 Männern von 20 Jahren und darüber setzt eine Bevölkerung von etwa drei Millionen voraus. So zahlreich war aber Israel am Sinai gewiß nicht — trotz der wiederholt (Ex. 1, 7 12 20) ge-

---

Zahlen vielfach durch die zweiundzwanzig Buchstaben (Konsonanten) ihres Alphabets ausdrückten, von denen mehrere infolge ihrer Ähnlichkeit leicht beim Abschreiben verwechselt werden konnten. Aber ganz unzutreffend ist es, wenn man behauptet, auf diese Weise ließen sich nicht nur die zu hohen Ziffern der Chronik, sondern auch ihre Abweichung von andern biblischen Zahlenangaben erklären. Man hat sich auch wohl gehütet, die Geltung dieses rettensollenden Deutungsprinzips an den Einzelfällen nachzuweisen. Solcher Scheintrost kann nur Enttäuschung bereiten und den Fortschritt hemmen.

[1] Trotzdem die beiden Zählungen nahezu vierzig Jahre auseinander liegen, ist der Unterschied der Gesamtbeträge nur gering und zeigt sogar eine Verminderung an. Die Erklärung liefern mehrere Stellen, nach denen von dem Volke am Sinai die von 20 Jahren und darüber infolge des sträflichen Mangels an Vertrauen auf Jahwes Verheißungen in der Steppe sterben mußten, ohne den Jordan überschritten zu haben. Nur Josua, der Nachfolger Moses', und Kaleb, sein würdiger Genosse als Kundschafter, sollten wegen ihrer Treue dieser Strafe nicht verfallen (Num. 14, 27—38; 26, 64 f.; 32, 10 ff.; Deut. 2, 14 f.).

rühmten Fruchtbarkeit der hebräischen Rasse während ihres Aufenthalts in Ägypten. Des öftern wird den Israeliten durch göttliches Orakel eingeschärft, daß die Völker, zu deren Verdrängung und Ausrottung sie berufen waren, selbst einzeln genommen „größer und mächtiger" seien, daß Israel „das kleinste von allen Völkern" sei (Deut. 7, 1 17; 9, 1; 11, 23). Trotzdem sei kein Anlaß zur Furcht; denn nicht irdische Machtentfaltung werde das Werk vollbringen, sondern der von Jahwe ausgehende Schrecken, der Israel vorauseilend die Feinde vertreibe und vernichte. Von Israel wird nichts gefordert als pünktlicher Gehorsam und unwandelbare Treue gegen seinen Gott (Ex. 23, 20—28).

Nicht minder erhellt Israels verhältnismäßig geringe Zahl aus Ex. 23, 29: „Nicht im Laufe eines einzigen Jahres werde ich sie vor dir vertreiben, sonst würde das Land zur Wüste werden, und es würden zu deinem Schaden die wilden Tiere überhandnehmen. Ganz allmählich will ich sie vor dir vertreiben, bis du zahlreich genug geworden bist, um das Land zu besetzen." Und nun bedenke man, daß Palästina, das verheißene Land, für drei Millionen nicht einmal genügenden Wohnraum und Unterhalt bot.

Besonders wertvoll für die Beurteilung unserer Frage ist die Angabe Num. 3, 44, wonach am Sinai die Zahl der (männlichen) Erstgeborenen der zwölf Stämme nur 22273 betrug, ein Wert, der durch seinen arithmetischen Zusammenhang mit den 22000 Leviten erhöhte Sicherheit beanspruchen darf. Unter der Voraussetzung, die 603550 des ersten Zensus seien kriegstüchtige Männer, müßten wir aber mindestens eine vier- bis fünffach größere Zahl von Erstgeborenen erwarten. Die Zahlenergebnisse in Num. 1 und 26 können daher nur der Gesamtbevölkerung der zwölf Stämme gelten.

In dieser Überzeugung kann uns eine nähere Prüfung der Einzelposten nur bestärken. Unter den vierundzwanzig Zahlen der unten gegebenen Liste finden sich nur zwei, die nicht volle Hunderte ausmachen: im Zensus I Gad mit 45450, im Zensus II Ruben mit 43730. Hiernach könnte es scheinen, als habe man die Ergebnisse der Zählung in der Regel auf Hunderte abgerundet. Ein solch rohes Verfahren wäre aber im Hinblick auf die Genauigkeit, die man nach dem Wortlaut des biblischen Textes befolgte, nicht verständlich. Auch müßte es befremden, daß 0-, 1-, 8- und 9-Hundert dort gar nicht vorkommen. Dies alles deutet darauf hin, daß die Werte in Num. 1 und 26 nicht das unmittelbare Ergebnis einer Musterung sind. Diese beschränkt sich auf die streitbaren Männer; aber von ihrer Anzahl konnte man auf Grund eines einfachen Erfahrungsverhältnisses auf die der ganzen Bevölkerung schließen. Und es gibt ein solches Verhältnis, und zwar nur ein einziges brauchbares: die Männer von 20 bis 50 Jahren betragen nahezu ein Fünftel der Gesamtbevölkerung[1]. Haben die Israeliten sich danach gerichtet — woran gar nicht zu zweifeln ist[2] —, so finden wir die im Texte verschwiegenen un-

[1] So ergab beispielsweise die Volkszählung im Deutschen Reich vom 1. Dezember 1900 insgesamt 56367178 Seelen, und davon fielen auf die Männer von 20 bis 50 Jahren 11204935, also nahezu ein Fünftel.

[2] Die obere Altersgrenze der unmittelbar Gemusterten (waffentüchtigen Männer) ist freilich in Num. 1 und 26 nicht angegeben; wir haben aber Gründe genug, uns für das 50. Jahr zu entscheiden. Zunächst kommt die Analogie des levitischen Dienstalters in Betracht. Zur

mittelbaren Musterungswerte aus den dort angegebenen durch Division mit 5. Sie lassen zugleich erkennen, daß man die Zwanzig als höhere Zähleinheit benützt hat. Und diese Wahl kann nicht überraschen. War und ist doch eben diese Einheit bei Naturvölkern vielfach im Gebrauch, da sie als Summe der Finger und Zehen sich von selbst darbietet[1]. Hände und Füße sind der natürliche Zählapparat.

Eine vollständige Darstellung der Ergebnisse der beiden mosaischen Volkszählungen bietet folgende Liste:

	Num. 1 (u. 2): Zensus I (am Sinai)		Num. 26: Zensus II (in Moab)	
	A	[B = 1/5 A]	A	[B = 1/5 A]
1. Ruben	46500	*9300*	R. 43730*	*8746*
2. Simeon . . .	59300	*11860*	S. 22200	*4440*
3. Gad	45650	*9130*	G. 40500	*8100*
4. Juda	74600	*14920*	J. 76500	*15300*
5. Issahar. . . .	54400	*10880*	J. 64300	*12860*
6. Sebulon . . .	57400	*11480*	S. 60500	*12100*
7. Ephraim . . .	40500	*8100*	M.(?) 52700	*10540*
8. Manasse . . .	32200	*6440*	E.(?) 32500	*6500*
9. Benjamin . .	35400	*7080*	B. 45600	*9120*
10. Dan	62700	*12540*	D. 64400	*12880*
11. Asser	41500	*8300*	A. 53400(?)	*10680*(?)
12. Naphtali. . .	53400	*10680*	N. 45400(?)	*9080*(?)
Summe:	603550 (Seelen)	*120710* (Männer von 20 bis 50 Jahren)	601730 (Seelen)	*120346* (Männer von 20 bis 50 Jahren)

Spalte A bietet die biblischen Zahlen, anscheinend der waffenfähigen Mannschaft von 20 Jahren und darüber, in Wirklichkeit aber die der gesamten Bevölkerung.

mosaischen Zeit (Num. 4, 3 21 36) galt als oberste Grenze „50 Jahre", als untere freilich zunächst „30 Jahre"; aber bereits Num. 8, 23 ist letztere auf „25 Jahre" herabgesetzt, während die obere (50 Jahre) beibehalten ist. David endlich bestimmte zuletzt als levitische Dienstzeit: „von 20 Jahren und darüber" (1 Chron. 23, 24 27). Bezüglich der oberen Grenze ist es offenbar beim alten („50 Jahre") geblieben; andernfalls hätte es mit Rücksicht auf die Hervorhebung der Änderung der unteren Grenze (vgl. 1 Chron. 23, 3) gesagt werden müssen. — Bei der Musterung der waffenfähigen Mannschaft galten zur Zeit Davids als untere Grenze wie ehedem „20 Jahre" (1 Chron. 27, 23). Da aber — wie wir zeigen werden — die davidische Art der Volkszählung gleich der des Moses ein bestimmtes einfaches Verhältnis der Zahl der streitbaren Männer zu der der Gesamtbevölkerung voraussetzt, mußte — wenigstens als Regel — auch eine obere Altersgrenze hier wie dort angenommen worden sein. Die Übereinstimmung bezüglich der unteren Altersgrenze der Leviten und der Krieger macht aber auch eine solche bezüglich der oberen höchst wahrscheinlich. Sie wird sogar zur Gewißheit dadurch, daß nur die Annahme eines militärischen Dienstalters von 20 bis 50 Jahren eine Erklärung der mosaischen und der davidischen Zensuszahlen ermöglicht. Freilich steht auch die Summe der Männer von 20 bis 65 Jahren in einem einfachen Verhältnis zur Gesamtbevölkerungszahl, nämlich 1:4. Allein eine Ausdehnung der Militärpflicht bis zu 65 Jahren ist doch so gut wie ausgeschlossen, und obendrein käme man zu „25" als höhere Zähleinheit, die ganz unnatürlich wäre. Eine Erniedrigung der Dienstzeit auf 20 bis 45 oder auf 20 bis 40 Jahre aber ist schon deshalb aussichtslos, da sich dann nicht einmal eine einfache Beziehung zwischen Krieger- und Volkszahl herausstellen würde.

[1] Reste eines Vigesimalsystems finden sich auch bei modernen Kulturvölkern, so bei Iren, Franzosen und Dänen. Das verraten u. a. die irischen Wortbildungen wie tírri ihhed (3×20) für 60, kérre íhhed (4×20) für 80, quatre-vingts (für 80), six-vingts (für 120), quinze-vingts (für 300); tresindstyve (3×20 für 60), firesindstyve (4×20 für 80).

Beachte: in Zensus II, 7 f. sind die Namen M(anasse) und E(phraim), in II, 11 f. dagegen die Zahlen vielleicht verwechselt.

Spalte B enthält die von uns aus A berechnete Anzahl der streitbaren Männer von 20 bis 50 Jahren.

Der biblische Text spricht weder von der Art noch von dem Ergebnis der unmittelbaren Zählung der Männer, sondern geht stillschweigend sofort auf den fünffachen Betrag über, der nahezu die entsprechende Seelenzahl des Stammes darstellt. Diese abgekürzte oder indirekte Volkszählung war ebenso einfach wie sinnreich und zugleich völlig genügend zur Feststellung „der Gesamtzahl der ganzen Gemeinde der Israeliten", deren Ermittlung Moses nach Num. 1, 1 und 26, 1 auch wirklich beabsichtigte.

Der biblische Verfasser will also beispielsweise Num. 1, 21 nicht sagen: „die Männer von zwanzig Jahren und darüber, so viele ihrer vom Stamme Ruben gemustert wurden", belaufen sich auf 46500, sondern repräsentieren (entsprechen) 46500 Seelen des ganzen Stammes.

Damit ist nicht nur ein viele Jahrhunderte alter exegetischer Irrtum beseitigt, sondern wir kennen jetzt auch die wirkliche Stärke der streitbaren israelitischen Mannschaft von 20 bis 50 Jahren zur Zeit des Auszugs und vor dem Überschreiten des Jordans. Damit aber sind wir in der Lage, die biblischen Zahlen der Folgezeit (Josuas und der Richter) zuverlässig zu würdigen.

Zuvor müssen wir jedoch einer wichtigen Parallelerscheinung zur mosaischen Volkszählung gedenken: des davidischen Zensus (2 Sam. 24). Der König beauftragte damit seinen Neffen, den General Joab, der sich aber seiner Aufgabe nur mit großem Widerstreben unterzog. Der Bericht schließt mit den Worten: „Joab gab dem König die Zahl an, die sich bei der Musterung des Volkes herausgestellt hatte, nämlich von Israel 800000 waffenfähige, schwertgerüstete Männer, von Juda 500000 Mann." Diese Zahlen würden — auf die streitbare Mannschaft bezogen — eine Bevölkerung von etwa $6^1/_2$ Millionen voraussetzen, die in Palästina niemals Raum und Nahrung finden konnte[1]. Das wußte natürlich auch der Verfasser. Da aber 2 Sam.

[1] Bei der Beurteilung der Frage, wie viele Menschen Palästina zur Zeit Josuas und der Richter sowie in der älteren Königszeit ernähren konnte, genügt es gewiß nicht, lediglich die heutigen Verhältnisse zu berücksichtigen. Haben auch die natürlichen klimatischen Verhältnisse im Laufe von vier bis drei Jahrtausenden keine wesentliche Änderung erfahren (vgl. meine Darlegungen in „Von Moses bis Paulus" S. 29 ff.), so waren doch die Bedingungen der Fruchtbarkeit des Bodens durch Schonung und rationelle Behandlung günstiger als in den Jahrhunderten türkischer Herrschaft. Der größere Waldbestand (besonders im Libanon, im Gebirge Ephraim und im Ostjordanland) mußte bewirken, daß das Regenwasser zurückgehalten und die Fortschwemmung des anbaufähigen Bodens verhütet und besonders im Ostjordanland dem Vordringen der Wüste durch die Südoststürme ein Damm entgegengesetzt ward. Dazu kommt die weit bessere Bodenkultur, die Nutzbarmachung der Regenströme des Winters und Frühjahrs durch Anlage von Teichen, zahlreichen Zisternen, durch Fassung und Weiterleitung von Quellen, durch eine ausgedehnte Terrassenanlage, die selbst dort eine hinreichende Humusbildung ermöglichte, wo man heute nur den nackten Fels erblickt. Was ist beispielsweise aus der einst blühenden Palmenstadt Jericho geworden? Selbst das trockene jüdische Südland, der Negeb, hat einst einer nicht geringen Bevölkerung Unterhalt gewährt. Das beweisen nicht nur die in der Bibel (Jos. Kap. 15) erwähnten 35 Städte nebst zugehörigen Dörfern, sondern auch die noch vorhandenen Trümmerstätten. Und heute? — Diese Umstände erschweren es sehr, die Ausdehnung und Ertragfähigkeit des Bodens in Gesamt-Israel von ehedem richtig einzuschätzen. — Zur Prüfung der Angaben 2 Sam. 24, 9 gibt es gleichwohl einen ganz sichern

24, 2 9 ausdrücklich gesagt wird, daß es sich um eine „Volkszählung", um die „Zahl der Bevölkerung" handle, so kann die Erwähnung „der waffenfähigen, schwertgerüsteten Männer" hinter den Zahlen 800000 und 500000 nur den Sinn haben, daß man letztere aus der Zahl der Kriegsmannschaft ganz wie oben beim mosaischen Zensus erschlossen hat. Der Sinn wäre ohne weiteres klar, wenn auf eleph, „tausend", ein l^ephî, „gemäß" (der Anzahl) folgte. Ist etwa letzteres (infolge davon, daß die gleichen Buchstaben in eleph vorausgehen) versehentlich ausgefallen? Möglich; aber wahrscheinlicher dünkt es mir, daß man es absichtlich nicht schrieb. Und warum dies? Es ist eine auffallende Erscheinung, daß man im Orient auf die Frage nach der Zahl der Kinder und des Familienstandes nur ungern eine klare Antwort geben will. Es handelt sich da um eine Himmelsgabe, die man Gott nicht nachrechnen soll. Und von dieser merkwürdigen religiösen Scheu scheinen auch die Berichte über Volkszählungen im Alten Testament beherrscht zu sein.

Das zeigt sich schon klar im vorliegenden Falle. Als David seinen General Joab mit der Volkszählung beauftragt, macht ihm dieser erregt den sehr ernsten Vorwurf: „Möge Jahwe, dein Gott, zum Volke, so viele ihrer auch sind, noch hundertmal mehr hinzufügen, und möge mein Herr und König solches noch selber schauen! Aber warum hegt mein Herr und König ein solches Verlangen?" Und David selbst fühlte nach der Volkszählung heftige Gewissensbisse (24, 10). Daß die Beweggründe des Königs damals sträflich waren, ist allerdings leicht einzusehen. Aber befremdlich mag es uns dünken, daß selbst die von Gott durch Moses befohlene Musterung mit der Gefahr einer Plage verbunden wird, die durch ein besonderes, an das Heiligtum zu entrichtendes Lösegeld (½ Silbersekel auf die Person) verhütet werden sollte (Ex. 30, 11—16; 38, 25 f.; vgl. Num. 31, 49 ff.). Den Grund hiervon sah man wohl darin, daß die Feststellung der Streitmacht eines Volkes durch Zählung leicht eine Versuchung zur Selbstüberhebung und zur Gottentfremdung erzeugen konnte. So könnte man auch verstehen, warum die Zensusberichte das Endergebnis etwas verschleiert wiedergeben. Für uns ist nun der Schleier gefallen. Damit dürfen wir uns aber noch nicht zufrieden geben.

Unserer Deutung der Zahlen von Num. 1, insbesondere der Summe 603550, widerspricht die bisherige exegetische Deutung der Stelle Ex. 12, 37. Man übersetzte: „Die Israeliten brachen auf von Ramses gegen Sukkot zu, ungefähr 600000 Mann Fußvolk (raglî), die Männer ohne ihre Familien (haggebārîm lebad mittaph)." Diese Deutung trifft aber gar nicht den wahren Sinn der Textstelle. Dieser ist vielmehr: „ungefähr 600000 Fußgänger, die kräftigen, ohne die kleinen Kinder" (d. h. die marschfähigen ohne die, welche noch nicht recht laufen können und zumeist getragen oder gefahren werden müssen).

Weg, indem wir uns auf Juda beschränken. Würde die „Volkszählung" Davids wirklich 500000 waffenfähige Männer ergeben haben, so müßte die ganze Bevölkerung daselbst 2—2,5 Millionen Seelen betragen haben. Da nun das von Judäern (und Benjamiten) bewohnte Gebiet sicher nicht mehr als 5000 qkm beträgt, so würden auf 1 qkm mindestens 400 Einwohner kommen — gegenüber 155 in Holland (1900) und 231 in Belgien (1901), den zwei relativ volkreichsten Ländern Europas!

Zur Begründung Folgendes. Vor ragli „Fußgänger" steht nicht etwa isch „Mann". Ferner hat hier ragli nicht (wie etwa in den Königsbüchern) militärische Bedeutung. Das Wort kommt im ganzen Pentateuch nur zweimal vor, hier und Num. 11, 21. Gerade diese letztere Stelle zeigt klar, daß es beide Geschlechter und alle Altersstufen mit Ausnahme der kleinen Kinder umfaßt. Auf das Jammern des Volkes: „Wer gibt uns Fleisch zu essen? Wir hatten es ja in Ägypten besser!" wendet sich Moses an Gott mit der bittenden Frage: „Woher nehme ich Fleisch, um dem ganzen Volke auszuteilen?" Die göttliche Zusage, das Volk werde für einen ganzen Monat lang Fleischnahrung bis zum Überdruß erhalten, beruhigt Moses noch nicht. Er wendet ein: „Sechshunderttausend Fußgänger zählt dieses Volk, und du sagst, Fleisch will ich ihnen geben, daß sie einen ganzen Monat lang zu essen haben?" Moses dachte an Rinder, Schafe und Fische; aber es kamen vom Meerwind geführt Scharen von Wachteln, die zwei Ellen hoch das Lager und die Umgegend bedeckten. Da sehen wir nun 600 000 Sammler und Esser, nicht Streiter am Werk; denn die Fleischspeisen schmecken den Frauen, Jünglingen und Knaben, Jungfrauen und Mägdlein ebensogut wie den Männern „von 20 Jahren und darüber". Ausgenommen ist nur der taph, die Schar der kleinen Kinder, die von Milch und Milchspeisen leben.

Das Wort geber (Plural: gebarîm) kommt freilich im Hebräischen auch in der Bedeutung „Mann" vor, aber fast nur in poetischen Texten; die eigentliche Bedeutung ist „stark, kräftig". Die lexikalische Behauptung (vgl. Gesenius-Buhl [1915] 128), daß gebarîm im Gegensatz zu taph immer „Männer" im Gegensatz zu „Frauen und Kinder" bedeute, trifft also in ihrer Allgemeinheit nicht zu.

Die beiden Stellen Ex. 12, 37 und Num. 11, 21 erweisen sich somit in Wirklichkeit als zuverlässige Stützen unserer Auslegung von Num. 1 (und Num. 26). Die Zahl 600 000 ist freilich nur ein beiläufiger Wert, aber eine hinreichende Vorstellung von der Stärke der Gesamtbevölkerung gestattet Ex. 12, 37 gleichwohl. Nehmen wir als Altersgrenze der „kleinen Kinder" (taph) vier Jahre, so kommen nach den heutigen Bevölkerungsverhältnissen zu den 600 000 noch 71 100[1] hinzu. Die Summe 671 100 kommt der Summe 603 550 (Seelenzahl der zwölf Stämme am Sinai nach Num. 1) + 73 550 (beiläufige Seelenzahl des Levitenstammes am Sinai)[2] = 677 100 recht nahe.

Eine Bevölkerung von rund 670 000 Seelen ist immerhin groß genug, um die Aussprüche des Pentateuchs über die erstaunliche Fruchtbarkeit der Israeliten während ihres ägyptischen Aufenthalts (Ex. 1, 7 9 12) zu rechtfertigen. Die Jakob gewordene Verheißung: „Ziehe unbedenklich nach Ägypten; denn dort will ich dich zu einem großen Volke werden lassen" (Gen. 46, 3), hat sich erfüllt. Auch die Furcht des „neuen Pharao" vor diesem etwaigen Bundesgenossen eines (von Nordosten ins Delta) eindringenden Feindes und die verzweifelten Auskunftsmittel, durch Fronzwang bei öffentlichen Bauten und Versklavung in harter Feldarbeit die Israeliten physisch und moralisch mürbe zu machen, ja schließlich sie der Fortpflanzungsmöglichkeit durch Ermordung ihrer neugeborenen Knaben zu berauben — das alles ist begreiflich.

---

[1] Bei der deutschen Volkszählung vom 1. Dezember 1900 kamen auf eine Bevölkerung von 50 395 307 über 4 Jahren 5 971 871 Kinder unter 4 Jahren; entsprechend würden auf 600 000 über 4 Jahren 71 100 Kinder unter 4 Jahren kommen. Nach der Volkszählung von 1890 würden sich 71 050 Kinder unter 4 Jahren, also fast genau derselbe Wert, herausstellen.

[2] Die Zahl folgt aus dem unten bewiesenen Ergebnis der mosaischen Musterung der männlichen Leviten von 1 Monat bis zu 50 Jahren: 22 000 + 8580 (= 30 580), unter Berücksichtigung moderner Bevölkerungsverhältnisse.

Es bedarf auch durchaus nicht der Annahme eines phantastischen Prozentsatzes, um die Entstehung einer so großen Bevölkerung innerhalb „430 Jahren" (Ex. 12, 40 f.) zu erklären. Die Berechnung verläuft folgendermaßen: Von männlichen Nachkommen Jakobs wanderten 70 in Ägypten ein (Gen. 46, 26 f.; Ex. 1, 4). Dazu kommen mindestens ebenso viele Frauen. Damit aber 140 Seelen in 430 Jahren[1] auf 670000 anwachsen, genügt eine jährliche Vermehrung um 1,9896, also nahezu 1,99 %. Mit Rücksicht auf etwaige Fälle von Doppelehen und Angliederung von fremden Volksbestandteilen würde der Prozentsatz der Vermehrung noch etwas geringer sein.

An Nahrung hat es den Israeliten in Ägypten (insbesondere in der Provinz Gosen) nicht gefehlt. Sie bezeugen es ja selbst (Ex. 16, 3; Num. 4—6), und ägyptische Berichte bestätigen es (vgl. Ebers bei Riehm, Handbuch des bibl. Altertums, unter „Gosen").

Nun hat man allerdings behauptet, daß Gosen ein viel zu kleines anbaufähiges Gebiet umfaßt habe, um mehr als einige tausend Bewohner ernähren zu können. Im Norden und Süden von der Wüste eingeschlossen, die zu hoch liege, um bewässert und bebaut werden zu können, biete Gosen nicht einmal 100 (engl.) Quadratmeilen brauchbaren Landes, die heute — trotz der modernen Bodenverbesserung — nur etwa 12000 Personen Unterhalt gewähren[2]. Hieraus aber auf die Verhältnisse von über 3000 Jahre rückwärts schließen zu wollen, ist durchaus unzulässig. Zunächst fehlt uns eine sichere Kenntnis der Topographie Gosens seiner vollen Ausdehnung nach, und obendrein läßt sich nicht nachweisen, daß die heutigen Hindernisse der Agrikultur schon im 2. Jahrtausend v. Chr. bestanden haben. Ein über dem Nil zu hoch liegendes Erdreich konnte im Laufe einer so langen Zeit teils durch Anschwemmung bei früher höherem Wasserstand, teils durch den Flugsand der nicht sehr fernen Arabischen Wüste entstanden sein. Manche fruchtbare Oasen sind so im Laufe der geschichtlichen Zeit zur Wüste geworden.

Ein anderer Einwand[3] gegen die große Zahl der ausziehenden Israeliten knüpft an ihre Bedrängnisse durch die Amalekiter an (Ex. 17, 8 ff.; vgl. Deut. 25, 17 ff.). Wie konnte — so fragt man — ein so „armes Wüstenvolk" einer so stark überlegenen Streiterschar derartig zusetzen? Beachtet man aber,

---

[1] Nach den Septuaginta umfassen die „430 Jahre" auch den Aufenthalt der Patriarchen in Kanaan von 215 Jahren (Gen. 12, 4; 21, 5; 25, 26; 27, 9). Danach hat sich auch Paulus (Gal. 3, 17) — wohl mit Rücksicht auf seine griechischen Leser — gerichtet. Die Angabe „430 Jahre" in Ex. 12, 40 ist indes entschieden vorzuziehen. Würde nämlich die Dauer des Aufenthalts der Israeliten in Ägypten nur 215 Jahre sein, so müßte ihre jährliche Vermehrung 4,02 % betragen haben, was naturgemäß viel zu hoch ist. Dazu kommt, daß Gen. 15, 13 als eigentliche ägyptische Bedrückungszeit „400 Jahre" angegeben werden. Diese offenbar runde Zahl ist aber nicht etwa — wie man angenommen hat — eine Abkürzung der „430", sondern trägt der Tatsache Rechnung, daß die Bedrückung erst nach Josephs Tod einsetzte (Ex. 1, 8). Joseph war nach Gen. 41, 46 dreißig Jahre alt, als er vor dem Pharao erschien. Gemäß Gen. 45, 6 gab sich Joseph im zweiten Hungerjahr seinen Brüdern zu erkennen. Jakob kam frühestens im folgenden Jahr nach Ägypten. Damals zählte also Joseph mindestens 30 + 7 + 3 = 40 Jahre, und da er (Gen. 50, 26) 110 Jahre alt starb, so konnte die Bedrückung 70 Jahre nach dem Eintreffen Jakobs und seiner Familie in Ägypten begonnen und (430 — 70 =) 360 Jahre gedauert haben.

[2] So Flinders Petrie, Egypt and Israel (London 1911) 29 f. 41.

[3] Ebenfalls von Flinders Petrie (a. a. O. 41 f.) geltend gemacht.

wie die Amalekiter, höchst zäh, hinterlistig und grausam, bald allein, bald im Bunde mit den Kanaanitern (Num. 14, 45), bald als Hilfstruppen der Midianiter (gegen Gideon, Richt. 7, 12) die Israeliten bekriegten, so daß diesen die Vernichtung der Amalekiter bis auf den Namen als heiliges Vermächtnis von Geschlecht zu Geschlecht galt[1], und beachtet man obendrein, daß sie durch ihre vorzüglichen Reittiere — arabische Kamele, die bekanntlich dreimal schneller laufen als die besten Pferde — zu überraschendem Angriff und Rückzug befähigt waren, so wird man sich der ganzen Gefährlichkeit solcher Gegner bewußt, selbst wenn ihre Zahl bedeutend geringer war als die der Israeliten auf dem Wege zum Sinai. In sehr großer Zahl konnten die Bedrängten gar nicht mit Erfolg in den Kampf eintreten, weshalb Josua tatsächlich auch nur mit erlesener Schar ausrückte (Ex. 17, 9).

So hat sich Flinders Petrie bemüht, durch ein paar Scheingründe die traditionelle Annahme von 600 000 waffenfähigen Israeliten beim Auszug als Täuschung nachzuweisen, fiel aber dabei in das entgegengesetzte, noch weit schlimmere Extrem, wonach Israel damals nur 5550 Seelen gezählt habe.

Die obigen entscheidenden Gegengründe läßt der verdiente Ägyptologe gar nicht zur Geltung kommen. Schon die von Moses auf Rat seines Schwiegervaters Jethro angeordnete Gerichtsbarkeit, wonach er eine Schar auserwählter Männer als „Vorsteher über je tausend, je hundert, je fünfzig, je zehn" setzte (Ex. 18, 13 ff.; Deut. 1, 9 ff.) — eine Maßnahme, die sich doch nicht für ein so kleines Gemeinwesen empfahl —, hätte den Gelehrten vor Aufstellung seiner Hypothese bewahren können. Zudem bergen diese selbst und die daran geknüpften Folgerungen zu viel der Willkür und des Widerspruchs zum biblischen Text.

Wie kam denn Flinders Petrie zu seinen Zahlenwerten? Er stützt sich zunächst auf die Angaben der beiden Zensus Num. Kap. 1 und 26. Es fiel ihm auf, daß in den Hunderten der biblischen Zahlen daselbst 4 und 5 je siebenmal, 2 und 3 nur je zweimal, 6 und 7 nur je dreimal, dagegen 0 und 1, 8 und 9 gar nicht vorkommen. Hieraus folgerte er, daß zwischen den sog. „Tausenden" (alâf) und den Hunderten kein numerischer Zusammenhang bestehe; vielmehr bedeute hier alâf „Gruppe, Familie", und die folgenden Hunderte bezeichnen die Gesamtzahl der Seelen der in besondern Zelten wohnenden Familien eines Stammes. So bedeute „Ruben 46 500", daß der Stamm Ruben in 46 Familienzelten „500 Seelen" vereinte, daß also auf 1 Zelt durchschnittlich rund 11 Personen kamen. So erhält Flinders Petrie folgende zwei Zensuslisten für die zwölf Stämme:

	Zensus I			Zensus II		
	Zelte	Personen	pro Zelt	Zelte	Personen	pro Zelt
1. Ruben . .	46	500	11	43	730	17
2. Simeon .	59	300	5	22	200	9
3. Gad . . .	45	650	14	40	500	12
4. Juda . . .	74	600	8	76	500	7
5. Issachar .	54	400	7	64	300	5
usw.						
12. Naphtali.	53	400	8	45	400	9
	598	5550	9,3	596	5730	9,6

Hiernach hätten am Sinai in 598 Zelten 5550 Personen, in der Steppe von Moab in 596 Zelten 5730 Personen gelebt — durchschnittlich etwa 9 in einem Zelt. Anfangs

[1] Vgl. Ex. 17, 14; 1 Sam. 15, 2 18 20 32 f.; 30, 17.

mag diese Lösung durch ihre Einfachheit bestechen; aber alsbald tauchen eine Menge wohlbegründeter Zweifel auf. Zunächst ist hier von den großen Textstellen Num. Kap. 1 und 26, aus denen die Listen abgeleitet zu sein scheinen, kein einziger Gedanke übrig geblieben. Die großen Zahlen sind textwidrig gespalten (ihre Summierung Num. 1, 46 und 26, 51 gestatten in keiner Weise eine solche Behandlung); die Musterung der streitbaren Mannschaft von 20 Jahren aufwärts ist bis zur Spurlosigkeit verflüchtigt. Auch die Einzelergebnisse in sich betrachtet muten sonderbar an. Nach Zensus I, 2 hätten wir im Stamme Simeon und nach Zensus II, 5 in Issachar das Vorbild des modernen Zwei-Kinder-Systems — wohnen doch in einem Zelt durchschnittlich nur 5 Personen! Und wie kommt es, daß von den 59 Zelten der Simeoniten im II. Zensus 37 verschwunden sind, obschon die Bevölkerung nur um ein Drittel verringert erscheint?

Mit einer Bevölkerung von 5550 (bzw. 5730) Seelen, worunter nur 1100—1200 waffenfähige Männer sein konnten, ließe sich erst recht nichts anfangen. Schon die bezeugten Verluste allein überstiegen ja jene Beträge um ein Vielfaches. Ex. 32, 28 fallen wegen Verehrung des Goldenen Kalbes gegen 3000 Mann durch das Schwert der Leviten; Num. 16, 35 werden 250 Mann, die sich Priesterrechte angemaßt, vom Feuer Jahwes verzehrt; Num. 16, 49 kostet eine Plage, die über das murrende Volk verhängt wird, 14 700 Menschenleben und Num. 25, 9 eine weitere Strafe infolge götzendienerischer Buhlerei sogar 24 000. Flinders Petrie übergeht S. 45 f. die beiden ersten Fälle mit Stillschweigen, die beiden andern deutet er auf seine Weise. So besage 14 700 14 Zeltgruppen mit 700 Leuten, und zwar sei das so zu verstehen: 14 ganze Familien mit etwa 130 Seelen und 570 weitere Personen, jede aus irgend einer andern Familie. Gewiß eine keineswegs naheliegende und einleuchtende Auffassung! Seine Deutung der 24 000 als 24 Zeltgruppen ist wenigstens folgerichtig, aber sie scheitert am Text (Num. 25, 5), wonach Moses gebot, daß ein jeder Befehlshaber *die* seiner Leute, die sich an Baal Peor gehängt haben, töten solle. Es handelt sich also hier um die wirklich Schuldigen, nicht um die ganzen Familien. Und obendrein waren es nach Num. 25, 1—3 nicht nur Angehörige von 24 Familien, die an den heidnischen Opfermahlzeiten und Buhlereien teilgenommen hatten, sondern ein *beträchtlicher Volksteil*.

Bezüglich der 22000 Leviten und der 22273 Erstgeborenen, von denen noch unten die Rede sein wird, die natürlich zu einer Bevölkerung von 5550 nicht passen, hilft sich Flinders Petrie auf andere Weise: „The whole subject of Levites and firstborn cannot fit anything in the Exodus period. But it might well fit to the population, when there were about 300 000 in Palestine." So kommt er schließlich zur Annahme, daß der ganze Abschnitt Num. Kap. 3 über Leviten und Erstgeborene in die Zeit der *Richter* gehöre!

So zeugt hier ein exegetischer Irrtum auch noch einen chronologischen[1]. In Wirklichkeit gehört der ganze Bericht Num. Kap. 3 und 4 über den Levitenzensus in die erste Zeit des Aufenthalts in der Wüste. Hierüber sogleich.

---

[1] Es wäre wahrlich nicht nötig, an dieser Stelle auch noch die übrigen Hypothesen und Schlußfolgerungen des in manch anderer Beziehung lehrreichen Büchleins „Egypt and Israel" einer Kritik zu unterziehen. Immerhin sind ein paar weitere Proben lehrreich. Der Verfasser fand als Ergebnis des II. Zensus 5730 Seelen; aber S. 58 werden daraus zur Zeit des (bald darauf erfolgten!) Überschreitens des Jordans 40000 Seelen, also das Siebenfache! Und wodurch? „By the probable accretion of many broken tribes in Moab ..." Das wäre allerdings ein doppelter wunderbarer Erfolg der winzigen Siegerschar gewesen! Aber der biblische Bericht weiß davon gar nichts. Außerdem sind die 40 000, die mit Josua in der Steppe von Jericho erschienen (Jos. 4, 12 f.), „*kriegsbereite Männer*", besonders die Rubeniten, die Gaditen und der halbe Stamm Manasse, die sich zur Eroberung des Westjordanlandes ausdrücklich verpflichtet hatten.

Die Liste S. 59, die neun Ereignisse von Josua bis zum Zensus Davids aufzählt, weist mehrere Fehler auf. Ein Fall genüge: Der Kampf zwischen Israel und Benjamin (Richt. 20) soll um 1040 v. Chr. stattgefunden — 180 Jahre nach dem Exodus (vgl. S. 38), also 140 Jahre

2. Die Zahl der Leviten zur Zeit Moses' und Davids.

a) Die Zahl der Leviten am Sinai.

Num. 3, 14 ff. ergeht an Moses in der Steppe am Sinai der göttliche Befehl: „Mustere die Söhne Levis nach ihren Familien, ihren Geschlechtern; alles was männlich ist, von einem Monat an und darüber, sollst du von ihnen mustern." Die Zählung der drei Familien Gerson, Kahat und Merari nach deren Geschlechtern ergab: 7500 + 8600 (lies 8300!) + 6200 = 22000. Diese sollten die Stelle aller Erstgeborenen der Israeliten (3, 11) vertreten, deren Zahl sich auf 22273 belief. Der Überschuß von 273 Erstgeborenen wurde gegen 5 Sekel pro Person, also insgesamt gegen 1365 Sekel ausgelöst, die Aaron und seinen Söhnen zufielen. Diese Berechnung lehrt, daß sowohl die Zahl der Erstgeborenen Israels als die der Leviten nicht verschrieben sein kann. Wie aber sind die „Erstgeborenen" und die „Leviten" zu verstehen? Gehören zu den ersteren auch jene Väter, die Erstgeborene waren, oder sind diese hier ausgeschlossen? Letzteres ist offenbar das Natürliche. Zweifelhaft dagegen bleibt es zunächst, ob unter den so gemusterten (22000) Leviten auch die einbegriffen sind, die das gesetzliche Amtsalter von 30 Jahren bereits erreicht haben; denn die Bestimmung „von einem Monat und darüber" gibt keine obere Grenze an, während doch gemäß Num. 8, 24 als Grenze der levitischen Dienstpflicht das 50. Jahr bezeichnet wird. Wir sind aber in der Lage, diese Frage mit Sicherheit zu entscheiden, und zwar auf Grund einer weiteren Musterung, die Moses vornahm.

Von dieser ist Num. 4, 21 ff. als etwas ganz Neuem die Rede. „Und Jahwe sprach zu Moses also: ‚Nimm nun außerdem die Söhne Gersons auf, Familie für Familie; nach Geschlechtern: von dreißig Jahren und darüber bis zu fünfzig Jahren mustere sie alle, die sich den Dienstverrichtungen am Offenbarungszelt unterziehen.'" Und eine solche Weisung ergeht auch bezüglich der Söhne Kahats und Meraris. Das Ergebnis der Zählung ist: 2630 + 2750 + 3200 = 8580.

Es wäre nun recht sonderbar, weil höchst ungeschickt, wenn Moses zuerst alle Leviten von einem Monat an bis zu fünfzig Jahren unterschiedslos und dann nochmals die von 30 bis 50 Jahren eigens gemustert hätte. Die Vollentscheidung indes ergibt sich aus dem Verhältnis der Zahlen. Wären nämlich die 8580 in den 22000 eingeschlossen, so würden die von 30 bis 50 Jahren 39 % aller Gemusterten ausmachen. Dies ist aber ganz unmöglich; denn nach Ausweis moderner Volkszählungen beträgt die Summe aller Männer von 30 bis 50 Jahren nur etwa 27,4 % aller vom ersten Monat bis zu 50 Jahren[1].

---

nach dem II. mosaischen Zensus in Moab. Gemäß unsern Darlegungen S. 109 müßte dann Pinechas als Hoherpriester in Bethel mindestens 165 Jahre gezählt haben, was ausgeschlossen ist. Außerdem werden die 400000 + 26000 Streiter (Richt. 20, 15) — gegen die klaren Angaben des Textes — als das „ganze Volk" betrachtet. Endlich irrt der Verfasser darin, daß er allgemein annimmt, die waffenfähige israelitische Mannschaft betrage ein Drittel (!) der ganzen Bevölkerung.

[1] So betrug am 1. Dezember 1900 im Deutschen Reich die Zahl der männlichen Einwohner vom 30. bis 50. Jahr 6440107, die von 1 Monat bis zum 50. Jahr 23620174; erstere aber ist 27,3 % der letzteren. Fast genau derselbe Wert, nämlich 27,4 %, berechnet sich aus den entsprechenden Zahlen vom 1. Dezember 1880, wo sich die Gruppe vom 30. bis 50. Jahr auf 5090675, die von 1 Monat bis zu 50 Jahren auf 18603110 belief.

Und sehr viel anders war es auch bei den Völkern des Altertums nicht. So bleibt nur die Annahme übrig, daß die 8580 den 22000 hinzuzufügen sind, will man die Summe aller damals lebenden Leviten erhalten, die schon damals oder später zum heiligen Dienst befugt und verpflichtet waren. Und in der Tat betragen die 8580 28,09 % der Summe 22000 + 8580 (= 30580), also nicht einmal 1 % mehr als das obige Ergebnis aus modernen Werten. Dadurch wird zugleich die Richtigkeit des Verhältnisses der beiden biblischen Zahlen bestätigt. Und nicht nur dies. Wie schon gezeigt, entsprechen die 30580 männlichen Leviten einer Gesamtzahl des Stammes Levi von etwa 73550 Seelen, ein Betrag, der den Mittelwert der zwölf andern Stämme (50300) übersteigt, aber unter dem Wert von Juda (74600) um etwa 1000 zurückbleibt. Unsere Auffassung von Num. 1 und 26 erweist sich somit abermals — wenn auch nur mittelbar — als richtig.

b) Die Zahl der Leviten gegen Ende der Regierung Davids.

Der Chronist gibt I, 23, 2 f. an, daß die Leviten „von 30 Jahren an und darüber" 38000 betrugen. Diese Nachricht hat man im Vergleich mit den 8580 in Num. 4, 48 als eine „starke Übertreibung" bezeichnet[1]. Ist dem wirklich so? Auch hier gibt nicht willkürliche Mutmaßung, sondern eine mathematische Lösung die entscheidende Antwort. Setzen wir eine im wesentlichen ungestörte Vermehrung voraus, so würden die 8580 bei gleichbleibenden Altersgrenzen der levitischen Amtszeit (30 bis 50 Jahren) und jährlicher Zunahme um nur 1 %[2] schon in 150 Jahren auf 38000 anwachsen. Allein jene Altersgrenzen blieben unter David nicht die gleichen. Für die Leviten, die den Geschäften des Tempels vorstanden, ward der Anfang der Dienstzeit auf das 20. Jahr herabgesetzt; das betrifft 24000, also etwa 63 % aller Leviten (vgl. 1 Chron. 23, 4 24 27). Bei den übrigen (6000 Amtsleuten und Richtern, 4000 Torhütern und 4000 Sängern und Musikern) könnte — mangels schwerer körperlicher Anforderungen — auch die obere Grenze eine Verschiebung über 50 Jahre hinaus erlitten haben, was im Richterfach sich ganz besonders empfahl. Die Zahl 38000 war daher schon viel schneller oder bei einer erheblich geringeren Vermehrung erreicht, und von „starker Übertreibung" kann erst recht nicht die Rede sein.

3. Indirekte Bestätigung unserer Deutung der mosaischen und der davidischen Volkszählung durch spätere historische Angaben.

An sich bedarf unsere Auffassung des Ergebnisses der Volkszählungen Num. Kap. 1 und 26 und 2 Sam. Kap. 24 keiner weiteren Stütze mehr. Uralte eingewurzelte Irrtümer haben aber bekanntlich ein sehr zähes Leben; deshalb müssen uns neue, von den bisherigen völlig unabhängige Gründe willkommen sein. Und solche bietet uns die Geschichte der Richter und der Könige.

---

[1] So z. B. Kautzsch, Die Heilige Schrift des Alten Testaments II[3] (1910) 535.

[2] Die jährliche Zunahme der Bevölkerung betrug auf dem Gebiet des Deutschen Reiches von 1855 bis 1905: 1,04 %.

a) Die zweite mosaische Volkszählung im Lichte der Ereignisse von Gibea (Richt. Kap. 19—21).

Das erste große, nach dem letzten mosaischen Zensus eingetretene Ereignis, bei dem wir wiederum genauere Angaben über die Kriegsmacht von Israel und einem bestimmten Stamm desselben finden, ist Richt. Kap. 19—21 ausführlich beschrieben. Es ist die gewaltige Erhebung Israels gegen Benjamin, das sich geweigert, die ehrlosen Menschen auszuliefern, die in der Stadt Gibea eine unerhörte nächtliche Schandtat vollbracht hatten. Die israelitische Heeresmacht (ohne Benjamin) betrug 400000 mit Schwertern bewaffnete Krieger. Ihnen gegenüber standen 26000 (nach Septuag. 25000) schwertgerüstete und 700 schleuderführende Benjamiten. Diese kämpften mit dem Mute der Verzweiflung, und in wiederholter Schlacht streckten sie 40000 (22000 + 18000) ihrer Gegner nieder. Durch eine List aber gelang es Israel tags darauf, dem Bruderstamm eine vernichtende Niederlage zu bereiten. Nur 600 benjamitische Streiter konnten entfliehen. Auch wurden sämtliche benjamitischen Städte durch Feuer zerstört, nachdem dort alles Volk und Vieh mit dem Schwerte niedergemacht war. Nur das Mitleid der Sieger rettete Benjamin vor dem völligen Untergang. Man versorgte die 600 Einsamen mit Frauen, und ein neues Geschlecht besiedelte die Trümmerstätten von Alt-Benjamin.

Ein glücklicher Umstand gestattet uns, auch die Zeit des Bruderkrieges annähernd festzustellen. Laut Richt. 20, 28 amtete damals als Priester vor der Bundeslade in Bethel Pinechas (Phinees), der Sohn Eleazars und Enkel Aarons. Dieser Pinechas ist uns schon aus seiner Jugendzeit rühmlichst bekannt. Zum ersten Mal trat er als kraftvoller Verfechter der Ehre Jahwes in Num. 25, 7 f. hervor, indem er den schamlosen Simeoniten Simri samt seiner midianitischen Buhldirne mit einer Lanze durchbohrte und damit die große Plage wegen der götzendienerischen Buhlerei der Israeliten mit den Moabiterinnen zum sühnenden Abschluß brachte. Dies geschah kurz vor der zweiten Volkszählung (Num. Kap. 26) unter Moses und Eleazar, an die sich der Strafzug gegen die Midianiter anschloß, mit dessen priesterlicher Führung gerade Pinechas durch Moses betraut ward (Num. 31, 6).

Zur Zeit der Volkszählung Num. Kap. 26 muß also Pinechas wenigstens 25—30 Jahre alt gewesen sein. Wie viele weitere Jahre er noch gelebt hat, sagt uns die Heilige Schrift nicht. Schwerlich aber erreichte er das Lebensalter seines Großvaters Aaron (123 Jahre) oder seines Großonkels Moses (120 Jahre); andernfalls hätte man dies — der sonstigen Gepflogenheit gemäß — angedeutet. Immerhin läßt sich zeigen, daß seine Tätigkeit als Hoherpriester während des israelitischen Bruderkrieges etwa 55 Jahre nach der Volkszählung fiel.

Hierbei sind folgende Umstände wohl zu beachten: 1. Die Zeit zwischen Volkszählung und Bruderkrieg stand unter dem segenverheißenden Banner Josuas und der Fortwirkung seines von Jahwe erfüllten Geistes. Es gab Kämpfe, aber der Krieg und seine natürlichen Folgen brachten noch keine außerordentlichen Störungen der Volksvermehrung. 2. Die 26700 (bzw. 25700) Benjamiten bei Beginn des Bruderkrieges waren nicht etwa nur eine auserlesene Schar, sondern die gesamte Kriegsmannschaft des Stammes. Und dasselbe

gilt grundsätzlich auch von ihren Gegnern, den 400000 schwertführenden Israeliten; denn das alleinige Fernbleiben der Männer von Jabes in Gilead wird (Richt. 21, 9) ausdrücklich hervorgehoben und furchtbar geahndet. 3. Fraglich könnte nur vielleicht sein, ob unter den 400000 auch die Leviten eingerechnet sind. Die Annahme, daß dem so sei, ist indes sehr wohl begründet. Gewiß waren die Leviten in erster Linie Diener des Heiligtums; sie wußten aber auch das Schwert zu führen, wenn es galt, das göttliche Gesetz zu schützen und ein Verbrechen zu strafen[1]. Dazu kommt, daß die scheußliche Tat von Gibea vor allem das Recht und die Ehre eines levitischen Mannes schändete (vgl. Richt. 19, 1; 20, 4) und somit die Blutrache seines Stammes herausforderte.

Schon hiernach ist es klar, daß die hohen Zensuswerte in Num. Kap. 46 (Benjamin: 45600, Gesamt-Israel: 601730) nicht die waffenfähige Mannschaft „von 20 Jahren und darüber", sondern die gesamte Bevölkerung betreffen. Die Zahl 26700 (bzw. 25700) der benjamitischen Streiter (Richt. 20, 15) ist durch Vermehrung des bei der Volkszählung gefundenen Betrags ($9120 = \frac{45600}{5}$) entstanden und nicht etwa durch Verminderung der 45600 infolge von allerlei Unfällen (Krieg, Hunger, Pest). Gleichermaßen ist die Genesis der Zahl 400000 zu verstehen.

Im Anschluß hieran wollen wir auch die Frage entscheiden: Wie viele Jahre verstrichen beiläufig zwischen der letzten Volkszählung des Moses und der großen Katastrophe von Gibea, wo Pinechas Hoherpriester in Bethel war?

Dies geschieht durch Berechnung des Prozentsatzes (p) der jährlichen Vermehrung (I.) der 9120 streitbaren Benjamiten auf die Zahl [a] 26700 (bzw. [b] 25700) und (II.) der israelitischen Streiter mit Ausschluß der Benjamiten und Einschluß der Leviten zur Zeit der Volkszählung $\left(\frac{601730 - 45600 + 73500}{5}\right) = 195926$ auf die Zahl 400000, und zwar unter den Voraussetzungen, daß die Zwischenzeit n = 40, 45, 50 ... bis 70 Jahre betragen habe. Je niedriger n, desto höher p. Aber p übersteigt erfahrungsgemäß auch im Orient nicht 2,5%; und in Israel und Juda ergaben sich mir noch etwas niedrigere Höchstwerte (2,11 und 1,99%). Nach unserer Tabelle sind deshalb n = 40, 45 und selbst 50 Jahre noch zu gering; dagegen entspricht n = 55 nahezu den günstigsten Vermehrungsverhältnissen. Der Hohepriester Pinechas hätte hiernach zur Zeit des Bruderkrieges 25 (35) + 55 = 80 (90) Jahre gezählt. n = 70 würde gewiß ein zu hohes Alter für Pinechas ergeben, und die zugehörigen Werte von p (1,54 und 1,66%) würden der erwarteten günstigen Vermehrung auch nicht entsprechen.

n = Jahre	p = jährlicher Zuwachs auf 100 des Heeres		
	I. der Benjamiten		II. der andern Israeliten
40	2,72%	2,62%	2,93%
45	2,41 „	—	2,60 „
50	2,17 „	2,09 „	2,34 „
55	**1,97 „**	**1,90 „**	**2,11 „**
60	1,80 „	1,74 „	1,94 „
65	1,65 „	—	1,79 „
70	1,54 „	1,49 „	1,66 „

[1] So fielen vom Volke, das am Sinai um das Goldene Kalb einen abgöttischen Reigentanz aufgeführt, auf Moses' Befehl gegen 3000 durch das Schwert der Leviten (Ex. 32, 26 ff.). Und wie der jugendliche Priester Pinechas mit einem Speerstoß eine schamlose Doppelsünde strafte (Num. 25, 7 f.), so hieb der greise levitische Prophet Samuel den von Saul geschonten Amalekiterkönig Agag „vor Jahwe" schonungslos in Stücke (1 Sam. 15, 32).

b) Bestätigung unserer Erklärung der davidischen Volkszählung 2 Sam. 24 durch die Größe der Truppenmacht Rehabeams (1 Kön. 12, 21).

Die Volkszählung Davids ergab anscheinend: Israel 800000, Juda 500000 waffenfähige Männer. In Wirklichkeit machen diese nur den fünften Teil davon aus, also $\frac{1300000}{5} = 260000$ Mann. Und selbst diese wurden durch die Pest um „70000 Mann" vermindert. Unter Voraussetzung gleichmäßiger Verteilung der Todesfälle würden davon 26923 auf Juda gekommen sein. Von den 100000 judaischen Streitern waren dann — es war gegen Ende der Regierung Davids — nur noch 73077 am Leben.

Dazu stimmt jedenfalls im wesentlichen durchaus, daß Rehabeams (Roboams) Streitmacht bei Beginn seiner Regierung, d. h. etwa 43 Jahre nach Davids Volkszählung, rund „180000 Mann" betrug (1 Kön. 12, 21; 2 Chron. 11, 1); denn unter Voraussetzung eines Vermehrungssatzes von 2,11 % führen 73077 in 43 Jahren wirklich zu 180000[1]. Eine Vermehrung von etwas über 2 % ist aber unter der friedlichen Regierung Salomos zu erwarten.

Dies genüge zum Beweise, daß die sichern Angaben aus der Richter- und Königszeit unsere Auffassung des mosaischen und des davidischen Zensus bestätigen. Man hat sich zwar auch auf andere Stellen berufen, um die Zahl der Israeliten bedeutend herabzusetzen, aber es geschah auf Grund unzureichender, ja willkürlicher Auslegung des Textes und ohne zuverlässige chronologische Stützen.

So ist es gewiß nicht statthaft, aus der Stelle des Deboraliedes Richt. 5, 8: „Schild ward nicht gesehen noch Speer bei vierzigtausend in Israel", zu schließen, dies sei die Zahl der ganzen waffenfähigen Mannschaft von Gesamt-Israel. Die Stämme Ruben, Gilead, Dan und Asser (Richt. 5, 16 f.) nahmen an der Erhebung gegen Kanaan überhaupt nicht teil, Ruben aus Furcht, die andern aus Gleichgültigkeit und Gemächlichkeit. Die eigentlichen Kämpfer unter Baraks Befehl waren die 10000 aus Naphtali und Sebulon. Sie waren offenbar kriegsmäßig bewaffnet; denn das ganze Heer Siseras fiel „durchs Schwert" (4, 6). Im Gegensatz hierzu waren offenbar die übrigen Stämme ohne Schild und Speer, weil ihre Bedränger sie entwaffnet hatten[2]. An Mut hat es diesen Stämmen nicht gefehlt. Juda wird

---

[1] Nach dem Text versammelte König Rehabeam „das ganze Haus Juda und den Stamm Benjamin, 180000 auserlesene Krieger zum Kampf gegen das Haus Israel". Dazu bemerkt freilich die neuere Kritik: „Erst in nachexilischer Zeit konnte von der Zugehörigkeit des Stammes Benjamin zum Südreich die Rede sein; vgl. Neh. 11, 7 ff." (Kamphausen bei Kautzsch, Die Heilige Schrift des Alten Testaments I[3] [1909] 485). Von der Wahrheit des Gegenteils dürften indes meine eingehenden Darlegungen in „Von Moses bis Paulus" S. 289—300 leicht überzeugen. Benjamin war schon in der Königszeit mit Juda innig verbrüdert, blieb aber durch die gewaltige Heimsuchung von Gibea auf Jahrhunderte hinaus numerisch sehr geschwächt.

[2] Die Deutung, daß sie Schild und Speer „nicht zu gebrauchen wagten" (so Kittel bei Kautzsch a. a. O. I 350), ist schwerlich zulässig. Man erinnere sich, daß Samgar nicht lange vorher 600 Philister mit dem „Ochsenstecken" schlug (Richt. 3, 31), und daß noch zu Beginn der Regierung Sauls das ganze israelitische Kriegsvolk — außer dem König und Jonathan — ohne Schwert und Spieß war, weil die Philister in Israel keinen einzigen Schmied duldeten (1 Sam. 13, 19—22).

freilich gar nicht erwähnt, wohl aber werden Ephraim, Benjamin, Machir (westjordanisches Manasse) und Issachar gerühmt, weil sie sich unter ihren Führern Debora, der Mutter in Israel, und ihrem Feldherrn Barak zur Verfügung stellten (5, 13—15).

Erst recht unverständlich ist die Berufung auf Richt. Kap. 18, wo die Zahl der danitischen Krieger auf 600 angegeben werde. Als ob dieser Haufe Abenteurer notwendig die ganze waffenfähige Mannschaft des Stammes darstellte!

Damit ist wohl alles geschehen, was von einer vollständigen Lösung und Beleuchtung der wichtigsten alttestamentlichen Zensusfragen erwartet werden konnte. Das verwandte biblische Material leidet keineswegs an der vielfach behaupteten Unsicherheit, und die daran sich knüpfenden Schlußfolgerungen bieten ein klares, scharf umrissenes Bild der geschichtlichen Wirklichkeit. Und diese betrifft nicht nur eine Reihe chronologisch, ethnologisch und religiös bedeutsamer Tatsachen, sondern indirekt auch die moralische und intellektuelle Größe Mosis, der als Gottesmann und kraftvoller Führer eines Volkes von rund 650000 Seelen durch alle Gefahren einer vierzigjährigen Wüstenwanderung vollauf das Denkmal verdient, das ihm das eherne Schlußwort des Deuteronomiums gesetzt hat: „Es stand aber in Israel kein Prophet mehr auf wie Moses, mit dem Jahwe von Angesicht zu Angesicht verkehrt hätte, im Hinblick auf all die Zeichen und Wunder, die er als Gesandter Jahwes in Ägypten am Pharao und allen seinen Untergebenen und an seinem ganzen Lande getan hat, und in Anbetracht all seiner gewaltigen Kraft und furchtbaren Macht, die Moses vor den Augen von ganz Israel betätigte."

Solang die Berichte über große soziale Maßregeln dieses Mannes fabelhaft und voll von Widersprüchen unter sich und mit den Angaben der Richter- und Königszeit erscheinen konnten, war selbstverständlich auch die Überzeugung von der Wahrhaftigkeit der biblischen Schilderungen seiner übernatürlichen Großtaten in Gefahr, zumal schon die Art der Komposition des Pentateuchs die moderne Kritik zu allerlei abfälligen Urteilen veranlaßt hat. Nun aber steht zu hoffen, daß manche Steine, welche zünftige Bauleute verworfen haben, in der künftigen Bibelkritik sich als vorzügliche Ecksteine bewähren werden.

Franz Xaver Kugler S. J.

Erlösungsfreude

Ein Sehnen nach Erlösung, nach Befreiung von Leid und Not, von Sünde und Schuld durchzittert die Geschichte der Menschheit. Wo man in unsern Tagen mit Verkennung des christlichen Erlösungsbegriffes jede Erlösung durch göttliche Hilfe ablehnte[1], kam man zu verschiedenen Systemen der Selbsterlösung, von denen mancherlei Fäden hinüberführen in die Gedankenwelt solcher, die gläubige Christen sein wollen[2]. Während die einen, deren Ahnen einst Ferdinand Lassalle den „Messias der Unterdrückten" nannten, die Erlösung zu verwirklichen hoffen einzig durch eine völlige Umgestaltung unseres wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und politischen Lebens, vertrauen andere mit Wilhelm Ostwald, daß der Fortschritt der Naturwissenschaften dem Menschen mehr und mehr die Herrschaft in die Hand gebe über die Naturmächte im „eigenen Zellenstaat" und im Universum, um ihn zu erlösen von „Vorurteil" und „Schwäche". Wieder andere greifen zurück auf phantastische, altorientalische Erlösungslehren: die Theosophen auf den Brahmanismus, die Neubuddhisten aufs Nirwana, die Anhänger der Mazdaznanlehre auf den Licht- und Sonnenkult des Zoroaster. Vertreter des Monistenbundes endlich, die Nietzsches Gedanken ausmünzen, meinen den Menschen zu erlösen, indem sie ihn durch bewußten Atheismus „befreien" von der Furcht Gottes und der Furcht vor dem Tode. Daß so kein Erlösungssehnen gestillt wird, sagt schon das alte Wahrheitswort des hl. Augustinus: „Du hast uns für dich geschaffen, o Gott, und ruhelos ist unser Herz, bis es ruhet in dir." Die Erlösung ist wesentlich Überwindung der Gottesferne, wohin Sünde und Unglaube den Menschen gestoßen. Daher gibt es nur eine wahre Erlösung; „denn es ist nur ein Gott und ein Mittler zwischen Gott und den Menschen, der Mensch Christus Jesus, der sich dahingegeben hat als Lösegeld für uns alle" (1 Tim. 5, 6)[3]. Diese Erlösung wurde den Menschen verkündet als „eine große Freude" (Luk. 2, 11).

Und doch gilt auch den Erlösten Christi, die von der unchristlichen Verflachung des Erlösungsbegriffes nichts wissen wollen, des Bischofs v. Keppler weithin schallender Mahnruf: „Mehr Freude!"[4] Der seelenkundige Bischof weist eine Reihe von „Freudemördern" nach, die aus dem neuheidnischen Lager sich in das Christenleben eingeschlichen haben, und zeigt, wie zaghaft manche trinken aus den Quellen, die der Freude hell und reich sprudeln in der überlieferten christlichen Lehre, in treuer Berufsarbeit und edlem Genuß von Kunst und Natur. Wenn nun die Freudelosigkeit nicht selten selbst das religiöse Leben durchwuchert, seine Betätigung umstrickt und lähmt, so liegen ihre Wurzeln oft auf profanem Grunde, in ungünstiger wirtschaftlicher oder politischer Lage, in körperlichem Übelbefinden, in der meist an Sorge und Enttäuschung reichen Erfüllung der Pflichtarbeit, in ruheloser Hast des

---

[1] Vgl. Rudolf Eucken, Können wir noch Christen sein? (Leipzig 1911) 42 f.

[2] Vgl. Engelbert Krebs, Heiland und Erlösung (Freiburg 1914) 5—47.

[3] Vgl. Franz Hürth S. J., Schuld, in dieser Zeitschrift 104 (1922) 123 ff.; Erbschuld, ebd. 203 ff.; Erlösung, ebd. 265 ff.

[4] Dr. Paul Wilhelm v. Keppler, Mehr Freude. Freiburg i. Br., o. J.

Erwerbes dessen, was für Leib und Seele nötig ist, in subjektiver Eigenart des Gemütes und Charakters, in Nachwirkungen einer freudelosen Jugend, in Vereinsamung, in vorübergehenden Zuständlichkeiten der Entwicklungsjahre, des beginnenden Mannesalters u. a. m.[1]

Ob aber vielleicht auch religiöse Gründe die religiöse Freudelosigkeit bedingen? Ob vielleicht die grundsätzliche Einstellung zu den Gütern der Erlösung sich vielfach ändern muß, wenn wieder ein glaubensfrohes, starkes Volk der Erlösten erstehen soll? Joseph Wittig, Professor für christliches Altertum und christliche Kunst an der Universität Breslau, bejaht diese Frage in dem berühmten Osterartikel, den er 1922 im „Hochland" veröffentlichte[2]. Die meisten Christen, so heißt es darin, quälen sich ihr Leben lang „in den Grenzgebieten des Reiches Gottes" mit Gewissensnöten, mit falschen Vorstellungen über den Umfang ihrer Verantwortlichkeit, mit übertriebener Furcht vor den Strafgerichten Gottes, statt sich in vertrauensvollem Glauben freudig dem Erlöser anheimzugeben[3].

Nicht viele Schriften der letzten Jahre fanden in katholischen Kreisen so viel Beachtung wie dieser Artikel. Behandelte er doch eine Frage, die vielen auf der Seele brannte. Und war doch Wittig, das Kind des romantischen Glatzer Berglandes, ein Erzähler und Dichter von seltener Begabung. Die Aufnahme war aber sehr verschieden, teils freundlich, teils feindlich. Wittig selbst berichtet darüber[4]. Viele Leser, Männer wie Frauen, jubelten, daß ihnen „Sorgen und Gewissensnot" abgenommen. Aus Theologenkreisen äußerte sich ein Professor der Exegese in einem Schreiben an den Verfasser vorbehaltlos zustimmend (ME 129 ff.), während ein Bischof bei sehr wohlwollender Stellungnahme den Grundgedanken guthieß, am einzelnen aber mancherlei Ausstellungen machte (ME 96 ff.). Unter den „Kritikern in Zeitungen und Zeitschriften" (ME 103 ff.) sprachen sich einige anerkennend aus, andere entwickelten ohne jede namentliche Polemik ruhig die entsprechenden dogmatischen Lehren[5], wieder andere wollten nur Übertreibungen und Verallgemeinerungen zurückweisen. Manche hielten aber auch eine sehr scharfe Kritik für nötig, in der Überzeugung, daß der Artikel im Einklang stehe mit Luthers Rechtfertigungslehre und eine Reihe gefährlicher, falscher, ja offenbar häretischer Anschauungen vertrete[6]. Wittig hält diese Anklagen für unbe-

---

[1] Vgl. Max Pribilla S. J., Die Freudlosigkeit in der Religion, in dieser Zeitschrift 103 (1922) 250 ff.

[2] Die Erlösten, im Hochland 19. Jahrg. (1921/22) 7. Heft; Neudruck „und die notwendigen Berichtigungen und Verbesserungen in mehreren anhängenden Kapiteln" unter dem Titel: Meine Erlösten in Buße, Kampf und Wehr, 4.—9. Tausend, Habelschwerdt 1923, Franke (im Folgenden zitiert: ME).

[3] Die Grundgedanken wiederholte Wittig gelegentlich in späteren Schriften: Herrgottswissen von Wegrain und Straße (Freiburg 1922, Herder) 180 ff.; Kirche im Waldwinkel (Kempten 1924, Kösel) 72 f.; Der Bergkristall (Habelschwerdt 1924, Franke) 87 ff.; Leben Jesu in Palästina, Schlesien und anderswo, 2 Teile (Kempten 1925, Kösel).

[4] Hochland, 19. Jahrg. (1921/22) 585 ff.; ME 9 ff. 60 ff.

[5] So Fr. Hürth S. J. in den oben erwähnten Aufsätzen dieser Zeitschrift, deren „Abwehrstellung" Wittig „durchaus vornehm" nannte.

[6] Vgl. besonders die Aufsätze von Dr. A. Gisler, Professor am Churer Priesterseminar, im Neuen Reich 6 (1924) 555 ff. 575 ff. 697 ff. 813 ff. 979 ff.

rechtigt (ME 114 f.) und gab die Absicht, einiges zu ändern, wegen der scharfen Kritik wieder auf (ME 12).

Wie erklärt sich diese gegensätzliche Beurteilung und die scharfe Ablehnung im besondern? An der lauteren Absicht, die den katholischen Priester leitet, sei er nun Kritiker oder Verfasser, zu zweifeln, verbietet christlicher Sinn nicht minder als christliche Nächstenliebe: „muß doch vorausgesetzt werden, daß jeder gute Christ bereitwilliger sein soll, die Behauptung des Nebenmenschen im richtigen Sinne zu deuten, als sie zu verurteilen“[1]. Zudem beteuert Wittig wiederholt, daß er „nur auf der breiten, sicheren Straße der Kirche“ gehen (ME 13), mit seinem Büchlein „der Kirche gehorsam sein“ (ME 84) und seinen Artikel „im kirchlichen Sinne verstanden wissen will“ (ME 12). Und wenn er die „Dogmatiker“ etwas boshaft hernimmt, so wird man das als unbillig und schädlich verurteilen; aber Wittig unterscheidet doch scharf zwischen Dogma und Dogmatik, zwischen Dogmatik und „Dogmatikern“ (ME 93) und fügt zu seiner Entschuldigung launig bei: „O ihr Herren, seid mir nicht böse! Wenn ihr meine Schriften kennt, so wisset ihr, daß ich mich selber nicht schone. Und eine echte Menschlichkeit ist doch etwas sehr Köstliches. Und untereinander ergötzt auch ihr euch daran“ (ME 94).

Muß der Schild der Nächstenliebe und billiger Beurteilung auch vor den Kritiker gehalten werden, dann können wir Wittig nicht beistimmen, wenn er ihm „Lüge“, „böswillige Unterstellungen“ (ME 114 f.), „Verketzerungssucht“ (ME 12) vorwirft, so erklärlich an sich die lebhafte Abwehr des Vorwurfes unkirchlicher Lehre ist. Auf jeden Fall hat Wittigs Artikel mehrfach Anlaß gegeben zu verschiedenen, offenbar falschen, keineswegs unbedenklichen Auffassungen, wie sich sogleich zeigen wird, denen mit Bestimmtheit zu widersprechen wissenschaftliche, mehr noch seelsorgliche und pädagogische Pflicht war[2].

Wie konnte aber der in lauterer Absicht geschriebene Artikel Anlaß zu solchen Auffassungen geben? Der Grund liegt vor allem in seiner literarischen Eigenart. Wittig wollte keinen „dogmatischen Traktat“ (ME 10), keine „Erlösungslehre“ (ME 9) schreiben. Während die Theologie unter Erlösung wesentlich und erstlich die Erlösungstat des Herrn versteht, die „objektive Erlösung“, spricht Wittig nach Art einer „Pastoralanregung“ (ME 78) nur von der „subjektiven Erlösung“, der Zuwendung der Erlösungsgnade an die Erlösten, insbesondere von den Wegen zum frohen Bewußtwerden des Erlöstseins (ME 67). Das „schwere, ernste Werk“ einer Darstellung der christlichen

[1] Hl. Ignatius am Kopf der Exerzitien: Se ha de presuponer, que todo buen cristiano ha de ser más pronto a salvar la proposición del próximo, que a condenarla; deutsch bei A. Feder S. J., Geistliche Übungen (Regensburg 1922, Manz) 31.

[2] Ganz kurze Zusammenfassung dieser Lehren von L. Kösters S. J. in Nr. 44 der „Zeitfragen“, Religiös-wissenschaftl. Vorträge der Düsseldorfer Jesuitenpatres (Kevelaer, Jos. Bercker). — Daß nicht ohne weiteres Böswilligkeit anzunehmen ist, wenn manche katholische Kritiker unkatholische Gedanken aus Wittigs Artikel herauslasen, zeigt die Aufnahme, die er neuestens von protestantischer Seite gefunden hat. Vgl. „Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung“ 15 (Leipzig 1925) 261 ff., wo Prof. D. v. Walter in Rostock das Büchlein sehr wohlwollend beurteilt und nach einer allerdings sehr einseitigen Analyse feststellt: „... die Gedanken des Verfassers weisen — das wird der Leser merken — über die katholische Dogmatik hinaus“ (264).

Erlösungslehre möchte er sich „selber nicht zutrauen“, es vielmehr von einem „tüchtigen Dogmatiker“ erhoffen (ME 9 76).

Nun hat sicherlich jeder Schriftsteller das Recht, sein Thema nach dem beabsichtigten Zweck zu umgrenzen, und im Lichte seiner Themawahl beurteilt zu werden. Aber gerade wegen des Zweckes, den Wittig sich gesetzt, ist es bedauerlich, daß er die objektive Erlösung vollständig ausschaltete. Die Betrachtung der geradezu unbegreiflichen Großtat der Liebe Gottes, wie sie in der objektiven Erlösung uns entgegentritt, muß notwendig alle jene beschämen, die mit kleinlicher, skrupelhafter, selbstquälerischer Furcht sich und andern das Leben vergällen: Gottes wunderbare Vaterliebe wird doch bei der Zuwendung der verdienten Erlösungsgnade nicht zur Tyrannenknechtung. Was die Barmherzigkeit begonnen, führt sie in der gleichen wunderbaren Liebe im Leben des einzelnen zu Ende: das ist ja der Zweck des Ganzen. Die christliche Erlösungslehre will keineswegs ein einseitig juridisches Verhältnis schaffen zwischen Gott und Mensch, das Wittig mit Recht bekämpft (ME 105). Sie zeigt und weckt vor allem Liebe. Die Seele mit der Gnade Gottes und mit der Zusage Gottes hat ein Recht auf Verzeihung und Seligkeit; aber die Gnade und die Quelle aller Gnade, der Erlösungsbeschluß und die Menschwerdung des Sohnes Gottes, ist freie Tat der unendlichen Liebe: „Durch die Gnade Gottes bin ich, was ich bin“ (1 Kor. 15, 10). Hier liegen die tiefsten Motive der Liebe, die Wittig mit Recht zum Leitmotiv im Leben der Erlösten machen möchte, der Liebe, die die Sünde bannt, die sich großmütig Gott anheimgibt, die in heiligem Eifer für die Sache Gottes positiv arbeitet, voranschreitet von Erfolg zu Erfolg. Die ausschließliche Betrachtung der subjektiven Erlösung kann leicht zu einer irrigen, von Wittig nicht beabsichtigten Auffassung der Erlösung führen, als ob es sich bei der Erlösung ausschließlich oder in erster Linie um die Beseitigung menschlicher Not handle, als ob sich die ganze Erlösung allein zu richten habe nach dem Wunsche des Menschen, der ein Recht hätte auf eine möglichst leichte, schmerzlose Erlösung: während es sich doch bei der Erlösung zuerst um die Wiederherstellung der durch die Sünde zerstörten Ordnung, um die Anerkennung der göttlichen Autorität handelt, womit allerdings die menschliche Beseligung innerlich und notwendig verbunden ist. So bleibt die objektive Erlösung Quelle, Norm und Siegel der subjektiven Erlösung.

Wittig verzichtet außerdem auf eine schulgemäße, erschöpfende Behandlung, auf den herkömmlichen theologischen Stil, den er in „Volksschriften“ für „unwirksam“ hält (ME 93), auf wissenschaftliche Fachausdrücke und scharfe Begriffsbestimmungen, wie er denn „überhaupt keine Begriffe leiden kann“ (ME 76) und „wenigstens in der Ausdrucksweise“ lieber „manchmal aus den alten, eingefahrenen Gleisen der Lastwagen“ heraustritt (ME 13). Ohne Zweifel wurde hierdurch dem Artikel der Weg gebahnt zu weiten Kreisen, die eine fachwissenschaftliche Darstellung nicht lesen könnten oder wollten, aber auch zu Deutungen, selbst in Fachkreisen, die der Verfasser nicht beabsichtigte. Wenn wir ferner auch „in der katholischen Kirche kein esoterisches und exoterisches Wissen, kein Geheimwissen des Priesterstandes“ haben (ME 67), so setzt doch die zuverlässige Diagnose und gefahrlose Therapie auch in Seelenkrankheiten fachmännische Bildung und Erfahrung voraus, wie sie nicht jedem Laien

eigen sein kann. Sonst sind bei Behandlung schwieriger und heikler Fragen Irrungen kaum zu vermeiden, zumal wenn die überlieferte Terminologie außer acht gelassen wird, die aus den Fachwerken in die Lehrbücher der Religion und in die Katechismen übergegangen ist.

So schuf vor allem Schwierigkeiten, was Wittig über den Glauben sagt. Wenn es heißt, der Glaube ohne Liebe und heiligmachende Gnade sei etwas „ganz Leeres und Totes" (ME 82), nur ein „gewisser Glaube" (ME 92); wenn der Unglaube die einzige Sünde (ME 48) oder jede Sünde ein „Abfall vom Glauben" (ME 92) genannt wird, wenn die Verzeihung der Sünden, das „ewige Leben" dem „Vertrauen" (ME 21 25), dem Glauben „ohne tausend andere Dinge" (ME 45 47) zugeschrieben und gesagt wird: „Wer glaubt, kann nicht mehr sündigen" (ME 47); wenn das Lutherwort: „Pecca fortiter, sed crede fortius", nur als „sehr poltrig und übermütig" bezeichnet, im übrigen aber gutgeheißen wird (ME 47), so widerspricht das alles seinem Wortlaut nach direkt der ausdrücklichen Definition des Konzils von Trient[1] und der allgemeinen katholischen Lehre. Will aber Wittig, der sich doch einen „treuen Bekenner des Tridentinums" nennt (ME 90), solch unkirchliche Lehren vortragen? Sicher nicht. Aber er setzt einen andern Glaubensbegriff voraus als die Theologen und die kirchlichen Glaubensentscheidungen. Er spricht von dem lebendigen Glauben, „der fides formata, oder, was dasselbe ist, der Liebesreue" (ME 91); er denkt sich einen Christen, der so glaubt, „daß der Glaube wie ein himmlisches Feuer in ihm brennt", in dem sich auch „die Liebe entzündet, dem alles auf einmal kommt, auch die willige Bereitschaft und der Wunsch und der Vorsatz, das Sakrament der Buße zu empfangen" (ME 49). Er beruft sich für seine Terminologie auf das Neue Testament (ME 82 49), wo das Wort Glaube (πίστις) außer dem dogmatischen Glauben im engeren Sinne[2] allerdings auch den ganzen Komplex der subjektiven Heilsakte, den religiösen Gehorsam bezeichnet, womit der Mensch das Evangelium des Heilandes annimmt und sein Leben der neuen Heilsordnung anpaßt[3], also bisweilen auch die Liebe und Rechtfertigung einschließt. Nach der theologischen Terminologie[4] und der Entscheidung des Vatikanischen Konzils[5] versteht jeder Katholik unter „glauben", wie er es in seinem Lehrbuch oder Katechismus gelernt hat: etwas fest für wahr halten wegen der Autorität Gottes, der es geoffenbart hat. Wenn nun Wittig trotzdem einen andern Begriff mit dem Worte verbindet, wird eine Mißdeutung der an sich korrekten Lehre fast unvermeidlich[6].

Dem Mißverständnis ist wegen des unbestimmten Ausdruckes auch ausgesetzt Wittigs Lehre vom guten Willen, der jede Sünde ausschließen soll. Er sagt: „Der Mensch braucht nur den guten Willen zu haben — nicht den heroisch starken Willen, sondern den einfachen, menschlich schlichten — mag nun geschehen, was da wolle, mag es auch aussehen wie Sünde" (ME 35 34). Was heißt „guter Wille"? Es genügt nicht eine fromme Stimmung, ein unentschiedener Wille, der im entscheidenden Augenblick dem Verbotenen zustimmt, wenn auch vielleicht mit Bedauern. Nur ein entschiedener, wirksamer Wille, der fest entschlossen ist, alles Notwendige zu tun, bannt die Sünde. Verzeihung der Sünde erwirkt schon vor dem Sakramentenempfang die vollkommene Liebe und Reue, wenn sie mit der festen Entschlossenheit gepaart ist, wie die andern

---

[1] Denzinger-Bannwart, Enchiridion (Friburgi 1922) n. 797 798 801 802 808 837 838 899.

[2] Vgl. S. Harent, Foi, im Dictionnaire de théologie catholique 6, 1 (Paris 1924) 55 ff.; Übersicht bei B. Bartmann, Lehrbuch der Dogmatik I[3] (Freiburg 1917) 49 ff.

[3] Vgl. Franc. Zorell S. J., Novi Testamenti Lexicon graecum (Parisiis 1911) 458 ff.

[4] Vgl. S. Thom. 2, 2, q. 4, art. 1—8. [5] Denzinger-Bannwart n. 1789.

[6] Daß das oben zitierte Lutherwort an sich erklärt werden kann, wie Wittig will, zeigt Pribilla in dieser Zeitschrift 107 (1925) 394 ff.; vgl. dazu F. Kattenbusch in der Christlichen Welt 39 (1925) 202 ff.

schweren Pflichten zu erfüllen, so jede Todsünde zu beichten[1]. Zum Empfang der Rechtfertigung durch den Empfang der Sakramente der Toten, vor allem des Bußsakramentes, und zur Bewahrung des Gnadenstandes genügt an sich die unvollkommene Liebe oder die heilsame Furcht, wenn sie wirksam die Anhänglichkeit an die Sünde oder die Zustimmung zu ihr ausschließt[2].

Mißverständlich ist ferner der Ausdruck, daß nur dann eine Todsünde zustandekomme, wenn man seine „Hand gegen Gott erhebt" (ME 48), „aus Bosheit handelt" (ME 80). Wurden ja tatsächlich die Worte so verstanden, als ob „Schwachheitssünden", Sünden, zu denen die Schwäche der Natur, die Leidenschaft reizt, z. B. gewisse Sünden gegen die Keuschheit, keine Todsünden wären. Das ist nun ohne allen Zweifel eine theologisch und kirchlich unmögliche Lehre[3]. Wittig versteht aber die Worte nach der Erklärung, die er dem Neudruck des Osterartikels beigefügt hat, korrekt. Er trennt sich allerdings wiederum vom theologischen Sprachgebrauch und nennt „Schwachheitssünden" solche Taten, die wohl die Materie, aber nicht die zur Todsünde notwendige Freiheit und Erkenntnis des Bösen aufweisen (ME 80 f. 92 f.).

Der Kampf gegen die „Furcht", die „Herzensangst", den Wittig lebhaft führt (ME 29 ff. u. ö.), ohne den Feind genauer zu bezeichnen, hat ihm den Vorwurf eingetragen, er verwerfe die heilsame Furcht Gottes. Das wäre nun ohne jeden Zweifel gegen die ausdrückliche Lehre des Heilandes (Matth. 5, 29 f.; 10, 28; Luk. 12, 5), gegen die Predigt der Apostel (Gal. 3, 8; Phil. 2, 12), gegen die ausdrückliche Erklärung des Tridentinums[4] wie gegen die allgemeine Praxis der christlichen Aszese, welche die Notwendigkeit der Furcht kennt für den Fall, daß einmal die Liebe versagt[5]. Aber das alles will Wittig gar nicht leugnen. Wie er ausdrücklich sagt (ME 114), und wie es der ganzen Tendenz des Osterartikels entspricht, bekämpft er nur „die kindische, angsterfüllte", die „unkindliche, knechtische Furcht", die Skrupulosität und die Strafangst (timor serviliter servilis), sowie die einseitige Betonung der Furcht mit Vernachlässigung der Barmherzigkeit und Liebe.

Aber Wittig verteidigt doch die Heilsgewißheit aller Getauften, entzieht also der Furcht ihren Boden! (ME 52 f.) Damit setzt er sich, so heißt es, wiederum in Widerspruch zum Tridentinum, das mit ausdrücklichen Worten definiert, kein Lebender sei seiner Beharrlichkeit und seines Heiles gewiß[6], sowie zum ganzen ordentlichen Lehramt und zur Liturgie der Kirche, die uns anleitet, um Bewahrung vor der ewigen Verdammnis und um Verzeihung unserer Sünden zu beten[7]. Aber auch Wittig gibt die Möglichkeit, daß ein Getaufter ewig verdammt werde, ausdrücklich zu (ME 48). Allerdings „hofft" er mit „Hieronymus und wohl auch Ambrosius"[8], daß die Barmherzigkeit Gottes, dessen ewigem Ratschluß die Entscheidung vorbehalten bleiben soll (ME 52), diese Möglichkeit bei (allen?) Getauften nicht zur Wirklichkeit werden läßt (ME 52 f. 48). Die Absicht Wittigs, nichts Unkirchliches zu sagen, ist einleuchtend. Aber es läßt sich doch wohl nicht bestreiten, daß selbst ein theologisch geschulter Leser, wenn er nicht sehr scharf unterscheidet, gar leicht zur Auffassung kommen kann, Wittig lehre, daß tatsächlich alle Getauften gerettet würden. Daß mit dieser Auffassung dem christlichen Leben weiter Kreise geschadet würde, kann nicht in Zweifel gezogen werden.

---

[1] Denzinger-Bannwart n. 898. [2] Ebd.

[3] 1 Kor. 6, 9 ff.; Gal. 5, 16 ff.; Denzinger-Bannwart n. 1124 1140 1198. Vgl. Christ. Pesch S. J., Theologische Zeitfragen, Zweite Folge (Freiburg 1901) 47 ff.; Fr. Hürth S. J. a. a. O. 126 ff. [4] Denzinger-Bannwart n. 802 806 810.

[5] Vgl. das zweite Präludium zur contemplatio de inferno in den Exerzitien des hl. Ignatius.

[6] Denzinger-Bannwart n. 835 837 842 899 915.

[7] Schon die Meßliturgie zeigt das zur Evidenz, vom Mea culpa des Confiteor angefangen bis zu den Kommuniongebeten des Priesters.

[8] Über deren umstrittene Ansicht vgl. Dionysius Petavius S. J., De theologicis dogmatibus tom. 3 (Venetiis 1722), c. 7 8, p. 102 ff.

Sind demnach viele Mißverständnisse oder gefährliche Folgerungen darauf zurückzuführen, daß Wittig in einer Volksschrift schwierige theologische Probleme behandelt und dabei die theologische Sprache bewußt außer acht läßt, so ergeben sich andere aus der dichterischen Form seiner Schrift. Wittig schreibt ja als Dichter und Künstler. Deshalb entschloß er sich, seiner Darstellung nicht die Form einer lehrhaften oder „historischen Abhandlung, sondern die eines Kunstwerks zu geben, also eines Romanes oder einer Novelle oder einer Skizze" (ME 10), einer „Geschichte", die die Menschen schildert, nicht wie sie sein sollen, sondern wie sie sind (ME 60 ff.), eine „realistische Darstellung der religiösen Erfahrungen, das allmähliche Hineinführen zur Lösung durch allerhand irrtümliche Auffassungen in Lachen und Weinen, Zorn und Liebe" (ME 68). Hieraus ergibt sich ein wichtiger Erklärungsgrundsatz, der vielfach vergessen worden ist: nicht jede Äußerung der dichterischen Gestalten darf als Lehre des Verfassers aufgefaßt werden. Die Mißverständnisse führt Wittig selbst darauf zurück, daß „gewisse Stellen herausgerissen und über Gebühr betont und daß Äußerungen aus anderem Munde oder [seine] eigenen, längst überwundenen und geklärten Meinungen aus [seiner] Jugendzeit oder aus [seinen] Studentenjahren als [seine gegenwärtige] feste dogmatische Doktrin hingestellt werden" (ME 11 f.).

Daß der kleine Wittig als Schulknabe noch keinen richtigen Erlösungsbegriff hatte und schwerbeladene Lastwagen, mühselig schleppende Arbeiterfrauen, frierende Handwerksburschen, kranke Kinder mit der Erlösung nicht reimen konnte (ME 15 ff.), ist immerhin verständlich; daß manche junge Studenten von der Beichte oder dem Ewigkeitsgedanken des Christentums (ME 24 f.) eigenartig reden oder das christliche Gesetz als drückend empfinden (ME 28) oder auch die dogmatische Vorlesung ihres Professors noch nicht recht würdigen (ME 29 f.), braucht uns nicht gar zu sehr zu wundern. Wittigs Ansichten vertreten sie nicht. Selbst der Pfarrer ist ein Gebilde des Dichters (ME 71), und die Zustimmungen des Kaplans zu seiner Predigt (ME 42 ff.) sowie die Unterhaltung Wittigs mit dem priesterlichen Freund (ME 38 ff.) dürfen nur dann als die Lehre des jetzigen Professors angesprochen werden, wenn sich das aus dem Zusammenhang oder der eigenen Erklärung des Verfassers ergibt. Gedacht sind sie vom Dichter als Stimmungsbilder, als Widerschein der Truggestalten des „religiösen" Denkens von heute, als eine dichterische Form des alttheologischen Videtur quod non, als Einwände einer modern angekränkelten Seele, die „allmählich hineingeführt" werden soll in die richtige Seelenverfassung. Immerhin bleibt die Grenze oft flüssig und schwer zu fixieren, so daß eine Scheidung zwischen Dichtung und Wahrheit erfahrungsgemäß vielen Lesern schwer (ME 85), wenn nicht unmöglich ist.

Ein wichtiges Glied in der Gedankenreihe Wittigs ist die Abgrenzung der Verantwortlichkeit des Menschen für sein Tun. Mit Recht betont er, daß der Sünder für die böse Tat und ihre Folgen nur insoweit verantwortlich ist, als er sie gekannt und gewollt hat. Wahr ist außerdem, daß die böse Tat moralisch schlecht ist allein durch die Abhängigkeit von der bösen Willensentscheidung, während das physische Sein durch die göttliche Mitwirkung (concursus divinus) „zum überwiegenden Teile Gottes Werk ist" (ME 36 f. u. ö.). Wahr ist endlich, daß kein geschöpflicher Wille den göttlichen Vorsehungsplan durchkreuzen kann, da nichts Böses geschieht, das Gott nicht voraussieht, das er nicht zuläßt, d. h. aus weisen Gründen nicht verhindern will, das er nicht in seinen Vorsehungsplan miteinbezieht.

Wittig lehrt aber, so faßt man seine Worte auf[1], daß sich die Willensfreiheit nur auf die „Gesinnung" bezieht, d. h. auf „Bewußtsein und Willen" (ME 109), auf die innere Entscheidung für oder gegen die erkannte böse Tat. Die Vollbringung der Tat aber, die „äußere" Handlung, werde von Gott beschlossen und unter unserer unfreien Mitwirkung ausgeführt. Die „Verantwortung" für sie trage Gott allein. Wenn Wittig das wirklich lehrt[2], so ist es theologisch unbedingt abzulehnen[3].

Eine solche Lehre widerspricht nicht minder der allgemeinen Überzeugung und dem persönlichen Bewußtsein als der gemeinsamen Lehre aller Theologenschulen, die mit dem hl. Thomas[4] lehren, daß der Mensch frei ist nicht nur in Bezug auf die Entscheidung für Gut oder Böse, sondern auch in der Setzung oder Unterlassung einer Tat, in der Bevorzugung der einen Tat vor der andern. Und wenn die Kirche die menschliche Freiheit gegen die Irrlehre verteidigt[5], so werden wir bei der Erklärung den allgemein anerkannten Freiheitsbegriff voraussetzen müssen. Auch läßt sich Wittigs Auffassung der Freiheit kaum vereinigen mit der Folgerung, die sich aus der Schriftlehre[6] und der Glaubensverkündigung des Tridentinischen[7] und Vatikanischen Konzils[8] ergibt, daß der Mensch frei zustimmt zur Gnade, auch wenn sie ihm gegeben wird zur Vollbringung äußerer Werke. Die von Wittig für seine These angeführten Schrifttexte[9] beweisen sie nicht[10]. Wittig beruft sich auch gern auf den „Thomismus", der durch seine Lehre von der „physischen Prädetermination" das äußere Geschehen der menschlichen Freiheit entziehe. Aber vergeblich. Mit den „Molinisten" sind die Thomisten darin einig, daß sie, wie wir eben sahen, die Freiheit des menschlichen Willens und die Verantwortlichkeit des Sünders auch für die äußere Tat lehren. Sie weichen voneinander nur ab in der philosophisch-theologischen Erklärung der gemeinsamen Lehre und in der Lösung der Schwierigkeit, wie göttliche Allmacht und menschliche Freiheit in dem freien Akte zu vereinigen sind. Mag man nun mit den Thomisten von der Allmacht Gottes (praemotio physica) oder mit den Molinisten von der Allwissenheit Gottes (scientia media) ausgehen: Freiheit und Verantwortlichkeit will jede der beiden Schulen unbedingt aufrecht erhalten.

Auf einem andern Wege erreichen wir das Ziel Wittigs, unberechtigte Fesseln der Erlösungsfreude zu zerreißen. Der gute Christ darf nie vergessen, daß niemand läßliche Sünden ganz vermeiden wird[11], daß sie aber unser Gnadenleben, das „ewige Leben", das den Tod überdauert, nie zerstören können[12]. Eine Todsünde aber kommt nur zustande bei klarer Erkenntnis und freiem Willen. Ein Urteil über den einzelnen Fall wird oft nur der fällen können, der „Herz und Nieren erforscht" (Offb. 2, 23). So viel aber ist sicher: im Falle eines Zweifels kann und muß der Christ, der wirklich guten

---

[1] ME 34 ff. 111; Herrgottswissen 190 f. 211 ff.

[2] Nach „Kirche im Waldwinkel" 72 f. darf daran gezweifelt werden.

[3] Vgl. J. B. Becker, Übernimmt Gott die Verantwortung für alles Geschehen? Theol.-prakt. Quartalschrift 77 (1924) 455 ff. 623 ff.

[4] Vgl. z. B. De veritate 22, a. 6: „respectu obiecti, respectu actus, et respectu ordinis in finem".

[5] Denzinger-Bannwart n. 815.

[6] Phil. 1, 6; 2, 13; 1 Kor. 15, 10; Mark. 16, 20.

[7] Denzinger-Bannwart n. 797 809 814. [8] Ebd. 1791.

[9] Jer. 10, 23; 26, 12; 1 Kor. 12, 6; Röm. 8, 1; 1 Joh. 3, 9.

[10] Vgl. Becker a. a. O. 459 ff.

[11] Denzinger-Bannwart n. 804. [12] Ebd. 633 804.

Willens ist und für gewöhnlich keine Todsünden begeht, überzeugt sein, daß keine schwere Sünde vorlag; er erneuert einen Akt der vollkommenen Liebe und geht vertrauensvoll voran[1]. Aber auch das Unglück einer schweren Sünde darf keinem den Mut rauben. Gottes Barmherzigkeit währet ewig. Der Christ soll sogleich einen Akt der vollkommenen Liebesreue erwecken mit dem Vorsatz, die Sünde in der nächsten Beichte zu bekennen: dann lebt im gleichen Augenblick das Gnadenleben mit Gottes Freundschaft wieder auf[2]. Es bleibt Wittigs Verdienst, wiederum auf diesen „goldenen Himmelsschlüssel"[3] hingewiesen und die irrige Meinung bekämpft zu haben, als ob eine solche Reue „absolut" vollkommen sein müßte und einem einfachen Christen unerreichbar wäre. Genügt doch jene übernatürliche, wohlwollende Liebe Gottes, die mit entschiedenem Willen wenigstens alle die irdischen Güter und Freuden ablehnt, die nur durch eine Todsünde erworben werden könnten[4]. Die Beichte, welche der Christ im Geiste Christi und der Kirche als Sakrament der Barmherzigkeit auffaßt, erlebt er als eine leichte Sühne und unermeßliche Freudenquelle[5]. Nach ernstlicher Vorbereitung hört er bei übernatürlicher, wenn auch unvollkommener Reue[6] bald durch den Stellvertreter Christi die autoritative Lossprechung (Joh. 20, 21) von seinen Sünden. Dann aber soll er dahin streben, im Geiste des Liebesjüngers, des heiligen Apostels Johannes (1 Joh. 3, 9), zum Leitmotiv seines Lebens zu machen, wie Wittig so eindringlich empfiehlt, das goldene, tiefe Wort des großen hl. Augustinus: Ama Deum, et fac quod vis[7] (ME 47). Gewiß bleibt die heilsame Furcht Gottes die eiserne, schwere Kette, die uns für alle Fälle sichern soll, berechtigt und notwendig; aber leiten soll uns die zarte, kunstvolle Kette der Liebe, der Gottes- und Heilandsliebe.

Wer diese Liebe mehr und mehr in sich entzündet, der erfreut sich der „Freiheit der Kinder Gottes" und fühlt, daß Christi Bürde leicht ist (Matth. 11, 30); der empfindet keinen Druck der Autorität und des Gesetzes, weil er in ihnen den Willen Gottes liebt; der sündigt nicht, denn er bewährt seine Liebe durch Treue, auch in der Selbstüberwindung; der nimmt das gottgewollte Leiden geduldig, vielleicht freudig entgegen aus der Hand seines geliebten Vaters; der hütet sich vor jansenistischer Überstrenge und empfängt oft mit Vertrauen die heilige Kommunion, das Brot der Schwachen; der kennt keine kleinliche Furcht, weil er seinem Heiland vertraut, der heute derselbe ist wie zur Zeit seines Erdenwandels (Hebr. 13, 8); der versenkt, im Gedanken an Magdalena, Petrus, die Ehebrecherin, seine Sünden in den Abgrund der Barmherzigkeit des Erlösers und sieht so einen Grund zu dankbarer Gegenliebe; der bemüht sich, voranzuschreiten von Beichte zu Beichte, von einer Gewissenserforschung

---

[1] Ebd. 804 806.

[2] Ebd. 898 1071.

[3] Vgl. das bereits in 340 000 Exemplaren verbreitete, sehr praktische Büchlein: Die vollkommene Reue, ein goldener Himmelsschlüssel, von J. von den Driesch, mit einem Vorwort von Aug. Lehmkuhl S. J. (Köln, Bachem).

[4] Vgl. A. Lehmkuhl S. J., Theologia moralis I[12] (Freiburg 1914) 254 f.; Derſ. im Kirchlichen Handlexikon II (Freiburg 1912) 654 ff.

[5] Denzinger-Bannwart n. 896. [6] Ebd. 898 915.

[7] Genauer Wortlaut: Dilige et, quod vis, fac (In Epist. Ioann. tr. 7, n. 8: Migne, P. gr. XXXV 2033); vgl. Pribilla in dieſer Zeitſchrift 107 (1925) 394.

zur andern; der arbeitet positiv für Gottes Ehre und Christi Reich in seinem Herzen und seinem Kreise, denn „die Liebe Christi drängt ihn“ (2 Kor. 5, 14); dem kann auch in Ölbergstunden nichts den Seelenfrieden rauben, der bisweilen schon hienieden zu seliger Freude anschwillt, jedenfalls aber bald übergeht in die grenzenlose Erlösungsfreude, „die Gott denen bereitet hat, die ihn lieben“ (1 Kor. 2, 9).

Fürwahr: „Ich verkündige euch eine große Freude“ (Luk. 2, 12). Sich zum Herold dieser Erlösungsfreude zu machen, ist eine edle Aufgabe für einen Priester-Schriftsteller. Nur Segen, ungetrübte Freude werden aber Wittigs Ausführungen weiten Kreisen erst dann bringen, wenn der Verfasser seinen früheren Plan ausführt, „die Berichtigungen und Verbesserungen in den ursprünglichen Text hineinzuarbeiten“ (ME 12). Dann werden die Quellen schädlicher Mißverständnisse versiegen. Bis dahin kann nur der auf Wittigs Pfaden zum reinen Born der Erlösungsfreude vordringen, dem theologisches Wissen oder sichere theologische Anleitung den Weg weist.

Ludwig Kösters S. J.

Die angebliche Rede des Hofrats Buß

Nachtrag

Im letzten Oktoberheft dieser Zeitschrift habe ich eine eingehende Untersuchung darüber angestellt, ob der badische Katholikenführer v. Buß wirklich jene aufreizende Rede gegen den Protestantismus und die Hohenzollern gehalten habe, die ihm von protestantischer Seite unzähligemal zugeschrieben worden ist[1]. Die Prüfung des gesamten vorliegenden Materials ergab, daß für die Rede ein geschichtlich zuverlässiger Beleg fehle, und daß somit diese immer wieder gegen die Katholiken ausgebeutete Rede endlich aus der konfessionellen Polemik auszuscheiden habe.

In meinem Aufsatze fiel auf die Leipziger deutsch-evangelische Wochenschrift „Die Wartburg" insofern ein „halbes Lob", als sie im Jahre 1917 zu unserer Frage bemerkt hatte: „Dieses Zitat läßt sich nicht belegen, und eine vorsichtige wissenschaftliche Polemik wird es nicht benützen." Dieses „halbe Lob" ist von der Nachfolgerin der ehemaligen „Wartburg", die unter dem gleichen Titel in dem bekannten antikatholischen Säemann-Verlag in Berlin erscheint, offenbar wie ein Brandmal empfunden worden; denn in drei längeren Aufsätzen sucht ihr Herausgeber, Pfarrer D. Friedrich Hochstetter, das einst preisgegebene Zitat für die protestantische Polemik zu retten. Die Aufsätze erschienen in drei aufeinanderfolgenden Nummern (November und Dezember 1924, Januar 1925) unter der Überschrift: „Die Entscheidungsschlacht auf märkischem Sande", und sind ein neuer Beweis für meine Behauptung (S. 28), daß manchen Protestanten der Verzicht auf „ein seit fünfzig Jahren stets mit Wonne gerittenes Paradepferd" äußerst schwer fällt.

Wenn ich hier trotz innerem Widerstreben auf die Einwände Hochstetters eingehe, so geschieht es weder wegen seiner Person, deren Streitsucht bekannt ist, noch wegen des Gewichtes seiner Gegengründe, sondern aus Rücksicht auf die Erregung, die sich heute weiter protestantischer Kreise bemächtigt hat und zum Teil durch die gleichen Bedenken und Befürchtungen genährt wird, wie sie auch in den Aufsätzen Hochstetters geäußert werden. Vielleicht trägt eine offene Aussprache doch etwas zur Aufklärung und Beruhigung bei, wenigstens bei denen, die den Willen zur Verständigung haben.

Hochstetter verweilt nur kurz bei der Kernfrage unserer Untersuchung, ob nämlich die Bußsche Rede geschichtlich beglaubigt ist. Er schweift alsbald in das weite und uferlose Meer der Zeitpolitik, um so gleichsam einen indirekten Beweis für die Echtheit der Bußschen Äußerung zu erbringen. Wir wollen uns aber zunächst an die geschichtliche Frage halten.

---

[1] Durch eine gefällige Zuschrift werde ich darauf aufmerksam gemacht, daß die Bußsche Rede auch schon in Schulbücher übergegangen ist. Sie findet sich z. B. in dem „Kirchengeschichtlichen Lesebuch für den Unterricht an höheren Lehranstalten" (Schülerausgabe) von H. Rinn und J. Jüngst (Tübingen 1905, Mohr) S. 159 und wird dort (ohne Beleg) als „Losung des organisierten deutschen Ultramontanismus" angeführt. In der „Großen Ausgabe" desselben „Lesebuches" (Tübingen [2]1906) wird S. 326 als Quelle für das Zitat die „Evangelische Kirchen-Zeitung für Österreich" (1. Dezember 1902) angegeben — eine abgeleitete Quelle ohne selbständigen Wert.

Hochstetter erklärt, ich hätte „mit volltönenden Worten und mit sittlichen Anwürfen gegen die Verbreiter des (Bußschen) Wortes seine Unechtheit in die Welt“ gerufen, und spricht dagegen die Anschauung aus, daß mir „der Gegenbeweis, also der Beweis für die Unechtheit des umstrittenen Wortes durchaus mißlungen ist“. Indessen liegt in dieser Wiedergabe meiner Untersuchung eine völlige Entstellung des Tatbestandes. Ich habe mich wohl gehütet, den unmöglichen Nachweis zu versuchen, Buß habe nie und nirgends die besagte Äußerung getan. Was ich auf Grund des vorliegenden Materials behauptete, war, daß bisher ein einwandfreier Beweis für die Echtheit des Wortes nicht erbracht sei. So liegt geschichtlich und juristisch die Streitfrage. Wenn Peter behauptet, Paul habe silberne Löffel gestohlen, dann wird Peter wegen Beleidigung bestraft, falls es ihm nicht gelingt, nachzuweisen, wann und wo Paul silberne Löffel gestohlen hat. Kein Richter wird in diesem Falle von Paul den Nachweis verlangen, daß er niemals und nirgends das ihm vorgeworfene Vergehen begangen habe. Genau so ist in unserem Falle zu sagen: Solange es den Gegnern nicht gelingt, die Echtheit der Bußschen Rede nachzuweisen und die ernsten, gegen ihre Echtheit sprechenden Bedenken zu entkräften, handeln sie gewissenlos, wenn sie immerfort diese Äußerung gegen die Katholiken agitatorisch ausnützen.

Der einzige Zeuge, der trotz eifrigstem Suchen für die Bußsche Rede beigebracht werden kann, ist der altkatholische Oberamtsrichter Beck. Alle andern haben ohne eigene Kenntnis der Sache diesem die Anklage nachgesprochen oder nachgeschrieben. Auch der ebenfalls altkatholische Senatspräsident Petri vermag aus eigenem Wissen über die Echtheit oder Unechtheit der Bußschen Rede nichts auszusagen; er bekundet nur, daß sich Beck in einem Briefe ihm gegenüber als Verfasser des Aufsatzes in der Wiener „Neuen Freien Presse“ bekannt habe.

Die Gründe, warum das alleinige Zeugnis Becks nicht als gültiger Beweis gelten kann, habe ich in meinem Aufsatz (S. 14 23 24 26) eingehend dargelegt und muß hier darauf zurückverweisen. Schon der Brief Becks an Petri mit seiner Behauptung über P. Roh weckt Bedenken gegen die Zuverlässigkeit seines Berichts. Vor allem aber fällt ins Gewicht, daß Beck erst einundzwanzig Jahre nach dem Datum der angeblichen Rede mit seiner nicht wörtlichen, sondern nur „sinngetreuen“ Wiedergabe hervortrat, ohne Ort und Umstände der Rede beizufügen, und daß sämtliche zeitgenössischen Quellen völlig über die Bußsche Rede schweigen.

Wo immer man den Angaben über die Bußsche Rede nachgeht, stößt man auf Unklarheiten und Unsicherheiten, was ein deutliches Zeichen für den apokryphen Charakter der ganzen Geschichte ist. Dagegen können die Rettungsversuche Hochstetters nicht anders denn als Spiegelfechtereien gewertet werden.

In meinem Aufsatze hatte ich (S. 24) erwähnt, daß über eine Reise von Buß nach Wien im Jahre 1851 nichts bekannt sei. Dazu bemerkt Hochstetter, Buß sei aber doch in früheren Jahren (1848/49) in Wien gewesen. Das ist richtig. Indessen übersieht er ganz, daß mein Hinweis sich gegen die Notiz der „Evangelischen Kirchen-Zeitung für Österreich“ richtet, Landgerichtsrat Beck habe die Worte in einer Universitätsvorlesung des Hofrats Buß vernommen, und zwar „im Jahre 1851, zwei bis drei Tage, nachdem dieser von der Erzherzogin Sophie in Wien zurückkam“. Die Bußsche

Äußerung kann aber auch nicht, um sie den Wiener Reisen anzupassen, in eine frühere Zeit verlegt werden; denn nach Ausweis des Originaltextes in der „Neuen Freien Presse“ soll Buß die Worte gelegentlich des Bronnzeller Schimmelmordes, also nach dem 8. November 1850, gesprochen haben.

Ähnlich steht es mit dem Versuch Hochstetters, über die auffallende Tatsache hinwegzuhuschen, daß das böse Wort des Freiburger Professors erst nach 21 Jahren an die Öffentlichkeit kam. Er antwortet darauf mit überraschender Naivität: „Das ist an sich nichts Unerhörtes; wie manches Bismarckwort z. B. ist erst in den letzten Jahren bekannt geworden, ohne daß deswegen seine Echtheit zu bezweifeln wäre.“ Das mag gewiß für ein gelegentliches Wort zutreffen, das Bismarck in vertrautem Kreise gesprochen oder in einem Privatbrief geschrieben hat. Aber daß eine öffentliche, auf der Höhe seiner Wirksamkeit gegebene programmatische Erklärung Bismarcks erst nach Jahrzehnten bekannt geworden wäre, dafür fehlt jeglicher Nachweis, und das wird jeder Historiker bei der ausgebildeten Publizistik des 19. Jahrhunderts für ausgeschlossen halten.

Nur kurz hatte ich auf die religiöse Stellung von Beck und Petri hingewiesen. Meine Worte lauteten: „Dabei übergehe ich ganz, daß Beck ebenso wie Petri als Altkatholiken scharfe Gegner von Buß und daher befangene Zeugen sind.“ Daraus macht Hochstetter: „Es ist ein starkes Stück, wenn Pribilla beide mit einer einfachen Handbewegung als Altkatholiken, also ‚scharfe Gegner von Buß und daher befangene Zeugen‘, beiseite schieben will. Was würde sein Ordensbruder Grisar dazu sagen, wenn wir jeden papsttreuen Schriftsteller der Reformationszeit, aus dem er sich seine Kenntnis von Luther holt, als befangen ablehnen würden?“ Es ist doch wohl ein anerkannter Grundsatz der Geschichtsforschung, daß abfällige Urteile über eine umstrittene Persönlichkeit aus dem Munde eines ausgesprochenen Gegners mit großer Vorsicht aufzunehmen sind. Wenn eine schwere Anklage gegen Luther bei völligem Schweigen aller andern Zeitgenossen nur durch das Zeugnis eines einzigen scharfen Gegners gestützt werden könnte, würden die Protestanten gewiß nicht geneigt sein, sie als berechtigt anzuerkennen. Man braucht also nur die Anwendung auf unsern Fall zu machen. Indessen habe ich, wie gesagt, auf die gegnerische Stellung Becks kein entscheidendes Gewicht gelegt, sondern auf eine Reihe anderer Punkte hingewiesen, die seine Glaubwürdigkeit erschüttern. Doch darüber erfahren die Leser der „Wartburg“ kaum ein Wort.

Es bleibt noch als Einwand gegen unsere Beweisführung das an sich befremdliche Schweigen von Buß zu der ihm zugeschriebenen Rede. Ein solches Schweigen kann unter Umständen als Eingeständnis gelten, aber es muß nicht immer als solches angesehen werden und darum ist es allein kein schlüssiger Beweis. Daß in der Polemik das argumentum e silentio auch von katholischer Seite oft mißbraucht worden ist, sei bereitwillig zugegeben, da wir pharisäischer Selbstgerechtigkeit nicht das Wort reden wollen. Warum das Argument in unserem Falle nicht gilt, haben wir in unserem Aufsatze bereits gesagt; es sind die gleichen Gründe, die für die Unglaubwürdigkeit des Beckschen Berichts sprechen.

Die dort vorgebrachten Gründe können noch durch eine andere Erwägung verstärkt werden. Vor einigen Monaten (Dezember 1924) bemerkte im Magdeburger Rothardtprozeß ein bekannter Reichstagsabgeordneter als Zeuge auf eine an ihn gestellte Frage: „Meine Herren, es ist ein Ding der Unmöglichkeit für einen Abgeordneten, nach sieben Jahren zu erklären, was er einmal gesagt hat.“ Wer etwas Lebenserfahrung hat, weiß, wie schwierig es ist, nach Jahr und Tag den genauen Wortlaut einer Äußerung oder Rede festzustellen. Jede Gerichtsverhandlung kann dafür den

Beweis erbringen. Mit Recht hatte deshalb hinsichtlich unseres Zitates der Abgeordnete Dr. Porsch betont: „Hier entscheidet nur ein Referat aus der Zeit.“ Danach mag man ermessen, welche Glaubwürdigkeit einem Bericht zukommt, der zum ersten Mal 21 Jahre nach der angeblich getanen Äußerung in der Öffentlichkeit erschien. Daß der einzige Zeuge, der in Frage kommt, die Bußsche Rede nicht sofort mitgeschrieben hat, ist als sicher anzunehmen; denn sonst würde er seine Aufzeichnung nicht selbst als nur „sinngetreu“ ausgeben. Eine Nachschrift aus dem Gedächtnis aber zerstört jede Gewähr für Zuverlässigkeit; denn es ist bekannt, welch großen, oft unbewußten Einfluß auf die Gedächtnisgestaltung die Wünsche und Leidenschaften des Menschen ausüben.

Die Gegner haben aber kein Recht, das Schweigen von Buß so sehr zu betonen, wenn sie zu gleicher Zeit erklären, an der Echtheit des Zitates wäre auch dann nicht zu zweifeln, falls eine Gegenäußerung von Buß vorläge. So hat schon im Jahre 1903 die „Magdeburgische Zeitung“ (Nr. 242 vom 14. Mai 1903) geschrieben, „daß ein etwaiger Widerspruch des Buß ganz und gar keine Bedeutung haben würde.... Was also hätte das Dementi dieses Jesuiten im Frack auch in unserem Falle zu bedeuten gehabt?“

Das gleiche deutet nach vielen andern auch Hochstetter an. Buß soll nämlich durch sein Verhalten in einer Sitzung des badischen Landtags seine Glaubwürdigkeit ein für allemal eingebüßt haben. Es ist also notwendig, auch diese vielerörterte Frage zu prüfen. Am besten wird es dabei sein, Anklage und Verteidigung nebeneinanderzustellen, um so dem Leser ein selbständiges Urteil zu ermöglichen.

Die Anklage findet sich formuliert in Gustav Freytags Lebensbeschreibung von Karl Mathy. Zum Verständnis des ganzen Herganges sei vorausgeschickt, daß Buß im Jahre 1846 im badischen Landtag einen Antrag auf Regelung der kirchenpolitischen Verhältnisse eingebracht hatte, der angesichts der damaligen Zusammensetzung des Landtags freilich keine Aussicht auf Erfolg bot. Vergebens hatte man von verschiedenen Seiten versucht, Buß von der Verfolgung seines Antrages abzubringen. Endlich, am 10. September 1846, stand die „Motion“ auf der Tagesordnung. Buß hielt eine freimütige Rede für die Unabhängigkeit der Kirche und brachte die vielfachen Einschränkungen der kirchlichen Freiheit im Lande Baden zur Sprache. Der Antrag und die Rede scheinen die Gegner sehr in Erregung versetzt zu haben. Deshalb suchten sie, durch Anspielungen auf liberale und freigeistige Äußerungen des jungen Buß diesen in Verlegenheit zu setzen. Aus diesem Wortgefecht gibt nun Freytag einen Ausschnitt, dessen Stil schon sehr bezeichnend ist für die Tonart, in der damals ernste religiöse Fragen behandelt wurden.

Freytag schreibt[1]:

„Es war um das Ende dieser Sitzung[2], wo die Zweite badische Kammer einmal eine dramatische Szene bot, wie sie sonst nur auf der Bühne vorkommt. Unter allen Ultra-

[1] Karl Mathy, Geschichte seines Lebens (Leipzig 1870) 232—234. Die Stelle findet sich unverändert abgedruckt in Freytags Gesammelten Werken XXII (Leipzig 1888) 231—233. Die nachfolgende Erklärung, die Buß am 15. September 1846 abgab, ist bei Freytag überhaupt nicht erwähnt. Objektive Geschichtsschreibung? Aber Freytag wollte oder konnte offenbar als Parteigenosse Mathys gar keine objektive Geschichte schreiben; dafür war er selbst zu sehr in den antikatholischen Vorurteilen seines Freundes befangen.

[2] Das soll heißen: Sitzungsperiode, die am 4. Mai 1846 begonnen hatte.

montanen war der Abgeordnete Buß, Professor in Freiburg, der Opposition am widerwärtigsten. Mathy kannte ihn von alter Zeit; der Mann hatte sich einst als Radikaler in der Schweiz umhergetrieben, war dann plötzlich zur Pfaffenpartei übergegangen und trug einen fanatischen Eifer zur Schau, an dessen Ehrlichkeit in dem frechen und hohlen Gesellen niemand glauben wollte. Er saß jetzt zum ersten Mal in der Kammer, eiferte gegen die Emanzipation der Juden und beantragte die Befreiung der katholischen Kirche von der Oberherrschaft des Staates, wobei er sich zynischer Ausfälle nicht enthielt. Die Opposition beschloß, ihn zu zerknirschen. . . . Darauf erhob sich dräuend die Gestalt Mathys, und er sprach: .. . . Vor ihren Mauern sah Konstanz die Scheiterhaufen flammen, auf denen Hus und Hieronymus ihr Leben ließen um des Glaubens willen. Man will dort Ähnliches nicht wieder sehen, und heute machen geringere Verletzungen und Bedrückungen wegen religiöser Überzeugung einen ebenso peinlichen Eindruck, als damals die Flamme der Scheiterhaufen. Um ihre bessere Gesinnung an den Tag zu legen, erließen im Jahre 1834 eine Anzahl katholischer Bürger in Konstanz, worunter siebzigjährige Greise, eine Einladung zu Beiträgen für ein Denkmal der beiden Märtyrer Hus und Hieronymus. In jener Einladung war folgende Stelle zu lesen: «Die Flammen des Ketzergerichts haben zwar den Leib dieser Märtyrer zerstört, nicht aber ihren Geist. Die Geschichte nennt Hus und Hieronymus als die ersten Verteidiger der religiösen Freiheit, als Vorkämpfer der großen kirchlichen Reformation.» (Mathy verlas die Worte aus dem Jahrgang 1843 der „Seeblätter".) — ‚Meine Herren! Diese Worte schrieb kein Protestant, es hat sie ein Katholik, es hat sie — der Abgeordnete Buß geschrieben.' Welcker (einschaltend): ‚Nachdem er schon Professor war!' — Allgemeines Erstaunen, Unterbrechung, Buß macht eine verneinende Bewegung. Mathy: ‚Es ist doch richtig? Sie haben diese Worte geschrieben?' Buß: ‚Ich werde dem Abgeordneten Mathy antworten. Es war eine große Versammlung —.' Mathy: ‚Sie haben diese Worte geschrieben?' Buß: ‚Nein.' Mathy: ‚Sie haben diese Worte nicht geschrieben?' Buß: ‚Nein.' Mathy: ‚Wohlan denn — hier ist Ihre Handschrift.' Er zieht das Papier, worauf Buß die fraglichen Worte als Zusatz zu dem Entwurf der Einladung geschrieben, aus der Tasche, hält es dem Abgeordneten Buß entgegen und zeigt es sodann den Mitgliedern, welche sich herandrängen. Buß: ‚Ich sage dem Abgeordneten Mathy: Ja, ich habe es geschrieben.' Präsident Mittermaier wieder strafend: ‚Es geschieht Ihnen recht, Herr Abgeordneter Buß; Sie haben sich das selbst zuzuschreiben. Sie sind genug gebeten worden, die Begründung der Motion zu unterlassen.' Die Motion des Abgeordneten Buß wurde gegen zwei Stimmen abgelehnt. — Das war der letzte große Moment jener guten Zeit, in welcher die badische Kammer in gemütlichem Stilleben polterte und den Deutschen von ihrer Tribüne Artikel über politische Freiheit zusandte."

So die für Buß anscheinend vernichtende Darstellung Freytags, die von seinen Gesinnungsgenossen begierig aufgegriffen wurde und unbesehen in zahllose protestantische und altkatholische Schriften überging, um diesen „Ultramontanen" Buß ob seiner Unehrlichkeit vor aller Welt an den Pranger zu stellen.

Da es der Gerechtigkeit entspricht, niemand ungehört zu verurteilen, so wollen wir sehen, was Buß zu seiner Verteidigung vorzubringen hat. Denn jene „dramatische Szene" hatte am 15. September 1846 im badischen Landtag ein Nachspiel, dessen Verlauf wir nach dem genauen Kammerbericht[1] wiedergeben:

[1] S. 182 f. Die Verhandlungsberichte der badischen Stände-Versammlung sind in der Münchener Staatsbibliothek vorhanden.

Buß bittet den Präsidenten um das Wort und äußert:

„Es ist der Kammer erinnerlich, wie ich in der vorigen Woche angegriffen worden bin wegen Änderung meiner Ansichten über Hus. Sie wissen, daß der Abgeordnete Mathy damals sich auf eine von mir herrührende Schrift berufen hat, die er in der Hand hatte. Er fragte mich auf eine Art, nach welcher ich zu antworten keineswegs verpflichtet gewesen wäre, ob ich diese Schrift geschrieben habe. Ich habe geantwortet: ‚Nein', weil ich annehmen mußte, es sei von einem selbständigen Aufsatz oder einem Briefe die Rede. Nicht bloß ich, sondern auch andere Mitglieder der Kammer hatten diese Auffassung. Ich habe diesem Nein beigefügt: Ich glaube es nicht. Ich habe den Abgeordneten Mathy aufgefordert, die betreffende Schrift zu verlesen.

Im Verlauf meiner Erklärung fiel mir ein, daß ein Programm zur Einladung von Subskriptionen für das beabsichtigte Hussche Denkmal gemeint sein könnte, das nicht ich verfaßt habe, zu welchem ich aber auf dringendes Ersuchen eines Freundes Berichtigungen gemacht habe. Herr Mathy las trotz meiner Aufforderung die Schrift nicht vor, und so habe ich mich weiter nicht erklären können. Ich hielt die Sache für abgetan. Ohnehin war die katholische Kirche in jener Sitzung so rücksichtslos angegriffen, daß ein bloß persönlicher Angriff in den Hintergrund treten mußte. Zudem gibt es Grenzen des moralischen Ekels, wo Schweigen die beste Antwort ist. Das war damals der Fall. Da ward ich in einer der letzten Sitzungen von dem Abgeordneten Hecker der Unwahrheit bezichtigt, als hätte ich eine von mir geschehene Handlung abgeleugnet. Ich habe mich sofort dagegen erhoben und meine heutige Erklärung angekündigt.

Meine Herren! Ich habe während der Sitzungen dieses Landtags in diesem Hause viel ausgestanden; aber meinen Charakter will ich rein und unverletzt aus diesem Hause tragen. Mit Offenheit und Entschiedenheit habe ich immer meine Meinung ausgesprochen, und Zweideutigkeiten haben Sie nie von mir vernommen, werden Sie nie von mir vernehmen. Ich wies den Vorwurf der Unwahrheit mit Entrüstung zurück. Ich habe daher den Herrn Präsidenten gebeten, sich von dem Abgeordneten Mathy die betreffende Schrift geben zu lassen. Der Herr Präsident hat ihn dazu aufgefordert. Der Abgeordnete Mathy hat diesem Verlangen entsprochen, und es hat sich bewahrheitet, was ich damals im Verlauf der Erwiderung gesagt habe. Die wirklich von mir herrührende und mit so vieler Zuversicht ausgebeutete Schrift, was enthält sie denn? Einzelne Korrekturen, bestehend in einzelnen Worten und einzelnen Sätzen mit Angabe der Linien, wo diese in einen von fremder Hand verfaßten Aufsatz, der die Errichtung eines Husdenkmals betraf, hineingefügt werden sollen — das wird mir der Herr Präsident und der Abgeordnete Mathy bestätigen. Es sind Korrekturen, die von einem Freunde von mir begehrt worden, die ich Freundeshand anvertraut habe. Damit könnte ich schließen: die Kammer wird einsehen, daß ich mich keiner Unwahrheit schuldig gemacht.

Es sind nun vierzehn Jahre, seit diese Korrekturen geschrieben worden sind. Es ist wahr, was ich bei dem Angriff des Herrn Mathy gesagt, wenn ich erklärte: ‚Ich erinnere mich durchaus nicht, einen selbständigen Aufsatz geschrieben zu haben.' Es ist wahr, was ich im Verlauf meiner Erklärung in jener Sitzung gesagt: ich habe Berichtigungen, Zusätze zu einem fremden Aufsatz gemacht. Meine Herren, es kann keine Frage darüber sein, ich habe meine Ansicht über Hus geändert. Ich hatte früher einer Menge katholischer und protestantischer Geschichtsschreiber nachgesprochen; später habe ich die Untersuchungsakten selbst gelesen. Meine frühere Ansicht über Hus liegt in Heften von Hunderten von Zuhörern enthalten und das gegenwärtige Urteil gleichfalls. Also das konnte nicht geleugnet werden, das wollte ich nicht leugnen. Ich habe hier, wie in meinen politischen und kirchlichen Anschauungsweisen, an der Hand gewissenhafter Studien Änderungen durchgangen. Ich gestehe, ich danke Gott, daß ich

durch dessen Gnade auf gründlichere Wege gekommen bin. Ich war der Schüler meiner Lehrer, ich bin aus einer Schule hervorgegangen, deren Lehren ich mit dem unbefangenen Glauben der Jugend gefolgt bin. Das wird mir niemand zur Unehre anrechnen. Und wann bin ich von meinen Lehrern abgetreten? Ich bin abgetreten in einer Zeit, wo die politische Partei, gegen welche ich kämpfe, in ihrem vollen Siege war. In der Julirevolution bin ich zurückgetreten, als ich ihren Übermut sah.

Sie werden in meinen Schriften jener Zeit gedruckt finden, daß bei allen den extremen Ansichten ein Monarchisches darin lebt. Ich habe, als ich von dieser Partei und ihrer verderblichen Oberflächlichkeit zurückgetreten bin, nichts als Verfolgung gelitten. Ich habe aber von der Staatsgewalt keine Gnade gehofft und keine genossen. Mein Übertritt ist rein die Folge einer gereiften Überzeugung. Ich schließe mit den Worten des Apostels Paulus: ‚Als ich noch ein Knabe war, hatte ich kindische Gedanken, nun, da ich Mann geworden, habe ich männliche Gedanken.' Sie haben, meine Herren, nicht den Knaben, nicht den Jüngling vor sich, sondern den in ernsten Überzeugungen gereiften Mann. Bekämpfen Sie diesen — der wird sich Ihnen stets zum offenen Kampf ins Feld stellen."

Der Abgeordnete Kapp erhebt sich zum Sprechen, der Präsident verweigert ihm aber das Wort, indem, wie er bemerkt, über diese Materie keine Diskussion stattfinden darf. „Der Abgeordnete Buß war im Recht, zu sprechen. Er hat mich darum angegangen, mir das betreffende Aktenstück von dem Abgeordneten Mathy geben zu lassen. Dieser war so loyal, mir dasselbe zu übergeben."

Mathy: „Ich werde aber doch wenigstens in Betreff der Tatsache einiges, was einer Berichtigung bedarf, erwähnen müssen bezüglich auf das, was der Abgeordnete Buß gesagt hat. Ich bin weit entfernt, ihm oder einem andern darüber einen Vorwurf zu machen, weil er zu einer andern Überzeugung gelangt ist. Dies kann die besten Beweggründe für sich haben, und solche Beweggründe zu verdächtigen, ist meine Sache nicht. Nur muß ich bemerken, es war etwas später als die Julirevolution, die der Abgeordnete Buß anführte, als die Änderung seiner politischen Ansicht eingetreten ist, worüber ich eine Stelle von ihm verlesen habe. Es war im Jahre 1834. Der Abgeordnete Buß erwähnt, er sei angegriffen worden wegen Änderung seiner Ansicht über Hus. Meine Herren, das war nicht der Fall. Ich habe ihm keinen Vorwurf darüber gemacht, sondern ich habe nur behauptet, die von mir verlesenen Worte habe der Abgeordnete Buß geschrieben. Ich hatte vorher gesagt, die Worte stehen in einer Einladung zur Subskription für ein Denkmal von Hus und Hieronymus von Prag. Also wußte er, um was es sich handelte; er erklärte aber damals: nein, er habe sie nicht geschrieben. Heute behauptet er, er habe nur verneint, diese Worte in einem selbständigen Aufsatz oder in der Form eines Briefes geschrieben zu haben. Aber Sie erinnern sich, meine Herren, daß ich, wie schon bemerkt, vorher sagte, diese Worte stehen in einer Einladung für das Hussche Denkmal, dort habe sie der Abgeordnete Buß geschrieben. Dem öffentlichen Urteil bleibt überlassen, welchen Wert nunmehr die Erklärung des Abgeordneten Buß hat."

Wie man sieht, handelt es sich um eine jener kleinlichen Intrigen und Zänkereien, die so vielfach die Geschichte der Parlamente verunzieren. Der Leser möge selbst entscheiden, ob Buß dabei gegenüber seinem Gegner schlecht abschneidet.

Eines aber geht auch aus der Darstellung Freytags mit aller Klarheit hervor: mit welchen Argusaugen Buß von seinen Gegnern beobachtet und verfolgt wurde. Und da sollte seine Brandrede gegen den Protestantismus, die ihnen ein willkommenes Agitationsmittel geboten hätte, völlig unbemerkt und ungenutzt geblieben sein — 21 Jahre lang?

* * *

Hochstetter fühlt deutlich und gibt es unterderhand wiederholt zu, daß die geschichtliche Untersuchung keinen Beweis für die Echtheit der Bußschen Rede erbringt. Daher möchte er ihr wenigstens so etwas wie symbolische Wahrheit zuschreiben. Er bemerkt: „Nun können wir freilich zugeben, daß die Frage der Echtheit, d. h. der Möglichkeit eines geschichtlich zwingenden Nachweises hier wirklich nicht das Entscheidende ist. Wie so oft in der Weltgeschichte. Ob Luther in Worms wirklich gesagt hat: Hier stehe ich, ich kann nicht anders, d. h. ob dieses Wort durch Zeugen für den Historiker einwandfrei nachgewiesen werden kann oder nicht, ist doch nebensächlich im Vergleich zu der Tatsache, daß Luther in Worms wirklich fest in seinen Schuhen stand, weil er nicht anders konnte.“ Aber mit dieser Wendung verlassen wir das Gebiet der geschichtlichen Forschung und betreten einen überaus schwankenden Boden, wie gerade das von Hochstetter herangezogene Beispiel zeigt. Denn über jenes angebliche Lutherwort, das er so ganz bezeichnend findet, urteilt der angesehene protestantische Kirchenhistoriker Wilh. Maurenbrecher[1]: „Nur aus rührender Anhänglichkeit an liebgewordene Traditionen erklärt sich der Eifer, derartige unbeglaubigte Anekdoten festzuhalten. Ich finde die Worte nicht einmal passend oder würdig: Luther war kein Theaterheld oder Kulissenreißer. Da man von anderer Seite ans subjektive Gefühl appelliert, mag dies auch einmal unverblümt gesagt werden.“ Es wird also schon gut sein, sich an die geschichtliche Wahrheit zu halten und das Nebelgebilde der symbolischen Wahrheit hier aus dem Spiel zu halten.

Aber weist nicht die unleugbare Zunahme der katholischen Anstalten, Klöster und Vereine in Berlin und Norddeutschland offensichtlich auf einen Plan hin, wie ihn Buß 1851 ausgeplaudert haben soll? Hochstetter bucht die erschrecklichen Zahlen über die katholische Propaganda und schließt dann mit den Worten: „Nun lesen wir nochmals: Mit einem Netz von katholischen Vereinen — durch eine Unzahl von Klöstern — wir werden in den vorgeschobensten Bezirken die zerstreuten Katholiken sammeln usw. Ist denn nicht Zug um Zug nach diesem Plane gehandelt worden? Liegt da nicht zum mindesten eine Wahrscheinlichkeit vor, daß ein ungestümer Führer und Draufgänger schon vor Jahrzehnten sich für ein solches Programm ausgesprochen haben kann?“ Aber diese ganze Entwicklung hängt doch mit der Gestaltung der politischen Verhältnisse in Deutschland zusammen, die seit 1866 und 1870 zur Erhebung Berlins zur Reichshauptstadt führten, und diese Entwicklung hat jedenfalls Buß weder gewollt noch vorausgesehen. Die katholische Bevölkerung von Berlin und Umgebung ist von ungefähr 17000 im Jahre 1850 auf etwa 500000 in der Gegenwart gestiegen, und da ist es doch selbstverständlich, daß auch die katholischen Anstalten in dieser Zeit sehr zunehmen mußten, ohne daß man dafür einen geheimnisvollen „ultramontanen“ Plan als Programm zu Grunde legen müßte. Dies wäre geradeso, wie wenn man die Zunahme der katholischen Akademiker in Leipzig, die sich aus der Errichtung des Reichsgerichts daselbst erklärt, als Ausführung eines lange vorbereiteten „ultramontanen“ Planes deuten wollte. Haben sich doch seit 1850 auch die protestantischen Kirchen und Anstalten etwa in München entsprechend dem An-

[1] Geschichte der katholischen Reformation I (Nördlingen 1880) 398.

wachsen der protestantischen Bevölkerung gemehrt, ohne daß wir deshalb ein besonderes protestantisches Programm argwöhnten. Im Interesse der katholischen Kirche liegt diese Verschiebung der Bevölkerung keineswegs; denn die Verluste, die Jahr um Jahr die katholische Kirche in Berlin, Hamburg und der sonstigen Diaspora erleidet, sind ganz ungeheuer. Man sehe also keine Gespenster am hellen Tage, indem man eine naturgemäße Entwicklung auf einen bewußt vorhergefaßten Plan zurückführt.

Zu den Zitaten, die Hochstetter als Stütze seiner Beweisführung beibringt, sei bemerkt: Die Worte Moufangs auf dem Katholikentag 1876 über die Entscheidungsschlacht auf märkischem Sande finden sich nicht im stenographischen Bericht der Verhandlungen, und auf dem Katholikentag 1893 hat Nacke überhaupt nicht geredet. Dagegen sprach Moufang auf dem genannten Katholikentag folgende immerhin beachtenswerte Worte: „Wir waren es nicht, die unseren christlichen Brüdern der anderen Bekenntnisse irgendwie auch nur haarbreit ihr Recht und ihre Freiheit verkümmert hätten. Wir waren es nicht, die uns in ihre inneren Angelegenheiten hineingemischt; wir waren es nicht, die uns angemaßt hätten, ihre Geistlichen zu erziehen und ihre Lehren zu definieren und ihnen, obgleich wir den Papst für unfehlbar halten, etwas zu oktroyieren, was sie nicht glauben wollen. Das haben aber andere gegen uns getan."

Bei alledem übersieht Hochstetter vollständig den springenden Punkt unserer ganzen Auseinandersetzung. Das Bedenkliche in der angeblichen Rede des Abgeordneten Buß ist nicht etwa der verratene Plan der „Ultramontanen", durch Gründung katholischer Klöster und Vereine Propaganda zu treiben. Wir bekennen uns offen zu dem Grundsatz der Propaganda mit geistigen Waffen (Apg. 4, 20), und es ist geradezu unbegreiflich, wie man hieraus den Katholiken einen Vorwurf machen kann. Auch Hochstetter schließt ja seine Aufsätze mit der Mahnung an die Protestanten zur Wachsamkeit, „damit nicht römischer, sondern evangelischer Geist herrsche in deutschen Landen!" Er darf es also den Katholiken nicht verargen, wenn sie sich für den katholischen Geist einsetzen, ihre zerstreuten Glaubensgenossen sammeln und sich bestreben, allmählich aus dem kulturellen, sozialen und wirtschaftlichen Hörigkeitsverhältnis gegenüber dem protestantischen Volksteil herauszukommen[1]. Das wirklich Anstößige in dem vielumstrittenen Zitat ist allein der Gedanke, die Katholiken wollten oder sollten mit den Gewaltmitteln des Staates (nämlich Österreichs) den Protestantismus bekämpfen oder unterdrücken. Das ist es, was Windthorst sofort als das entscheidende Moment mit hellem Geiste erkannte und mit größter Bestimmtheit hervorhob: „Der Grundirrtum, der in diesem angeblichen Vortrage

[1] Die Gegenseite möge doch die verständigen Worte ihres Glaubensgenossen Heinrich Hermelink beherzigen: „Infolge der staatskirchlichen Verhältnisse sind wir in Deutschland jahrhundertelang im Stellungskrieg einander gegenübergelegen. Zeigt nun der Gegenpart tatsächlich Angriffsabsichten, so ist es unser gutes Recht, auch unsere Waffen bereit zu halten und unsere Reserven herbeizuholen. Aber den Angriff selbst müssen wir als etwas Selbstverständliches, ja als etwas Gottgegebenes dahinnehmen. Der Friede zwischen den Konfessionen, so sagen wir mit dem Münchener Erzbischof, ist kein Kirchhofsfrieden, ist kein fauler Schützengrabenfrieden, sondern ist ein Wettbewerb und ein Kampf innerhalb gewisser, durch die gemeinsame Christlichkeit gegebener Voraussetzungen. ... Der Kampf um die Wahrheit ist schließlich der Sinn des Gegensatzes von Katholizismus und Protestantismus." (Katholizismus und Protestantismus in der Gegenwart [Gotha-Stuttgart ²1924] 119 128.)

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."

Nun aber möge man in der deutschen Geschichte seit 1851 nachforschen, ob irgendwo von katholischer Seite der Versuch gemacht wurde, mit staatlichen Gewaltmitteln den Protestantismus zu bekämpfen. Man wird kein Beispiel finden, auch dort nicht, wo ein derartiger Versuch wegen der zahlenmäßigen Übermacht der Katholiken möglich gewesen wäre, wie etwa in Österreich oder Bayern. Überall sind in dieser Zeit die deutschen Katholiken für die Freiheit der Kirchen eingetreten und haben auch den Protestanten für die Ausübung ihrer Religion die gleiche Freiheit zugestanden, die sie für sich selbst in Anspruch nahmen. Es hat seit 1851 in Deutschland wohl einen „Kulturkampf" gegen die Katholiken, aber keinen gegen die Protestanten gegeben.

* * *

Den letzten Teil seiner Ausführung benutzt Hochstetter, um zu zeigen, wie die deutschen Katholiken, bzw. nach seinem Sprachgebrauch die „Ultramontanen", planmäßig gegen Preußen und die Hohenzollern gearbeitet und so das durch Buß angekündigte Programm ausgeführt hätten. Aus Vergangenheit und Gegenwart werden eine lange Liste von Äußerungen der Abneigung gegen Preußen und die Hohenzollern zusammengestellt, die auf katholischer Seite wirklich oder angeblich gefallen sind. Aus diesem Sündenverzeichnis kann man leicht ersehen, daß in unserer wirren Zeit auch von Katholiken manches geschrieben und gesagt wurde, was besser unterblieben wäre. Hochstetter schöpft dabei mit Vorliebe aus dem Wiener Wochenblatt „Das Neue Reich", ohne zu beachten, daß diese (in vieler Hinsicht verdienstvolle) Zeitschrift nicht einmal für die politische Haltung der österreichischen Katholiken maßgebend ist, geschweige denn für die der deutschen Katholiken.

Daß Buß ein Anhänger und Vertrauensmann der habsburgischen Politik und ein Gegner der preußischen Vormachtstellung war, ist ebenso bekannt wie die Tatsache, daß in weiten katholischen Kreisen, zumal in West- und Süddeutschland, Antipathien gegen Preußen und die Hohenzollern bestanden haben und noch bestehen. Bei einigem Nachdenken dürfte man auch die Gründe für diese Erscheinung finden. Vielleicht lassen sich aus der Geschichte Preußens und der Hohenzollern manche Züge der Abneigung und des Übelwollens gegen die Katholiken beibringen. Wie war denn die Lage der Katholiken im alten Reich? Der protestantische Theologe Faut[1] hat es offen ausgesprochen: „Wir hatten im alten Deutschen Reich unter Preußens Führung ein — trotz aller Parität — im wesentlichen protestantisches Staatswesen, das getreu seiner geschichtlichen Entwicklung das protestantische Kulturideal vertrat. Instinktiv haben das die deutschen Katholiken immer empfunden; daher konnte auch das große (!) Entgegenkommen, das die katholische Kirche in den letzten Jahrzehnten besonders in Preußen fand, die Abneigung gegen den alten

[1] „Die Christliche Welt" 35 (1921) 515.

Staat nicht beseitigen." Man braucht also kein „Ultramontaner" zu sein, um das zu erkennen.

Hat man es von protestantischer Seite nicht immer wieder in die Welt hinausgerufen, Preußen und die Hohenzollern hätten den Beruf, das Werk der Reformation zu Ende zu führen? Wurde nicht das Emporkommen Preußens als Sieg des Protestantismus gefeiert? Noch 1923 pries der Rostocker Geschichtsprofessor Schüßler[1] den Sieg bei Königgrätz als die „politische Erfüllung des Testaments von Luther". Freilich wenn die Katholiken gegen die Verquickung von Deutschtum und Protestantismus Einspruch erhoben und den eigenartigen Beruf Preußens zur Förderung des Protestantismus bestritten, so wurde ihnen das als „Reichsfeindschaft" und Mangel an nationalem Sinn angerechnet. So erinnert das Vorgehen der Gegner doch stark an das französische Sprichwort: „Dies Tier ist sehr bösartig; wenn man es angreift, verteidigt es sich."

Aus den üblen Erfahrungen der Vergangenheit erklären sich manche neuere Vorgänge und Äußerungen im katholischen Lager, die man mißbilligen und bedauern mag, die aber die nationale Haltung der deutschen Katholiken in ihrer Gesamtheit nicht verdunkeln können. Was Hochstetter in dieser Hinsicht gegen sie vorbringt, das sind entweder Ausschreitungen einzelner Außenseiter oder aber Pauschalverdächtigungen, gegen die jeder Kampf einem Gefecht bei Nacht und Nebel gleichen würde. Nur eine Probe für die „Großzügigkeit" der erhobenen Anklagen sei hier gegeben. Hochstetter schreibt:

„Die Haltung der katholischen Geistlichkeit im Saargebiet, die rheinische Separatistenbewegung, die vom amtlichen Zentrum nur zaudernd abgeschüttelt wurde, die Zugänglichkeit gewisser Münchener Kreise für die Bemühungen des französischen Gesandten Dard, die Umtriebe seines Amtsgenossen Allizé in Wien, die zwei mit französischer Hilfe ins Werk gesetzten Versuche Karls von Habsburg, zunächst den ungarischen Thron wieder zu besteigen, die heißen Bemühungen um einen Donaubund, der in anderer Form das alte Österreich wieder aufleben lassen würde ... alles das liegt in einer Linie" (d. h. der Bekämpfung Preußens und der Hohenzollern durch die Katholiken).

Wer hätte Lust, sich mit einer solchen Vermengung der verschiedenartigsten Dinge zu befassen? Nur zwei Umstände möchte ich dagegen hervorheben, die dem sonst für katholische Vorgänge so scharfen Blicke Hochstetters anscheinend

---

[1] In: Hans v. Arnim, Kämpfer — Großes Menschentum aller Zeiten III (Berlin 1923) 428. — Nach dem Siege Preußens bei Königgrätz schrieb die Berliner „Protestantische Kirchenzeitung" (Nr. 32 vom 11. August 1866, Sp. 659 f.): „Preußen ist aus protestantischem Samen gezeugt, sein Staatswesen ist mit der Reformation groß gewachsen und hat aus ihr seine kräftigsten Impulse empfangen. Alle seine Grundlagen sind protestantisch. ... Der weltgeschichtliche Beruf, Führer und Hort des Protestantismus zu sein, war ihm deutlich auf die Stirn geschrieben. ... In der Schlacht bei Königgrätz hat endlich der Dreißigjährige Krieg seinen Abschluß gefunden: der nationale Gedanke und der Protestantismus haben gesiegt. Nun ist der Ultramontanismus im deutschen Lande ein für allemal gebrochen. ... Unter Preußens Führung vorläufig kann und wird die nunmehr selbständige deutsche Nation sich durchweg nach protestantischen Grundsätzen gestalten." Das Heidelberger „Süddeutsche evangelisch-protestantische Wochenblatt" (1866, Nr. 34) druckte den ganzen für die protestantische Sinnesart so bezeichnenden Aufsatz ab. Liegt in dieser geschichtlich beglaubigten Äußerung etwa die „Losung des organisierten deutschen Protestantismus" ausgesprochen?

entgangen sind. Daß nämlich im Weltkrieg Millionen deutscher Katholiken für Deutschland und damit auch für das Reich der Hohenzollern gekämpft und geblutet haben, wird in seiner Aufstellung als offenbar ganz belanglos übergangen. Auch fehlt jeder Hinweis auf die nationale Haltung der ihrer großen Mehrzahl nach katholischen Rheinländer, die ihre Treue zum deutschen Vaterlande nicht nur mit schönen Worten, sondern durch Taten und Opfer bekundet haben, von denen man vielfach im unbesetzten Deutschland keine rechte Vorstellung hat; denn sonst würde man sich dort wohl hüten, wegen einiger räudiger Schafe die Gesamtheit der katholischen Rheinländer zu beleidigen.

Es finden heute in allen Lagern über die Neugestaltung Deutschlands lebhafte Erörterungen statt, wobei die verschiedenen Meinungen weit voneinander abweichen. Mit nationaler oder unnationaler Gesinnung hat dies an sich nichts zu tun. Wer immer nach bestem Wissen und Gewissen für das Wohl seines Volkes nicht nur redet, sondern arbeitet, ist national. Es ist naive oder bewußte Selbstüberhebung, wenn gewisse Parteien ihre eigenen Anschauungen und Ziele als die einzig nationalen ausgeben. Auch unter den deutschen Katholiken gehen die Ansichten über den Weg der Deutschen auseinander, wie das bei der undurchsichtigen Lage der Gegenwart fast unausbleiblich ist. Aber an ihrer Treue zum deutschen Vaterland ist ein Zweifel nicht möglich, so entschieden sie auch alle ein protestantisch regiertes Deutschland ablehnen. Das aber sei hinsichtlich der Zukunftspläne mit aller Offenheit gesagt: Wenn die protestantisch-kirchlichen Kreise wie bisher fortfahren, die Hohenzollern als Vorkämpfer der Reformation und als Polizeistock gegen die bösen Katholiken zu preisen und zurückzusehnen, so erweisen sie damit dieser Dynastie den denkbar schlechtesten Dienst; denn die Monarchie als Parteisache ist doch von vornherein gerichtet. Sollen die Deutschen wirklich ein einiges Volk werden, dann muß vieles aus der Vergangenheit vergessen werden. Es muß ein Bund mit gleichen Rechten und Pflichten zwischen den Volksgenossen geschlossen werden, und alle müssen sich mit dieser Gestaltung der rechtlichen Verhältnisse zufrieden geben. Es mag ja für die deutschen Protestanten schmerzlich sein, durch die neuere Entwicklung ihre bisherige Vorzugsstellung bedroht und den protestantischen Charakter des deutschen Staates in etwa verwischt zu sehen. Aber da hilft kein Klagen und Jammern. Beide Konfessionen müssen lernen, auf eigenen Füßen zu gehen und auf die eigenen geistigen Kräfte zu vertrauen.

Doch kehren wir zu unserem Ausgangspunkte, der angeblichen Bußschen Rede, zurück. Der Zweck meiner Untersuchung war einzig, dem konfessionellen Kampfe ein Agitationsmittel zu entziehen, das geschichtlich nicht haltbar ist. Für die Katholiken hat die Frage kein wesentliches Interesse, ob Buß seine Rede wirklich gehalten hat oder nicht. Hätte er sie gehalten, so würden wir sie den Ausschreitungen der konfessionellen Polemik zuzugesellen haben und mit Windthorst als „eine sehr einfältige Rede“ bezeichnen. Es ist im Laufe der Jahrhunderte auch von katholischer Seite auf diesem Gebiete so viel Törichtes geleistet worden, daß es auf einen Beitrag mehr oder weniger nicht sehr ankommt. Da aber die protestantische Polemik immer wieder auf die Bußsche Rede als auf die „eigentliche pièce de résistance“ zurückkommt, so war es not-

wendig, für die katholische Verteidigung das ganze geschichtliche Material zusammenzustellen — nicht um Zeit und Kraft zu vergeuden, sondern um den Nachfolgenden diese mühselige Arbeit zu ersparen. Denn wer von unseren geplagten Männern des öffentlichen Lebens und der Presse hat Zeit und Muße, weit zurückliegende Verhandlungen der Parlamente und die verzweigte Literatur einzusehen, um alsbald mit guten Gründen einem Gegner entgegentreten zu können, der sich auf die Bußsche Rede beruft? Die deutschen Katholiken können sich mit Recht dagegen verwahren, daß ihnen beständig als ihr „Programm" eine Äußerung vorgehalten wird, die geschichtlich unbeglaubigt ist und inhaltlich aufs schärfste von ihnen abgelehnt wurde und wird.

Auch nicht als Symbol für die Entwicklung der neuesten Zeit scheint mir die Bußsche Äußerung geeignet. Hochstetter glaubt freilich, daß sich in unseren Tagen die Bußsche Weissagung erfülle und nun die Stunde für die „Entscheidungsschlacht auf märkischem Sande" gekommen sei. Eine nüchterne Betrachtung der wirklichen Verhältnisse hindert mich, dieser Auffassung beizustimmen. Näheres darüber mag man in meiner Schrift „Kulturwende und Katholizismus" (München 1925, Fr. A. Pfeiffer) nachlesen. Wohl aber scheint es jetzt an der Zeit zu sein, daß die Verständigen auf beiden Seiten vom Boden der Gleichberechtigung aus nach einer Formel für ein friedliches Nebeneinanderbestehen und Zusammenarbeiten der großen religiösen Bekenntnisse suchen, damit der konfessionelle Hader, der Deutschlands Vergangenheit verwüstet hat, nicht auch seine Zukunft bedrohe und vernichte. Wer sein deutsches Vaterland wahrhaft liebt, wird gerne an dieser Aufgabe mitarbeiten.

Max Pribilla S. J.

Hans Pfitzner

Wenn man ein idyllisches, gemütvolles und farbenzartes Bild Hans Thomas zwischen ein derb-realistisches von Lovis Corinth und ein in breiten Flächen und lauten Tönen gemaltes von Emil Nolde hängt, dann ist seine Wirkung verloren; es wird von seinem stimmkräftigeren Nachbarn überschrieen, was im Zeitalter der Reklame nichts anderes heißt als moralisch totgeschlagen. Jeder Ausstellungskenner weiß, daß solche moralischen Totschläge öfter, als man erwarten möchte, von den Hängekommissionen verschuldet werden.

Das Schicksal hatte Hans Pfitzner seine künstlerische Laufbahn in einer Zeit beginnen lassen, in der der Sinnenreiz des Klanges eins und alles war. Es war die Hochblüte des materialistischen Zeitalters, wo Wissenschaft, Literatur und Kunst in der Verherrlichung des Diesseits wetteiferten, wo Richard Strauß mit seinem „Don Juan", „Tod und Verklärung", „Macbeth" bereits seine ersten Triumphe feierte. Da war es freilich für einen Künstler von mehr geistiger Natur wie Pfitzner, der den Sinnen so wenig schmeichelte, schwierig, sich die Geltung zu verschaffen, auf die er Anspruch hatte. In der Tat hat erst seine musikalische Legende „Palestrina" ihm seinen Platz in der ersten Reihe zeitgenössischer Tonmeister gesichert, zu einer Zeit, wo er fast ein Mann von fünfzig Jahren war.

Wie seine Kunst all der oberflächlichen prickelnden Reize entbehrt, in denen sich für den Durchschnitt der musikalischen Laienwelt der Wert der Musik erschöpft, so ist auch sein äußeres Leben schlicht und einfach verlaufen, ohne die Krümmungen, Windungen und unerwarteten Peripetien, die etwa das Leben Richard Wagners so abwechslungsreich gestaltet haben. Es ist das typische Leben eines Künstlers, der sich gegen Unverständnis und Widerstand mit zäher Entschlossenheit, aber ohne Anwendung außergewöhnlicher Mittel durchkämpft.

Pfitzner wurde am 5. Mai 1869 in Moskau geboren. Beide Eltern waren Deutsche, die nur ihr Beruf nach Rußland geführt hatte. Beide waren musikalisch hochgebildet: der Vater war Violinist von ungewöhnlichem Können, die Mutter eine tüchtige Klavierspielerin. Schon nach dreieinhalb Jahren siedelte die Familie nach Frankfurt a. M. über, wo Vater Robert sich als erster Geiger und Musikdirektor des Stadttheaters eine angesehene Stellung erwarb. Es liegt ja nahe, anzunehmen, daß die paar Kindheitsjahre in Moskau ohne nachhaltige Eindrücke geblieben wären[1]. Ich glaube das nicht und deshalb nicht, weil die menschliche Seele schon lange vor der Entwicklung vernünftigen Denkens musikempfänglich ist, und das um so mehr, je größer die natürliche physiologisch bedingte Anlage ist. Und solche Kindheitseindrücke haften fest und wirken unbewußt weiter wie eine Naturkraft, der man sich nicht entziehen kann. Ich meine darum, daß für die Gefühlsrichtung Pfitzners

[1] So meint auch Erwin Kroll in seiner unlängst erschienenen Monographie „Hans Pfitzner" [Zeitgenössische Komponisten, herausgegeben von H. W. v. Waltershausen, Band XII], die als bisher umfänglichste und bedeutsamste Darstellung des Lebens und Wirkens unseres Meisters nachdrückliche Empfehlung verdient.

gerade diese ersten Lebensjahre entscheidend wurden, daß die sehnsuchtsvolle Schwermut und dunkle Farbenmischung seiner Musik ihre tiefsten seelischen Wurzeln in der slawischen Musik haben, daß seine Entwicklung einen andern Weg genommen hätte, wenn er von Kindheit an in einem deutschen Musikzentrum aufgewachsen wäre [1]. Mit neun Jahren kam der Knabe an die Frankfurter Klinger-Schule, eine Realanstalt, die ihn offenbar für einen bürgerlichen Beruf vorbereiten sollte. Aber die Liebe zur Musik errang den Sieg, denn nach weiteren acht Jahren finden wir Pfitzner als Schüler des Hochschen Konservatoriums. Groß scheint der Gewinn nicht gewesen zu sein; eine so eigenartige Begabung fügte sich schwer in den schematischen Betrieb einer Schule, und so mochte es kommen, daß er 1890 als Einundzwanzigjähriger das Konservatorium „ohne Empfehlung und Förderung" verließ. Wahrlich, es waren ihm in seiner Jugendzeit keine Rosen gestreut; sein Gefühlsleben wuchs immer mehr ins Pessimistisch-Melancholische, verstärkt durch eifriges Studium der Schopenhauerschen Philosophie. Wer mochte erwarten, daß auf solchem Boden eine neue Art von Romantik erblühe!

Da eine festbesoldete Stellung nicht zu erringen war, mußte Pfitzner vorerst durch Musikunterricht sein Leben fristen. Wie viel wertvolle Talente sind schon durch diese geisttötende, allen Höhenflug rücksichtslos hemmende Tätigkeit zunichte geworden. Aber unser junger Held war zu tief von seiner Begabung und Berufung durchdrungen, und zu mächtig regte sich der Schöpferdrang, als daß er in diesem Kampf zwischen Ideal und rauher Wirklichkeit hätte unterliegen können. Obwohl nun das musikalische Frankfurt allmählich begann, etwas Geschmack an den ernsten Kompositionen des jugendlichen Feuergeistes zu finden, trieb es ihn doch bald fort, um sein Glück anderwärts zu suchen. Es macht ganz den Eindruck schüchternen Vortastens, wenn er sich vorerst in Koblenz niederließ, um Klavier- und Theoriestunden zu geben und nebenbei oder vielmehr in erster Absicht für seine Werke aufnahmefähigen Boden zu schaffen. Es war eine saure Arbeit und der Erfolg nur mäßig. Wichtiger als sein lokales Wirken war es, daß er damals schon mit Hilfe hochherziger Freunde in der Reichshauptstadt ein Konzert mit eigenen Kompositionen geben konnte, das beifällig aufgenommen und von der Kritik mit nicht alltäglichem Lob bedacht wurde. Tappert hatte sogar dem „jungen Aar von Frankfurt" nunmehr sonnige Tage nach den Jahren des Ringens und Kämpfens prophezeit. Aber wie lange sollten die sonnigen Tage noch auf sich warten lassen!

Inzwischen war das Musikdrama „Der arme Heinrich" vollendet worden. Alle Bemühungen, eine größere oder kleinere Bühne zur Aufführung des Werkes zu bewegen, waren vorläufig fruchtlos. Erst als Pfitzner 1894 als Korrepetitor und bald darauf als Kapellmeister am Stadttheater zu Mainz angestellt wurde, gelang es ihm nach Überwindung vieler Schwierigkeiten, eine Aufführung des Stückes zustande zu bringen, die zwar nicht allen künstlerischen Wünschen gerecht wurde, aber doch reichen Beifall erntete. Es war

[1] Auch Karl Blessinger glaubt in seinem Aufsatz „Pfitzners Stellung in der Entwicklung der deutschen Gesangmelodie" russische Einflüsse annehmen zu dürfen. Pfitzner-Heft, 1921 im Verlag von Dr. Benno Filser, Augsburg-Stuttgart erschienen.

der 2. April 1895, ein Tag, der im Leben des Musikdramatikers die erste entscheidende Rolle spielte.

1896 kehrte Pfitzner nach Frankfurt zurück, wohl nur, um auch dort den „Armen Heinrich" auf die Bühne zu bringen, denn kaum war dieser Wunsch erfüllt, als er im Herbst 1897 Berlin zu seinem dauernden Aufenthalt wählte. Dort erhielt er zwar bald einen Lehrauftrag für Komposition und Dirigierkunst am Sternschen Konservatorium, aber eine Aufführung des „Armen Heinrich" vermochte er noch nicht durchzusetzen. Unter den neuen Freunden, die er in Berlin gewann, ist Brunno Walter, der geniale Dirigent, von größter Bedeutung für das weitere Schicksal des Meisters geworden; ihm war es vorbehalten, die Allgemeinheit für das Verständnis Pfitznerscher Musik zu erziehen. In Berlin gelang ihm das allerdings noch nicht. Als er dort 1900 den „Armen Heinrich" dirigierte, war zwar die Aufnahme im Zuhörerraum günstig, die Kritik dagegen verhielt sich mehr als kühl. Brunno Walter stand eben damals mit seinen vierundzwanzig Jahren erst am Anfang seiner künstlerischen Laufbahn. Nur zweimal konnte darum das Stück wiederholt werden, um dann auf zehn Jahre von deutschen Bühnen verbannt zu bleiben. Andern Werken des Meisters war kein besseres Los beschieden; die Berliner Kritik war ablehnend. Pfitzner selbst war inzwischen Kapellmeister am Theater des Westens geworden und konnte als solcher wertvollste Erfahrungen sammeln, die seiner schöpferischen Tätigkeit wieder zugute kamen. Diese wurde durch die wenig ermutigenden Erfahrungen nicht unterbrochen. Von andern Werken abgesehen (Quartett in D-dur, Liederreihen, Columbus für achtstimmigen gemischten Chor, Schauspielmusik zu Kleist's „Käthchen von Heilbronn", Musik zum „Christelflein" Ilse von Stachs) hatte er in den Jahren 1896—1900 sein zweites größeres Bühnenwerk, die romantische Oper „Die Rose vom Liebesgarten" geschaffen, deren Textdichtung ebenso wie die zum „Armen Heinrich" von seinem Freund James Grun stammte. Sie ist bis heute noch nicht in Berlin aufgeführt worden; nur Bruchstücke daraus erklangen gelegentlich in den Konzerten. Der Provinzstadt Elberfeld war es vorbehalten, das Werk aus der Taufe zu heben (1901); nach ein paar Jahren folgten Mannheim, Bremen, München, Hamburg und im April 1905 unter Mahlers Leitung Wien. Damit war das Eis gebrochen.

Die Ungunst und Sprödigkeit der Berliner Musikverhältnisse einerseits, Einladungen seiner Freunde nach Wien und München anderseits bewogen den Komponisten, die Reichshauptstadt zu verlassen. 1907 siedelte er nach München über, wo Pfitznersche Musik bereits fruchtbaren Boden gefunden hatte und bedeutende Dirigenten wie Zumpe, Mottl, Löwe und der angesehene Musikkritiker Rudolf Louis warm für ihn eintraten. So konnte allein die „Rose vom Liebesgarten" im Laufe eines Jahres zwölf Wiederholungen erleben. Sein Aufenthalt in München sollte jedoch nicht von langer Dauer sein. Schon ein Jahr später folgte er einer Berufung nach Straßburg als Direktor des städtischen Konservatoriums und Leiter der großen Konzerte, seit 1910 auch als musikalischer und technischer Leiter der Oper. In den wenigen Jahren, die er in Straßburg wirken konnte, hat er das dortige Musikleben von Grund aus umgestaltet und so den Beweis erbracht, daß er nicht nur ein bedeutender Komponist, sondern auch willenskräftiger und einsichtiger Organisator ist. Seine

Ernennung zum kaiserlichen Professor und seine Wahl zum Ehrendoktor der philosophischen Fakultät, der er seine Schrift „Vom musikalischen Drama" widmete, war darum wohlverdient. Seine Reformarbeit ging indes nicht ohne schwere Kämpfe, Reibungen und Demütigungen ab; dazu kam der Krieg, dessen Wogen naturgemäß in der Grenzstadt besonders heftig brandeten und schließlich (1918) die Besetzung durch die Franzosen. So zog sich der Meister wieder nach München zurück. Vielen wird noch ein Zug seiner Geistesgegenwart in Erinnerung sein, der in die Straßburger Zeit fällt. Bei einer Meistersinger-Aufführung erkrankte plötzlich der Darsteller des Beckmesser. Die Verlegenheit war groß. Da entschloß sich Pfitzner, der die musikalische Leitung hatte, den Taktstock an einen andern Kapellmeister abzugeben und auf der Bühne die Rolle des Erkrankten zu übernehmen. Die Aufführung war gerettet. Welche Kenntnis der Partitur und Szene setzt diese unerschrockene und mutige Tat voraus! Ein ähnlicher Fall wiederholte sich später in Berlin.

Unter den Schöpfungen, die in Straßburg entstanden, ist die bedeutendste und inzwischen weltberühmt gewordene die musikalische Legende „Palestrina", zu der Pfitzner auch den Text gedichtet hat. Außerdem hat die Umarbeitung der melodramatischen Gestaltung des „Christelflein" zur Spieloper später viel Beifall gefunden. Wie lokal beschränkt selbst damals noch der künstlerische Ruf des Meisters war, beweist nichts schlagender als die Tatsache, daß 1917 in Köln ein Konzert mit Pfitznerliedern angekündigt war, für das nicht eine einzige Karte verkauft wurde.

In München fand Pfitzner seine alten Freunde zum großen Teil wieder. Zu ihnen war nun auch Brunno Walter gekommen, der als Generalmusikdirektor seine alte Neigung und Liebe für des Meisters Schöpfungen auswerten konnte. Dieser zählte darum in München bald zu den am meisten bevorzugten Komponisten der Neuzeit. Selbst eine Pfitznerwoche hat Walter schon 1917 mit durchschlagendem Erfolg veranstaltet. Ob die 1918 erfolgte Gründung des Hans-Pfitznervereins für deutsche Tonkunst ein glücklicher Gedanke war, mag man dahingestellt sein lassen. Der Zweck war gut, das Mittel mag etwas trivial erscheinen. Der Verein ist denn auch inzwischen eingeschlafen, und es ist kaum zu wünschen, daß man ihn aus seinem Schlummer aufwecke. Da der Bau nun fest steht, mag das Gerüst abgebrochen werden. Den grunddeutschen Patrioten mußte die politische Entwicklung in München mit Schmerz und Erbitterung erfüllen. Das war wohl der Hauptgrund, warum er sich aus der Stadt zurückzog und sich in Unter-Schondorf am Ammersee ein Heim gründete. Einen Teil des Jahres verbringt er seit 1920 in Berlin, wo er eine Meisterklasse für Komposition an der Akademie leitet als heilsames Gegengewicht gegen Schreker und den unlängst verstorbenen Busoni. Wie Pfitzner über die neueste Entwicklung der Musik denkt, hat er besonders in seinen beiden Schriften „Futuristengefahr" (1917) und „Die neue Ästhetik der musikalischen Impotenz — ein Verwesungssymptom" (1920) nicht ohne Einseitigkeiten und Übertreibungen und mit sarkastischer Schärfe bekundet. Eine reinere Freude machen die künstlerischen Schöpfungen seines Genius aus den letzten Jahren: die romantische Kantate „Von deutscher Seele", das Klavierkonzert in Es-dur, das Violinkonzert in H-moll und die Lieder, die sich an eine lange Reihe früherer angliedern.

Das ist der äußere, fast klassizistisch nüchterne Rahmen, in den eine künstlerische Persönlichkeit von seltener Tiefe und Vielseitigkeit eingeschlossen ist. Pfitzner ist dramatischer und lyrischer Komponist, Meister der Kammermusik, Dirigent, Spielleiter, Dichter und in seinen Prosaschriften Ästhetiker, der, ohne auf ein abgerundetes System zu achten, sich seine Gedanken von der Seele schreibt. Als innerster Zellkern aller Musik gilt ihm der Einfall, eine dem Komponisten durch Inspiration zugeflossene Tonverbindung. Wie das Herz das Blut in die äußersten Körperteile hinaustreibt und sie so mit Leben füllt, so entwickelt sich aus diesem schöpferischen Keim in einem organischen Lebensvorgang das ganze Tongebilde. Wird dieser Zusammenhang aufgehoben, dann tritt Mache an Stelle der Kunst. Diese Erscheinung, so meint er, trete gerade bei den modernen Expressionisten zu Tage, die alles Technische beherrschen, aber ursprünglicher Einfälle ermangeln, während eine geniale schöpferische Begabung gerade wertvolle Einfälle in Fülle hervorbringe, im technischen Handwerk aber vielleicht nicht ganz auf der Höhe stehe. Alle Stacheln an dem von Haus aus sehr stacheligen Pfitzner stellen sich drohend aufrecht, wenn er auf diese Dinge zu sprechen kommt; seine Sprache wird voll ätzender Lauge und beißender Ironie, weil er Gefahr für die wahre und echte Kunst im Anzug glaubt.

Die Theorie vom musikalischen Einfall, die ja im Grunde nur ein neues Wort für eine alte Sache geprägt hat, kann in ihrem Wesenskern nicht bestritten werden, um so weniger, als sie von der Frage, ob der Einfall als tönende Form im Sinne Hanslicks oder als tönender Ausdruck zu fassen ist, absieht. Im Verlauf seiner Darlegungen zeigt sich dann allerdings, daß er den Einfall auf die zweite Art, die das Wesen der romantischen Musik im Gegensatz zur architektonischen und formbildenden klassischen ausmacht, einschränkt, was ja schon eine Betrachtung der Pfitznerschen Werke vermuten läßt. In Wirklichkeit kommt natürlich auch ein im Geiste der Klassik schaffender Komponist nicht ohne Einfall aus, was Pfitzner wieder zugeben muß. Kroll hebt übrigens mit Recht hervor, „daß Pfitzner für die Praxis ein Formalist größten Stiles ist, d. h. von dem Augenblick an, wo der Einfall, das Material des Formenden, sich bei ihm eingestellt hat. Dann sind seine kombinatorischen Fähigkeiten erstaunlich und wohl in Zusammenhang zu bringen mit dem ihm eigenen reflektorischen Hang". Diese Eigenschaft ist bei ihm in der Tat unvergleichlich stärker ausgeprägt als etwa bei Bruckner oder Strauß und rückt ihn eher in die Nähe Regers. Über seine romantische Kantate „Von deutscher Seele" sagt er selbst, daß sie so gut wie alles andere, was er gemacht habe, aus einem Gestaltungstrieb entstanden sei, der im Grunde nichts ist als ein höherer Spieltrieb.

Mit allem Nachdruck verwahrt sich Pfitzner gegen die Auffassung Paul Bekkers, daß das oberste formgebende Prinzip im Schaffen Beethovens die poetische Idee gewesen sei. Diese könne einem Musiker zwar Anregung geben, aber die Quelle der Musik entspringe in ganz andern Bezirken. Erwin Kroll möchte in seiner Pfitznermonographie entgegen den Ansichten des Meisters und in Anlehnung an Bekker feststellen, daß ein Komponist schon den ganzen Satz haben könne, ohne sich noch des Themas bewußt zu sein, ja daß er Teile der Durchführung vor dem Durchzuführenden konzipieren könne. Ich halte

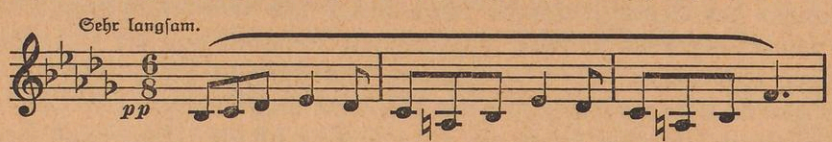
das mit Pfitzner für eine psychologische Unmöglichkeit. Was im Schaffen der Neuesten so sehr seinen Unwillen reizt, ist das Traditionsabgelöste; sie wollen das Alte abreißen und einen Neubau aufführen, während sein Ideal das Weiterführen bereits gewonnener Werte ist. Er weiß sehr wohl, daß auch diese naturgemäße Entwicklung schließlich wie jeder Organismus dem Tode entgegengeht, aber es erbittert ihn, wenn man den Tod gewaltsam beschleunigt. Kräftige Hiebe fallen nieder auf Internationalismus und Judentum, in denen er die größte Gefahr für die deutsche Kultur und Kunst wittert. Wie nicht anders zu erwarten, entspann sich um die Pfitznerschriften eine unerquickliche Polemik, so daß wir wohl am besten seine Bücher zuklappen und seine Partituren aufschlagen. Der Künstler wird uns weit mehr fesseln als der Schriftsteller, die positive Leistung mehr als die negative Kritik. Denn schließlich ist es für die Wirkung einer Komposition ganz gleichgültig, ob sie aus Einfällen im Sinne Pfitzners entstanden gedacht wird oder aus einer poetischen Idee.

Pfitzner selbst und alle seine Anhänger stimmen darin überein, daß das Lebensgefühl, das seine Werke hervorgetrieben hat, romantisch zu nennen sei. Seine erklärte Vorliebe für die Musikromantiker des 19. Jahrhunderts, denen er sogar durch eigene Bearbeitungen die Wege zu ebnen suchte, wie die Wahl seiner Opern- und Liedertexte lassen darüber keinen Zweifel. Wohl aber scheint es zweifelhaft, ob man, den Fall vorausgesetzt, daß man von diesen Tatsachen nichts wüßte, Pfitznersche Musik, für sich allein betrachtet, als romantisch bezeichnen würde, es sei denn im gleichen Sinne, in dem man die Erscheinungen des Expressionismus schon öfters als romantisch bezeichnet hat. Denn die Unterschiede zwischen Pfitznerscher Romantik und der eines Weber, Schubert, Schumann und selbst Wagner sind doch zu groß. Gleichwohl ist es das gleiche Lebensgefühl, nur ins Dunklere umgebrochen, eine Landschaft gewissermaßen, die man durch ein graues Glas schaut. Umriß und Farbenverhältnisse sind die gleichen, nur die Stimmung hat sich gewandelt. Es erhebt sich hier die schwierige Frage, was das Wesen der Romantik sei. Mit Recht betont Christoph Flaskamp in seiner zweiten Schrift „Die deutsche Romantik", daß der Unterschied zwischen ihr und der Klassik keineswegs in der größeren oder geringeren Formvollendung liege, da es romantische Werke (Werke romantischen Geistes) gebe, die klassisch, d. h. höchst formvollendet seien. In der Tat dürften sich da Beispiele erübrigen. Die Dichtungen Brentanos und Eichendorffs, die Bilder Schwinds und Steinles sind, als große Formschöpfungen betrachtet, nicht geringer an Wert wie die Dichtungen eines Goethe und Schiller und die Malereien eines Raffael und Cornelius. Die ganze Frage ist überhaupt keine Formfrage, sondern eine Lebens- und Weltanschauungsfrage. Nicht das Sichtbare am Kunstwerk entscheidet, sondern das Unsichtbare, die Gesinnung des Schöpfers. Romantik strebt nicht nach einem Stück Sein, sondern will das Universum öffnen; sie dringt in die Vergangenheit und Zukunft, in die Geheimnisse der Ewigkeit. Und alles, was die fleißige Biene da an Stoffen sammelt, verarbeitet sie zum Honig menschlichwarmer Empfindung. Bei ihr gilt also der Primat des Ethos vor dem Logos, des Fühlens vor der logischen Vernunft. Der Klassiker will das Stück Wirklichkeit, das er darstellt, ausschöpfen und so jene Befriedung schaffen, die

jedes klassische Kunstwerk bewirkt, der Romantiker wird sein Stück Wirklichkeit nicht umgrenzen und kann es gar nicht aus seinem universalen Lebensgefühl heraus; er wird darum an ewiger Sehnsucht leiden und diese Sehnsucht in ästhetischer Verklärung bei seinen Werken mitschwingen lassen. Romantischer Geist hat darum auch viel engere Beziehungen zum Religiösen als klassischer, der seine tiefsten Wurzeln eben doch im Diesseitskult hat und, soweit er in unsere Zeit hineinragt, aus der „neueuropäisch-liberalen Bildung" hervorgegangen ist, wie Flaskamp mit allem Nachdruck hervorhebt.

Diese Sehnsucht nun, die Antwort des innern Menschen auf alles Werdende, nicht Abgegrenzte, ist wohl das Wesensmerkmal aller romantischen Schöpfungen. Darum darf auch Pfitzner als Romantiker gelten, denn seine Sehnsucht unterscheidet sich von der Sehnsucht der Frühromantiker nur durch quälendere Empfindung all der ungelösten Rätsel, die das Leben des modernen Menschen verdunkeln und die seiner Musik ein so düsteres, ernstes Kolorit verleiht.

Noch war Pfitzner Schüler des Konservatoriums, als er sein erstes größeres Werk, die Musik zu Ibsens Schauspiel „Das Fest auf Solhaug" niederschrieb. Ist es nicht bezeichnend für die Empfindungsart des Komponisten, daß er gerade dieses noch stark romantisch angelegte Jugendwerk Ibsens, das weder an Gehalt noch an dramatischer Technik mit den späteren Meisterwerken verglichen werden kann, musikalisch umspielt? Kündet schon eine solche Wahl die Geistesrichtung des Meisters, die er bis heute unentwegt festgehalten hat, so zeigt die Musik bereits den Adel der Tonsprache, eine allem Gewöhnlichen ängstlich ausweichende Formung, wie schon gleich beim Hauptthema:



die es verstehen läßt, daß Pfitzner nicht wie Strauß zum Helden und Liebling der Menge prädestiniert war. Immerhin trägt diese Musik noch viel weichere Züge als seine spätere, mag auch bisweilen so etwas wie eine Ahnung des Künftigen aufblitzen. Es will etwas heißen, daß der junge Komponist in der damaligen Zeit der Wagnerei weit mehr auf die früheren Romantiker wie Marschner und Schumann zurückging als auf Wagner, den Vollender der ersten musikalischen Romantik. Es macht geradezu den Eindruck, als habe er ihn zu umgehen gesucht, ohne sich freilich ganz seinem magnetischen Feld entziehen zu können (so besonders in dem frühen Chorwerk „Der Blumen Rache"). Denn ist die Musik zum „Fest auf Solhaug" noch nicht Wagner, so ist der „Arme Heinrich", den er kaum ein Jahr später begann, schon nicht mehr Wagner. Da ist bereits ganz Pfitzner, eine Individualität von scharfem Eigenschnitt, die auch aus seinem Bildnis spricht. Nichts beweist uns klarer die Echtheit und Tiefe dieser Musik als der Umstand, daß es bei ihm, von den ersten Schwankungen abgesehen, eine eigentliche Stilentwicklung gar nicht gibt. Die Musik, die er als Zwanzigjähriger schrieb, ist wesentlich dieselbe wie die des Fünfzigjährigen: ein Mann, ein Wort. Wie viele Künstler dagegen sagen heute Ja zu dem, was sie gestern verneint haben und umgekehrt! Ihm ist das nervöse Tasten und unruhige Herumschnuppern des Zeitgeistes ganz fremd geblieben,

ebenso fremd wie die neuzeitlichen Mittel geschäftlicher Anpreisung. So konnte er nie Modegötze werden, und wenn heute sein Name von internationalem Klang ist, dann ist dieser Ruhm ebenso echt und lichtbeständig wie seine Musik.

Das Textbuch zum „Armen Heinrich" ist eine Nachdichtung nach der ursprünglichen Legende Hartmanns v. d. Aue. Verfasser ist James Grun, ein bewährter Freund und Förderer des Meisters. Zuerst die Fabel: Ritter Heinrich ist unheilbarem Siechtum verfallen. Alles verläßt ihn, nur sein Knecht Dietrich mit seinem Weibe Hilde und deren Tochter Agnes wahren ihm die Treue. Zumal Agnes will sich in der Pflege des Kranken keine Ruhe gönnen. Dietrich selbst ist nach Salerno gereist, um bei einem berühmten Wundarzt das wirksame Heilmittel gegen Heinrichs Krankheit zu erlangen. Dort erhielt er jedoch den Bescheid, daß nichts dem armen Ritter, dessen Krankheit nur Strafe für Schuld sei, retten könne als das freiwillige Lebensopfer einer unschuldigen Maid. Agnes hatte kaum die Kunde vernommen, als ihr Entschluß feststand, ihr Leben für die Entsühnung und Genesung Heinrichs hinzugeben. Nach schwerem innerem Kampf geben Vater und Mutter ihre Zustimmung zu diesem heldenmütigen Entschluß. So ziehen alle vier nach Salerno, wo durch den Arzt im Kloster der Opfertod vollzogen werden soll. Schon werden die Vorbereitungen getroffen, als in der Seele des Ritters übermächtig die Reue erwacht, ein so heroisches Opfer angenommen zu haben. Mit Aufbietung seiner letzten Kräfte sprengt er das Tor zum Opferraum und hält den Arzt vom tödlichen Streich zurück. Und nun geschieht das Wunder. Gott hat das Opfer ebensowenig angenommen wie das Opfer Abrahams; der Wille genügte ihm. Heinrich wird plötzlich geheilt. „Den Ritter, der so lang schon wund, schuf rein des Heilands Gnad' zur Stund'."

Schon diese Skizze zeigt, daß die äußere Handlung dürftig ist. Auch das schaufüchtige Auge muß Aszese üben mit Ausnahme etwa der prunkenden Klosterszene am Schluß. Selbst das Liebesmotiv, das bei Hartmann v. d. Aue die Erzählung durchzieht, hat der Nachdichter entfernt, um die höheren und reineren Motive heldenhafter Nächstenliebe und innerer Entsühnung um so lauter sprechen zu lassen. Agnes ist erst ein vierzehnjähriges Mädchen, und Pfitzner legt großes Gewicht darauf, daß bei Einstudierung des Werkes das Mädchen nicht durch eine Jungfrau ersetzt werde. Schon diese Umstände erklären uns die Tatsache, daß das Stück so schwer durchdrang und auch heute noch selten genug Aufführungen erlebt.

So keusch und transzendental gerichtet wie die Dichtung ist auch die Musik. Es ist nicht die Keuschheit der reinen Dreiklangsharmonien, wie bei den Meisterwerken eines Palestrina oder Lassus, sondern die Keuschheit der Empfindung, die auch der Gebrauch allerstärkster moderner Ausdrucksmittel und kühnster Dissonanzen nicht verletzt. Und in diesen Mitteln geht Pfitzner bereits weit über den Bayreuther Meister hinaus, ja man kann ruhig sagen, die Musik zum „Armen Heinrich" sei die erste bedeutsame Wendung vom musikalischen Impressionismus zum Expressionismus und des letzteren Geburtsstunde, ähnlich wie in der Malerei die Bilder eines Cézanne. Die Feststellung dieser Tatsache wird zwar dem Meister, der mit solchem Eifer auf die armen Modernen einhieb, kaum erfreuen, aber ist es denn seine Schuld, wenn seine Nachfahren das erworbene Gut verschleudern (vorausgesetzt, daß dies überhaupt

zutrifft)? Bei Wagner stehen Dichtung und Musik im Verhältnis von Leib und Seele. Jede Regung der letzteren ist organisch bedingt. Bei Pfitzner dagegen schwebt die Musik mehr als freier Geist über dem dramatischen Geschehen, zwar alles mit Aufmerksamkeit beobachtend, aber nicht innerlich verwurzelt. Auch das leitmotivische und tonmalerische Material ist nicht von der gleichen Greifbarkeit und Prägnanz wie bei Wagner; es ist durchgeistigter, freier. Wie schon der dichterische Vorwurf das Spiel weit mehr in die Seelen verlegt als in äußeres Tun, so ist auch die Musik reich an psychologischen Problemen, die sich liedmäßig und in weitgespannten Bogen lösen, während bei Wagner das Äußerlich-Dramatische viel stärker hervortritt, die Musik unwiderstehlich mit sich reißt und uns mit ihr. Darum fordert ein Wagnersches Musikdrama vom Zuhörer lange nicht die gleiche geistige Spannkraft wie das Pfitznersche Jugendwerk mit seiner beispiellosen Reife. Michelangelo hatte genau im gleichen Lebensalter wie Pfitzner den „Armen Heinrich" seine weltberühmte Pietà von St. Peter geschaffen. Aber der Wert des Werkes besteht in der Formvollendung, seelisch hat Michelangelo später ganz andere Tiefen erreicht. Pfitzner dagegen hat jetzt schon eine Spannweite seelischer Empfindung gezeigt, die er auch später kaum übertroffen, sondern nur variiert und in andere „Ton"-gefäße gegossen hat.

Nach Vollendung des „Armen Heinrich" vergingen vier Jahre, die wohl wegen der wenig ermutigenden Erfolge nicht sehr produktiv waren. Erst dann begann er die Komposition seines zweiten größeren Bühnenwerkes, dessen Dichtung wir gleichfalls James Grun verdanken. Es ist „Die Rose vom Liebesgarten", ein Stück, dessen stofflicher Inhalt ganz außergewöhnlich phantastisch und märchenhaft anmutet. Schon das Personenverzeichnis läßt die unwirkliche Welt ahnen, in der die Handlung abläuft. Es treten da u. a. auf die Sternenjungfrau mit dem Sonnenkinde, der junge Edeling Siegnot, Minneleide, Schwarzhilde und Rotelse, der Moormann und der Nachtwunderer, Waldweibchen, Riesen und Zwerge. Der Schluß ist wieder wie beim „Armen Heinrich" durch Wunder — diesmal Totenerweckungen — gekrönt. Eine Skizzierung des Inhaltes dürfte diesmal um so weniger geboten sein, als der Leser daraus noch weit weniger Klarheit erlangte als durch die Lesung des ganzen Textes. Während beim „Armen Heinrich" die Hauptidee klar und scharf hervortritt, bleiben die leitenden Gedanken bei der „Rose vom Liebesgarten" mehr oder minder verschleiert. Mag man schließlich auch als wahrscheinlichste Lösung gelten lassen, daß es sich um Kampf zwischen Licht und Finsternis und Sieg des Lichtes handelt, so wird der Gedanke doch nur in den äußersten Umrissen einigermaßen deutlich. Diese Undeutlichkeit ist ohne Zweifel vom Dichter mit voller Absicht gewollt. Ein Märchen und einen Traum prüft man nicht nach logischer Abfolge und Entwicklung. Von ihnen gilt die Forderung Lohengrins an Elsa: „Nie sollst du mich befragen." Der Verstand ist der größte Feind des Märchens. Das haben Publikum und Kritik vielleicht zu wenig bedacht, wenn sie immer wieder den Vorwurf der Undeutlichkeit und einer verworrenen, unverständlichen Symbolik gegen die Dichtung erhoben. Auch Richard Wagner ist diesem Vorwurf nicht entgangen, und er schrieb einmal als Antwort darauf seinem Freunde Röckel: „Ich glaube mich mit ziemlich richtigem Instinkte vor einem allzu großen Deutlichkeitseifer gehütet zu haben.

... Es gilt im Drama, wie im Kunstwerk überhaupt, nicht durch Darlegung von Absichten, sondern durch Darstellung des Unwillkürlichen zu wirken." Und Pfitzner selbst antwortete auf die Angriffe: „Mir war natürlich vorher niemals eingefallen, daß hinter den Vorgängen, Bildern und Worten, aus denen diese ‚romantische Oper' besteht, noch eine tiefsinnige ‚Idee' zu stecken habe, die man erst finden und loslösen müßte, sollte oder könnte, um das Ganze zu verstehen; ich finde in der Arbeit des Dichters, die zum großen Teil in meiner Nähe und unter meiner vielfach eingreifenden Anteilnahme vor sich ging, nur das, was ich von jeher unter aller Kunst verstand und noch verstehe: ein Spiel" (Vom musikalischen Drama).

Gleichwohl dürfte an üppig wucherndem Rankenwerk die Grenze des ästhetisch Zulässigen erreicht sein, und man kann es wohl verstehen, daß eine solche Art von Romantik nicht jedem Geschmack zusagt. Damals stand in den Künsten und zumal in der Literatur der Naturalismus in Blüte, und es war eine Kühnheit sondergleichen, einer ganz ins Materielle verstrickten Menschheit eine solche Märchenoper vorzulegen. Wer wollte sich wundern, daß sie nur langsam durchdrang, und das, obwohl sie gegenüber dem „Armen Heinrich" einen weit größeren Reichtum an fesselnden Bühnenbildern aufweist und auch die Musik viel eingänglicher ist als dort. Man merkt es dieser Partitur an, daß ihr Schöpfer ganz mit Lyrik erfüllt war, das Textbuch ist ihm sozusagen ein ausgedehntes Lied. Liedmäßig frei, sich in der allgemeinen Stimmung haltend ist auch die Komposition, schwebend über Text und Handlung, eine Goldkette von musikalischen Einfällen, die durch Zellteilung und organische Assimilation entstanden ist. Das gibt dieser Musik ihre vollendete Einheit und gegenüber der Wagnerschen dramatischen Tonsprache ihre Selbständigkeit, ihr absolutes Sein. Das Leitmotiv ist zwar noch vorhanden, hat aber seine beherrschende Stellung verloren und gilt nicht so sehr als assoziatives Erinnerungsmittel denn als rein musikalisches, meist melodisches Thema. Ebenso verlieren Tonmalereien wie das hartnäckige Tropfenmotiv ihren rein materiellen Sinn. Für Pfitzners menschlichen und künstlichen Ernst spricht es, daß er auch bei dieser Oper, wo die Liebe zwischen Siegnot und Minneleide eine zentrale Stellung einnimmt, nicht ins Sinnliche und Schwüle abirrt, sondern stets dem Geistigen untertan bleibt. Weichlichkeit ist und bleibt diesem starken Mann fremd, weit eher sucht er die aufrechten kräftigen Stützen der Diatonik oder gerät gelegentlich bei seiner mustergültigen polyphonen Arbeit ins Herbe, harmonisch fast Überkühne. Der orchestrale Farbenreichtum ist überaus groß; allerdings weilt Pfitzners Klangempfindung mehr in den tieferen Tönen des Spektrums, während Wagner und Strauß die höheren lieben. Immerhin ist diese Partitur gegenüber der des „Armen Heinrich" um einige Grade aufgehellt, ganz dem Empfindungsgehalt der Oper entsprechend.

Fünf Jahre nach Vollendung der „Rose vom Liebesgarten", nachdem der Komponist wiederholt Gelegenheit gehabt hatte, sein Werk auf größeren Bühnen aufgeführt zu sehen, schrieb er seine musikalischen Einlagen zu Kleists „Käthchen von Heilbronn". Man konnte das Stück als Ganzes zwar selten genug hören, aber die Musik und vorab die Ouvertüre gehört zum Bestand größerer Konzertinstitute. Die Ouvertüre hat in der Anlage keine Besonderheiten; dreiteilig gebaut, ist sie Symbol der kommenden Geschehnisse. Mit feinster Witterung

hat sodann Pfitzner jene Punkte der Dichtung erkannt, wo die Musik am besten schweigt und wo sie als Gefühlsmacht einzugreifen habe. Sie läßt die ersten zwei Akte unberührt, um erst vor dem dritten die Worte Theobalds: „Die Eichen sind so still, die auf den Bergen verstreut sind: man hört den Specht, der daran pickt" zum Anlaß eines musikalischen Naturgemäldes von zartestem Duft und Weben zu nehmen. Und wiederum lockt die innere Glückseligkeit Käthchens den Meister zum Aufruf seiner Tonwelten, sie umtanzen in verschlungenen Reigen mit Motiven der Ouvertüre Strahls Liebeserklärung melodramatisch, breiten sich aus zu einer Zwischenaktmusik und zu einem freudeerauschenden Schluß.

Das Hauptwerk und Bekenntniswerk im eigentlichen Sinn ist die musikalische Legende „Palestrina", deren Vertonung in den Jahren 1912—1915 niedergeschrieben wurde. Hauptwerk nicht nur deshalb, weil auch die Textdichtung von Pfitzner stammt, sondern weil es auch musikalisch alles zusammenfaßt, was der Meister an Empfindung und technischem Können beherrscht. Bekenntniswerk deshalb, weil es das Abbild seines eigenen Lebens, natürlich nicht im Sinn einer Biographie, sondern im Sinn eines Künstlerschicksals als ideentragendes Fundament besitzt. Es ist der Kampf zwischen überirdisch gerichtetem Geist und irdischer Wirklichkeit, zwischen Künstler und kunstfremder Umwelt. Palestrina, der große römische Meister, hat seit dem Tode seiner Gemahlin die Feder nicht mehr angerührt und seinen schwermütigen Gedanken willenlos nachgehangen. Inzwischen war das Konzil von Trient im Verlauf seiner Reformarbeit nahe daran, die mehrstimmige Kirchenmusik, die vielfach in leere Formkünste ausgeartet war, aus der Kirche zu verbannen. Den Fürsprechern, unter ihnen Kardinal Karl Borromäus, gelang es, das Verbot vorläufig zu verhindern; es sollte jedoch durch ein neues Werk erst der Beweis erbracht werden, daß auch mehrstimmige Gesänge durchaus dem Ernst und der Würde der Liturgie zu entsprechen vermöchten. Diese Meistermesse zu komponieren hatte Karl Borromäus seinen Freund Palestrina ausersehen. Allein Palestrina zeigte sich allen Bitten unzugänglich, und unmutig brach der Kardinal die ergebnislose Unterredung ab. Nun griff der Himmel ein: Die verstorbenen berühmten Tonmeister sammeln sich um Palestrina und bestürmen ihn auch ihrerseits, sein Lebenswerk („Dein Erdenpensum, Palestrina, dein Erdenpensum schaff!") nicht unvollendet liegen zu lassen. Mit diesen Worten entschwinden die Meister, Engel schweben heran und singen Melodien der Messe. Ergriffen lauscht Palestrina, nimmt Feder und Notenpapier und schreibt in neuerwachter Schöpferlust bis zum Morgen. Die Messe ist fertig, der Meister aber vor Ermüdung sanft eingeschlummert. Sein Sohn Ighino und sein Schüler Silla, ein jugendlicher Reformer, dem die alte Art des Meisters nicht mehr gut genug ist, treten ein und finden staunend die beschriebenen Notenblätter. Das der erste Akt. Der zweite führt uns nach Trient zu einer Konzilssitzung. Pfitzner schildert sie mit äußerster Realistik als Gegensatz stillen innern Künstlertums. Der Mustermesse geschieht nur gelegentlich Erwähnung, dagegen stoßen Meinungen, Nationalitäten und Charaktere heftig aufeinander. Den Schluß bildet ein blutiger Streit der Dienerschaft. Der dritte Akt findet uns wieder im Zimmer Palestrinas zu Rom. Jubelnd kommen die Sänger der Sixtinischen Kapelle ins Zimmer gestürmt, um den Meister zu beglück-

wünschen, Kardinäle folgen, und selbst der Papst will es sich nicht nehmen lassen, persönlich dem Meister zu huldigen. Borromäus aber, der ohne zu wissen, daß die Messe bereits fertig war, den Meister ins Gefängnis hatte werfen lassen, stürzt ihm weinend und reuevoll zu Füßen. Eine liebevolle Umarmung erneuert die alte Freundschaft. Palestrina war dem Leben und der Kunst wiedergegeben, selbst ein Blick auf das Bildnis seiner treuen Gemahlin vermag nicht mehr den neuen Lebensmut niederzudrücken. Friedevoll setzt er sich an seine Hausorgel und schwelgt in der Fülle seiner lang zurückgehaltenen Schöpferkraft.

Das sind in nackten Worten die Grundgedanken der Dichtung, die in den Jahren 1909/11 niedergeschrieben wurde. Pfitzner sagte selbst, daß ihn die dichterische Gestaltung des Stoffes die ganze Zeit hindurch so erfüllt habe, daß er sich gar nicht mehr als Komponist gefühlt und auch tatsächlich ein paar Jahre lang keine Note mehr geschrieben habe. Sein Werk hat er eine Legende genannt. Es ist darum ein müßiges Beginnen, all das herausfischen zu wollen, was mit den geschichtlichen Tatsachen nicht übereinstimmt. Weder die Messe noch Kardinal Karl Borromäus haben die Rolle gespielt, die ihnen in der „Legende" zugedacht wird. Weniger angenehm berührt es, daß dieser große Heilige als Charakter in etwa verzeichnet erscheint. Ein Mann wie er hätte den Künstler wegen einer solchen Sache gewiß nicht ins Gefängnis gesteckt und mit Inquisitionsstrafen bedroht. Wir begreifen sodann vollständig die Absicht Pfitzners, im zweiten Akt ein lebendiges malerisches Bild zu entwerfen, wozu ihm eine trockene, mit dogmatischen Disputationen beschwerte Konzilssitzung gewiß wenig gedient hätte. Aber so, wie er sie nun gestaltet hat „als liebevoll studierte Satire auf die Politik" (Thomas Mann), mit diesen Zänkereien, Rangstreitigkeiten und Trottelhaftigkeiten, ist sie doch für uns Katholiken wenig schmeichelhaft, was selbst der Kritiker des Berliner Tageblatts herausgefühlt hatte. Ein inzwischen verstorbener höherer Münchener Geistlicher, der durch seine Irenik und Weitherzigkeit bekannt war, hat denn auch, offiziell vor die Frage gestellt, ob der zweite Akt so aufgeführt werden könne, negativ entschieden, wie ich aus seinem Munde weiß. Sicher ist, daß Pfitzner jede Absicht, Gefühle zu verletzen, durchaus ferne lag. Aber für ihn, den freien Protestanten, war es eben sehr schwierig, wenn nicht unmöglich, Licht und Schatten so zu verteilen, daß berechtigte Einwände nicht möglich waren. Es ist nun allerdings zuzugeben, daß die Szenen bei der Lesung des Textbuches roher wirken als bei der mit Musik durchwobenen Aufführung, zumal durch taktvolle Regie vieles gemildert werden kann. Ein Bedenken technischer Art wurde darin erblickt, daß der Konzilsakt mit der wesentlichen Idee der Dichtung zu lose verbunden sei und schier wie ein Fremdkörper erscheine. Indes wird dieser Mangel bei der Aufführung des Werkes kaum empfunden und betrifft mehr die Dichtung als solche, ebenso wie eine Reihe prosaischer Wendungen, die in harter Alltagssprache dastehen und nicht dichterisch umgeschmolzen sind (z. B. „Ihr seid der Retter des Kunstgesinges" — so des Reimes wegen —, oder „Freilich, der Vortrag macht auch was aus" oder „Der Papst gibt dir auch viel Gehalt"). Aber bei einer musikalischen Legende darf man nicht den Text vom Ganzen absondern und sezieren. Und das Ganze ist unbestreitbar dichterisch geschaut und gestaltet; der erste und dritte Akt sind

zudem von einer weihevollen Idealität, die sich vornehm heraushebt aus dem Opern- und Theatergetriebe der Gegenwart.

Rein musikalisch enthält die Partitur alles, was in Tönen ausdrückbar ist: Hieratisch-Feierliches, Psychologisch-Unergründliches, Charakteristisches, Programmatisches, Ernstes und Heiteres bis zu sprudelnder Komik, Zartestes und aufbrausend Heftiges, Engelslieblichkeit und teuflisches Grinsen, diatonische Säulenkolonnaden und dissonanzengeschwängerte Wogengänge. Wann hat nur je ein Musiker das Glockentönen so innig mit kosmischen und seelischen Schwingungen zu mischen verstanden wie Pfitzner, wo er das Glockenläuten der Ewigen Stadt in Tönen malt! Freilich ist zu sagen, daß die innersten Kräfte der Musik, die in den Tiefen der Seele wurzelnden, nur im ersten und dritten Akt losgebunden sind; der zweite Akt bekundet hauptsächlich eine unerhörte technische Meisterschaft, selbst das Sprödeste und an sich ganz Unmusikalische musikalisch zu umkleiden. Die Musik ist hier in der Tat meist nur ein Kleid, ein äußerer Umhang, während sie doch das schlagende Herz im Organismus sein sollte, wie sie es im ersten und dritten Akt auch ist. Aber Unmögliches kann eben auch Pfitzner nicht möglich machen. Das leitmotivische Material hat auch hier nicht die alles beherrschende Stellung wie bei Wagner, der von seinem Nibelungenring selbst gesagt hat, daß fast jeder Takt leitmotivisch entwickelt sei. Pfitzner arbeitet sinfonisch; das Leitmotiv ist ihm nur eines und nicht einmal das wichtigste der vielen Tonmittel. Mag somit der Begriff Musikdrama in der Pfitznerschen Ausdeutung gegenüber der Wagnerschen etwas abgeschwächt erscheinen, so tritt die Musik als selbstherrliche Kunst um so deutlicher hervor, als solche auch im zweiten Akt.

Hat Pfitzner schon im „Palestrina" den Pessimismus durch die ganz optimistische Schlußsetzung innerlich besiegt, so leuchtet im „Christelflein" noch weit stärker das freundliche Antlitz einer erlösten Seele. Dieses entzückende Weihnachtsmärchen ist von Ilse von Stach gedichtet. 1906 hatte Pfitzner dazu eine Ouvertüre und melodramatisch-lyrische Begleitmusik geschrieben. In dieser Form wurde das Werk zuerst von Mottl in München aufgeführt. Unmittelbar nach Vollendung des „Palestrina" hat er das Ganze zu einer Spieloper umgestaltet, die jedes unverdorbene Gemüt entzücken muß, ein Märchen, ganz von christlichem und kinderseligem Geist erfüllt. Und — wer möchte es glauben — Pfitzner, der tonmächtige Titan, hat dafür eine Musik gefunden, die auch in Kinderherzen widerklingt. So groß ist seine geistige und künstlerische Spannweite. Zwar gibt es auch Stellen von verdüstertem Kolorit, wie es eben das gelegentliche Hereinspielen der realen Welt erheischt, aber es sind doch nur Wolken, die am heiteren Himmel hinziehen und bald im Gold der strahlenden Abendsonne prangen. In unserer Zeit, wo sich Volk und Kunst getrennt haben, ja sich oft feindlich gegenüberstehen, bedeutet diese Tat des Meisters eine Hoffnung auf Versöhnung.

Pfitzner hat durchaus nicht alle seine schöpferischen Hauptkräfte dem Musikdrama vorbehalten, wie Richard Wagner. Zu sehr ist er der absolute Musiker, den er, wie wir gesehen haben, selbst in seinen Bühnenwerken nicht verleugnen kann, zu sehr ist er auch von Haus aus Lyriker, als daß er die selbständigen Gattungen der Instrumentalmusik und das Lied vernachlässigt hätte. Schon seine Jugendwerke lassen darüber keinen Zweifel. Sein erstes ist ein Scherzo

für Orchester, sein zweites das Chorwerk „Der Blumen Rache“ für Frauenchor, Altsolo und Orchester, dann folgten zwei Hefte mit sieben Klavierliedern und eine Sonate für Cello und Klavier. Dann erst wurde der „Arme Heinrich“ begonnen. Es ist diese Abfolge nicht Zufall, auch nicht berechnender Wille, sondern angeborener Instinkt, der einen genialen Menschen von selbst zu dem zieht, was der Naturanlage am besten angemessen ist. Diesem Instinkt ist es auch zuzuschreiben, daß er der Form der Symphonie für volles Orchester, die dem Romantiker und Einfallsmusiker wohl zu viel Bindungen bot, stets aus dem Wege ging. Man kann nicht erwarten, daß das Scherzo für kleines Orchester, das er als achtzehnjähriger Musikschüler schrieb, über formale Tüchtigkeit und lebhafte Anempfindung hinausging. Dagegen zeigt schon die drei Jahre später geschriebene Cellosonate den reifenden Meister und eine sich mehr und mehr entwickelnde Selbständigkeit, mag man auch bisweilen an ältere Komponisten (nicht Wagner!) erinnert werden. Den fertigen Künstler mit durchaus persönlicher Prägung finden wir im Trio für Klavier, Violine und Cello, das drei Jahre nach Vollendung des „Armen Heinrich“ entstand, mit seinem Adagio und seiner aus einem Guß entstandenen Form. Das Streichquartett in D-dur, das sechs Jahre später folgte, spannt einen Bogen über den gesamten universalen Gefühlskreis des Meisters, von drückender Schwermut und sarkastischem Humor bis zu kindlich-fröhlichem Plaudern, während es formal vielleicht nicht so zwingend ist wie das Trio. 1908 schenkte uns Pfitzner sein Quintett für Klavier und Streicher, zehn Jahre darauf seine Sonate für Klavier und Violine, 1922 ein Konzert für Klavier und Orchester und 1924 als bisher letztes seiner Kammermusikwerke das Konzert für Violine und Orchester. In immer neuen und tieferen Aspekten erschließt sich uns die Klangwelt Pfitzners, seine bewundernswerte technische Meisterschaft, die auch vor dem Schwierigsten nicht zurückschreckt, sein Reichtum an Einfällen, die zwar in eine fast klassisch anmutende Architektur gespannt werden, aber gelegentlich auch die Grenzen aller bisher gewohnten bequemen Logik überspringen. Der Romantiker wahrt sich eben bei aller Gebundenheit immer noch ein ordentliches Maß von Freiheit. So erklären sich die „Widersprüche“, die man da und dort zu finden wähnte. Immer klarer tritt ferner Pfitzners Vorliebe für horizontale Setzweise, für den linearen Kontrapunkt zu Tage, wodurch er vor allem andern zukunftsweisend geworden ist. Die Einzelstimmen werden nicht mehr von der Harmonie her durchgeführt, wie das noch bei Wagner der Fall war, sondern sie schreiten selbständig fort und bedingen so ganz neuartige harmonische Bildungen. „Es kommt nicht selten vor“, schreibt Kroll, „daß Pfitzner sogar Stimmpaare und -bündel gegeneinander kontrapunktiert, die, jedes für sich, eigenen harmonischen Verhältnissen unterliegen.“ Dadurch wurde seine Tonsprache immer dunkler und rätselreicher, so daß nur wenige Auserwählte noch mit voller Anteilnahme zu folgen vermögen. Auffallend ist, daß Pfitzners Kammermusik nur je ein Werk einer Gattung aufweist. Ist das Zufall, äußerer Wille oder innere Künstlernötigung?

Und nun das Pfitznersche Lied. Wenn es hier am Schlusse erscheint, so heißt das nicht, daß es im Künstlerbild Pfitzner nur einen unwesentlichen Nebenzug bedeute. Es gebührt ihm vielmehr der gleiche Rang wie den Musikdramen

und Kammermusikwerken. Da die meisten Lieder für eine Singstimme mit Klavier geschrieben sind, ist die Möglichkeit gegeben, von der Innenwelt des Meisters auch im deutschen Haus, nicht nur in Konzertsälen Kenntnis zu erlangen. Freilich muß gesagt werden, daß ihre Wiedergabe tüchtige Sänger fordert, die nicht nur technisch wohlgeschult, sondern auch seelisch den Absichten des Meisters gewachsen sind und ins innere Heiligtum Pfitznerscher Melodik vorzudringen vermögen, soll nicht ein Zerrbild entstehen. Hier wie überall in seinem Schaffen wandte sich Pfitzner bewußt von der nachwagnerschen durch Hugo Wolf vollendeten Gestaltung des musikalischen Liedes, wo die Musik ganz dem dichterischen Gedanken dient und dem deklamatorischen Prinzip folgt, ab und den Grundsätzen der älteren Romantiker zu, ohne das inzwischen Errungene preiszugeben. Der melodische Einfall ist ihm die Hauptsache, nicht als ein Mittel neben gleichwertigen andern, sondern als Wesenskern. Für seine Art ist es kennzeichnend, wenn er selber sagt, daß das musikalische Stimmungsmotiv „ganz unabhängig, vor Kenntnis des Gedichtes" gefunden oder „leise wie mit der Wünschelrute von ihm berührt" sein könne. Seine Liedvertonungen sind eine Vermählung von Text und Musik, nicht wie bei Wagner und Wolf eine Geburt der Musik aus dem Wort.

So verleugnet sich der absolute Musiker selbst im Liede nicht und stellt sich damit in die Linie Schumann, Franz, Brahms, unterscheidet sich aber von ihnen durch einen größeren Reichtum an Nuancen und seelischen Schattierungen, wie sie eben die neue Musik ausgebildet hat. Zumal seine Klavierbegleitungen sind wundervolle moderne Filigranarbeiten, bei denen der dekorative Charakter zurück, der Ausdruck in den Vordergrund tritt. Während Richard Strauß in seinen Liedern gerne malt und charakterisiert und dementsprechend seine Texte wählt, gehört die Mehrzahl der Pfitznerlieder der reinen Stimmungslyrik an. Mit Recht sagt Paul Ehlers: „Strauß drängt wie in allem, so auch im Lied nach außen, Pfitzner nach innen."

Die Dichter, die Pfitzner als Anreger gebraucht, sind meist Romantiker, wie Rückert, Geibel, Lingg, Mörike, besonders aber Eichendorff. Aber auch C. F. Meyer und Gottfried Keller, an sich nicht gerade romantische Naturen, wissen in ihm die Flamme zu entfachen. Die volkstümliche Schlichtheit der romantischen Gedichte hat er freilich nur selten erreicht oder doch nicht folgerichtig beibehalten. Es schleicht sich immer wieder der grüblerische Zug ein, der das Wesen dieses Meisters bildet, und eine psychisch außerordentlich fein verästelte Tonsprache, die von der kindlich-frohen Naivität und seelischen Einfalt des Gedichtes merklich absticht. Aber für die Art, wie der moderne Mensch Natur und Seelenstimmungen auffängt, ist Pfitzners Liederschaffen vielleicht das beste Exempel. Die romantische Sehnsucht heutiger Menschen hat eine viel dunklere Farbe und einen ferneren Horizont als die Biedermeierromantik. Eine „betörende Phantastik projiziert den Zauber der Eichendorffschen Verse gleichsam ins Unendliche" (Kroll). Die Tonmalereien, die Pfitzner gelegentlich verwertet, sinken nie zum bloß Charakteristischen herab, sondern brechen organisch hervor aus Klang und Rhythmus. Selbst wo er lustig und aufgeräumt wird wie bei den „Heinzelmännchen" und mit seinem Orchesterapparat treulich die Konturen der Dichtung nachzeichnet, verliert er das Ziel eines geschlossenen Tonstücks nie aus den Augen. Und wie bohrt sich

das markante düstere Hauptmotiv der Orchesterballade „Herr Oluf“ in die Seele des Hörers![1]

Alles, was in dem Liedmeister an Geist und Form lebt, hat er 1921 in der romantischen Kantate „Von deutscher Seele“ für vier Solostimmen, gemischten Chor, Orchester und Orgel wie in einem Kompendium zusammengefaßt. Sein Liebling Eichendorff mußte die Sprüche und Gedichte beisteuern, aus denen er das Textkleid gewoben hat. Irgend eine logische Entwicklung wird man nicht finden und soll man gar nicht suchen; Mensch und Natur, Leben und Singen formen das Ganze zu einem lose gebundenen Blumenstrauß. Der Instinkt des Musikers leitete die Wahl. „Von deutscher Seele“ hat Pfitzner seine Kantate genannt, weil er „keinen besseren und zusammenfassenderen Ausdruck fand für das, was aus diesen Gedichten an Nachdenklichem, Übermütigem, Tiefernstem, Zartem, Kräftigem und Heldischem der deutschen Seele spricht“. Das sind seine eigenen Worte. Aus der musikalischen Gestaltung spricht eine letzte künstlerische Reife, eine Zusammenschmelzung aller älteren und jüngsten Formkünste zu einem Wesen voll Blut und Leben, zu einem Symbol der hartbedrängten, aber nicht hoffnungslosen deutschen Seele. Wie ihr Weg heute meist durch Düster und Dunkel geht, so wandelt auch die Musik durch Schlünde und Schatten, kämpft in titanischem Ringen mit dem Tod, jubelt ihren Sieg in hellen A-Dur-Klängen hinaus, sinkt ermüdet in Schlaf und Traum, erwacht neugestärkt zum frisch-fröhlichen Tagwerk und begrüßt den neuen Abend mit feierlich-ernsten Choralweisen. Das im ersten Teil. Der zweite Teil ist dem Lied gewidmet, das versöhnend geht durch alle schwere Stunden des Lebens. Ins Übermächtige schwillt die Sehnsucht des Meisters an in musikalischen Ausdrucksformen, die alle Kreise der Chromatik und Diatonik durchlaufen und in ihrem kühnen Gefüge uns erst langsam ihre innere Notwendigkeit enthüllen. Den Schluß bildet, bezeichnend für die ernste Lebensauffassung Pfitzners gegenüber der erdgebundenen eines Strauß, ein Aufblick zu Gott:

Wenn die Wogen unten toben,
Menschenwitz zu Schanden wird,
Weist mit feur'gen Zügen droben
Heimwärts dich der Wogen Hirt.
Sollst nach keinem andern fragen,
Nicht zurückschaun nach dem Land,
Faß das Steuer, laß das Zagen!
Aufgerollt hat Gottes Hand
Diese Wogen zum Befahren
Und die Sterne, dich zu wahren.

Josef Kreitmaier S. J.

[1] Eingehende und sehr gute Ausdeutungen der einzelnen Klavier- und Orchestergesänge Pfitzners findet der Leser in dem eingangs erwähnten Buch von Erwin Kroll.

Besprechungen

Italien-Bücher

1. Rompilger. Wegweiser zu den Heiligtümern und Sehenswürdigkeiten der Ewigen Stadt sowie der bedeutendsten Städte Italiens. Von Anton de Waal. Elfte Auflage, herausgegeben von Dr. Johann Peter Kirsch. 12° (XX u. 456 S.) Mit 21 Plänen und Kärtchen, einer Eisenbahnkarte von Italien, einem großen Plane von Rom und 83 Bildern. Freiburg i. Br. 1925, Herder. Geb. *M* 8.60
2. Romfahrt. Kurzer kunstgeschichtlicher Führer durch die Ewige Stadt. Von Hermann Otto Fichtner. Mit einem Stadtplan und 11 Bildern nach alten Stichen. 12° (216 S.) München 1925, Kösel-Pustet.
3. Die Fresken der Sixtinischen Kapelle und Raffaels Fresken in den Stanzen und den Loggien des Vatikans. Beschrieben und erklärt von Ludwig v. Pastor. Mit 5 Tafeln. 12° (VIII u. 170 S.) Freiburg i. Br. 1925, Herder. Geb. *M* 4.—
4. Klosterbilder aus Italien. Von Paul Stiegele. Vierte Auflage, herausgegeben von Emil Kaim. Mit 5 Kunstbeilagen und 155 Textabbildungen. gr. 8° (XII u. 256 S.) Rottenburg a. N. 1925, Bader. Geb. *M* 12.—
5. Städtebilder und Kulturprobleme aus Italien. Betrachtungen über Erlebtes und Erschautes. Von Dr. Karl Möhlig. 8° (312 S.) Mit 16 Kunstbeilagen. Elberfeld 1925, Berglandverlag. Geb. *M* 4.—
6. Vatikan und Peterskirche. Herausgegeben von Matthäus Gerster und Konrad Kümmel. Dritte Auflage. 4° (26 S.) Mit 5 Abbildungen im Text und 94 Bildern auf Tafeln. Zürich u. Stuttgart 1925, Montana-Verlag. *M* 3.50; geb. 4.80
7. Die Kunst dem Volke. Nr. 13: Ein Besuch im Vatikan. Von Anton de Waal. 26.—40. Tauf. Nr. 43/44: Dantes Göttliche Komödie. Von Dr. Franz Joseph Bayer. 21.—35. Tauf. Nr. 53/54: Raffael. Von Dr. Franz Joseph Bayer. 1.—20. Tauf. Nr. 55/56: Michelangelo. Von Josef Kreitmaier S. J. 1.—20. Tauf. München 1925, Allgemeine Vereinigung für christliche Kunst. Nr. 13 *M* —.75; die übrigen Nr. 1.20; Nr. 55/56 *M* 1.50
8. Rom. Wanderungen durch die Ewige Stadt und ihre Umgebung. Von Julius Haarhaus. 8° (598 S.) Mit 480 Abbildungen und einem Plan. Leipzig 1925, E. A. Seemann. Geb. *M* 20.—
9. Sicilia. Von Karl Gröber. Quer-Quart mit 16 S. Text und 138 S. Bildern. Augsburg 1924, Dr. Benno Filser.
10. Der hl. Franz von Assisi. Von Fritz Kunz. Mit Text von Heinrich Federer. gr. 4° (48 S.) Dritte Auflage. München 1924, Gesellschaft für christliche Kunst. Geb. *M* 10.—
11. Dantes Göttliche Komödie. In Bildern von Gustav Doré. Fol. (32 S.) Mit 136 Bildern. München 1924, Josef Müller. Geb. *M* 15.—
12. Fra Angelico. Der Maler und Mönch. Ausgewählt und eingeleitet von Paul Schubring. Mit 24 Bildern. (Kleine Delphin-Kunstbücher, 26. Bändchen.) München 1923, Delphinverlag.
13. Fra Angelico. Von Wilhelm Hausenstein. Fol. (112 S.) Mit 55 Tafeln in Lichtdruck. München 1923, Kurt Wolff.
14. Die Kunst der Frührenaissance in Italien. Von Wilhelm v. Bode. Propyläen-Kunstgeschichte, Band VIII. Lex.-8° (156 S. Text und etwa 480 Bildseiten mit 13 farbigen Beilagen.) Berlin 1923, Propyläen-Verlag.

1. Schon die hohe Auflageziffer des „Rompilger" von Anton de Waal zeigt, daß das Buch sich glänzend bewährt hat. In der vorliegenden elften Auflage, die vom Herausgeber auf den neuesten Stand der Forschung gebracht, durch ausführlichere Beschreibung der wichtigsten italienischen Städte bereichert und mit vielen praktischen Hinweisen versehen ist, findet der Pilger alles beisammen, was er braucht, so daß selbst für eine mehrwöchige Reise andere Führer entbehrlich sind. Das Buch ist schlechthin der Führer für Wallfahrten nach Italien.

2. Eine gute Ergänzung zu De Waals „Rompilger" ist die „Romfahrt" von Fichtner, nicht eine Ergänzung nach der stofflichen Seite hin, sondern eine glückliche Zusammenfassung des Wichtigsten, und zwar geschieden nach Kulturperioden, die in Form von Rundgängen behandelt sind. So werden wir geleitet durch das Rom der Antike, der Katakomben, der altchristlichen und mittelalterlichen Zeit, der Früh- und Hochrenaissance, des Früh- und Hochbarocks. Wer dem Verfasser folgt, wird gewiß nicht nur eine verwirrende Fülle von

Eindrücken aus der Ewigen Stadt mitbringen, sondern einen geordneten Wissensschatz.

3. In seiner Papstgeschichte hat Pastor den kunstgeschichtlichen Fragen stets besondere Liebe und Sorgfalt gewidmet. Mit Freuden nehmen wir darum von seiner Hand das zierliche Büchlein entgegen, in dem er alles zu einem geschlossenen Bild zusammenfügt, was er in seinem großen Werk verstreut über die Fresken der Sixtinischen Kapelle, der Loggien und Stanzen des Vatikans als feinfühliger Kenner und Forscher niedergelegt hat. Wer diese Meisterwerke nicht nur flüchtig schauen, sondern auch verstehen will, wird gut tun, das Büchlein gründlich durchzulesen, bevor er an die Besichtigung geht.

4. Eine Poesie ganz eigener Art durchweht die italienischen Klosterbilder Paul Stiegeles, die nun zum vierten Mal in vornehmer Aufmachung an die Öffentlichkeit treten. Kein Geringerer als Bischof Keppler hat dem Buch ein Geleitwort mit auf den Weg gegeben, und 160 Bilder, darunter 5 Tiefdrucktafeln, veranschaulichen das geschriebene Wort. Eine müheloſere und angenehmere Art, sich über das vielgestaltige Ordensleben der katholischen Kirche aufzuklären, läßt sich nicht denken, als sie in diesen vierzig Klosterbildern geboten ist. Mit Recht sagt darum Bischof Keppler, daß das Buch ob seines Tiefgehalts nicht aus der katholischen Literatur verschwinden dürfe.

5. Das schöne Buch von Dr. Möhlig will eine uns Deutschen fremde oder vielmehr fremd gewordene Kultur wieder liebevoll verstehen lehren. Überall stößt darum der Verfasser auf die tieferen Kulturprobleme vor, die in den Städtebildern, im flutenden Volksleben und in Kunstdenkmälern geborgen liegen und dem Durchschnittsreisenden allzu leicht entgehen. Darin liegt der Sonderwert des Buches, der es aus der Fülle der Italien-Literatur wirksam heraushebt. Scharfsinn, geistige Weite, Originalität der Gedanken und fein ziselierte Sprache machen das schmucke Buch zu einer erquickenden und anregungsreichen Lektüre.

6. u. 7. Bei dem Buch „Vatikan und Peterskirche" von Gerster-Kümmel liegt das Hauptgewicht auf dem reichen und gut gewählten Illustrationsteil. Ein einleitender Text von 25 Seiten gibt eine knappe, aber treffliche Einführung. Ein Jugend- und Volksbuch, ähnlich wie die eben erschienenen vier neuen Hefte der weitverbreiteten Monographiensammlung „Die Kunst dem Volke" über den Vatikan, Dante, Raffael, Michelangelo. Auch hier wird der einfache und volkstümlich gehaltene Text durch zahlreiche gute Abbildungen unterstützt.

8. Höhere Ziele steckt sich der starke, bei Seemann erschienene Band über Rom und Umgebung mit seiner prächtigen Ausstattung und seinen 480 Bildern. Geschichte und Kunst finden eine flüssige, populäre Darstellung. Zwar bemüht sich der Verfasser sichtlich, seinen nichtkatholischen Standpunkt nicht allzu auffällig hervorzukehren, gleichwohl entschlüpfen ihm da und dort Bemerkungen, die der Verbreitung des Buches in katholischen Kreisen nur schaden können. So z. B. S. 55: „Der Grundsatz, wenn der Zweck erlaubt ist, sind es auch die Mittel, gehört längst zum Bestand der scholastischen Moral, aber erst die Jesuiten übertrugen ihn mit voller Absicht in die Praxis." Der Verfasser scheint noch nicht zu wissen, daß sich schon scharfe Köpfe vergeblich um den Beweis dieser leichtfertigen Behauptung bemüht haben und daß die namhafte Summe, die für den Beweis ausgesetzt wurde, ungewonnen blieb. Man sollte auch heute nicht mehr vom Jesuitenstil reden, „der mit bewußter Effekthascherei und hochtrabendem Pathos dem Sensationsbedürfnis der ungebildeten Masse weitgehende Zugeständnisse macht", nachdem die Ergebnisse der eindringenden Forschungen Joseph Brauns, daß es einen Jesuitenstil gar nicht gibt, von der Wissenschaft allgemein angenommen sind.

9. Wer nach Italien zieht, sollte nicht versäumen, auch der Insel Sizilien einen Besuch abzustatten, die so reich ist an landschaftlichen Schönheiten und Resten alter Hochkulturen. Schon Goethe hatte geschrieben: „Italien ohne Sizilien macht gar kein Bild in der Seele." Mit diesem Zitat beginnt der Verfasser seine kurze, schwungvolle, in drei Sprachen (deutsch, italienisch und englisch) mitgeteilte Einführung in die tragische und wechselvolle Geschichte des Landes. Die Worte sollen jedoch nur eine Ouvertüre zu den 138 prächtigen Bildern sein, die mit Ausnahme von zwanzig nach Aufnahmen des Verfassers reproduziert sind. Wenn es nicht schon längst bekannt wäre, würden diese Bilder Gröbers Meisterschaft in der Kunst des Photographierens beweisen, die er als Konservator am bayrischen Landesamt für Denkmalpflege immer mehr zu vervollkommnen wußte. Stets findet er den günstigsten Punkt für malerische Wirkung, die auch bei Vergrößerung der Originalphotographien stets gut zur Geltung kommt. Die Aufmachung des Buches ist mit dem feinen Geschmack besorgt, der die Verlagswerke Dr. Benno Filsers auszeichnet.

10. Nächstes Jahr werden wir den 700. Todestag des hl. Franz von Assisi feiern. Das schöne Buch von Kunz-Federer mit den herr-

lichen Texten, den edlen, gemütvollen Farben- und kräftig männlichen Schwarzdrucken, das eben in dritter Auflage herausgekommen ist, sei darum aufs neue mit Nachdruck als Geschenk und Erbauungswerk empfohlen.

11. Die von Gustav Doré geschaffenen 135 Dantebilder, die in den ursprünglichen Originalholzschnitten sehr selten geworden sind, hat der Verlag Joseph Müller in tonigen Tiefdrucken neu herausgegeben zu einem Preis, den nur eine hohe Auflage ermöglichte. Dorés Bilder sind zu ihrer Zeit berühmt gewesen; die Jahrzehnte des Impressionismus hatten für eine solche Phantasiekunst nichts übrig, und erst jetzt beginnt des Künstlers Ruhm aufs neue aufzuleben. Man schätzt ihn heute als einen der ersten Graphiker des 19. Jahrhunderts. Die neue Ausgabe ist darum dankbar zu begrüßen. Man kann diese Tiefdrucke als eine Art von Übersetzung bezeichnen, insofern sie den alten Holzschnitten ein etwas mehr malerisches Aussehen verleihen. Es ist aber zuzugeben, daß die Übertragung eine wohlgelungene ist. Dr. F. J. Bayer, der das oben erwähnte Danteheft aus der Sammlung „Die Kunst dem Volke" geschrieben hat, legt in den Einleitungsseiten das Leben des Dichters, die Schöpfung Dorés und einige Grundgedanken zur Divina Commedia in der ihm eigenen feinen Art dar. Ein beigelegtes Sonderheftchen enthält die Erklärungen der einzelnen Bilder.

12. u. 13. Über Fra Angelico liegen zwei Bücher vor: ein ganz kleines, das als 26. Bändchen in der Sammlung „Kleine Delphin-Kunstbücher" erschienen ist, und ein großes, mit allem Aufwand buchtechnischen Könnens gestaltetes von W. Hausenstein. Das erste ist nur eine ganz kurze Einführung in die Kunst des Meisters, die allen kritischen Fragen bewußt aus dem Wege geht, das zweite dagegen eine Art von Bekenntniswerk eines ausgesprochen kritischen Geistes, der den Meister mit modernen Augen betrachtet und so naturgemäß zu andern Ergebnissen kommt als der bloße Historiker. Ihm, dem problematischen Menschen von heute, mochte es wohl nicht leicht werden, über eine Erscheinung wie Fra Angelico ins klare zu kommen, der so ganz unproblematisch war. Und doch zog ihn eine geheime Sehnsucht, gerade einmal eine solche Seele zu ergründen. Diese Sehnsucht spricht denn auch aus jeder Seite dieses mit aller sprachlichen Kunst geschriebenen, mit sprühenden Gedanken durchsetzten Buches. Freilich wird man bisweilen die Empfindung nicht los, daß der geistreiche, flackernde Stil Hausensteins, der so gut für eine Darstellung moderner Meister paßt, hier nicht so recht am Platze ist. Aber wie hätte er es anders machen sollen? Er hatte nur die Wahl, das Buch gar nicht zu schreiben oder es so zu schreiben, wie es ist und wie es seiner feinnervigen, im Grunde impressionistischen Natur entsprach. Ohne sich viel von früheren Angelicoforschern zuflüstern zu lassen, schaut er den Meister mit eigenen Augen, und was er sieht, ist oft ganz anders als das, was andere gesehen haben. Wo diese Schülerhände vermuten, findet er die Hand des Meisters und umgekehrt. Gleichwohl, mag die Anschauung noch so subjektiv sein, fallen dabei doch Erkenntnisse von objektiver Gültigkeit ab, deren Wert nicht gering anzuschlagen ist. Keiner noch hat den Zusammenhang zwischen der Miniaturmalerei und den Tafelbildern Fra Angelicos so fein herausgespürt wie Hausenstein, und der Rückblick auf die byzantinischen Ikone und ihre Zwischenglieder wirft in der Tat neues Licht auf angeleske Kunst, die so als Schlußglied einer Entwicklung erscheint, als Schlußglied einer sakralen religiösen Kunst, die dann durch die Renaissance vom Himmel auf die Erde geführt wird. „Der Ikon ist absolut geistlich; er ist unabänderlich religiös; man kann ihn gar nicht säkularisieren." Und: „Das Persönliche ist immer das Gegenteil von Erhabenheit und also des Ikons. Das Unpersönliche des Idols zaubert den wehenden Geist des Metaphysischen herein." Solche Sätze sind für die religiöse Kunst unserer Zeit außerordentlich bedeutsam und wahrhaft wegweisend aus dem Wirrwarr des Subjektivismus heraus. Rein künstlerisch schätzt Hausenstein den Maler nicht eben hoch ein. In dieser Hinsicht mag man anderer Meinung sein, aber wo er diese Frage aufrollt, fallen doch Worte, die nachdenklich machen und ans Gewissen der heute so verbreiteten — auch in katholischen Kreisen verbreiteten — ästhetischen Weltanschauung pochen: „Wir müssen begreifen: wir bewegen uns nicht mehr oder noch nicht auf dem Boden der ‚Kunst'. Hier ist ein Anderes, Höheres, Wichtigeres, auch Schöneres als die Kunst: hier sind nur die Wegweiser zur Andacht. ... Als ob es gar so sehr auf ‚Kunst' ankäme! Sie ist Mittel, Funktion; vielleicht nur Attribut einer mangelhaften Inbrunst und Einbildungskraft der menschlichen Gebete! ... Die Schönheit, die Kunst überhole nicht den absoluten Zweck der Andacht!" Hausenstein hat hier ausgesprochen, was auch in dieser Zeitschrift schon wiederholt angedeutet wurde, daß der Wert des religiösen Bildes sich nicht im Ästhetischen erschöpfe.

14. Die gesamte Kunst des italienischen Quattrocento, die Kunst der Frührenaissance, bildet den Inhalt des achten Bandes der „Propyläen-Kunstgeschichte", die, auf sechzehn Bände berechnet, die Hauptperioden der Kunst von anerkannten Spezialforschern behandeln läßt. Eine solche Arbeitsteilung ist heute notwendig, da bei dem ins Ungemessene gewachsenen Forschungsmaterial ein einzelner nicht mehr imstande ist, alles zu überblicken. Der greise Woermann wird wohl der letzte gewesen sein, der die Ausarbeitung einer sechsbändigen Kunstgeschichte wagen durfte. Ähnlich wie bei der früher schon von Ludwig Justi unter Mitwirkung anderer Fachmänner herausgegebenen „Geschichte der Kunst" ist auch bei der „Propyläen-Kunstgeschichte" der Hauptwert auf die Bilder gelegt, die — bei jedem Band etwa 500 — die mannigfaltigen und doch wieder mit gemeinsamen Gattungsmerkmalen versehenen Erscheinungen der Kunst bestimmter Epochen klar veranschaulichen sollen. Da die Ausgabe weiteren Kreisen dienen soll, verzichtet sie in den einleitenden Texten auf jeden gelehrten Apparat, will dagegen die Konturen der Entwicklung besonders scharf ziehen, um auch des Laien Auge für diese Dinge zu schärfen. Kein Geringerer als Wilhelm v. Bode, der einen großen Teil seines langen Lebens der Erforschung italienischer Kunst gewidmet hat, zeichnet als Verfasser des Textes zu diesem achten Band. Kompendien kann nur der schreiben, der den gesamten Stoff völlig beherrscht; nur er kann die knappen Formeln finden, die bei aller Kürze richtig und inhaltsträchtig sind. Bode ist darin Meister, und er hat diese Meisterschaft vielleicht noch nie in dem Maße zeigen können wie hier, wo auf so wenigen Seiten eine so reiche Fülle von Einzelheiten zu bewältigen war. Ein kurzes Sätzchen, ein charakteristisches Beiwort sagt oft ebensoviel wie ein ganzer Abschnitt in andern Büchern. Bode bleibt sodann immer der kühle Forscher, der seine subjektiven Empfindungen zurückhält, und bildet so den geraden Gegenpol gegen Hausenstein, den Verfasser des eben besprochenen Angelicobuches. Nie sucht er zu überreden, sondern zu überzeugen. So ist er der Typ der älteren wohlbewährten kunstgeschichtlichen Methode. Der reiche Stoff ist nach Landschaften geschichtet: Florenz, Padua, Siena, Umbrien, Venedig, Lombardei, Rom und Süditalien mit ihren Eigenheiten und gegenseitigen Bezügen werden so in Betrachtung gestellt und mit geschickter Hand gezeichnet, ohne je in den Fehler zu fallen, der bei ähnlichen kompendiösen Darstellungen naheliegt, lediglich Namen aufzureihen. Stets bleibt das Ziel im Vordergrund: Erkenntnis der Kunst, ihrer Eigenheiten und Wandlungen. Von hervorragender Güte sind die Abbildungen, deren Auswahl nicht dem Zufall überlassen blieb, sondern sich auf die wichtigeren Denkmale und lehrreichen Beispiele beschränkte. Wenn man den Band durchblättert, möchte einen geradezu Heimweh nach dieser edlen Kunst anwandeln, der man es gar nicht ansieht, welch unruhigen und bösen Zeiten sie vielfach entstammt. Diesen alten Italienern war eben die Kunst trotz unverkennbaren Wirklichkeitsstrebens immer noch eine höhere, ideale, dem realen Leben entrückte Macht.

Josef Kreitmaier S. J.

Philologie.

Die Homerexegese Aristarchs in ihren Grundzügen dargestellt von Adolph Roemer, bearbeitet und herausgegeben von Emil Belzner. (XIV u. 286 S.) Paderborn 1924, Ferd. Schöningh. (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums. XIII. Band, 2./3. Heft.)

Obwohl zunächst für Fachgenossen geschrieben, verdient das Buch doch auch einem weiteren Kreise gebildeter Leser bekannt gemacht zu werden. Denn das Weltbuch Homers gehört zu den unvergänglichen Kulturgütern der Menschheit, und der Homerkommentar des großen alexandrinischen Philologen Aristarch (um 170 v. Chr.) stellt gleichfalls einen hohen Kulturwert dar. Dies im doppelten Sinne, einmal weil in ihm die antike Homerforschung ihren Gipfelpunkt erreicht hat, sodann weil er durch seinen wissenschaftlichen Charakter über die Grenzen der Exegese Homers hinaus vorbildliche Bedeutung besitzt. Das Altertum nannte Aristarch einen divinatorischen Geist. Ihn habe, so urteilt Roemer, ein starker Wirklichkeitssinn in Verbindung mit einem glücklichen ästhetischen Verständnis für die technischen und kompositionellen Bedürfnisse der Dichtung zur Eroberung der wichtigsten Grundsätze der Homerauslegung geführt, denen zum Teil für das Verständnis jeder Dichtung bleibende Vorbildlichkeit zukomme.

Zur Wiedereroberung der aristarchischen Grundsätze und Methoden hat nun Roemer im vorliegenden Werke wesentlich beigetragen. Denn das Werk des Altmeisters ist uns verloren gegangen und seine Erklärungen sind nur bruchstückweise in Scholien und anderweitig zerstreut auf uns gekommen. Zwar hatte schon Karl Lehrs, auf einen Zweig

der Überlieferung (des Aristonikus, um Christi Geburt) gestützt, den Inhalt wieder herzustellen versucht (De Aristarchi studiis Homericis, 1. Aufl. 1833). Die umfangreichen Aristonikus-Scholien hielten aber einer wissenschaftlichen Nachprüfung Roemers nicht stand, und so unterzog sich dieser zunächst der Aufgabe, den zweifelhaften Wert und die Unvollständigkeit dieser Quelle kritisch darzutun und neben ihr andere Quellen aufzuweisen. Aber auch diese waren nicht sicher. So hieß es dann weiter Mittel und Wege finden, um aus dem trüben Gewässer der Überlieferung die aristarchischen Goldkörner auszuscheiden. Es galt nämlich, an Hand der zuverlässigen Zeugnisse das System Aristarchs zu ermitteln, d. h. die allgemein verbindlichen Richtlinien seiner Exegese festzustellen. Der gewonnene klare Einblick in das System ermöglichte es dann, unter aller Vorsicht, das gesamte Quellenmaterial zu sichten und viel bisher verachtetes und unbenütztes Gut für Aristarch in Anspruch zu nehmen. So gelang es Roemers Scharfsinn und Geschick, die von Lehrs geschaffene Grundlage sicherzustellen oder zu verbessern und namentlich um das ästhetische Gebiet zu erweitern. Roemer starb aber vor Vollendung des Werkes (April 1913), und sein Freund und Mitarbeiter Belzner brachte das Ganze auf die abgeschlossene, aber wegen der Nöte der Zeit abgekürzte Form, wie sie uns vorliegt.

Als Hauptgrund einer gesunden Exegese stellte Aristarch die Forderung auf: Ὅμηρον ἐξ Ὁμήρου σαφηνίζειν, „Homer aus Homer zu erklären". Diese Tatsache ist von Roemer zum Angelpunkt all seiner Ausführungen gemacht. „Bei Aristarch findet sich vollständige Beherrschung und Durchdringung des Ganzen. Die Prüfung der aus dem Charakter des Ganzen sich ergebenden Kriterien war der erste Schritt auf dem Wege zu höchst schwierigen Entscheidungen, die eben nur durch diese Betrachtungsweise ihre wissenschaftliche Berechtigung und Bestätigung erhalten konnten" (S. 197). „Den Blick immer aufs Ganze gerichtet, hinaus über den engen Umkreis der Einzelstelle, wohl vertraut mit dem vielfach ausschlaggebenden Moment der dichterischen Mache und Freiheit, formulierte er Sätze, welche zum Besten gehören, was unsere Wissenschaft diesem großen Forscher verdankt" (S. 239). So erstanden Aristarchs Systeme in der Sach- und Sinnerklärung einzelner Stellen, in der Lösung geographisch-historischer wie fachlicher und naturwissenschaftlicher Fragen, in der mythologischen Forschung mit ihrer reinlichen Scheidung der homerischen Auffassungen von den späteren Dichtern, in der kulturellen Exegese, und zwar hier der wichtigen Feststellung zweier verschiedenen Kulturschichten, der heroischen und homerischen in den beiden Gedichten, und endlich in der ästhetischen Würdigung mit einer Reihe von Gesichtspunkten zur richtigen Beurteilung dichterischer Eigentümlichkeiten Homers. Auf Einzelheiten ist hier nicht der Ort einzugehen.

Übrigens ist das Ergebnis der Arbeit Roemers, so lautet das Schlußwort des Herausgebers, nicht eine vollständige Darstellung der Homerexegese Aristarchs, weil die Arbeit Bruchstück und die Quellen zu unsicher sind, sondern es sind die Grundzüge sichergestellt, das von Lehrs gezeichnete Bild „in manchen großen und vielen Einzelzügen" berichtigt und vervollständigt.

Wie es Roemer, der sich selbst 25 Jahre „Schulmeister" gewesen zu sein rühmte, stets ein Anliegen gewesen sei, auch dem praktischen Bedürfnisse der Schule zu dienen, so sei dies in besonderem Maße bei vorliegendem Werke der Fall. Der Stoff brachte es mit sich. Und der Herausgeber hat die leichte Hebung der niedergelegten Schätze durch zwei ausführliche Register am Schluß ermöglicht. Das eine enthält alle behandelten Homerstellen und Scholien, das andere, in ein griechisches und deutsches getrennt, die vorkommenden Personen und Sachen. Mit ihrer Hilfe wird sich die Mühe, das Ganze einmal durchstudiert zu haben, für einen gründlichen und gesunden Homerunterricht reichlich bezahlt machen.

Roland Herkenrath S. J.

Umschau

Thorner Blutbad oder Thorner Tumult?

Am 7. Dezember 1924 waren zweihundert Jahre vergangen, seit in dem damals polnischen Thorn der Bürgermeister Rösner und mehrere Bürger nach richterlichem Spruch hingerichtet worden sind. Den Gedenktag haben deutschnationale Blätter und besonders die Presse des Evangelischen Bundes nicht vorübergehen lassen können, ohne den Haß gegen Rom und besonders gegen die Jesuiten von neuem zu entfachen. So schreibt z. B. der deutschnationale „Reichsbote“ am 3. Dezember 1924:

„Wir fühlen schwerer denn je die herandringende Macht Roms und ahnen zukünftige Kämpfe. Es ist ein auffallendes Zusammentreffen, daß am Wahltage, am 7. Dezember (1924) gerade zweihundert Jahre vergangen sind, da in Thorn das durch die Jesuiten veranlaßte Blutgericht stattfand. Die dortigen Jesuitenschüler hatten in der evangelischen Stadt Thorn durch ihr Verhalten die Bürgerschaft gereizt; es kam zum Volksauflauf; das Jesuitenkollegium wurde zerstört, einige Heiligenbilder zerschlagen. Da wurde ein Gericht eingesetzt, und zwar aus 23 polnischen und katholischen Kommissarien, und durch deren Beschluß wurden der charaktervolle evangelische Bürgermeister Rösner und neun schlichte Bürger zum Tode verurteilt und hingerichtet. Rösner, ein ehrwürdiger Greis, rief vergeblich auf dem Schafott: ‚Begnügt euch mit meinem grauen Haupte!‘ aber die Jesuiten behandelten diesen Prozeß als einen Prozeß Gottes, und alle die braven evangelischen Männer starben heldenhaft als Märtyrer des evangelischen Bekenntnisses und des Deutschtums. Wenn am 7. Dezember die evangelischen Deutschen an die Wahlurne treten, dann sollen sie daran denken, was vor zweihundert Jahren in Thorn geschah. Gewiß, solche brutalen Inquisitions- und Ketzergerichte können heute in Deutschland nicht mehr vorkommen; es geht heute nicht mehr Leben um Leben, Blut um Blut, aber es geht nach wie vor um Sein oder Nichtsein unserer evangelischen Kirche! Wer in der wissenschaftlichen katholischen Literatur bekannt ist, weiß, daß die Hoffnung auf Rückkehr der ‚abtrünnigen‘ evangelischen Schäflein in den Schoß der alleinseligmachenden Kirche größer ist als je, und daß auch gewisse Gründe vorhanden sind, die solche Hoffnungen nähren. Übersteigt auch die Zahl der aus der katholischen zur evangelischen Kirche Übertretenden in Deutschland jährlich die der katholisch Werdenden um zwei- bis dreitausend, so ist doch Rom so riesenhaft stark geworden, kann durch die Fülle neuer Klöster und Orden unser Volk derartig durchsetzen, kann allezeit auf die gehorsame Treue des Zentrums und des Reichskanzlers so fest bauen, daß die Superiorität Roms mehr und mehr sieghaft hervortritt, und das Weitere erwartet man von der Zeit mit ihren Mühsalen und Leiden für die Völker. — Wahlmüdigkeit ist jetzt für die Evangelischen ein Unrecht gegen Kirche und Vaterland! Unser protestantisches Gewissen muß sich jetzt regen; es steht mehr auf dem Spiele, als die meisten deutsch-evangelischen Volksgenossen ahnen! Zeiten der Müdigkeit und der Lauheit sind immer Zeiten des Untergangs, und wer jetzt seine Hände in den Schoß legt, sorgt dafür, daß während derselben Zeit andere am Untergang unserer heiligsten Güter graben.“

Diesen Hetzereien gegenüber muß vor allem der Hergang im Auge behalten werden. Der Breslauer Historiker Erdmann Hanisch schildert denselben in seiner „Geschichte Polens“ (Bonn 1923, S. 268) also: „Den größten Eindruck, auch außerhalb des Reiches, machte der sog. ‚Thorner Tumult‘, welcher aus geringfügiger Veranlassung, nämlich infolge einiger Streitigkeiten von Jesuitenschülern mit evangelischen Altersgenossen im Anschluß an eine Prozession schreckliche Folgen zeitigte. Die Masse der Bevölkerung nahm bald Anteil, und der Pöbel drang in die Jesuitenschule ein, schleppte Bänke und Heiligenbilder auf die Straße, wo nun alles verbrannt wurde. Das Kollegium litt natürlich bei diesem Tumult auch, die Jesuiten beschwerten sich über den Rat der Stadt, namentlich den Bürgermeister Rösner, weil er dem Kolleg nur ungenügenden Schutz geboten hätte. Das Warschauer Hofgericht entsandte eine große Kommission zur Untersuchung des Falles. Auf dem im Oktober in Warschau abgehaltenen Reichstag wurde die Angelegenheit verhandelt und dem Hofgericht zur Aburteilung überwiesen. Die beiden Bürgermeister, Rösner und Zernecke, sowie noch einige andere Bürger wurden zum Tode verurteilt, überdies noch andere zu Gefängnis- und Geldstrafen. Zernecke wurde übrigens begnadigt, an den andern die Todesstrafe vollzogen. Die Einsprache Preußens und Rußlands — auch der Nuntius hatte zur Milde geraten — gegen die Vollstreckung des Urteils hatte wenig Erfolg gehabt. Das Urteil war unzweifelhaft äußerst hart und grausam, verständlich nur unter dem Gesichtspunkt der

scharfen nationalen und konfessionellen Gegnerschaft der beteiligten Kreise." Verständlich, fügen wir hinzu, auch nur nach den harten Gesetzen einer harten Zeit, wo auf einen Raub von nur wenigen Pfennigen der Galgen stand und jeder Wilddieb unbarmherzig aufgeknüpft wurde, wenn er auch nur ein Karnickel geschossen hatte.

Ganz besonders müssen, wie Hanisch mit Recht hervorhebt, die nationalen und konfessionellen Gegensätze berücksichtigt werden. Die Befehdung des polnischen katholischen Jesuitenkollegs in Thorn durch die dortigen Protestanten und besonders den ganz protestantischen deutschen Magistrat hatte eine mehr als hundertjährige Geschichte. Die Jesuitenschule wurde mit allen Mitteln befeindet, kein Bürger durfte einem Jesuitenschüler Wohnung gewähren. Der Rektor des Kollegs, Albert Czarnocki, wurde auf seiner Reise nach Pultawa 1656 von den mit den Schweden verbündeten Brandenburgern grausam ermordet. Als die Jesuiten nach ihrer Vertreibung 1659 zurückkehrten, fanden sie ihr Haus teils demoliert, teils in der unglaublichsten Weise besudelt. Niemand wird diese Schandtaten glauben, so berichten die Jahresbriefe vom Jahre 1659 (vgl. Duhr, Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge III [1921] 248 f.). Auf eine scharfe preußische Interzession hin antwortete König August von Polen am 1. Dezember 1724: „Die Protestanten von Thorn haben unsere und der Republik Gnade, infolge deren die Ausübung ihrer Religion geduldet wurde, mißbraucht; sie haben sich angemaßt und maßen sich noch an, die Katholiken, welchen nach den Statuten unserer Vorgänger der Zugang zu den städtischen Ämtern und den Städten Preußens offen stehen soll, von allen Ämtern auszuschließen und sie in unwürdiger, fast tyrannischer Weise zu behandeln" (Wien, Geh. Staatsarchiv, Geistl. Archiv Nr. 416).

Die nationalen Gegensätze wurden verschärft durch die Einmischung Preußens in die interne polnische Angelegenheit. Der kaiserliche Gesandte in Warschau, Graf Wratislaw, schreibt am 16. Februar 1725 an den Kaiser, der König von Preußen hätte vermutlich gern Ursache, seine Truppen an das polnische Preußen zu nähern (Geh. Staatsarchiv Wien, Polonica 1725). Der preußische Gesandte, Generalmajor v. Schwerin, hatte schon vorher den Vorschlag gemacht, preußische Truppen in die Stadt zu legen. Ein früherer Thorner Prediger, Bachström, hatte sich erboten, nach Thorn zu eilen und den Rat zu bewegen, die Stadt unter preußischen Schutz zu stellen (Jacobi, Das Thorner Blutgericht [1896] 96 ff.). Nach allem Vorausgegangenen meint selbst der Thorner Prediger Jacobi, daß es selbst dem König von Polen nicht möglich gewesen, die Verurteilten zu begnadigen: „Mit welcher Wut wäre der Reichstag über den König hergefallen, wenn er die Verurteilten begnadigt hätte!" (Thorner Blutgericht 177.) Dem päpstlichen Nuntius machte man es zu schwerem Vorwurf, daß er für die Verurteilten eingetreten; unter den Gründen, infolge deren man seine Abberufung verlangte, wurde auch sein Einschreiten in der Thorner Sache geltend gemacht (vgl. sein Schreiben in Leben und Taten Papst Benedikts XIII. I [1731] 714).

Aus dieser Sachlage heraus muß auch das Verhalten der Jesuiten beurteilt werden. Mit Recht haben sie die Klage über die Verwüstung des Kollegs bei dem zuständigen Gericht erhoben. Das Urteil wurde gefällt, formell rechtlich unanfechtbar. Nach polnischem Recht mußte das Eintreten der Rechtskraft des Urteils von dem Eidschwur eines der beteiligten Kläger, also hier von den Jesuiten, abhängig gemacht werden. Einer der besten Kenner der Vorgänge meint: „Wir können den Jesuiten die Eidesleistung nicht zum Vorwurf machen, denn es ist nicht Pflicht der Beleidigten, den Lauf des Gesetzes zu hemmen oder gar zu Gunsten der Verurteilten zu interzedieren" (Frydrychowicz, Die Vorgänge zu Thorn im Jahre 1724, in Zeitschr. des Westpreuß. Geschichtsvereins XI 94 f.). Zudem hätte ein Zurückweichen der Jesuiten den lebhaftesten Unwillen in dem damals besonders national erregten Polen hervorgerufen: was man dem König und dem Nuntius übelnahm, hätte die Jesuiten noch ganz anders belastet. Endlich muß man die peinliche Zwangslage der Thorner Jesuiten berücksichtigen. Weigerten sie sich, den Eid zu leisten, so hätten wohl wenige ihrer gehässigen Gegner sich dazu herbeigelassen, die Eidesverweigerung dem Edelsinn der schwer gekränkten Ordensleute zuzuschreiben. Im Gegenteil war mit Sicherheit zu erwarten, daß die Eidesverweigerung ausgebeutet würde als Beweis für die Unwahrhaftigkeit der früher in dem Prozeß beschworenen Aussagen. Trotz alledem kann man über die Eidesleistung auch anderer Meinung sein, wie ja auch die Ansichten der Thorner Jesuiten geteilt waren: die Liebe überwindet die formelle Gerechtigkeit und siegt über alle Gehässigkeit.

Nach der Eidesleistung durch einen Laienbruder taten die Jesuiten alles, um die Verurteilten zu retten. Der Rektor flehte mit dem

ganzen Kolleg die Richter um Gnade für die Schuldigen an, auf die er im voraus ganz sicher gerechnet hatte. So wurde wenigstens einer der beiden Bürgermeister (Zernecke) gerettet (vgl. den wichtigen Brief des Rektors Czyzewski, Thorn, 10. Dezember 1724. Rom, Vatikanisches Archiv. Nunziatura di Polonia n. 154).

Nach alledem kann man die Sätze beurteilen, die sich auch neuere protestantische Historiker über die Thorner Vorgänge erlauben. So erblickt Prof. Max Lehmann in seiner großen Aktenpublikation aus den preußischen Archiven in diesen Vorgängen einen planmäßigen Schlag „der Häupter der Gegenreformation" (Preußen und die katholische Kirche I 419), und Prof. Mirbt meint noch genauer: „Das Blutbad von Thorn zeigt, wie der Orden (der Jesuiten) noch hundert Jahre nach dem großen Kriege über die Pädagogik gegenüber den Ketzern dachte, wenn polnische Scharfrichter zur Exekution bereitstanden" (Der deutsche Patriot und die Jesuitenfrage [1893] 10).

Von einem „Blutbad" von Thorn kann unter ernsten Forschern keine Rede sein. Näher erläutert dies neuerdings ein kompetenter Beurteiler. Prof. Erdmann Hanisch schreibt in seiner „Geschichte Polens" (S. 370): „Der ‚Thorner Tumult' gehört auch zu der nicht geringen Zahl von Ereignissen der polnischen Geschichte, deren objektive Darstellung nationalen und konfessionellen Hemmungen begegnet. Der vom Verein für Reformationsgeschichte gewählte Name erstrebte eine gesuchte Anlehnung an das ‚Stockholmer Blutbad' und die ‚Pariser Bluthochzeit', er wollte also propagandistisch nur konfessionellen Zwekken dienen und ist durch diese Tendenz daher wissenschaftlich ungeeignet. Doch begegnet er so in Darstellungen protestantischen Standpunktes, z. B. bei G. Krause: Die Reformation und Gegenreformation im ehemaligen Königreich Polen (1905). Jacobi, evangelischer Pfarrer in Thorn selbst, hat sich 1896 eingehend mit dem Fall beschäftigt und wählte dafür die Bezeichnung ‚Blutgericht'. Der historisch berechtigtere Name ist doch wohl ‚Thorner Tumult', wie Kujot (katholischer Geistlicher) in seiner Entgegnung auf Jacobis angeführten Artikel (Zeitschr. des histor. Vereins für Marienwerder 1899) nochgewiesen hat, ohne bisher meines Wissens Widerlegung gefunden zu haben. Daher ist dieser neutralere Name auch von mir angenommen worden. Die sachliche Darstellung Zwiers in dessen Werke ‚Polen' (S. 239) spricht tendenzlos auch nur von einem ‚Thorner Fall'."

Die Thorner und ähnliche Vorgänge, die zeitgeschichtlich betrachtet sein wollen und rein wissenschaftlich erörtert werden müßten, dürften in keinem Falle zu konfessioneller Hetze mißbraucht werden. Wir haben an den konfessionellen Gegensätzen schon genug zu tragen, und alle Deutsche, denen das Wohl des deutschen Vaterlandes am Herzen liegt, werden besonders in der jetzigen furchtbaren nationalen Not alles aufbieten müssen, diese Gegensätze zu heben oder zu lindern.

Bernhard Duhr S. J.

„Bis vorübergeht die Bosheit."

Bei Gelegenheit der feierlichen Weihe der Diözese Regensburg an das heiligste Herz Jesu am 9. Juni 1872 hielt P. Phil. Löffler S. J. im hohen Dome die Festpredigt mit dem Vorspruch: „Im Schatten deiner Flügel will ich hoffen, bis vorübergeht die Bosheit" (Ps. 56, 2). Eine Stelle dieses Meisterwerks geistlicher Beredsamkeit verdient es, in unseren bösen Tagen nachgelesen zu werden. Sie offenbart den Scharfblick des Predigers für die Entwicklung der Dinge und weist zugleich treffend hin auf das einzig mögliche Rettungsmittel.

Nachdem der Redner an einigen Hauptpunkten gezeigt, was die Kirche aus der heidnischen Welt gemacht hat, fragt er: Was wird aus der Welt, wenn sie sich dem Segen der Kirche wieder entzieht? Und er antwortet ganz erschüttert: „O Gott, meine Christen, da öffnet die Augen und an der Finsternis, die da wieder hereinbricht, werdet ihr sehen, welches das wunderbare Licht war, das zu spenden die Kirche von Christus befähigt worden. Was wird aus der Welt, wenn der Segen der Kirche von ihr weicht? In seiner Enzyklika vom 8. Dezember 1864 hat es der große Papst Pius IX. mit dem energischen Worte ausgesprochen: — es wird ein Jahrhundert des alten Heidentums anbrechen. Nichts ist wahrer und nichts schon greifbarer geworden als dies Orakel. Die Welt kennt jene altheidnische Zeit, so schreibt ein tiefer Denker, und fürchtet jene Zustände, darum haben die modernen Völker trotz der brillanten Verheißungen ihrer Lügenpropheten das Vorgefühl dessen, was ihnen vorbehalten ist, die modernen Völker haben Furcht. Dieses in geordneten Zeitlagen unbekannte Gefühl liegt ausgeprägt auf der Physiognomie der unsrigen. Wunderbar! Europa, das moderne, das fortgeschrittene, das aufgeklärte, das freie Europa des 19. Jahrhunderts hat Furcht? Fünf bis sechs Millionen Bajonette wachen zu seinem Schutze, und Europa hat Furcht? Es schlägt Schlachten,

wie die Geschichte sie nicht gesehen, fängt Armeen ein wie einen Vogel, und Europa hat Furcht? Es beherrscht die Elemente, kennt keine Entfernungen mehr, redet mit den andern Kontinenten durch einen Feuerfunken, der den Schoß der Meere durchzuckt, hält Weltausstellungen, eine brillanter und riesenhafter als die andere, das Geld fließt stromweise in seinen Schoß, seine Kleider sind Samt und Seide, sein Leben gleicht dem Festmahl Balthasars, und Europa hat Furcht? Die Völker fürchten die Völker, Fürsten die Völker und Völker die Fürsten, die Reichen fürchten die Proletarier und die Proletarier fürchten die Reichen. Die Gegenwart hat Furcht vor der Gegenwart und noch mehr vor der Zukunft. Europa hat Furcht vor irgend jemand und irgend etwas, dessen Name ihm ein Geheimnis ist. Warum fürchtet Europa denn? O, es lebt im Herzen der Menschheit eine heilige, göttliche Macht, das Gewissen. Das Gewissen sagt dem emanzipierten Europa, daß es nicht mehr vom Geiste der göttlichen Wahrheit und Gerechtigkeit beherrscht wird. Das Gewissen sagt Europa, daß ohne Wahrheit und Gerechtigkeit keine Ordnung und ohne Ordnung keine Gesellschaft möglich ist. Das Gewissen verurteilt Europa, darum fürchtet Europa. Noch mehr. Ist die Gesellschaft von dem Gotte der Wahrheit und Gerechtigkeit abgefallen, ist sie atheistisch geworden, so bleibt sie dabei nicht stehen. Die Gottlosigkeit, theoretische wie praktische, ist eine Negation, in der Negation aber findet Geist und Leben des Menschen keinen Halt, keine Rast; Halt und Ruhe findet die Menschheit nur im Positiven, darum wird die Gottlosigkeit in geradliniger Richtung sich vertiefen und verabgründen, wird die Menschheit zum positiven Gegenteil Gottes fortreißen. Der positive Gegenpart Gottes aber ist Satan. Für die Völker wie für die einzelnen gibt es kein Mittleres zwischen Gott und Gegengott, Christus und Belial. Kommt aber Satan wieder über die Menschheit, dann kommt er über sie als das, was er ist und immer war — er kommt als der Geist der Lüge, der Blutgier, der Wollust. Als Geist der Lüge, der Blutgier und der Wollust hat er, wie Stolberg sagt, die heidnische Welt beherrscht, wird er die moderne beherrschen. Die verratene Menschheit wird unerhörte Entwürdigungen und unerhörte Drangsale ausstehen, die gerechte Strafe und die notwendige Remedur für ihren unerhörten Abfall von Christus. Wenn nicht ein Wunder eintritt, so ist das die gähnende Tiefe, der wir entgegentreiben. Wie können wir uns retten? Die Antwort ist leicht, wahrscheinlich klingt sie trivial, und das ist das Schrecklichste! Retten können wir uns durch die Rückkehr zu Christus. Ich wiederhole das triviale Wort: Retten können wir uns nur durch die Rückkehr zu Christus, Man wird spötteln — gut, setzen wir uns ruhig nieder und warten wir den Beweis der Geschichte ab. Sie wird ex absurdis und zwar mit grauenhafter Evidenz zeigen, daß nur in Christus das Heil der Welt liegt, und daß allein die Kirche Christi Segen und damit das Schicksal der Menschheit in ihren gebenedeiten Händen trägt."

Baltasar Wilhelm 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.

Petrus Canisius, der Heilige

(Zu seiner Heiligsprechung am 21. Mai 1925)

Petrus Canisius ist nun heilig gesprochen worden. Die Ehrung, welche die katholische Kirche ihm damit erwiesen hat, die höchste, die sie kennt, könnte in diesem Falle noch mehr als sonst als Abtragung einer Dankesschuld erscheinen — wenn wir überhaupt von einer Dankesschuld dieser Kirche reden dürfen; denn alles, was ihre Kinder ihr schenken, ist schließlich wieder deren eigenster Gewinn und Vorteil. Aber die Kirche hat in der Tat diesem ersten Jesuiten, der dem deutschen Volk entstammte, viel zu verdanken: daß sie in den Ländern deutscher Zunge einen Restbestand retten und zu einer neuen Blüte bringen konnte. So groß ist dieses Verdienst, daß Canisius allgemein, selbst in offiziellen kirchlichen Aktenstücken, als der zweite Apostel Deutschlands bezeichnet und sein Werk dem des hl. Bonifatius an die Seite gestellt wird[1].

Damit sind wir bereits wieder bei dem Lebenswerk dieses Heiligen angelangt. Aber dieses Wirken ist so bekannt, so geschichtlich gewiß, so überwältigend groß, daß es sich eigentlich gar nicht mehr verlohnt, viel darüber zu reden. Dieses Werk ist auch so groß, daß es in gewissem Sinne seinen Schöpfer selbst verdeckt! Ja, was wissen wir eigentlich von ihm selbst, von Peter Kanis aus Nymwegen? Wir kennen seine Bücher, seine zahllosen Briefe, seine Reisen, seine Verhandlungen mit den Großen seiner Zeit, seine Predigten, seine Katechesen und seinen Katechismus, seine organisatorische, kirchenpolitische, soziale und karitative Tätigkeit; wir kennen seine Lebensarbeit in ihrer erstaunlichen Vielseitigkeit, Unermüdlichkeit und Fruchtbarkeit. Aber wer war er selbst? Welche Seele lebte in diesem unermüdlichen Manne? Welches waren die innersten Gedanken und Motive, die Entwicklungen und Wandlungen, die Gefühle, Stimmungen und Witterungen, die in ihren tiefen Gründen die Quellen einer so reich strömenden Lebensarbeit bargen?

Die Heiligsprechung lenkt uns erst recht auf diese Frage nach der Persönlichkeit des Heiligen hin. Denn schließlich spricht die Kirche nicht den Redner und Diplomaten, nicht den Organisator und Schriftsteller, nicht den Gelehrten und Volksmann, ja nicht einmal den Priester und Jesuiten heilig, sondern den gottliebenden, den reinen und heldenmütigen, den vollkommenen Menschen; die heilige Seele erhebt sie auf die Altäre und verehrt sie in staunender Demut und kindlichem Vertrauen — sie, die stolze, selbstbewußte Mutter der Heiligen, die ewige, allumfassende Weltkirche.

Welch ein Mensch war denn also Petrus Canisius persönlich, innerlich, in seiner intimsten Menschlichkeit? Da stehen wir zunächst vor einem großen Dunkel, ja man möchte fast sagen, vor dem Nichts. Es gibt wohl wenig Beispiele wie dieses, wo die Menschlichkeit, die Persönlichkeit so vollständig aufgeht im Werk. Petrus Canisius *ist* sein Lebenswerk. Seine Arbeiten und Leistungen verdecken ihn nicht bloß, sie scheinen ihn gänzlich aufzuzehren, so daß nichts mehr übrig bleibt, wenn wir diese Leistungen aussondern. Schon

---

[1] Vgl. diese Zeitschrift 52 (1897) 2.

beim ersten, flüchtigen Durchlesen seiner Briefe, seiner „Bekenntnisse", seines „Testamentes", seiner persönlichen Aufzeichnungen ergibt sich die zunächst stark enttäuschende Beobachtung, daß hier das Persönliche, das Originelle, das Subjektive fast vollständig zu fehlen scheint. Da sind keine langwierigen oder heftigen Kämpfe, keine bangen Krisen, keine Selbstbetrachtungen und Selbstanalysen — außer ganz allgemeinen Schilderungen seiner Sündhaftigkeit und Schwäche; aber auch diese Sündhaftigkeit steht nicht aufwühlend, quälend, zerreißend in seinem Bewußtsein. Es fehlt auch die persönliche Färbung der Gedanken; seine Gedanken sind gewiß wahr, tief und völlig sein eigen geworden; sie sind eine starke Lebensmacht in seiner Seele, sie sind Imperative in ihm geworden. Aber jener eigenartige, taufeuchte Glanz des Erkämpften oder des Inspirierten fehlt ihnen; sie haben nicht jene blitzende Frische, wie sie Erkenntnisse zu haben pflegen, die mit der Macht eines seelischen Erlebnisses und Ereignisses ins Bewußtsein heraufbrechen. Canisius war auch ein eifriger Beter, der täglich Stunde um Stunde mit Gebet auszufüllen wußte; aber auch sein Beten hat etwas Sachliches, persönlich Unbetontes an sich; es ist weniger die abgründige Einsamkeit einer Seele, die vor Gott steht und zittert, es gleicht mehr den Verhandlungen, die der kluge und eifrige Ordensmann mit den Fürsten seiner Zeit führte; es ist angefüllt mit Schriftzitaten wie eine Predigt.

Und gar die eigenartige Form der Reflexion, wie wir sie an modernen Menschen gewohnt sind, fehlt vollkommen. Gewiß hält Canisius sein inneres Leben und alle Regungen seiner Natur unter strenger Kontrolle, und diese Selbstüberwachung steigert sich zu unbeugsamer Selbstbeherrschung; selten, daß eine innere Heftigkeit ihm durchschlüpft und in Mienen oder Worten sich abspiegelt. Aber diese Selbstbeobachtung führt weit über sein Ich hinaus oder vielmehr an ihm vorbei. Dieser Mann ist sich selber gar nicht wichtig; seine eigenen inneren Zustände, Bewegungen, Geheimnisse finden nicht um ihrer selbst willen seine Aufmerksamkeit, sondern nur insofern sie wie Steine oder Stufen auf seinem Wege liegen und er über sie hinwegsteigen muß. Und weil sie ihm so gar nicht wichtig sind, fehlt ihnen Anreiz und Pflege, und so kommen sie überhaupt nicht recht zum Vorschein: es fehlt in diesem Seelenleben alles Geheimnisvolle, Überraschende, Prickelnde, Problematische, das uns sonst das Studium fremder Seelen fast zur Liebhaberei hat werden lassen. Wir haben den Eindruck, als ob diese Seele überhaupt nicht so recht bei sich zu Hause gewesen wäre; so vollständig fehlt hier jene Abgeschlossenheit und darum auch Absonderung, die besonders moderne Seelen zu einem in sich ruhenden Kosmos macht, um den alle übrigen Dinge kreisen. Canisius' Seele ist überhaupt nicht als Mittelpunkt zu denken; sie hat keine Gravitation, mit der sie die übrige Welt an sich reißen und um sich schwingen lassen möchte.

Ist sie also ein leerer Raum, ein inhaltloser Punkt gewesen? Dem widerspricht aber die gewaltige Strahlung, die von ihr ausgegangen ist: das Lebenswerk in seiner gigantischen Größe! Solch ein Werk kann niemals aus einer leeren Seele, aus einem persönlichkeitsarmen Menschen, aus einem schablonenhaft geprägten Innenleben entspringen. Es wurde schon gesagt, daß Canisius hinter seinem Werk, ja in seinem Werk verschwindet, daß er restlos in seinem Werk steckt. Aber dieses Werk ist wieder völlig aufgesogen

von einer umfassenden Wirklichkeit; es ist bis zum kleinsten Bausteinchen, das in ihm enthalten ist, eingefügt in einen Orden, in die kirchliche Gemeinschaft, in das Hab und Gut der katholischen Christenheit; das Lebenswerk des Heiligen ist ganz und völlig das Eigentum jener Welt geworden, in der er lebte, der er diente und die ihn dafür trug. Und damit haben wir das eigentliche Geheimnis seiner Persönlichkeit berührt: Seine Persönlichkeit, seine Originalität, seine ureigene Menschlichkeit, seine seelische Individualität besteht eben in dieser vollkommenen Sachlichkeit, in diesem Aufgehen im Objektiven, im Wirklichen, im Allgemeingültigen. Wer da einen Kern sucht, der dem Objektiven vorenthalten geblieben wäre, den Kern einer auf sich selbst gestellten, in sich selbst ruhenden, sich selbst bewahrenden Subjektivität, der findet eben nichts, einen leeren Punkt.

Schon als junger Mann, in der Zeit der Studien und ersten Erfolge in Köln, muß Peter Kanis ein ausnehmend ernster und eifriger Mensch gewesen sein, trotz der Schatten, die er später rückblickend auf diesem Lebensabschnitt entdeckte; es waren nur unmerklich leise Schatten, aber er hat sie doch gefühlt; er war ein Jüngling, der es ungeteilt ernst nahm mit der Pflicht, etwas zu leisten. Sich einfach in den Genuß der angebotenen Lebensmöglichkeiten zu setzen, widerstrebte ihm; gerade weil es eine so passende Braut und eine so leichte Karriere war, die ihm geboten wurden, weigerte er sich, einfach vom Leben sich tragen und beschenken zu lassen. Aber solche Sachlichkeit des Strebens findet sich auch sonst häufig in unverdorbenen Jünglingsherzen. Der Götzendienst des Selbstkultus, der alles, was das Leben bietet, wie eine Frucht betrachtet, die man mit höchsteigenem Recht nur zu pflücken braucht, ist erst eine spätere Stufe, ist schon eine Entartung der Seele.

Aber in den Lebenskreis des jungen Canisius, der es so ernst nahm mit seinen Aufgaben, traten nun die Exerzitien unter der Leitung des seligen Peter Faber, und in diesen langen Wochen hingegebener Betrachtung wurde das Schicksal dieses Lebens entschieden: es wurde für immer, unentreißbar hineingezogen in die Welt des Religiösen, in die Welt Gottes und Jesu Christi, in die ganze, reiche, formgestaltete Welt des Katholizismus. Die Exerzitien und ihr Meister hatten es in diesem Falle freilich sehr leicht, denn es war eine ganz unberührte, kindlich glaubende Seele, die da unter ihren Einfluß kam. Der Glaube war in diesem jungen Deutschen noch nie im geringsten gebeugt oder auch nur erschüttert oder kritisch heimgesucht worden. Er umfaßte mit der ganzen ruhigen Selbstverständlichkeit, mit der etwa der natürliche Mensch an die Sinneswelt glaubt, sämtliche übersinnliche und übernatürliche Dinge, die dem mittelalterlichen Menschen unbezweifelbar feststanden, nicht nur die ewig gültigen Dogmen und Normen des Christentums, sondern auch die volkstümlichen Anschauungen und Übungen andächtiger Gemüter: praktische Versuche in Teufelaustreibungen und die heilige Habsucht nach Reliquien und Agnus Dei waren ihm ebenso vertraut wie das Rosenkranzbeten und Wallfahren. Daß einer solchen Gläubigkeit die Wirklichkeit Gottes und die persönliche Gegenwart des gekreuzigten und auferstandenen Heilandes von mindestens gleicher Sicherheit und Gewißheit sein mußten, wie irgend eine Notwendigkeit des Erfahrungslebens, ist selbstverständlich. Wenn aber einem so unbeirrt logisch denkenden und konsequent praktisch gerichteten

Menschen, wie es Canisius war, die Wirklichkeit Gottes und des Heilandes dermaßen gegeben ist, dann wird sie für ihn zur alles überragenden und alles beherrschenden Wirklichkeit. Und alles was an Liebe, Begeisterung, Hingabe, Leistungs- und Eroberwillen in einer reinen und gutwilligen Seele möglich ist, das muß dann auf diese Wirklichkeit zuströmen; und vor dieser Wirklichkeit verschwindet alles, was abgesondert von ihr oder gar im Widerspruch zu ihr zu denken wäre; das besitzt überhaupt keine Achtungswürdigkeit mehr. Und selbst jene irdischen Dinge, mit denen man doch immer noch rechnen muß: die Welt, das Leben, das Leid, die tägliche Notdurft, all das wird nur noch in Unterordnung und Hinordnung auf die Welt Gottes betrachtet und geachtet; man schenkt diesen Dingen nur noch gerade so viel Aufmerksamkeit, als sie neben Gott, neben dem Reich Christi, neben dem ewigen Leben noch Raum einnehmen, und das ist wahrlich ein sehr geringer Raum. Selbst die Natur, das überwältigende Schauspiel der Körperwelt wird leicht übersehen, und wenn doch der Blick darauf hingelenkt wird, erinnert sie nur noch an die Schönheit und Größe Gottes.

Zu den irdischen Dingen, die auf solche Weise ganz an den äußersten Rand alles Bedeutungsvollen hinausgerückt werden, gehört auch das eigene Ich; es wird nur noch so weit beachtet werden, als es immerfort auf die Gottwidrigkeit geprüft werden muß, die sich etwa in ihm regt; aber sonst hat es keine Ansprüche mehr anzumelden; es besitzt keine eigene Schwerkraft mehr, die es zum Mittelpunkt innerer Bewegungen machen könnte.

Nun ist freilich auch in allen andern Heiligen die Wirklichkeit Gottes zur allbeherrschenden Welt geworden, aber ohne daß sie vollkommen alle subjektive Individualität aufgesogen und ausgelöscht hätte; aber dann war in ihnen die religiöse Welt selbst schon individuell gedacht und gestaltet. Sehr deutlich stellen wir dieses subjektive Element fest im Ordensobern des hl. Petrus Canisius, im Gründer der Gesellschaft Jesu, der mit dem ganzen Radikalismus seiner baskischen Natur dem Dienste der göttlichen Majestät, dem Reiche des Christuskönigs sich verschworen hatte; aber dieses Reich, so wie es vor seiner Seele stand, trug bereits ignatianische Züge: es war ein Reich des Ritterdienstes und des Erobererstolzes; es war genau das Reich, wie die Kriegerseele Inigos es brauchte; diese hatte es eben schon ihrer starken inneren Form gemäß geschaut und gestaltet; so wie es in Ignatius lebte und wie er ihm diente, war es bereits sein Werk.

Aber Canisius hat, so viel wir sehen können, die religiöse Welt einfach so in sich hineingenommen, wie sie ihm dargeboten wurde von der katholischen Überlieferung, von Peter Faber, seinem Meister, und von der sich eben bildenden Tradition seines Ordens. Seine Seele war so schlicht sachlich, so anspruchslos hingegeben, daß sie das Dargebotene nicht erst nach sich selbst formte und sich anpaßte, sondern nur selbst ihm möglichst eng sich anschmiegte. Wir beobachten hier die katholische Glaubensleistung in ihrer lautersten Form, als reine Hingegebenheit, die so wenig als möglich von Eigenem und Subjektivem hinzubringen will, sondern einfach aufnimmt, hinnimmt und — dient, die das aufnehmende Subjekt erst in der Art und Weise zu Worte kommen läßt, wie es die aus der Glaubenswelt sich ergebenden Forderungen der Tat und des Lebens verwirklicht.

Kraft dieser reinen Empfänglichkeit im Glauben und entsprechend seiner ganz auf das Praktische gerichteten Naturanlage konnte der junge Niederländer Canisius auch nach seiner „Bekehrung", der endgültigen Entscheidung seines Willens für das Religiöse, seinem eigensten Wesen so vollkommen treu bleiben, daß in seiner Lebenslinie nicht die leiseste Beugung, in seiner Seele nicht eine Spur von Kampf und Zweifel, ja kaum ein Zeichen von Entwicklung wahrzunehmen ist. Höchstens, daß seit seinem ersten römischen Aufenthalt die „forma romana", die klassische Linie vollster Beherrschung der Subjektivität — Gehorsam nennt es Canisius mit Vorliebe — noch deutlicher sich ausprägt als in den Kölner Jahren, die doch immerhin das eigenwüchsige Temperament seiner Jugend noch durchschimmern lassen. Die reine Hingegebenheit seines Glaubens wurde mehr und mehr ein stilles und lautloses Dienen, ein praktisches Wirken für das Reich seines Heilandes, das er nicht denkend oder erlebend zu gestalten hatte, das er nur in „Friede, Liebe und Beharrlichkeit" einzubauen hatte in jede Regung seines Wollens, um es dann in praktischer Seelsorgsarbeit einzuführen in die verwahrlosten Seelen seiner Volksgenossen.

Er hatte es nur einzuführen, so wie es ihm gezeigt worden war von der Überlieferung der Vorzeit und von seinen eigenen Meistern; darum hat Canisius auch in seiner schriftstellerischen, apologetischen und katechetischen Arbeit keinen Versuch gemacht, wissenschaftlich forschend oder künstlerisch gestaltend das „Wesen des Christentums" oder das „Wesen des Katholizismus" herauszuarbeiten, wozu wir Heutige uns immer wieder gedrängt fühlen; ihm ist nie ein anderer Gedanke gekommen, als das katholische Denken und Leben, so wie er es selbst überkommen hatte, auf möglichst sicheren und praktisch gangbaren Wegen hineinzuleiten in die Seelen; in Canisius ist die katholische Glaubensregel der Überlieferung Fleisch und Blut, sie ist ihm zur Kategorie seines religiösen Wesens geworden.

Und weil diese Religiosität einfache Hingegebenheit an das Objektive war, mußte sie auch wieder münden im Objektiven: ihre letzten und gesichertsten Auswirkungen mußten wieder Leistungen im Objektiven, ja im Sichtbaren und Greifbaren sein; eine bloße Gesinnungsethik oder Gesinnungsreligion wäre für Canisius undenkbar gewesen; jede wahrhaft religiöse Gesinnung mußte sich unmittelbar äußern, womöglich sichtbar und zählbar, im Empfang der heiligen Sakramente, in ausgedehnten Gebetsstunden, in der Übung der guten Werke (Fasten galt ihm als sehr wichtig), ja schließlich auch in Wallfahrten und Reliquienverehrung. Dabei lag ihm aber völlig fern der Gedanke, daß solche Frömmigkeit etwa äußerlich, dinglich, mechanistisch sein könnte; denn gerade die lauterste und ehrlichste Gesinnung, die in ihm war, forderte solche objektive Leistungen; sie bestand ja eben in der Hingegebenheit an das Objektive, im Dienstwillen zu Gunsten des sichtbar gewordenen Gottes und Gottesreiches. So konnte also auch in der Gestaltung des religiösen Lebens nichts Subjektives, nichts Eigenpersönliches mitsprechen; diese Gestaltung als reiner Dienst war eben schon bestimmt durch die vorliegenden und überkommenen Formen des Gottesreiches; man brauchte und hatte nur zu tun, was die Christenheit seit der Väter Zeit geübt, geweiht und überliefert hatte.

In der Wirklichkeit, der Canisius sich zu eigen gegeben hatte, gibt es einen Kreis, der durch die fühlbare Intensität seines Wirklichseins, durch die greif-

baren Widerstände und Forderungen, die er bietet, eine Hingabe besonderer Art verlangt. Es ist die Welt des Mitmenschen, des „Nächsten", wie der christliche Sprachgebrauch sich ausdrückt. Diese Welt ist so vielgestaltig, so wechselnd und widerspruchsvoll, so bedingt und zeitgebunden, daß hier eine bloß traditionelle und darum undifferenzierte Art der Hingabe und des Dienstes nicht genügt. Und so kommt selbst der gläubigste Mensch nicht um die Notwendigkeit herum, die Menschenwelt, der er dienen will, jeden Tag neu zu sehen und zu prüfen, ihr Bild, ihre Beziehungen und Bedürfnisse immer wieder neu zu erleben. An diesem Punkte muß also doch ein subjektives Element, die eigene Individualität zur Geltung kommen, die Form, Art und Kraft des Seelenspiegels, in den die Menschheit hineinscheint. Jeder Mensch ist notwendig originell in der Weise, wie er zu den Menschen steht.

Und so ist auch in Petrus Canisius die Art seiner Menschenbetrachtung und -beurteilung und seines Menschendienstes das Originellste und Individuellste, was wir an ihm wahrnehmen. Und diese seine Originalität war schön und heilig, sie war Liebe. Wenn er es auch wohl selbst nicht wußte, seine Menschenliebe war etwas Besonderes; sie war nicht bloß eine theoretisch errechnete, abstrakte, imperativistisch in den Willen aufgenommene theologische Tugend der Nächstenliebe, sie war etwas Canisianisches. Sie war eine den Menschen selbst und persönlich geltende Herzensliebe. Gewiß war sie streng eingeordnet in die Forderungen der Gottesliebe und des Gottesdienstes; sie war geradlinig hingerichtet auf die letzten Ziele und Zwecke des Daseins, das Heil der Seele, sie fühlte sich erst dann ganz gerechtfertigt, wenn sie dieses Seelenheil in alle ihre Dienstleistungen aufnahm als letzte Absicht und Zwecksetzung, sie vermochte um dieses letzten Zieles willen streng, ja hart zu sein gegen alles, was dem Seelenheil abträglich war; aber obgleich diese Nächstenliebe so streng normiert war nach den allgemeingültigen Forderungen der alles beherrschenden göttlichen Schöpfungs- und Erlösungsgedanken, an die Canisius glaubte, war sie doch nichts Schematisches, nicht etwas allgemein Abstraktes, sondern etwas Persönliches und darum Warmes. Im innersten Winkel seines Herzens liebte er die Menschen, weil sie eben Menschen waren; das Menschliche an sich war für sein Empfinden liebenswürdig. Canisius berührte sich darin mit dem feurigen Südländer, dem strahlenden Sonnenkind Franziskus, der sich allem Menschlichen, ja allem Wirklichen zärtlich verbunden fühlte. Aber Canisius blieb doch immer Nordländer und als solcher verschwiegen, schamhaft, keusch verhüllt; er versuchte die zarten Liebesregungen seines Herzens mehr zu verbergen als jubelnd hinauszusingen; und es gehört schon ein aufmerksames Lesen zwischen den Zeilen dazu, um diesen persönlichen Charakter seiner Liebe zu fühlen. Aber er war doch da, und wenn er ein „dreifaches Herz" zu besitzen begehrte, „ein frommes und demütiges für Gott, ein rauhes und strenges für sich selbst, ein großmütiges und gütiges für den Nächsten", dann war diese Großmut und Güte ebensowenig ein bloßer Imperativ für den Willen, wie die Rauheit und Strenge. Wie er das eigene Ich, nicht bloß in aszetischem Zwang, sondern aus wahrhaft herzlicher und aufrichtiger Geringschätzung heraus rauh behandelte, so brachte er auch dem Nächsten nicht bloß einem Pflichtgedanken folgend, sondern mit einem spontanen Drang seine Großmut und Güte entgegen.

Anders wäre das feine Einfühlen, mit dem Canisius die Stimmungen seiner Zeit und seiner Menschen erraten konnte, nicht zu erklären: er muß ein fühlender und mitfühlender, ein lauschender und verehrender Mensch gewesen sein gegenüber seinen Mitmenschen. Nur so konnte er die guten Regungen und Keime in den Seelen auch seiner erbittertsten Feinde noch wahrnehmen, nur so vermochte er sich so weit von dem grauenhaften Ton der zeitgenössischen Polemik, wie er in beiden Lagern üblich war, fernzuhalten. Gewiß war auch viel kluge Taktik in seiner Milde und Duldsamkeit, in dem fast zu weit gehenden Entgegenkommen, das er selbst übte und zu dem er unermüdlich und unerschrocken die kirchlichen Behörden in Rom mahnte; aber er fühlte doch auch von innen heraus, daß „die Leute der Zänkereien müde waren", daß bei den Deutschen mit Vorwürfen oder gar Gewalt nichts zu erreichen ist; und daß er das fühlte, selbst in jenen dunkelsten und rohesten Zeiten der deutschen Geschichte, das beweist doch, daß eine wirkliche Kraft der Einfühlung in ihm war, und solche Einfühlungskunst ist doch immer das untrügliche Merkmal einer persönlichen und unmittelbaren, nicht bloß gebotenen und reflektierten Liebe.

Auch die rührende Dankbarkeit seines Wesens, die im Alter eher noch zunahm, weist auf eine gewisse Weichheit seiner Seele hin. In dem Maße, als im Alter die Summe bitterer Erfahrungen und enttäuschender Erkenntnisse anschwillt, pflegt sonst in jedem Menschen das warme und weiche Gefühl für den Mitmenschen abzunehmen und damit auch der dankbare Sinn für alles Gute, das wir trotz allem und allem von dieser Mitwelt empfangen haben. Wo aber selbst auf der Höhe von so umfassender Lebenserfahrung, wie sie dem gebrechlichen Greis im Freiburger Jesuitenkolleg zu Gebote stand, der auch den eigenen Glaubens- und Ordensgenossen gegenüber allmählich sehr wissend geworden war, noch so viel warme Dankbarkeit rieselte, da muß ein grundgütiges und weich empfängliches Herz geschlagen haben.

In diesem Zusammenhang stellt sich auch die bei allen Zeitgenossen berühmt gewordene Kunst der Menschenbehandlung, wie sie Canisius übte, in ihrem wirklichen Charakter dar: nicht als eine bloß diplomatische Klugheit, auch nicht bloß als väterliche Mitgift aus der hoch kultivierten Bürgermeisterfamilie der freien Reichsstadt Nymwegen (obzwar die körperliche und seelische Erbschaft, die Peter aus dieser Familie mitnahm, nicht leicht überschätzt werden kann, so groß und wertvoll war sie!), auch nicht bloß als die Selbstbeherrschung eines ganz unter Glaubensmotiven stehenden Willens — in diesem Falle hätten sie wohl nie die wohltuende Elastizität, die Feinheit und Unbefangenheit erreicht, die an diesem Jesuiten so entzückend waren —, es war vielmehr die Frucht einer persönlichen, achtungsvollen und wohlwollenden Teilnahme und Hingabe an die Menschen, die ihm um ihrer selbst willen wert waren, auf sie zu hören, sie zu verstehen, ihnen zu helfen. So hat denn auch seine Verwandtenliebe und seine aufrichtige und warme Liebe zum deutschen Volk eine rührende Zartheit und Selbstlosigkeit bewahrt, während sonst erfahrungsgemäß die Familien- und Vaterlandsliebe am meisten der Gefahr egoistischer Unlauterkeit ausgesetzt ist.

Aber auch diese originäre und höchst persönliche Gabe einer feinen und hochgestimmten Menschenliebe bringt keine auffallende Formung in das Charakterbild dieses Heiligen. Sie fügt sich wie in stetem, fließendem Über-

gang ein in sein Wesen, und dieses Wesen stellt sich uns dar wie eine vollkommene Wesenlosigkeit, wie ein Aufgesogenwerden des eigenen Selbst im großen Objektiven. Seine warme und herzliche Menschenliebe erscheint so als eine besondere Form seiner wesenhaften Demut, seines anspruchslosen Eingehens und Aufgehens im Wirklichen. Wenn er sich selbst als maßgebende Lebensregel notierte: „Um wenig oder nichts andere bitten, nie klagen, sich hüten vor Worten des Widerspruchs und der Verurteilung!“ dann hat er damit, wie es meist zu geschehen pflegt, in Form von Vorsätzen beschrieben, was seiner Seele ohnehin schon wesentlich war: das achtlose Hinausblicken und Hinausfließen über sich selbst auf dem Weg zu einer weiteren und größeren Wirklichkeit, der er selbst nur eingefügt, nur hingegeben sein wollte.

Die göttliche Wirklichkeit, der Canisius sich eingefügt und hingegeben hatte, so sehr, daß es ihm selbst nicht einmal ganz bewußt war, so reibungslos, daß es ihm zu einer elementaren Selbstverständlichkeit geworden war, die keine besondere Beachtung oder gar Begründung mehr verlangte, diese göttliche Wirklichkeit war ein sichtbares, einheitliches Reich, das aus den fernen Tiefen Gottes herabgestiegen war in unsere Welt: Das Wort ist Fleisch geworden und wohnt nun unter uns. Und dieser menschgewordene, alle Liebenswürdigkeit und alle Hoheit sichtbar offenbarende Gott hat eine Kirche gegründet als Heilsanstalt für alle Völker; dieser Kirche müssen alle Seelen zugeführt werden, wenn sie das ewige Leben haben sollen; die Menschen, wie sie auf dieser Welt leben, schaffen, leiden und sterben, die Menschen der alltäglichen Wirklichkeit müssen die Kirche bilden, müssen sich und all das Ihrige in dieser Kirche vereinen zu einem Leib. Und so wird diese Kirche sichtbar und greifbar, wie nur irgend ein Reich dieser Welt es sein kann; sie versenkt ihre Wurzeln in das Erdreich aller natürlichen Ursachen und Kräfte und streckt ihre Gipfel aus durch die ganze Breite des irdischen Geschehens. Ihre Ziele sind von weltgeschichtlicher Sichtbarkeit, ihre Arbeiten und Mittel sind von menschlich sichtbarer Bestimmtheit, ihre Schicksale sind verflochten in alles, was die Menschen berührt, die in ihr und um sie kommen und gehen; sie ist etwas Göttliches, und zugleich ist sie hereingebaut in die zeitliche Umwelt, in den Alltag, in die Gassen und Räume des Diesseitslebens.

Die reine Hingegebenheit, mit der Petrus Canisius seine Seele ins Göttliche, in die religiöse Welt versenkt hatte, so daß von ihr nichts mehr zu sehen war als eben ihre Hörigkeit und Dienstbarkeit, diese Hingegebenheit wurde durch die Kirche, das sichtbare Gottesreich, zu einer Verpflichtung an die Welt der Erfahrung, an die Erde mit ihren Bedingungen, Zuständen, Ereignissen, Mitteln und Kräften. Canisius empfand nicht die ungeheure Tragik, unter der wir mit unserer vorbehaltenen Subjektivität so sehr leiden: die Tragik des Zwiespaltes zwischen der äußeren, rechtlichen, politischen, zeitgeschichtlichen Erscheinung der Kirche und ihrer wesentlichen Zweckbestimmung, dem Reiche des Innerlichen, Seelischen, Geistigen, Persönlichen zu dienen. Es verrät sich hier die zentrale Stellung, die in unserer Seele die eigene Subjektivität einnimmt, die persönliche Welt, die wir in uns selbst aufgebaut haben. Und wenn wir sie auch ganz rechtgläubig, genau unter dem Einfluß und nach den Normen des katholischen Christentums gebaut hätten, sie wäre doch etwas Eigenes, Selbständiges, individuell Differenziertes, das uns aus der

Umwelt und sogar aus jeder Gemeinschaft heraushebt und das wir mit eifersüchtiger Sorge für uns zu retten suchen, so daß uns die kirchliche Umwelt und Gemeinschaft mit ihren undifferenzierten Formen und Forderungen, mit ihren unpersönlichen Gesetzen, Zeremonien und Statuten fast wie eine Bedrohung des eigenen Besitzes oder wenigstens wie eine Hemmung erscheint; und wir sind stets versucht und geneigt, in ihrem Rechtswesen etwas Erstarrtes, in ihrer Sichtbarkeit eine bloße Äußerlichkeit, in ihrer Objektivität eine Seelenlosigkeit, in ihrer Dinglichkeit etwas Primitives, Vorreligiöses zu sehen.

Petrus Canisius empfand diesen Zwiespalt nicht. Da er keine subjektive Besonderheit zu wahren hatte, indem seine seelische Individualität nichts anderes war, als ein Aufgehen im Objektiven, eine reine Hingegebenheit an das Vorliegende und Überlieferte, so kam ihm auch kein Gegensatz und keine Hemmung zum Bewußtsein; in ihm war ein reibungsloses Aufgehen eines starken, zielstrebigen Seelenlebens im großen Ganzen der Weltkirche erfolgt. Und mit der gleichen reibungslosen Glätte versenkte er sein Wesen in alles, was diese Kirche irgendwie umfaßt und ergriffen hatte: in den Orden, dem er angehörte, in die Seelsorgsmittel, deren sich die Kirche nach alterprobtem Brauch bediente, in die Organisationsformen, die sie geschaffen hatte, ja selbst in die Formen des politischen Lebens, die sich als wichtig und brauchbar erwiesen hatten. Canisius vermochte aus innerster Überzeugung und, so viel wir sehen, ohne besondere seelische Konflikte den katholischen Fürstenhäusern seiner Zeit Ergebenheit und Dankbarkeit zu schenken.

Man hat Canisius einen großen Organisator genannt. Er ist es nicht in dem Sinne gewesen, als ob er schöpferisch gewirkt, die Menschen seiner Zeit in neue Formen zusammengeschlossen hätte. Er hat nichts getan, als sich den Organisationsformen und -gesetzen, die ihm seine Kirche, sein Orden und die Staats- und Stadtregierungen damals darboten, zur Verfügung gestellt, um sie durch seine selbstlos dienende Arbeit zu festigen, auszubreiten und fruchtbar zu gestalten. Es liegt nahe, seinen praktischen Blick, seine Sicherheit in der Erfassung des Realen und Möglichen, die Klugheit und Anpassungsfähigkeit seiner Taktik zu bewundern. Aber wahrscheinlich sind ihm alle diese Eigenschaften nicht einmal bewußt gewesen; er war praktisch, weil er dem Gegebenen, dem Existierenden diente, er war klug und anpassungsfähig, weil er nichts Eigenes und Besonderes suchte, sondern eben das Sachliche, das real Gebotene.

Darum verlor das Wirken dieses eifrigen Apostels bei aller Rastlosigkeit doch nie eine gewisse Ruhe und Gelassenheit; er hatte eben von vornherein keinen subjektiven Einsatz in dem Spiel seines Lebens. Sein Oberer Ignatius traute sich zu, innerhalb einer Viertelstunde alle Herzensfasern lösen zu können aus seinem Lebenswerk, wenn dieses zusammenbrechen sollte; Canisius hätte wohl überhaupt einer solchen Loslösung nicht bedurft, weil er in der Wirtschaft seines Lebens kein eigen Hab und Gut stecken hatte, das man wieder hätte herausziehen können.

Aber gerade so, durch diese bedingungs- und vorbehaltlose Einfügung in die vorliegende Wirklichkeit hat Canisius sein Lebenswerk hineingebaut in die Weltgeschichte, hat ihm solche Dauer und Standfestigkeit verliehen, daß es in seinen Auswirkungen bis zum heutigen Tag nicht ausgelöscht werden konnte.

Die Wirklichkeit, das Objektive, dem er so gläubig, selbstlos und diensteifrig sich hingab, hat auch ihn getragen. Er hat seine Lebensarbeit bereitwillig hineinströmen lassen in den großen Strom der kirchlichen Gemeinschaftsarbeit, in den Strom der Wirksamkeit seines Ordens, in die Zusammenarbeit mit den Besten seiner Zeitgenossen, und er ist so sehr darin aufgegangen, daß er wie getragen erscheint von diesem großen Strom. Ebensogut wie man in ihm den Führer und Schrittmacher der katholischen Bewegung im damaligen Deutschland sehen kann, ebensogut könnte man ihn als das Erzeugnis und glückliche Werkzeug dieser selben Bewegung betrachten, könnte finden, daß er seinen großen Erfolg der damals geschehenen Zusammendrängung aller Reformkräfte des Katholizismus, der ungeahnt starken Anspannung aller Organisations- und Erziehungsmittel der katholischen Kirche verdankte. Indem diese Kirche und ihr jugendkräftiger Jesuitenorden, ihre Staatsklugheit und ihre Befähigung zur Volkserziehung sich dieses demütigen Mannes als eines willigen Werkzeuges bediente, hat sie ihm selbst zu einem unsterblichen Lebenserfolg verholfen. Die Kirche lieh ihm ihre wirksamen und lebendigen Kräfte, und er verstand es, sich damit belehnen zu lassen, sich ihrer zu bedienen, eben durch seine vorbehaltlose Hingabe an die Kirche, durch seinen Willen zu unbedingter, lautester Sachlichkeit.

Wie man aber das Verhältnis des Heiligen zu seiner Kirche und seiner Zeit auch ansehen mag, ob man ihn als Führer oder als Werkzeug betrachtet, gewiß ist jedenfalls der erstaunliche Erfolg, den diese Zusammenarbeit hatte. Es müßte denn sein, daß man diesen Erfolg als weniger intensiv, in die Tiefen der Seelen wirkend, als extensiv, über breite Räume und Zeiten wirksam werten wollte. Wir fühlen heute ein brennendes Verlangen nach neuen Menschen und Methoden, die es vermöchten, die dem Christentum entgleitenden oder schon abgestorbenen Massen wieder zu gewinnen: und man kann es verstehen, daß die Besten unter uns zu einem heiligen Radikalismus sich gedrängt fühlen, der mit einem heroischen Aufreißen und Zerstören aller bisherigen ausgefahrenen Geleise beginnen möchte, der alle realen Bindungen und Bedingungen als Halbheiten und als fleischliche Klugheiten verachtet, um ausschließlich die begeisterte, gott-trunkene Persönlichkeit wirken zu lassen, um gleichsam die flammende Subjektivität des modernen Heiligen unmittelbar in die kalten Seelen hinein zu ergießen.

Petrus Canisius ging einen gerade entgegengesetzten Weg. Gewiß hat in ihm und aus ihm auch seine heilige, reine, selbstlose Persönlichkeit gewirkt; sie gab seinem Wort und Beispiel die Macht, Herzen zu gewinnen. Aber was er den Seelen mitteilte, war doch nicht seine Subjektivität, denn er hatte keine solche. Er gab ihnen die objektive Welt Gottes und der Kirche und der kirchlichen Mittel; er selbst hatte diese Welt überkommen und sich in sie hineinversenkt; sie allein galt ihm etwas. Es kam ihm niemals darauf an, die Menschen irgendwie seine eigenen Gedanken zu lehren, sie an seinen Erlebnissen teilnehmen zu lassen, sie mit der Glut seines Geistes zu entzünden; er hätte nicht einmal verstanden, was das bedeutet, denn er wußte nichts von Gedanken, Erlebnissen und Gluten seines Innern. Er wußte nur von dem Gott und Herrn, dem alles gehört, von dem Heiland und seiner Kirche, von der Not der Seelen und von den Kräften und Mitteln, die noch zu Gebote

standen in Staat und Kirche, um diese Seelen zu retten. Er kam gleichsam nicht persönlich zu den Menschen, sondern schob die Welt des Kirchlichen in ihrem ganzen Umfang vor sich her, die Welt objektiver Ordnungen und Einrichtungen.

Darum hat Petrus Canisius auch stets jene eigenartige Distanz vor den Menschen gewahrt, die eigentlich alle erfolgreichen Menschenführer streng innehielten. Er hat die Distanz klösterlicher und priesterlicher, ja hierarchischer Zurückhaltung und Vornehmheit gewahrt, er hat weder für seine Person noch für andere die Unterschiede verwischen wollen, die durch Bildung, Besitz, Lebensstil und äußere Macht zwischen den Menschen und Klassen gesetzt sind. Denn diese Unterschiede aufheben wollen, und sei es auch aus überfließendem Mitleid oder aus allumfassendem brüderlichem Gefühl, hätte ihm eine Widrigkeit gegen das Objektive und Überlieferte bedeutet; und diesem gegenüber hätte er auch dem glühendsten und bewegtesten Individualismus kein Recht eingeräumt.

* * *

Petrus Canisius hatte keine Verwandtschaft mit dem Renaissancemenschen, von dem eigentlich der moderne Mensch abstammt; er ist nicht das autonome Individuum, sondern das dienende Glied; er will nichts Eigenes herausgewinnen aus der Welt, sondern er will sich mit allem, was er hat, hineinversenken in die gegebene Lage, sie bewahrend, ihr dienend. Die Keimanlage zu solcher Sachlichkeit hat Canisius schon von der Natur mitbekommen, die ihm eine deutsche Seele eingehaucht hat. Der deutsche Mensch ist in seinem Wesen schon auf die Sache und ihre Logik eingestellt, und gerade durch diese dienstwillige Haltung ist er immer zum Diener der andern Völker geworden, auch dort noch, wo er über sie herrschte; er war immer von der Leidenschaft und oft von dem Fanatismus für irgend ein sachliches Interesse, für eine objektive Ordnung erfüllt, die er den andern aufzwingen wollte. Und gerade weil diese sachliche Hingabe sein Wesen ist, redet er gerne laut und allzulaut von dem freien Subjekt, vom selbstherrlichen Übermenschen, vom Recht des Individuums; er redet davon, weil ihm in Wirklichkeit diese Freiheiten fehlen und weil er sich kaum je zu der sorglosen und meist unordentlichen und verwahrlosenden Unbekümmertheit eines wirklich auf sich selbst gestellten Individualismus zu verstehen vermag. Der „Individualismus" des Deutschen ist meist nur eine Flucht vor dem eigenen Wesen.

Canisius war in seiner Hingabe an die Logik des Sachlichen und Objektiven ein rechter Deutscher. Aber er wollte es auch sein, oder vielmehr, er hat sich nicht dagegen gesträubt; denn eine andere Möglichkeit lag seinem Denken unfaßbar fern. Und diese Grundhaltung der Seele machte den hl. Petrus Canisius auch zu einem wesentlich katholischen Menschen. Nicht als ob er es in vollkommenerem Grade gewesen wäre als andere Heilige — wir besitzen keinen Maßstab, um solche Gradunterschiede festzustellen —, sondern weil die wesentlichen Bestimmungselemente des Katholischen in ihm besonders lauter, scharf und durchsichtig hervortreten: die Demut, die Hingegebenheit, die Gläubigkeit, der Gehorsam, der im Gegebenen Gottes Willen erkennt und verehrt, der nur sich selber mißtraut und darum nirgends sich auf das eigene Wissen

und Meinen stützt, sondern unermüdlich sich nach der Gemeinschaft und der geheiligten Überlieferung fortbildet. So ist es eine bedeutsame Tatsache, daß der beste Mann der katholischen Gegenreformation, dem der Katholizismus im neuzeitlichen Deutschland seine Existenz und den Beginn seines neuen Aufblühens wesentlich mitzuverdanken hat, so deutlich die Merkmale des Katholischen an sich trägt.

Es hat lange gedauert, bis dieser große Sohn und Diener der Kirche die Ehre der Heiligsprechung erlangte. Daß sie ihm gerade in unserer Gegenwart zuteil wurde, erscheint wie ein Wink der Vorsehung, wie eine Offenbarung der inneren Logik im geschichtlichen Geschehen. Gerade in einer Zeit, wo der Überdruß an unserer Subjektivität und die Sehnsucht nach dem Objektiven uns so deutlich fühlbar wird, da wird dieser treue und demütige Diener des Objektiven auf die Altäre erhoben. Wir zweifeln schon, ob wir diese reine, kindlich glaubende Hingegebenheit an das Wirkliche je wieder finden können, und staunen darum Canisius an wie einen Meister, der eine für uns verlorene Kunst noch besessen hat: die Lebenskunst einfacher Gläubigkeit. Wenn wir auch an feinster Differenzierung unseres subjektiven Eigenlebens gewaltig gewonnen haben, dieser Gewinn droht uns eine Gefahr zu werden, eine Gefahr der Selbstvergiftung und Selbstzersetzung, wenn es uns nicht gelingt, dieses Eigenleben wieder ausströmen zu lassen ins Objektive. Wir brauchen heute weniger Programme und Reflexionen als vielmehr stille, geduldige, selbstlos liebende Arbeit am Nächstliegenden; wir brauchen nicht so sehr den Umsturz des Gegebenen oder gar die Flucht vor dem Wirklichen, als vielmehr anspruchsloses Sichbescheiden mit dem Gegebenen und Überlieferten und um so eifrigere Ausnützung des unmittelbar Möglichen „in Friede, Liebe und Beharrlichkeit". Wir brauchen nicht noch mehr jagende Befeuerung des Lebenstempos, nicht noch steigende Vermehrung der Vielheiten und Neuheiten, sondern eher ein langsames Ausreifen des einzelnen und seiner Lebensarbeit im Gefüge einer Jahrhunderte umfassenden stetigen Gemeinschaftsarbeit.

Das ist der letzte Sinn der katholischen Gläubigkeit, zu deren Bewahrung in Deutschland und allerwärts in der Christenheit Gott uns aufs neue den Geist und die Tat des Heiligen senden möge, dessen Bild wir mit neuer Verehrung schmücken: des hl. Petrus Canisius.

Peter Lippert S. J.

Zur dogmatischen Beurteilung des Glaubenszweifels

Wie die Leser sich erinnern werden, fand vor einiger Zeit in dieser Zeitschrift zwischen Professor Messer und mir ein Gedankenaustausch über philosophische und theologische Grundfragen statt. In dieser Kontroverse, die inzwischen auch in Buchform erschienen ist, kam eingangs die Frage zur Sprache, ob das Vatikanische Konzil entschieden habe, daß kein Katholik, der unter dem Lehramt der katholischen Kirche den Glauben angenommen hat, ohne schwere Schuld seinen Glauben bezweifeln oder aufgeben könne. Gegen die bejahende Behauptung Messers habe ich die gestellte Frage verneint, wobei ich allerdings nur kurz auf die Gründe meiner Auffassung hinweisen konnte[1].

Seit den Tagen jener Auseinandersetzung hat die genannte Frage wieder die Aufmerksamkeit weiterer Kreise erregt. In einem längeren Aufsatz in der Paderborner Zeitschrift „Theologie und Glaube“[2] nahm W. Straßer zu dieser Frage Stellung und kam zu dem jedenfalls bestimmt formulierten Schluß: „Es ist also Lehre des Vatikanums, daß kein Katholik, der seinen Glauben erfaßt hat, ohne schwere Schuld sich von der Kirche trennen kann.“ An Straßer sich anschließend, gab dann der katholische Pfarrer Dr. Wilh. Koch, früher Theologieprofessor an der Tübinger Universität, in der neuen Zeitschrift „Philosophie und Leben“[3] über unsern Gegenstand einen kurzen Überblick, wobei er ausführte: „Die Untersuchung Straßers ist vollkommen schlüssig und unanfechtbar, denn sie ruht auf den Akten.... Es kann nicht mehr der geringste Zweifel darüber bestehen, was der Sinn des Vatikanischen Dogmas gegen den Glaubenszweifel und Glaubensabfall des Katholiken ist. Mausbach und die ... genannten Theologen haben dieses Dogma opportunistisch abgeschwächt.“

Auf den schweren persönlichen Vorwurf, der im letzten Satze gegen angesehene, hochverdiente Theologen[4] ausgesprochen liegt, soll nicht näher eingegangen werden. Da ich mich der gleichen „opportunistischen Abschwächung“ schuldig weiß, so sei es mir gestattet, die Gründe für meine Ansicht darzulegen. Die Schwierigkeit der Frage möge es entschuldigen, wenn ich dabei einige Anforderungen an die geistige Mitarbeit der Leser stellen muß.

Um von vornherein jedem Mißverständnis über den Gegenstand unserer Untersuchung vorzubeugen, sei eine Bemerkung vorausgeschickt. Es ist hier keine ethische oder gar pädagogische Abhandlung über Glaubenszweifel zu erwarten. Alle Katholiken sind sich darüber einig, daß das hohe Gut des Glaubens in Dankbarkeit und zugleich mit Sorgsamkeit zu hüten ist (Kol. 1, 12; Hebr. 10, 23). Auch handelt es sich nicht darum, in ihrem ganzen Umfang die Frage zu prüfen, ob ein Katholik, der unter dem Lehramt der Kirche den

---

[1] Vgl. diese Zeitschrift 104 (1922/23) 99 f.; Messer-Pribilla, Katholisches und modernes Denken (Stuttgart 1924, Strecker & Schröder) 9 ff. 24 ff.

[2] XV (1923) 230—246. [3] I (Osterwieck 1925) Nr. 2, 51—55.

[4] Ihre Namen werden weiter unten genannt werden.

Glauben angenommen hat, diesen ohne schwere Schuld bezweifeln oder aufgeben könne. Wohl alle katholischen Theologen werden geneigt sein, diese Frage grundsätzlich und im allgemeinen (also von besonders gelagerten Fällen abgesehen) zu verneinen. Eine ganz andere Frage ist es aber, ob über diesen Gegenstand das Vatikanische Konzil autoritativ entschieden hat, so daß der Katholik in dieser Hinsicht dogmatisch gebunden ist. Nur diese dogmatische Frage steht hier zur Erörterung[1].

Um dem Leser ein selbständiges Urteil zu ermöglichen, gebe ich zunächst den Wortlaut der in Betracht kommenden Vatikanischen Entscheidung, und zwar sowohl des Caput, das die Lehre der Kirche positiv darlegt, als auch des Canon, der den entgegenstehenden Irrtum verurteilt.

Caput: „Hieraus (aus dem Erweis göttlicher Macht in der Kirche) ergibt sich, daß sie (die Kirche) wie ein ‚unter den Völkern aufgerichtetes Zeichen' (Is. 11, 12) sowohl diejenigen zu sich einladet, die noch nicht zum Glauben gelangt sind, als auch ihren eigenen Kindern die Gewißheit gibt, daß der Glaube, den sie bekennen, auf ganz sicherem Grunde ruht. Und dieses Zeugnis erhält eine wirksame Stütze durch die Kraft von oben. Denn der allgütige Gott kommt durch seine Gnade anregend und unterstützend einerseits den Irrenden zu Hilfe, damit sie ‚zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen' können (1 Tim. 2, 4), anderseits stärkt er durch seine Gnade diejenigen, die er aus der Finsternis in sein wunderbares Licht versetzt hat, damit sie in eben diesem Lichte verharren, keinen verlassend, wenn er nicht verlassen wird (non deserens, nisi deseratur). Daher ist keineswegs gleich die Lage derjenigen, die sich durch das Himmelsgeschenk des Glaubens der katholischen Wahrheit angeschlossen haben, und derjenigen, die, von Menschenmeinungen geleitet, einer falschen Religion anhangen; jene nämlich, die den Glauben unter dem Lehramt der Kirche angenommen haben, können niemals einen gerechten Grund haben, eben diesen Glauben zu ändern oder in Zweifel zu ziehen (illi enim, qui fidem sub Ecclesiae magisterio susceperunt, nullam unquam habere possunt iustam causam mutandi aut in dubium fidem eandem revocandi)."

Canon: „Wenn jemand sagt, die Gläubigen befänden sich in gleicher Lage mit jenen, die noch nicht zum allein wahren Glauben gelangt sind, so daß die Katholiken einen gerechten Grund haben könnten, den Glauben, den sie unter dem Lehramt der Kirche bereits angenommen haben, so lange mit einstweiliger Zurückhaltung ihrer Zustimmung in Zweifel zu ziehen, bis sie den wissenschaftlichen Beweis der Glaubwürdigkeit und Wahrheit ihres Glaubens würden zu Ende geführt haben, so sei er im Bann."[2]

Über den Sinn dieser Entscheidung gibt es unter den katholischen Theologen seit langem eine Meinungsverschiedenheit. Zwei Ansichten stehen sich gegenüber, die ich kurz als die objektive und als die subjektive Auslegung bezeichnen möchte. Die objektive Auslegung sieht in der Entscheidung eine Verurteilung des sog. Hermesianismus und erklärt den „gerechten Grund" als einen objektiv gültigen, d. h. der Katholik hat niemals einen objektiv

[1] Der Kürze halber spreche ich im Folgenden meist nur vom Bezweifeln des Glaubens. Darunter ist der freiwillige Glaubenszweifel eines Katholiken verstanden. Was aber von dem Glaubenszweifel gesagt wird, gilt in gleicher Weise von dem Glaubensabfall. Wer den Glauben freiwillig bezweifelt, gibt ihn wohlgemerkt wenigstens innerlich auf (Suarez, De fide disp. 19, sect. 4, n. 10). Auch das Vatikanum erstreckt seine Erklärung in gleicher Weise auf Glaubenszweifel und Glaubensabfall. Unter „Katholik" schlechthin wird hier ein solcher Katholik verstanden, der nach dem Wortlaut des Vatikanischen Konzils den Glauben „unter dem Lehramt der Kirche" angenommen hat.

[2] Denzinger, Enchiridion nn. 1794 1815.

berechtigten Grund, an seinem Glauben zu zweifeln. Nach dieser Auslegung besagt die Entscheidung nichts über die subjektive Schuld des Zweifelnden. Die subjektive Auslegung dagegen sieht in dem Dekret die Lehre ausgesprochen, der Katholik könne auch niemals einen subjektiv gerechten Grund zum Zweifeln haben, oder mit andern Worten: kein Katholik könne ohne subjektive Schuld an seinem Glauben zweifeln. Für beide Auslegungen lassen sich angesehene Theologen anführen, so daß die ganze Frage nicht aus der Autorität entschieden werden kann. Wir sind also auf die Nachprüfung der Quellen angewiesen, um den wahren Sinn der Konzilsentscheidung zu erkennen [1].

Es ist eine anerkannte Regel für die Auslegung kirchlicher Lehrverkündigungen, genau den Sinn der Frage, die zur Erörterung stand, ins Auge zu fassen und aus ihnen nicht die Entscheidung von Fragen herauszulesen, die damals überhaupt nicht verhandelt wurden. Wenden wir diese Regel auch auf unsern Fall an! Die Akten des Konzils liegen vor und geben uns Aufschluß, worauf die Dekrete des Konzils abzielen.

Dem Entwurf [2], dessen Inhalt mit dem endgültig angenommenen Text des Konzils wesentlich übereinstimmt [3], haben die das Konzil vorbereitenden Theologen Anmerkungen beigegeben. In der hierhin gehörigen 20. Anmerkung erwähnen die Theologen zunächst, daß der Katholik auch ohne Schuld hinsichtlich einzelner Glaubenswahrheiten in Irrtum geraten könne. Dann fahren sie fort:

„In dem vorgelegten Entwurf für die Lehrentscheidung und die Verurteilung des entgegenstehenden Irrtums wird jene Frage nicht berührt, die einige ältere Theologen zu bejahen kein Bedenken tragen, ob nämlich ausnahmsweise und unter bestimmten Umständen das Gewissen eines mangelhaft unterrichteten (rudis cuiusdam) Katholiken so in einen unüberwindlichen Irrtum geraten kann, daß er einer andersgläubigen Sekte sich anschließt ohne eigentliche Sünde gegen den Glauben. In dieser Voraussetzung würde ein solcher den (eingegossenen) Glauben nicht verlieren und kein formeller (schuldhafter), sondern nur ein materieller (nicht schuldhafter) Irrgläubiger sein. Diese Frage muß zwar mit aller Vorsicht behandelt werden, soll sie nicht zu bedenklichen Mißverständnissen Anlaß geben; aber sie hat mit der Irrlehre, die dem Konzil zur Prüfung vorgelegt wird, nicht das mindeste zu tun." [4]

---

[1] Vgl. Acta et Decreta Sacrorum Conciliorum Recentiorum, Collectio Lacensis VII (Concilii Vaticani), Freiburg 1890 (im Folgenden zitiert: CV); Th. Granderath, Constitutiones dogmaticae . . . Concilii Vaticani ex ipsis eius actis explicatae (Freiburg 1892) 61—70; Vacant, Études théologiques sur les constitutions du Concile du Vatican d'après les actes du Concile II (Paris-Lyon 1895) 164—179. Die Schrift Granderaths enthält die grundlegende Untersuchung unserer Frage. Gegen Koch sei bemerkt, daß, wenn irgendeiner, Granderath aus den Akten des Konzils schöpft, und er war gewiß nicht der Mann, die Dogmen seiner Kirche „opportunistisch abzuschwächen".

[2] CV 512 a—c. [3] CV 82 a 1647 a.

[4] CV 534 d: Neque in proposita declaratione doctrinae et condemnatione erroris illud attingitur, quod aliqui veteres theologi concedere non dubitant, posse *per accidens* et in certis quibusdam adiunctis conscientiam rudis cuiusdam hominis catholici ita induci in errorem invincibilem, ut sectam aliquam heterodoxam amplectatur sine peccato formali contra fidem; qua in hypothesi is fidem non amitteret, nec formalis, sed materialis haereticus foret (Tanner, De Fide q. 2, dub. 5, n. 139. Platelius, De Fide n. 61). Haec quidem, nisi cautissime explicentur, periculose disputantur; sed ab haeresi, quae sacro Concilio examinanda proponitur, sunt alienissima. Das „rudis" bezeichnet den Grad nicht der profanen, sondern der religiösen Bildung.

Zum Verständnis dieser wichtigen, geradezu programmatischen Stelle über den Sinn der Konzilsentscheidung sei Folgendes bemerkt. Es kommt hier nicht darauf an, was die genannten „älteren Theologen" eigentlich gelehrt haben, sondern wie die Konzilstheologen unter Hinweis auf Tanner und Platel ihre Frage formuliert haben, und das ist fast aufs Wort unsere Frage. Von dieser Frage sagen nun die Konzilstheologen, ohne zu ihr bejahend oder verneinend Stellung zu nehmen, daß sie mit dem Gegenstand der Konzilsberatung nicht das mindeste zu tun habe. Sodann sprechen die Konzilstheologen ausdrücklich von einem unüberwindlichen Irrtum; dieser aber schließt nach allem Sprachgebrauch der Theologen nicht nur einen Verstoß gegen den Glauben, sondern jegliche verursachende Schuld aus, somit auch eine indirekt (in causa) gewollte Schuld[1]. Ferner ist die Rede von einer materiellen, demnach unverschuldeten Häresie; es ist also gänzlich abwegig, nun noch nach einer (anderweitigen) Schuld für eine unverschuldete Häresie zu suchen. Dies muß eigens bemerkt werden, weil manche Theologen[2] an dieser Stelle gegen den theologischen Sprachgebrauch unter materialis haereticus nicht einen solchen verstehen, dessen Häresie unverschuldet ist, sondern einen, der zwar nicht die spezifische Sünde der formellen Häresie begangen, aber doch durch andere Sünden gegen den Glauben seine Abirrung von der Kirche verschuldet hat. Die Frage, welche die Konzilstheologen berühren und vom Beratungsgegenstand des Konzils ausschließen, ist nicht die nebensächliche, mehr der Schule als dem Leben angehörende, ob jeder Glaubensabfall eines Katholiken immer gerade die spezifische Sünde der Häresie einschließe oder auch aus andern Sünden gegen den Glauben hervorgehen könne — diese Frage bietet keine Klippen, und bei ihr wäre die Mahnung zu größter Vorsicht völlig unverständlich —, sondern es geht um die bedeutsame, schwierige und daher mit aller Vorsicht zu behandelnde Frage, ob ein solcher Abfall auch aus unüberwindlichem Irrtum, also ohne alle (verursachende) Schuld erfolgen könne[3]. (Mit andern Worten: Es handelt sich nicht um virtuelle, sondern um materielle Häresie. Materielle

---

[1] Man vergleiche etwa die Allokution vom 9. Dezember 1854, in der Pius IX. erklärte: Pro certo habendum est, qui verae religionis ignorantia laborent, si ea sit invincibilis, nulla ipsos obstringi huiusce rei culpa ante oculos Domini (Denzinger, Enchiridion n. 1647; vgl. CV 569 c 590 b). Daß die Konzilstheologen sich streng an die Terminologie der Schule gehalten haben, bezeugen die Akten; es wurde ihnen daraus sogar ein Vorwurf gemacht: CV 85 b 1626 c 1627 c.

[2] Zum Beispiel Harent im Dictionnaire de théologie catholique VI (Paris 1920) 297 313—315.

[3] Die Ausdrücke „error invincibilis", „sine peccato formali contra fidem" und „materialis haereticus" beziehen sich im gleichen Sinne auf den gleichen Tatbestand der unverschuldeten Trennung von der Kirche und dürfen nicht willkürlich von andern Sünden gegen den Glauben, mit Ausnahme der formellen Häresie, ausgelegt werden. Es ist demnach „sine peccato formali contra fidem" nicht zu übersetzen: „ohne die spezifische Sünde der Häresie", sondern: „ohne eigentlichen, d. h. schuldhaften Verstoß gegen den Glauben". — Damit übrigens von einem verschuldeten Glaubensabfall die Rede sein könne, genügt es nicht, daß der Abfallende irgendwann irgendeine Sünde begangen hat, sondern er muß eine Verfehlung begangen haben, die in einem erkannten und wenigstens indirekt gewollten Ursachenverhältnis zu seinem Glaubensabfall steht. Es muß also irgendeine Verfehlung gegen den Glauben vorangehen. Näheres bei Andreas de Vega, De iustificatione doctrina universa l. 6, c. 18 (Coloniae 1572, 94), und de Lugo, De virtute fidei disp. 19, sect. 1, n. 9.

Häresie aber schließt begrifflich nicht nur die spezifische Sünde der formellen [direkt gewollten] Häresie, sondern jegliche Schuld an dem Irrglauben aus.)

Wenn nun die Konzilstheologen klar sagen, daß diese Frage, die genau die unsere ist, nichts mit dem Inhalt ihres Entwurfes zu tun habe, so gilt dasselbe von dem wesentlich gleichen Beschluß des Konzils. So erklärt es sich denn auch, warum in den ausführlichen Konzilsverhandlungen über den Entwurf keine Spur einer Diskussion über unsere Frage zu finden ist. Da also das Konzil über unsere Frage überhaupt nicht gehandelt hat, so kann ihre Beantwortung aus dem Vatikanum weder formell entnommen noch auch durch theologische Folgerungen erschlossen werden.

Straßer (S. 242) wendet ein, warum denn die Frage, ob bei einem Glaubensabfall ein peccatum formale oder materiale vorliege, zu denen gehöre, die nach der Ansicht der Konzilstheologen mit größter Vorsicht zu behandeln sind. Jeder praktische Seelsorger, der mit Glaubenszweiflern zu tun hat und in diesem Punkte die Gefahr der Milde wie der Strenge kennt, wird darauf die Antwort geben können. Es ist eine dunkle und heikle Frage, bei Glaubensschwierigkeiten und Glaubenszweifeln das Maß von Schuld und Irrtum abzugrenzen und geistige Entwicklungsmöglichkeiten richtig zu beurteilen. Gar vorsichtig muß man da die Worte wählen, um einerseits der Würde des Glaubens nichts zu vergeben und Mißverständnis wie Mißbrauch auszuschließen, anderseits die Gerechtigkeit und Liebe gegenüber den irrenden und leidenden Seelen nicht zu verletzen[1].

Die Akten geben uns aber nicht nur Aufschluß, worüber die Vatikanische Entscheidung nicht handelt; sie sagen uns auch, gegen welchen Irrtum sie sich wendet, so daß wir aus dem kontradiktorischen Gegenteil des Irrtums ihren wahren Sinn erkennen können. Aus den Akten geht nun deutlich hervor, daß die Entscheidung sich gegen Hermes († 1831) und seine Schule richtet[2]. Die hier getroffene Lehre des Hermes ging aber nicht dahin, es könne unter besondern Umständen ein Katholik ohne subjektive Schuld an seinem Glauben irrewerden, sondern Hermes sprach den Katholiken, zumal den angehenden Theologen, das Recht (also iustam causam) zu, den schon angenommenen Glauben zum Zwecke der wissenschaftlichen Prüfung nicht nur methodisch, sondern reell zu bezweifeln[3]. Man braucht den Canon nur aufmerksam zu lesen, um sofort die Bezugnahme auf diese Hermesische Lehre fast handgreiflich herauszumerken. Der Schluß ist daher berechtigt: Wenn sich der Canon

[1] Vgl. Chr. Pesch, Theologische Zeitfragen IV (1908) 30. Wenn die besagte Frage auch mit aller Vorsicht zu behandeln ist, so muß sie doch behandelt werden, zumal in unserer Zeit, wo der Kampf um die Grundlage des Glaubens aufs heftigste entbrannt ist.

[2] CV 87d 162b 184d 534c. Wenn an der ersteren Stelle noch beigefügt wird, der Canon richte sich auch „gegen andere Irrtümer, die nach dem Bericht der deutschen Bischöfe in Deutschland weit verbreitet sind", so sind damit Irrtümer gemeint, die mit dem Hermesianismus und Rationalismus verwandt sind. Das Schema De doctrina catholica trägt ja die leitende Überschrift: „Contra multiplices errores ex rationalismo derivatos" (CV 507a [1614c 1618a b], wozu CV 78c nur eine redaktionelle Änderung bedeutet). Jedenfalls fehlt jeglicher geschichtliche Beleg, daß die deutschen Bischöfe zur Zeit des Vatikanischen Konzils durch eine Frage beunruhigt worden seien, die mit dem Beratungsgegenstand des Konzils „nicht das mindeste zu tun hat". Auch wird man in der damaligen deutschen Literatur vergebens nach einer weitverbreiteten Kontroverse über unsere Frage suchen. Vgl. dazu auch CV 84d 1611c.

[3] G. Hermes, Einleitung in die christkathol. Theologie I² (Münster 1831), Vorrede x xiv f.; II² (ebd. 1834) 30. Vgl. Denzinger, Enchiridion n. 1619 1636.

gegen den Hermesianismus wendet, dann auch das ihm inhaltlich entsprechende Caput. Ja es wird auf dem Konzil selbst als bewährte Methode der Theologen anerkannt, Zweifel über den wahren Sinn des Caput (der positiven Lehrverkündigung) durch den ihm entsprechenden Canon zu entscheiden[1].

Wenn hinsichtlich des Caput noch irgendein Bedenken möglich wäre, dann wird es durch die authentische Erklärung des Bischofs Martin von Paderborn zerstreut, der als offizieller Referent über die Verbesserungsvorschläge zum Caput bemerkte[2]: „Durch diese Lehre wird jener weitverbreitete Hauptirrtum (error capitalis) ausgeschlossen, der den Gläubigen das Recht zuspricht, den angenommenen Glauben in Zweifel zu ziehen und ihre Zustimmung aufzuheben, bis sie sich über die Wahrheit ihres Glaubens eine wissenschaftliche Überzeugung gebildet haben. Das ist also der Zusammenhang der einzelnen Teile dieses Caput, aus welchem (Zusammenhang) seine einzelnen Sätze ihr Licht erhalten." Konnte man es klarer aussprechen, daß in der vorliegenden Konzilsentscheidung der Hermesianismus, und zwar wesentlich nur der Hermesianismus, getroffen werden sollte? Daraus folgt notwendig: die Lehre des Hermes ist das beste Hilfsmittel zur Erklärung der Vatikanischen Entscheidung. Dem Hermesischen Irrtum gegenüber betont das Konzil die Pflicht der Treue und Standhaftigkeit im Glauben. Von einem Urteil über das subjektiv irrende Gewissen ist dabei in keiner Weise die Rede.

Mit dieser Feststellung entfällt der oft vorgebrachte Einwand, daß nach der objektiven Auslegung das Konzil nur die Selbstverständlichkeit ausgesprochen habe, es könne niemals ein objektiv gerechter Grund vorliegen, an der objektiv wahren Religion zu zweifeln. Indessen hat das Konzil nicht nur dies verkündet, sondern darüber hinaus erklärt, daß auch die Absicht, sich eine wissenschaftliche Grundlage für die Wahrheit seiner Religion zu verschaffen, bei einem Katholiken die reelle Zurücknahme der einmal gegebenen Glaubenszustimmung objektiv nicht rechtfertige, weil ein solches Verhalten wenigstens praktisch eine objektive Gleichsetzung des einzig wahren Glaubens mit jeder andern Religion oder Weltanschauung, also den Indifferentismus bedeuten würde[3]. Der Irrtum, gegen den sich das Konzil wendet, ist auch heute noch keineswegs vergangen; denn nicht nur Hermes, fast die ganze moderne Philosophie fordert und verteidigt für Gläubige wie Ungläubige das Recht des reellen Zweifels gegenüber jeder Religion, auch der katholischen[4]. Es wird also im Vatikanum ein philosophisch und theologisch ebenso wichtiges wie schwieriges Problem berührt.

Gewiß ist es wahr: das Vatikanum gibt uns hier wie anderswo keine Antwort auf so manche Fragen des heutigen Geisteslebens, Fragen, die erst nach dem Konzil in ihrer ganzen Schärfe hervorgetreten sind; aber es ist nur zu natürlich, daß sich das Konzil mit den Irrtümern seiner Zeit befaßte und darum besonders dem Rationalismus und Indifferentismus sein Hauptaugenmerk zuwandte[5].

Wir brauchen indes zu unserem Zwecke gar nicht auf die Akten des Konzils zurückzugreifen. Schon der Wortlaut der Vatikanischen Entscheidung ergibt klar die objektive Auslegung. Insbesondere kommt hierbei das Caput in Betracht, da der Canon gleichsam nur sein negativer Nachhall ist.

Der sprachliche Aufbau des Caput zeigt deutlich einen Parallelismus[6]. Dreimal wird ein Vergleich zwischen der Lage der Katholiken und der Lage der

---

[1] CV 85 a 1612 c 1613 b. [2] CV 167 b; vgl. ebd. 87 c. [3] CV 530 c 531 a. [4] CV 533 c.
[5] Das Konzil berücksichtigt die geistige Lage ungefähr der Jahre 1830—1860.
[6] CV 162 d.

Akatholiken angestellt, wobei im dritten Gliedsatze die Anwendung auf die Akatholiken mit bewußter Absicht[1] unterblieben ist. Der Vergleich ergibt eine wesentliche Verschiedenheit zwischen Katholiken und Akatholiken. Die Verschiedenheit erklärt sich daraus, daß die zwei entscheidenden Momente, nämlich das äußere Zeichen der Kirche und die innere göttliche Gnade, in verschiedener Weise auf beide einwirken. Die Katholiken werden dadurch in ihrem einzig wahren Glauben bestärkt, die Akatholiken dagegen von ihrer falschen Religion zur katholischen Kirche hingezogen.

Daher[2], d. h. weil die Lage der Katholiken wesentlich von der der Akatholiken abweicht und Wahrheit und Gnade die ersteren in ihrem Glauben bestärken, können sie niemals einen gerechten Grund haben, ihren Glauben zu ändern oder zu bezweifeln.

Es fragt sich nun, ob dieser gerechte Grund objektiv oder subjektiv zu verstehen ist, d. h. ob das Konzil nur die objektive Berechtigung zum Glaubenszweifel verneinen oder aber darüber hinaus lehren wollte, es sei unmöglich, daß ein Katholik jemals ohne subjektive Schuld seinen Glauben bezweifeln könne. Dem ganzen Zusammenhang entspricht nur die objektive Auslegung, die von dem subjektiven Moment absieht.

Schon die Hervorhebung des scharfen Gegensatzes zwischen katholischer Wahrheit und falscher Religion, kirchlichem, gottbeglaubigtem Lehramt und menschlichen Meinungen weist darauf hin, daß die objektiven Unterschiede in der Lage der Katholiken und der Akatholiken geltend gemacht werden; denn subjektiv vermeint auch der Irrgläubige, nicht menschlichen Meinungen, sondern göttlicher Offenbarung anzuhangen.

Der Sinn der Konzilsentscheidung tritt aber ganz klar hervor, wenn wir auf den Parallelismus des Dekretes achten. Die Verfechter der subjektiven Auslegung haben ihr Augenmerk besonders auf die Seite der Katholiken hingelenkt und darüber fast ganz übersehen, daß der andere Teil der Doppelsätze von den Akatholiken spricht, deren Lage doch auch für die Erklärung der Konzilsentscheidung von Bedeutung ist. Ja hier sehen wir sogar klarer als bei den Katholiken.

Als Grund, warum die Katholiken niemals „iustam causam“ zu Glaubenszweifeln haben können, gibt das Konzil die Wirksamkeit des äußeren Zeichens der einzig wahren Kirche und der göttlichen Gnade an. Beide Momente wirken aber, wie das Konzil sagt, auch auf die Akatholiken ein. Will man nun seinen Ausspruch nach der subjektiven Seite auslegen, dann scheint mir die logische Folgerung unausweichlich: Wenn die Katholiken immer unentschuldbar sind, falls sie trotz der genannten Hilfsmittel nicht in ihrem Glauben ausharren, dann sind auch die Akatholiken immer unentschuldbar, wenn sie trotz der Anziehung durch jene beiden Momente nicht zur katholischen Kirche gelangen. Das letztere widerspricht der anderweitig feststehenden Lehre der Kirche. Wenn also dieses letztere nicht vom Konzil definiert sein kann, dann auch nicht das erstere; denn wiewohl Kirche und Gnade auf Katholiken und Akatholiken in verschiedener Richtung wirken, so sagt das Konzil doch nicht, daß sie auf den Katholiken (immer und notwendig) in stärkerem Maße ein-

[1] CV 182 d. [2] Vgl. CV 190 a.

wirken; es besteht also in dieser Hinsicht kein Grund zu einem wesentlichen Unterschied.

Es konnte daher Mausbach[1] zutreffend zur Entscheidung des Vatikanums schreiben: „Wie dieser Geist (der Wahrheit), den auch die gutgläubigen Protestanten in der Taufe empfangen haben, nicht fortlaufend Wunder wirkt, um diese Christen trotz gewaltiger äußerer Hemmnisse von der Wahrheit des katholischen Glaubens zu überzeugen, so ist es auch nicht notwendig, vorauszusetzen, daß er Wunder wirkt, um getaufte Katholiken, die zwar in der Jugend einigermaßen unterrichtet wurden, nachher aber von ganz besondern Schwierigkeiten, von überwältigenden, antikatholischen Einflüssen umgeben und beherrscht sind, stets mit den notwendigen Gegengründen und Einsichten auszurüsten.“[2]

Die Richtigkeit dieser Auslegung erhellt noch klarer, wenn wir im dritten Gliedsatz den Parallelismus durchführen und die vom Konzil unterlassene Anwendung auf die Akatholiken machen, von denen nach dem Konzil das konträre[3] Gegenteil gilt. Während die Katholiken keinen gerechten Grund haben, an ihrem wahren Glauben zu zweifeln, haben die Akatholiken offenbar einen gerechten Grund, an ihrem irrigen Glauben zu zweifeln. Faßt man hier den „gerechten Grund“ objektiv, so ist der Befund einleuchtend und einwandfrei. Faßt man ihn aber subjektiv, so stellt sich der oben schon erwähnte Widerspruch mit der feststehenden Lehre der Kirche heraus. Wenn die Akatholiken — da hier in thesi gesprochen wird, würde die Folgerung allgemein gelten — alle einen subjektiv gerechten Grund haben, an ihrem Glauben zu zweifeln, so würde ihnen allen damit der gute Glaube abgesprochen. Nun ist es aber Tatsache, daß trotz dem objektiv gerechten Grunde zum Zweifeln dennoch viele Akatholiken in gutem Glauben in ihrem religiösen Bekenntnisse leben und sterben. Ja solange sie ihren Glauben für richtig halten, sind sie subjektiv keineswegs berechtigt, an ihm zu zweifeln oder ihn aufzugeben[4]. Der „gerechte Grund“ muß also folgerichtig objektiv gefaßt werden, da es nicht angeht, ihn in demselben Dekret anders für die Katholiken und anders für die Akatholiken zu verstehen.

Im übrigen legt schon der Ausdruck „iustam causam“ die objektive Auslegung nahe. Ein gerechter Grund ist nicht ein rein subjektiver, also bloß scheinbarer Grund. Dies gilt um so mehr, als nach der authentischen Erklärung der Konzilsmitglieder „gerechter Grund“ soviel wie „wahrer und gerechter Grund“ bedeutet.

---

[1] Esser-Mausbach, Religion, Christentum, Kirche I[5] (Kempten 1923) 132 f.

[2] Ebenso Granderath (a. a. O. 67): Signorum veritatis Ecclesiae non dicitur esse tanta vis, nec gratiarum, quae concedantur, tanta abundantia, ut homo catholicus nunquam ita in errorem aliquem duci possit, ut inculpabiliter aliquando dubitationi de veritate suae fidei se tradat.

[3] Das Konzil erklärt nicht nur, daß die göttliche Gnade den Akatholiken in seinem Irrtum nicht bestärkt, sondern lehrt, daß sie ihn positiv zur katholischen Kirche hinzieht. Das ist das konträre Gegenteil von der Wirksamkeit der Gnade beim Katholiken. Die subjektive Auslegung müßte also im dritten Gliede für die Akatholiken nur das kontradiktorische Gegenteil annehmen: „Die Akatholiken können manchmal einen subjektiv berechtigten Grund zur Bezweiflung ihres Glaubens haben.“ Aber dies paßt weder in den Zusammenhang noch entspricht es der offiziellen Sprache und Haltung der Kirche gegenüber den Akatholiken.

[4] Lehmkuhl, Theologia moralis I[12] (1914) n. 415: Quamdiu sibi persuasum est de veritate suae sectae et doctrinae tamquam certo divinitus revelatae, tam diu ne inquirere quidem et dubitare licite potest.

Die vorgeschlagene Fassung „veram et iustam causam" wurde nur deshalb verkürzt, weil „veram" schon in „iustam" enthalten sei (CV 164a 189d 191d). Für die objektive Auslegung würde es keine Schwierigkeit sein, wenn statt „iustam causam" im Canon das ursprüngliche „licite possint" (CV 77b 189d 512c 1632b) beibehalten worden wäre; es wäre eben von einem objektiven Erlaubtsein zu verstehen. Das gleiche gilt von den Worten des Bischofs Martin, der als Referent zum Caput bemerkt: „Sermo est ... de officio catholicorum, nempe quod ... numquam debeant fidem suam vocare in dubium" (CV 182d). Damit wird die objektive Verpflichtung zur Glaubenstreue ausgesprochen, wie es auch in dem eingereichten Verbesserungsvorschlag (CV 162d) von den Akatholiken heißt: „Veritate detecta, errorem tenentur abicere." Möglichkeit oder Unmöglichkeit eines schuldlosen Irrtums steht überhaupt nicht zur Verhandlung, zumal dem Konzil immer der Gegensatz zum Hermesianismus und Indifferentismus vorschwebt.

Eine besondere Berücksichtigung gebührt noch dem Zusatz im Caput, der besagt, daß Gott keinen verläßt, wenn er nicht verlassen wird (non deserens, nisi deseratur). Das Axiom geht auf Augustinus[1] zurück und wird auch im Tridentinum[2] erwähnt. Man könnte nämlich auf Grund dieses Satzes einwenden, und man hat es getan: Der Katholik, der sich von seiner Kirche trennt, gehe der äußeren Leitung der Kirche und ihrer Heiligungsmittel verlustig, und das könne Gott ohne Schuld des Menschen nicht zulassen. Es scheine also die subjektive Auslegung wenigstens aus dem beigefügten Axiom zu folgen.

Jeder Theologe weiß, wie gewagt es ist, aus einem allgemeinen Grundsatze gleichsam a priori zu bestimmen, was in der Wirklichkeit sein oder geschehen kann. Die ausgiebigen Erörterungen der Theologen über den allgemeinen Heilswillen Gottes (1 Tim. 2, 4) bieten dafür ein lehrreiches Beispiel. Wir müssen vielmehr die Wirklichkeit zu Hilfe nehmen, um die Axiome richtig zu verstehen. Zumal die Zulassungen Gottes sind, wie die Erfahrung lehrt, so dunkel und unerforschlich, daß wir oft vor wahren Rätseln stehen. Geschichte und Leben zeigen uns, daß nicht selten auch gute Katholiken ohne eigenes Verschulden durch Krankheit, weite Entfernung oder durch die Bosheit ihrer Mitmenschen der äußeren Tröstungen ihrer Kirche verlustig gehen, ohne daß deshalb der obige Ausspruch zuschanden würde[3]. Während des Großen Schismas (1378—1417) hat Gott es zugelassen, daß selbst Heilige, z. B. Vinzenz Ferrer, aus Irrtum lange Zeit aufseiten des Gegenpapstes standen, also ohne Schuld die äußere Gemeinschaft mit dem wahren Haupte der Kirche verloren.

Unser Axiom, als dogmatische Formulierung für die Treue der Gnadenhilfe Gottes, darf daher nicht zu starr gefaßt werden, sondern ist im wesentlichen auf die innere Gnade zu beschränken. Gewiß will Gott die Hinwendung der Irrenden zur katholischen Kirche und das Beharren der Katholiken in ihrem Glauben, aber es ist hier wie beim allgemeinen Heilswillen Gottes. Gott läßt nicht nur der menschlichen Schuld, sondern auch der menschlichen Irrtumsfähigkeit einen weiten Spielraum. Ein „Verlassen-werden" durch Gott kommt dabei nicht in Frage. Denn wer ohne Schuld sich von der katho-

[1] De natura et gratia c. 26, n. 29 und In Ps. 145, n. 9; ML 44, 261 und 37, 1890.

[2] Denzinger, Enchiridion n. 804.

[3] Man denke etwa an den Fall, den Augustinus erwähnt: Saepe etiam sinit divina providentia, per nonnullas nimium turbulentas carnalium hominum seditiones expelli de congregatione christiana etiam bonos viros.... Rarum hoc videtur genus, sed tamen exempla non desunt; immo plura sunt, quam credi potest. De vera religione n. 11; ML 34, 128.

lischen Kirche trennte, würde die heiligmachende Gnade, auch die eingegossene Tugend des Glaubens, nicht verlieren, und Gott könnte durch innere Gnade das ersetzen, was ihm an äußeren Gnaden abgeht.

Vorsicht in der Anwendung unseres Axioms ist schon deshalb geboten, weil dieser Zusatz im Vatikanum sich formell und inhaltlich ebenfalls auf die Akatholiken bezieht. Wie trotz dieses Axioms es geschehen kann, daß einem Akatholiken ohne seine Schuld das Zeichen der Kirche nicht aufleuchtet, so schließt dieses Axiom an sich auch nicht aus, daß einem Katholiken dieses Zeichen unter besondern Umständen ohne seine Schuld verdunkelt wird[1].

Straßer will auch aus dem Kapitel 9 des Entwurfs für die Constitutio de doctrina catholica (CV 511b) die subjektive Auslegung herauslesen. Er muß aber selbst zugeben (S. 238): „Freilich ist die ganze Form des ersten Schemas etwas unbestimmt, man weiß nicht recht, wie die einzelnen Sätze zu nehmen sind, ob sie keine Ausnahme zulassen." Nach diesem Zugeständnis können wir das Schema, das natürlich keine Gesetzeskraft hat, auf sich beruhen lassen. Gerade die in den Anmerkungen wiederholt beigefügte Einschränkung von „universim", „prudens dubium" und „generatim" (CV 531b 533bc 534b) spricht deutlich gegen die subjektive Auslegung.

Nachdem Akten und Wortlaut des Konzils untersucht sind, möchte ich zur Bestätigung (confirmationis gratia, wie die Theologen sagen) einige allgemeinere Erwägungen beifügen, die zum rechten Verständnis der Konzilsentscheidung beitragen können. Die erste dürfen wir der Geschichte und dem Leben entnehmen. Dogmatische Entscheidungen der Kirche gelten nicht nur für heute oder morgen; sie haben auch rückwirkende Kraft für die Vergangenheit. Versetzen wir uns nun in die Reformationszeit, in der viele Millionen von Katholiken sich von der Kirche trennten. Nach der subjektiven Auslegung der Konzilsentscheidung hätten wir die dogmatische Gewißheit, daß jene Millionen entweder niemals den katholischen Glauben unter dem Lehramt der Kirche angenommen haben, oder durch schwere Schuld ihren Glaubensabfall verursacht haben[2]. Beide Annahmen sind überaus hart und kaum erträglich. Der durch die Geschichtsforschung geradezu geforderte Ausweg, daß viele, die einst gläubige Katholiken waren, durch Irrtum in gutem Glauben sich der neuen Lehre angeschlossen haben, wäre danach dogmatisch versperrt. Ja selbst bei jedem einzelnen, der damals auch nur einen Augenblick innerlich in seiner religiösen Haltung wirklich geschwankt hat, wären wir dogmatisch genötigt, die Alternative zu stellen: „Entweder war er niemals ein gläubiger Katholik, oder aber er hat eine schwere Schuld begangen." Der englische Kanzler Thomas Morus, ein auch religiös hochgebildeter Mann, hat nach eigenem Geständnis sieben Jahre hindurch die Frage des Supremateides studiert[3]. Ist es dogmatisch ausgeschlossen, daß er in dieser Frage, die doch über seine Zugehörigkeit zur Kirche entschied, ohne schwere Schuld

[1] Damit ist nichts darüber gesagt, ob dies auch tatsächlich vorkommt. Es folgt nur, daß diese Möglichkeit dem Axiom nicht widersprechen würde.

[2] Die Annahme, daß damals Millionen von Katholiken in ihrer religiösen Entscheidung moralisch unzurechnungsfähig gewesen seien, dürfte doch wohl nicht ernstlich in Betracht kommen. Auch kann bei einem verschuldeten Glaubensabfall nicht von einer bloß läßlichen Sünde die Rede sein.

[3] J. Spillmann, Die Blutzeugen unter Heinrich VIII. (Freiburg [3]1910) 170.

hätte irren können? Man wird vielleicht entgegnen, bei einem solchen Massenabfall könne der einzelne auch schuldlos mitgerissen werden. Aber wenn man das im Großen zugesteht, wie will man es im Kleinen leugnen und als unmöglich hinstellen? Jedenfalls gibt man damit die ganze Position auf.

Auch die Erfahrungen der Gegenwart melden ihre Bedenken an. Wir stehen nun einmal im Leben vor der rätselhaften Tatsache, daß Katholiken, deren ernstes sittliches Streben nicht verkannt werden kann, ja die den sehnlichsten Wunsch nach innerem Glauben haben, uns offen erklären, daß sie nicht glauben können oder daß ihnen ihr Glaube schwankend geworden sei. Andere bekennen, daß sie sich aus Gründen innerer Ehrlichkeit verpflichtet fühlten, den Glauben ihrer Kindheit aufzugeben. Sind wir kraft des katholischen Dogmas verpflichtet, ihnen allen den Glauben zu verweigern? Die Vertreter der subjektiven Auslegung werden die schwierigeren und dunkleren Fälle aus Mangel an rechtem Unterricht, aus Selbsttäuschung übertriebener Ängstlichkeit oder zeitweiliger Geistesverwirrtheit erklären wollen. Aber sind wir nach dem Dogma unserer Kirche zu dieser Erklärung, die den Tatsachen doch einigermaßen Gewalt antut, immer verpflichtet?

Freilich ist es wahr, daß oft anderweitige sittliche Verfehlungen den Grund zu Glaubenszweifeln und Glaubensabfall legen. Wenn das Herz Partei ergreift, ist der Geist bestochener Richter, und ein Leben aus dem Glauben ist zugleich der beste Schutz für den Glauben. Aber die Paradoxie des Lebens bietet auch Beispiele, daß Menschen von großer Gewissenhaftigkeit sich jahrelang mit bitteren Glaubensschwierigkeiten abquälen müssen und ihren Glauben bedroht sehen, während andere mit einem sittlich sehr bedenklichen Lebenswandel in ihrem Glauben durchaus nicht beunruhigt werden.

Diese Erwägungen leiten zu einer weiteren Bestätigung unserer Ansicht über. Die Vatikanische Entscheidung, im Sinne der subjektiven Auslegung aufgefaßt, würde aus dem Rahmen der gewohnten kirchlichen Lehrverkündigungen herausfallen. Auch von der Kirche gilt doch sonst das Wort: De internis non iudicat praetor. Die Kirche fällt ihr Urteil über die objektive Seins- und Wertordnung, aber sie pflegt nichts darüber zu sagen, was infolge menschlicher Irrungen mit oder ohne subjektive Schuld geschehen kann oder nicht geschehen kann. Wenn z. B. die Kirche das Duell als unerlaubt verurteilt, so ist damit nichts darüber gesagt, ob jedes Duell, das stattfindet, auch subjektiv schwer sündhaft ist. Die Kirche hat die Thesen Luthers als objektiv irrig verworfen. Wie es aber subjektiv um Luther stand, das mögen uns die Geschichtsforscher sagen; aus dem Dogma ist das nicht zu erschließen. In diesem Sinne bemerkt zutreffend Chr. Pesch[1]: „Ob jemand schuldlos oder schuldbar irrt, darüber urteilt die Kirche durch ihre Dogmen und Gesetze nicht. Das Urteil darüber gehört Gott und dem Irrenden selbst, der, wenn er sich in dieser Beziehung einer Schuld bewußt ist, dieselbe nach Gottes Willen und

[1] Theologische Zeitfragen V (Freiburg 1908) 26. Pesch berührt in seinen Praelectiones dogmaticae (VIII[5] [1922] n. 385) nur ganz kurz unsere Frage (d. h. die Tragweite der Vatikanischen Entscheidung), aber an anderer Stelle (Theologische Zeitfragen IV [1908] 30) schreibt er mit Berufung auf Granderath deutlich: „Auf dem Konzil hat die Kirche nur den objektiven Tatbestand festgelegt, ohne über das Vorhandensein und den Grad der subjektiven Verschuldung aller einzelnen Irrenden zu urteilen." Das ist genau die Formel der objektiven Auslegung.

Vorschrift bereuen und sühnen muß." Es ist nicht einzusehen, warum diese Worte, die zunächst von den Akatholiken gesagt sind, nicht auch von den Katholiken gelten sollten.

Gewiß würden diese und ähnliche Erwägungen wenig vermögen, falls hinsichtlich der subjektiven Auslegung die Tatsache der dogmatischen Festlegung sicher gegeben wäre. Aber wenn es sich erst um die Untersuchung handelt, ob eine solche dogmatische Erklärung wirklich erfolgt ist, dann haben auch solche innere und äußere Gründe ihr schweres Gewicht.

Die zutreffende Beurteilung des Glaubenszweifels und der mit ihm gegebenen seelischen Kämpfe ist eine psychologisch, ethisch und theologisch sehr schwierige Frage, die nicht nur aus theoretischen Erwägungen heraus, sondern unter stetiger Rücksichtnahme auf das wirkliche Leben zu entscheiden ist. Es wird aber zumal von den gebildeten Katholiken als ein schmerzlicher Druck empfunden, wenn sie hören, sie seien durch ein Dogma ihrer Kirche gezwungen, über innere Gewissensvorgänge ihres Nächsten abzuurteilen. Dieser Druck wird behoben, ja von vornherein vermieden, wenn wir die objektive Auslegung der Konzilsentscheidung annehmen. Darum bemerkt Mausbach zutreffend: „Mit dieser Ansicht wird die objektive Allgemeingültigkeit der unbedingten Glaubenspflicht in keiner Weise angetastet, ebensowenig wie etwa das absolute Gebot der Monogamie durch die Annahme erschüttert wird, daß manche Menschen in unüberwindlichem Irrtum polygam leben. Wohl aber ist mit diesem Zugeständnis (möglicher Ausnahmen) die sittliche Härte ausgeschlossen, daß wir schon hienieden über die subjektive Schuld, über das sündige Innere eines Nebenmenschen in solchen Fällen (einer Abirrung vom katholischen Glauben) ein verdammendes Urteil fällen müßten." [1]

Die Verfechter der subjektiven Auslegung suchen dieser peinlichen und doch wohl auch unchristlichen [2] Folgerung dadurch zu entgehen, daß sie die Bedingung der Annahme des Glaubens unter dem Lehramt der Kirche derart umschreiben, daß man im Einzelfalle niemals mit Gewißheit sagen könne, ob die genannte Bedingung erfüllt sei. Sie pflegen deshalb in diese Voraussetzung noch das Wörtlein „rite" (in rechter Weise) einzufügen [3]. Aber erstens steht dieses „rite" nirgends in den kirchlichen Entscheidungen, und zweitens hat es einen so unbestimmten und daher umstrittenen Sinn, daß es wenig zur Klärung unserer Frage beiträgt.

Prüft man genau alle die Voraussetzungen, die von den Vertretern der subjektiven Auslegung in das „rite" hineingelegt werden, dann läuft ihre Erklärung so ziemlich auf die Tautologie hinaus: „Wer im katholischen Glauben so gründlich unterrichtet und gefestigt ist, daß er ohne subjektive Schuld an ihm nicht irrewerden kann, der kann ihn ohne subjektive Schuld nicht bezweifeln oder aufgeben."

Vor allem aber stellt das „rite" unter den Gläubigen eine Klassifikation auf, die jedenfalls in dem Dekret des Vatikanischen Konzils keinerlei Rechtfertigung findet. Es ist also nicht angängig, die Konzilsentscheidung auf eine Elite religiös hochgebildeter Katholiken zu beschränken; denn das Konzil redet von den Kindern der Kirche im all-

---

[1] A. a. O. 133; vgl. auch Mausbach, Theologische Revue V (Münster 1906) 108 f.

[2] 1 Kor. 4, 5.

[3] Sie beschränken ihre Behauptung auf diejenigen, qui fidem sub Ecclesiae magisterio rite susceperunt. Die Vertreter der objektiven Auslegung werden durch die Schwierigkeit nicht bedrückt, die subjektiven Erfordernisse zur Annahme des Glaubens „unter dem Lehramt der Kirche" zu umgrenzen, da sich nach ihnen das Konzil über die subjektive Seite nicht ausspricht.

gemeinen (filios suos certiores faciat), und für das Konzil sind diejenigen, die unter dem Lehramt der Kirche den Glauben angenommen haben, mit denen gleich, die sich der katholischen Wahrheit angeschlossen haben. Auch verstößt es gegen die allgemeine katholische Auffassung, daß die Masse der Gläubigen nicht zu denen zählen sollte, die den Glauben unter dem Lehramt der Kirche angenommen haben[1].

Der Wortlaut der kirchlichen Entscheidung, die Akten des Konzils sowie die ethisch und theologisch harten Folgen der subjektiven Auslegung scheinen mir geradezu zwingende Beweise für die objektive Auslegung zu sein. Es ist daher begreiflich, daß sich die gründlichsten Kenner des Vatikanischen Konzils, Granderath und Vacant, entschieden für die objektive Auslegung eingesetzt haben. Letzterer sagt (a. a. O. 166), daß diese Auslegung ihm „unbestreitbar" scheine. Hierbei ist wohl zu beachten, daß Spezialuntersuchungen naturgemäß eine größere Autorität zukommt als den Thesen der theologischen Kompendien und gelegentlichen kurzen Äußerungen von Theologen. Für die objektive Auslegung haben sich ferner u. a. ausgesprochen: Chr. Pesch, Mausbach, Alois v. Schmid[2], der seine früher[3] geäußerte gegenteilige Ansicht nach der durch Granderath erfolgten Veröffentlichung der Konzilsakten widerrief, Schiffini[4], Gardeil[5], Bainvel[6], Donat[7], Schindler[8], Feuling[9] und Adam[10].

Straßer zitiert als Vertreter der subjektiven Auslegung u. a. Kardinal Franzelin und Kleutgen, deren Autorität als Konzilstheologen er besonders betont. Aber in der aus Franzelin beigebrachten Stelle[11] liegt der Nachdruck nicht auf „ohne Schuld", sondern auf „ebenso und mit vollem Rechte", womit die Verkennung der objektiven Ungleichheit in der Lage der Katholiken und Akatholiken gemeint ist. Die Ansicht Franzelins geht deutlich aus der beigegebenen Begründung hervor: „Gleich als ob göttliche Wahrheit und Irrtum, übernatürlicher Glaube in der katholischen Kirche und Zustimmung zum Irrtum das gleiche oder ähnliches Recht hätten." Dieser

---

[1] Vgl. CV 532 a 533 a b.

[2] Apologetik (Freiburg 1900) 120. Hist.-polit. Blätter 110 (1892) 857—866.

[3] Erkenntnislehre I (Freiburg 1890) 99. [4] De virtutibus infusis (Freiburg 1904) 274.

[5] La crédibilité et l'apologétique (Paris 1908) 240 ff. 256.

[6] Im Dictionnaire apologétique de la foi catholique II (Paris 1911) 74. Bainvel, den Koch für die subjektive Auslegung zitiert, schreibt ganz unzweideutig über die Worte des Caput: Nous entendons ces paroles au sens objectif, non au sens subjectif: en principe, il n'y a pas de raisons valables; si quelqu'un, dans des conditions spéciales et anormales, peut croire de bonne foi qu'il a des raisons valables, c'est un point que l'Église n'a pas voulu trancher. Ici encore, nous laissons Dieu juger des consciences.

[7] Die Freiheit der Wissenschaft (Innsbruck [2]1912) 159.

[8] Lehrbuch der Moraltheologie II[2] (Wien 1913) 56.

[9] Glaubensgewißheit und Glaubenszweifel (Beuron [2]1921) 40 ff.

[10] Das Wesen des Katholizismus (Augsburg 1924) 138 ff.

[11] Franzelins Worte lauten (De divina Traditione et Scriptura [Romae [3]1882] 703): Ab hoc commento (Hermesii) re ipsa ac principiis non multum differt aliorum quorumdam doctrina. Quemadmodum, inquiunt, instituto examine potest homini illucescere officium transeundi a religione falsa, in qua educatus erat, ad Ecclesiam catholicam; eodem modo et (ut aliqui loquuntur) iure suo posse hominem catholicum instituto examine per errorem invincibilem et absque culpa deficere a fide catholica hactenus credita. Quasi nempe veritas divina et error, supernaturalis fides in Ecclesia catholica et adhaesio in errore paris aut similis essent conditionis! Hic error explicite damnatus est ut haereticus a sacrosancto Concilio Vaticano. Die zweite Auflage (Rom 1875, 687) hat an der Stelle genau den gleichen Wortlaut. Den wichtigen Begründungssatz (Quasi ...), der den Sinn Franzelins klar erschließt, läßt Straßer befremdlicherweise aus.

Irrtum des Indifferentismus, der den katholischen Glauben jeder beliebigen Meinung einer falschen Religion oder Weltanschauung objektiv gleichsetzt, wird, wie Franzelin mit den andern Konzilstheologen (CV 511b 531b 533c und auch 87c) sagt, allerdings durch das Vatikanum getroffen, nicht aber unsere Frage. Franzelin scheidet also als Kronzeuge für die gegnerische Ansicht aus und konnte von Vacant mit Recht für die objektive Auslegung angerufen werden.

Kleutgen dagegen hat in seiner Abhandlung gegen Hermes[1] weder den genauen Stand unserer Frage vor Augen, noch gibt er eine eingehende Erklärung des Vatikanums. Ja wer unbefangen seine Ausführungen liest (zumal nn. 637 und 642), muß zu dem Schluß kommen, daß nach ihm auch kein rudis catholicus jemals ohne Schuld von der Kirche abirren könne. Er behauptet also mehr, als manchem Verteidiger der subjektiven Auslegung lieb sein wird. (Das gleiche gilt von Heinrich[2], der, ohne die Einschränkung des „rite" aufzunehmen, die Möglichkeit einer unverschuldeten Abirrung von der Kirche, „unbedingt und in jeder Beziehung" verneint und dies als Dogma hinstellt. Auch Scheeben[3], der für die subjektive Auslegung eintritt, kennt die Einschränkung des „rite" nicht, sondern spricht allgemein von allen Gläubigen. Dabei ist wohl zu beachten, daß Heinrich wie Scheeben vor der Veröffentlichung der Konzilsakten schrieben.) Jedenfalls können die wenigen, allgemein gehaltenen Sätze Kleutgens die Autorität Granderaths nicht aufwiegen, der fast sein ganzes Leben der Erforschung des Vatikanums gewidmet hat und auch über unsere Frage eine eingehende Untersuchung bietet.

Völlig aussichtslos aber wäre es, wollte man Bischof Martin gegen seine authentischen Worte auf dem Konzil für die subjektive Auslegung in Anspruch nehmen. Zwar schreibt er über die Notwendigkeit und Pflichtmäßigkeit des Glaubens zu dem Caput: „Diese letzteren (die Katholiken), die, im Besitze des wahren Glaubens und zu seiner Bewahrung noch obendrein durch die göttliche Gnade unterstützt, denselben wieder preisgeben oder ihn, etwa unter dem Vorwande oder auch in der wirklichen Absicht, den wahren Grund desselben unbefangen zu prüfen, in Zweifel stellen, sind noch weit weniger zu entschuldigen als die ersteren (die Akatholiken), wenn diese den wahren Glauben nicht annehmen."[4] Aber er fährt unmittelbar fort: „Diese letztere Erklärung (des Konzils) ist hauptsächlich gerichtet gegen die Methode von Hermes.... Unter einer etwas andern Form kehrt aber diese hier getroffene Hermesische Ansicht auch sonst wieder, so in jener fünfzehnten Proposition des Syllabus (gegen den Indifferentismus)." Bischof Martin urteilt also genau wie Franzelin. Jedenfalls folgt aus seinen Worten ebensowenig etwas gegen die objektive Auslegung des Vatikanums, wie man aus ihnen entnehmen dürfte, der Bischof habe die Möglichkeit eines schuldlosen Irrens bei Akatholiken leugnen wollen.

Gleich zu Anfang habe ich bemerkt, daß unsere Frage nicht durch die Autorität der Theologen, deren Ansichten hier auseinandergehen, entschieden werden könne, sondern daß die inneren Gründe für und wider untersucht werden müssen. Diese Prüfung gibt, wie ich gezeigt zu haben glaube, deutlich den Ausschlag für die objektive Auslegung des Vatikanums. Aber selbst wenn es meiner Untersuchung nicht gelungen sein sollte, alle etwa wachgewordenen Einwände und Bedenken aufzuhellen — was viel bedacht wird, wird schließlich bedenklich —, so würde hier der Canon 1323 § 3 des Kirchlichen Gesetzbuches ein-

[1] Die Theologie der Vorzeit V (Münster ²1874) Nr. 631 ff.

[2] Dogmatische Theologie I² (Mainz 1881) 651. In der ersten Auflage (1873, 674 ff.) findet sich der gleiche Text.

[3] Handbuch der katholischen Dogmatik I (Freiburg 1873) 356 Nr. 847 ff.

[4] Die Arbeiten des Vatikanischen Konzils (Paderborn ³1873) 21 f.

greifen, der bestimmt, daß etwas nur dann als dogmatisch definiert anzusehen ist, wenn dies offenbar (manifeste) feststeht. Das ist aber hinsichtlich der subjektiven Auslegung des Vatikanums sowohl aus inneren als aus äußeren Gründen, schon wegen der entgegenstehenden Autorität angesehener Theologen, nicht der Fall[1].

Wird also klar und bestimmt die Frage gestellt: „Hat das Vatikanische Konzil es als Dogma der Kirche erklärt, daß ein Katholik, der unter dem Lehramt der Kirche den Glauben angenommen hat, niemals ohne schwere Schuld diesen Glauben bezweifeln oder aufgeben könne?", so muß jeder katholische Theologe offen und ehrlich antworten: Nein.

Man könnte noch einwenden, daß eingangs dieses Aufsatzes zugegeben sei, wohl alle katholischen Theologen verneinten bei einem Katholiken die Möglichkeit einer schuldlosen Abirrung vom Glauben; somit stimme die objektive Auslegung wenigstens sachlich mit der subjektiven überein. Darauf ist zu erwidern, daß es zunächst für den Sicherheitsgrad und die Verpflichtungskraft einer Lehre einen bedeutsamen Unterschied ausmacht, ob sie sich ausdrücklich in einer feierlichen dogmatischen Verkündigung der Kirche findet oder der (nicht immer verpflichtenden) Übereinstimmung der Theologen entnommen wird. Sodann ergibt sich auch ein sachlicher Unterschied. Die subjektive Auslegung darf, wenn sie sich treu bleiben will, bei einem Katholiken, der unter dem Lehramt der Kirche den Glauben angenommen hat, niemals die Möglichkeit einer schuldlosen Trennung von der Kirche annehmen, weil ja nach ihrer Auffassung das Konzil dieses ausschließt, während die objektive Auslegung dies auf die normalen Fälle beschränkt und für schwierige, besonders gelagerte Fälle Ausnahmen zugeben kann. Somit gewährt sie eine weit größere Freiheit und Unbefangenheit gegenüber den ernsten Verwicklungen des wirklichen Lebens und bewahrt sicherer vor übereilten und ungerechten Urteilen über den Nächsten.

Es kommt, das sei hier nochmals betont, den Verfechtern der objektiven Auslegung keineswegs in erster Linie darauf an, die Möglichkeit einer unverschuldeten Abirrung von der Kirche zu behaupten, und erst recht nicht wollen sie irgendeiner Leichtfertigkeit hinsichtlich der Bewahrung des Glaubens Vorschub leisten; es sind untadelhafte Theologen, die für diese Ansicht eintreten. Ihr Ziel ist einzig und allein, den richtigen Sinn der Vatikanischen Entscheidung klarzustellen und durch diese Klarstellung sowohl der Wahrheit als auch durch die Wahrheit den Seelen und der Kirche zu dienen.

Wie es die heilige Pflicht des katholischen Theologen ist, die Lehre seiner Kirche rein und unverkürzt darzulegen und zu verteidigen, so muß es anderseits auch seine angelegentliche Sorge sein, den Gläubigen nichts als Lehre oder gar als feierliches Dogma der Kirche vorzustellen, was nicht zur Lehre oder zum Dogma der Kirche gehört.

Max Pribilla S. J.

---

[1] Auch Harent (a. a. O. 290 291 298) muß zugeben, daß die von ihm bevorzugte subjektive Auslegung nicht definiertes Dogma ist.

Thomas von Aquin als Problematiker

Ein Versuch

Die starke geschichtliche Einstellung unserer Zeit hat schwere Krisen mit sich gebracht. Sie hat in wachsendem Maße zuerst in Religion und dann in Philosophie alle absolute Geltung von Wahrheit in relative Symbole des Lebens aufgelöst. Weil alle Wahrheit in geschichtlich einmaligen Bedingtheiten aufblitzt — so lautet der bewußte oder unbewußte Wurzelsatz dieses Relativismus —, darum ist sie auch in ihren Inhalten selber geschichtlich bedingt, d. h. nicht an sich für alle geltend, sondern nur geltend für diesen Lebensausschnitt als sein höchstens relativ bester Ausdruck. Wie der Rationalismus aller Zeiten, so löst auch dieser Irrationalismus die einfachhin gegebene und darum unauflösliche Spannung des Geltungsvorganges auf, indem er eine seiner Seiten zur alleinigen macht. Der Rationalismus will den lebendigen Vorgang nicht wahr haben und macht Denken zu einer Kontemplation einer metaphysischen Welt von Ideen oder einer Konstruktion auf Grund erster Prinzipien, die „in sich" stehen. Denken ist geschichtslos. Der Irrationalismus verschließt sich der Tatsache, daß geltende Wahrheit zwar aus und im Leben aufleuchtet, aber so, daß sie ihm als unabhängig von ihm gegenübersteht. So kommt er dazu, im Denken nur das wechselnde Selbstgeleucht des Lebens zu sehen. Denken ist inhaltslos.

Von beiden Systemen geht nun auch eine verschiedene Beurteilungsweise der großen Denker aus. Der Rationalismus aller Zeiten wird dazu neigen, das Weltbild des Philosophen zu einem zeitlosen, unverändert durchdauernden Schulsystem auszuformen, während der Irrationalismus ihm rein geschichtlich gegenüberstehen wird, als einem Gebilde, das dem verstehenden Auge sich auflöst in das einmalige, gewesene Leben, dem es, gleichsam als vorübergehender Wellenberg, entstiegen. Zwischen beiden Extremen steht darum eine dritte Betrachtungsweise, die wir die aporetische nennen können. Wahrheit blitzt im Leben auf. Es ist darum ein Durchdauerndes mitten im Leben. Es geht eine „ewige Wahrheit" durch das wechselnde Leben. Aber sie geht durch das Leben und ganz gehüllt in Leben. So ist sie ein Ewiges „im" Wandel. Nur Gott, der die Wahrheit ist, hat unwandelbar die Vollwahrheit. Das Höchste darum, was Menschendenken erreichen kann, ist nicht ein ein für allemal abgeschlossenes System von Wahrheit, sondern das augustinische invenire quaerendum, aus tieferem Wahrheitsbesitz die immer tiefere Frage nach Wahrheit. Weil, wie Thomas von Aquin es ausführt, keine veritas aeterna creata[1] besteht, sondern alle Frage nach „ewigen Inhalten" sich auf die Ewigkeit des formalen Denkens zurückführt, darum geht auch die wesenhafte Kreatürlichkeit des denkenden Menschen in seine Denkergebnisse ein: auch sein Wahrheit-erkennen ist ein „Werden", kein ruhendes „Sein". Nur Gott „ist", der Mensch „wird".

So ist, von hier aus gesehen, nicht derjenige der „größte" Denker, der das „geschlossenste" System geschaffen. Im Gegenteil, eine solche Geschlossen-

[1] Vgl. die Nachweise bei Dunin Borkowski, Die „ewigen Wahrheiten" im System des hl. Thomas von Aquin. Diese Zeitschrift 108 (1924/25 I) 31 ff.

heit müßte fast den Verdacht auf das erbsündige eritis sicut dii wecken, auf vermessene Anmaßung gegen Gott. Es wäre eine Größe des Krampfes, der unmittelbar vor seinem Zusammenbruch steht. Der „größte" Denker wäre vielmehr derjenige, der durch alle scheinbar glatten Lösungen zu den Urfragen durchdringt, dessen Philosophie nichts weiter ist als eine große reductio in mysterium, der weitgespannte Ausdruck der ungeheuren Frage, die Kreatur in ihrem Wesen ist, ihrer ewigen Unruhe zu Gott.

Von hier aus wird uns die eigentliche Größe des Aquinaten sichtbar.

I.

Zwei geschlossene Systeme lagen Thomas vor, der Platonismus in seiner religiösen Umgestaltung in den Augustinismus der Frühzeit, des Mittelalters, und der Aristotelismus in seiner scharfen Zuspitzung durch die Pariser Artistenfakultät. Thomas sieht das Konstruktionsprinzip beider in einer Schärfe, die erst in der neueren Platon-Aristoteles-Forschung wiederaufgelebt ist: bei Platon das Urprinzip der Idee, bei Aristoteles das der Bewegung (quaest. disp. de spir. creat. a. 5 corp.). Beiden steht er letztlich unabhängig gegenüber: „diese Wege sind uns nicht recht gemäß; denn wir halten weder ... die Gewinnung der Universalideen mit Platon noch die Ewigkeit der Bewegung mit Aristoteles" (ebd.). Wie schon der rein äußere Bau seiner Quästionen es andeutet, geht Thomas seinen eigenen Weg zwischen ihnen. Augustinismus und Aristotelismus sind ihm letztlich, bei aller vorwiegenden Zuneigung zum zweiten, nur je „eine Seite[1]. Mit andern Worten: er schaut durch die Grundprinzipien beider hindurch, in die letzte Problematik des Gegebenen selber. Es ist darum nur folgerichtig, wenn führende Thomasforscher wie Grabmann u. a. immer wieder darauf hinweisen, daß die Summa nur Schulbuch sei, während der eigentlich ringende Denker in den Quaestiones disputatae lebe und in jenen kleineren Schriften, die, wie de ente et essentia, der Kommentar zu Boethius De Trinitate und das Compendium theologicum, den gesamten geschichtlichen Entwicklungsgang aufdecken.

Das Problem zwischen Gott und Geschöpf. — Wie die immer wiederkehrenden großen geschichtlichen Perspektiven der Quaestiones disputatae de veritate, de spiritualibus creaturis, de anima usw. deutlich zeigen, liegt hier das Wesentliche thomistischen Denkens: in der Frage der causae secundae, der Frage der Spannung zwischen Allwirksamkeit Gottes und Eigenwirksamkeit des Geschöpfes. Platonismus-Augustinismus betonen einseitig das erste: daß alles, was immer geschieht, von Gott geschehe, weil eben das Göttliche das eigentliche Sein ist, und das Kreatürliche eigentlich nichts. Aristotelismus hinwieder, für den Gott in der geschlossenen ewigen Bewegung der Welt fast untergeht, sieht allein die wahre Eigenbewegung des Kreatürlichen, die zwischen den beiden Polen der „unbewegten Beweger" der Himmelssphären und der reinen Bewegtheit der ersten Materie sich in sich selber spannt. Thomas löst beide Geschlossenheiten auf, die platonisch-augustinistische des „Gott allein" wie die aristotelische des „Geschöpf allein": „In den Naturdingen sind eigene Wirkkräfte, obgleich Gott die erste und allgemeine Wirkursache ist" (q. disp.

[1] Vgl. hierzu die einschlägigen Untersuchungen Kardinal Ehrles und Martin Grabmanns.

de anima a. 4 ad 7). „Es ist nicht aus Gottes Ungenügen, daß er den Geschöpfen Wirkkräfte verleiht, sondern aus seiner vollkommenen Fülle, die genügend ist, allen mitzuteilen" (q. disp. de spir. creat. a. 10 ad 16). Aber „außer jener Wirksamkeit, in der Gott die Naturen der Dinge setzt, den einzelnen Eigenwesen und Eigenkraft verleiht, dadurch sie Eigenwirksamkeit ausüben können, wirkt er in den Dingen die Werke der Vorsehung, indem er die Kräfte aller Dinge zu ihren Eigenakten lenkt und bewegt..., und alle eigentätigen Kräfte der Kreatur wirken im Maße wie sie gelenkt und bewegt werden vom Schöpfer" (in lib. Boethii de Trin. q. 1, a. 2 corp.). Mit andern Worten: an Stelle schulmäßiger Ableitung aus einem durchgehenden Prinzip stellt Thomas das letzte unauflösliche Geheimnis hin. Alle Einzellösungen haben nur ihren Sinn als Hinführungen zu diesem letzten Unlöslichen: Gott alles in allem und doch nicht alles allein, Gott allwirksam und doch das Geschöpf eigenwirksam. —

Das Problem zwischen Denken und Erfahrung. — „Wie in den Naturdingen eigene Wirkkräfte sind, obgleich Gott die erste und allgemeine Wirkursache ist, so ist auch ein Eigenlicht des Intellekts im Menschen vonnöten, obgleich Gott das erste Licht ist, das alle allgemein erleuchtet" —, mit diesen Worten aus der q. disp. de anima a. 4 ad 7 leitet Thomas selbst das Urproblem der Erkenntnis aus dem eben behandelten Urproblem des Seins ab. Wieder löst Platonismus-Augustinismus alles geschlossen von Gott her. Gott ist entweder (im objektmäßig-inhaltlichen Illuminationismus) der Inbegriff der Ideen oder ewigen Wahrheiten, an denen unser Denken passiv schauend unmittelbar teilnimmt, oder (im funktional-aktmäßigen Illuminationismus) das Leuchten des urschöpferischen Denkens, von dem unser Denken in seiner reinen Funktionalität nichts als Ausstrahlung ist. Erkennen geschieht in und durch Gott. Aristotelismus im Gegensatz hierzu lehrt die Geschlossenheit des geschöpflichen, in der Sinneswelt bewegten und gebundenen Denkens, die „reine Bewegung" des „tätigen Intellekts" als die Urbewegungskraft (und darum als „irgendwie Göttliches") des geschlossenen Bewegungskosmos der geschöpflichen Welt, die in dieser Spannung Schöpfer und Geschöpf zugleich ist. Das „tätige Denken" ist sozusagen sich selbst Gott, freilich ein „Sinnes-Gott", durch seine prinzipielle Gebundenheit an die Sinneswelt: proprium eius philosophiae fuit, sagt Thomas (q. disp. de spir. creat a. 5 corp.) ungemein bedeutsam von Aristoteles, a manifestis non discedere: „das Eigene seiner Philosophie ist, vom Sinnenfälligen sich nicht zu entfernen". Das altantike Götterideal des geistdurchleuchteten Leibes hat in aristotelischer Erkenntnistheorie nur sein letztes Leuchten: das „reine Denken" als reines Sinneserfahrungsdenken.

Thomas löst zunächst die Systemgeschlossenheit des objektmäßigen Illuminationismus auf: Wahrheit ist nichts Objektives außerhalb des lebendigen Denkens; „Wahrheit findet sich im eigentlichen Sinn im menschlichen oder göttlichen Denken..., in den andern Dingen aber nur in Beziehung auf das Denken" (q. disp. de veritate q. 1 a. 4), sie leuchtet nicht auf in einer Kontemplation des Denkens auf eine metaphysische Welt ewiger Wahrheiten hin, sondern in der Selbstreflexion des Denkens auf seine in sich geschlossene Tätigkeit; „in der Richtung erkennt das Denken Wahrheit, in der es über sich selbst

reflektiert" (ebd. a. 11). Sie findet sich darum auch nicht zuerst im Denken, das Ideen und Begriffe schaut (im intellectus quidditates rerum formans, im sozusagen „systembildenden" Denken), sondern im bewegten Denken, das zwischen den Erfahrungsgegebenheiten hin und her geht (im intellectus componens et dividens, im sozusagen „ringenden" und „problematischen" Denken), nicht im ruhenden Begriff, sondern im bewegten Urteil (ebd. q. 1, a. 3 et 11)[1]. Thomas scheut auch vor der letzten Folgerung dieses weitgehenden Funktionalismus nicht zurück, vor dem Erfahrungsursprung und der Erfahrungsgebundenheit der „Prinzipien", d. h. eben derjenigen Prinzipien, deren „Ewigkeit" wegen Platonismus-Augustinismus ihre Erkenntnistheorie einer unmittelbaren Gottes-Teilnahme aufgestellt hatten. Thomas sagt geradezu: „Die Erkenntnis der Prinzipien wird von den Sinnesgegebenheiten empfangen ... durch die Abstraktionstätigkeit des tätigen Denkens" (q. disp. de an. a. 4 ad 6); „das Prinzip der Erkenntnis ... der Prinzipien ist aus Sinneserfahrung und Gedächtnis ...; und so führen uns diese Prinzipien auch nicht weiter als zu den Dingen, deren Erkenntnis wir gewinnen können aus dem, was die Sinneserkenntnis umgreift" (in lib. Boethii de Trin. q. 6, a. 4 corp.).

Aber in eben diesen Aristotelismus bindet Thomas den Wahrheitsgehalt von Platonismus-Augustinismus hinein. In seiner in sich selbst geschlossenen Selbstreflexion auf sein „Tun" (nicht seinen „Inhalt") erkennt das geschöpfliche Denken seine ebenso unauflösliche Objektgebundenheit: die Wahrheit „wird vom Denken erkannt, indem das Denken über sein Tun reflektiert, nicht nur indem es sein Tun erkennt, sondern auch insofern es seine Sinnrichtung auf das Ding als sein Maß (proportionem eius ad rem) erkennt, was aber nur erkannt wird in Erkenntnis seines Tuns" (q. disp. de ver. q. 1, a. 11). Das geschöpfliche Denken ist also nicht der „Gott in der Natur". Auf dem Grunde des Denkerlebnisses dunkelt vielmehr das echt kreatürliche Geheimnis des Gegensatzes. Der scheinbar Schaffende ist der im Schaffen alles Empfangende; der scheinbar allgenugsam Geschlossene ist im Geschlossensein der nach allen Seiten Aufgerissene; die scheinbare Ummauerung der Sinneswelt, innerhalb derer der Mensch sich als Herrn und König fühlen mochte, erweist sich als eine einzige Bresche nach oben: Gott wird sichtbar als das allein schöpferische Denken, in dem Subjekt und Objekt eins sind —, damit aber Gott als das Urschöpferische über unserer unlöslichen Spannung von Schaffen-Empfangen und darum „alles in allem" in uns. Thomas reduziert das unlösliche Denkgeheimnis auf das Geschöpfgeheimnis, und im Geschöpfgeheimnis dunkelt das Geheimnis Gottes auf (q. disp. de ver. a. 11 et q. disp. de spir. creat. a. 10). Das Schöpferische Gottes (actus) ist das Allschöpferische, aber das ist seines Allschöpferischen eigentliche Größe, daß er Eigenschöpferisches schafft, das in der letzten Tragik seines geschöpflichen Schöpfertums des „alles in allem" Gottes inne wird. Vor diesem Urgeheimnis des unlöslichen Problems versinken für das Auge des Aquinaten schließlich auch noch die Gegensätze der Systeme, und er kann schreiben, in einer fast überirdischen Milde über den Parteien: „Es bedeutet nicht viel, ob man sagt: im Denken nehmen wir an

[1] Vgl. Dunin Borkowski a. a. O.

Gott teil, oder: das Licht, das (in uns) das Denken schafft, ist von Gott gegeben" (q. disp. de spir. creat. a. 10 ad 8) [1].

Das Problem der Individualität. — Damit, daß Thomas in beiden eben behandelten Fragen dem Eigenwirklichen und Eigenschöpferischen der Kreatur Rechnung trägt und in der Vielfalt dieses Eigenwirklichen und Eigenschöpferischen die Einheit in Gott unvermindert wahrt, ist, wie wir anderwärts zur Genüge gezeigt haben, die spätere Linie der Individuumsauffassung des Skotus und Suarez bereits unterbaut. Für Thomas selber freilich bleibt die Frage nach der Individualität am stärksten von allen Fragen im Stadium des Problems. Auf der einen Seite ist es ganz zweifellos, daß sein durchgehendes Prinzip individuum de ratione materiae das Individuum rein als ein „Dies da" im Sinne der Zahl faßt. Das beginnt mit de ente et essentia und geht durch die Quaestiones disputatae hindurch in die knappen Formeln der Summa: idem specie et diversa numero, „gleich der Art nach, verschieden der Zahl nach" (de ente et essentia c. 5), also kein qualitativer, sondern rein quantitativer Unterschied zwischen den Individuen. Nur die substantiae separatae, d. h. die reinen Geister, sind qualitativ voneinander verschieden, aber nicht eigentlich als Individuen, sondern weil jeder von ihnen eine eigene Art (species) für sich ist. Der Metaphysikaufriß des Aquinaten, de ente et essentia, enthüllt den tiefsten Grund dieser Lehre. Es ist die logische Weltstruktur von Genus, Species und Zahl. In ihrer Hierarchie ist die geschöpfliche Welt sozusagen in sich selbst geschlossen, in der Einheit desselben Genus die Geister, in der Einheit derselben Species das Untergeistige. Wir haben fast den Prozeß einer wachsenden Materialisierung des rein Ideenhaften (de ente et essentia c. 6), weswegen für die ganz andersartige Konzeption des Individuums nichts übrig bleibt als das „Dies da" der Zahl. Dieser Tatbestand ist denn auch für Thomasforscher wie Grabmann und Sertillanges einfach selbstverständlich [2].

Ihm gegenüber hilft nicht der Einwand: Thomas spreche nur von der intellektuellen Erfassung des Individuums, nicht von seinem eigentlichen Sein; die intellektuelle Erfassung geschehe immer nur in Allgemeinbegriffen, das Sein sei aber qualitativ individuell. Dieser Einwand verwechselt moderne Einstellung mit thomistischer Einstellung. Thomistische Einstellung fußt auf der unbedingten Korrespondenz von Erkennen und Sein, und überdies gehen die einschlägigen Ausführungen der Aquinisten ausdrücklich auf das Sein, nicht auf seine Erfassungsweise. Gewiß ist für ihn die Individualität nicht in der Weise de ratione materiae, daß etwa die Seele in sich reine Allgemeinmenschennatur wäre, neben der gleichsam der individuierte Körper läge. Quidquid est in eo, individuatum est: „was in ihm (dem Menschen) ist, ist individuiert", heißt es in de ente et essentia (c. 4). Es ist auch nicht so, daß die Seele nach der Trennung vom Körper die Individualität verlöre: „dadurch, daß sie Form des Körpers einmal ward, bleibt sie immer individuiert" (de ente et essentia c. 6). Ja, Thomas geht soweit, den Grund des individuellen „Dies da" schließ-

---

[1] Zur gesamten Frage vgl. Grabmann, Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis usw. Münster 1924.

[2] Vgl. Grabmann in der Suarez-Festschrift (Innsbruck 1917) 29 ff.; Sertillanges, St.-Thomas d'Aquin I (Paris 1912) 79 ff.

lich primär in die Seele zu legen: „an ‚dieser' Seele, insofern sie ‚diese' Seele ist, liegt es, daß sie innerlich auf ‚diesen' Körper gerichtet ist" (q. disp. de spir. creat. a. 9 ad 4). Es geschieht eben für ihn alles Werden und Entstehen immer von oben her, die Seele bildet sich den Körper, nicht so sehr der Körper die Seele: „der ganze Körper und alle seine Teile haben ihr substantielles und besonderes Sein durch die Seele, mit deren Scheiden nicht nur Mensch oder Tier oder Lebendiges scheidet, sondern auch Hand nicht Hand bleibt und Auge nicht Auge und Fleisch nicht Fleisch" (q. disp. de spir. creat. a. 4 corp.); „denn das Einssein von Leib und Seele ist nicht der Vervollkommnung des Leibes wegen, sondern der Seele wegen, die des Leibes zu ihrer Vollkommenheit bedarf" (ebd. a. 6 corp.). Aber bei all dem bleibt unverändert bestehen, daß jene Individuation, die schließlich eher von der Seele in habitudine ad corpus als vom Leib in habitudine ad animam kommt, also von der Seele, insofern ihr der Körper innerlich ist, nicht so sehr vom Körper, insofern ihm die Seele innerlich ist —, daß diese Individuation rein „der Zahl nach" bleibt, numero, nicht specie, quantitativ, nicht qualitativ. Darum hilft auch der zweite Einwand wenig: es handle sich nur um die menschliche Erkenntnisform des Individuellen; das Individuelle sei das tief Geheimnisvolle, das nur Gott erkennen könne, also etwas, das durch dieses göttliche Privileg gerade ausgezeichnet sei. Dieser Einwand vergißt wiederum, daß Thomas durchgehend nur darum Gott allein das Individuelle erkennen läßt, weil Gott allein die Materie erkennt, das Individuum aber de ratione materiae sei (vgl. z. B. q. disp. de ver. q. 2 a. 5 corp.; de spir. creat. a. 20 corp.; S. Th. 1 q. 14, a. 11)[1]. Die Lehre des Aquinaten nach dieser Seite hin bleibt also unwegdeutbar.

Aber das ist das Große an ihm, daß die spätere Entwicklung bereits ihre Ansätze in ihm hat. Schon stellenweise früher, aber ausdrücklich erst im dritten Grund, den der Artikel 8 der q. disp. de spir. creat. für den qualitativen Unterschied zwischen den reinen Geistern vorbringt, zeigt sich eine andere Auffassung des Individuums. Hier ist Individuum nicht der Begriff der untersten Stufe der Genus-Species-Numerus-Hierarchie der geschöpflichen Welt, sondern umgekehrt der Höchstbegriff: Gott, weil Er allein in sich geschlossen All ist, ist Individuum im reinen Sinn. Das Axiom individuum de ratione materiae hat also von hier aus nur mehr den Sinn, daß wegen der Unvollkommenheit des menschlichen Individuums, das die Fülle von Menschennatur nicht in sich faßt, es eine Mehrheit von Individuen geben müsse. Der reine Zahlbegriff tritt leise zurück. Die Vielheit der Individuen führt sich auf die Fülle von Menschennatur zurück, die ihren Reichtum nicht in ein einzelnes Individuum bannen kann. Von hier aus ist es darum nur mehr ein Schritt zu der überraschenden Individuumsauffassung, die das Alterswerk des Heiligen, das Compendium theologicum, darlegt. Schon das Kapitel 71 schließt mit dem scharfen Satz: „Nicht sind darum die Formen verschieden, daß sie verschiedenen Materien entsprächen; sondern die Materien sind verschieden, daß sie verschiedenen Formen entsprächen." Also die Verschiedenheit durchgehend nicht

[1] Eine menschliche Erkenntnis des Individuellen kennt Thomas nur als reflexio oder continuatio ad imaginationem oder phantasma, d. h. als reine Rückschau zu den Sinnesgegebenheiten, nicht als irgendwie inneres Wirkziel des Denkens (vgl. z. B. q. disp. de ver. q. 2, a. 6).

de ratione materiae, sondern de ratione formae. Deutlich aber spricht dann das Kapitel 102, wenn es ebenso durchgehend als Prinzip der Verschiedenheit der Dinge ihre verschiedene Spiegelung der einen göttlichen Vollkommenheit hinstellt, also — so muß man doch wohl schließen — die Vielfalt und Verschiedenheit der Dinge durchgehend qualitativ faßt: „Die Unterschiedenheit der Dinge erfolgt nicht aus der Materie; denn die erste Setzung der Dinge ist durch Schöpfung, die keinerlei Materie erfordert. . . . Die Vielheit und Unterschiedenheit der Dinge ist vom göttlichen Denken erdacht und in den Dingen durchgeführt, daß die göttliche Vollkommenheit verschiedenfach von den Geschöpfen wiedergespiegelt sei, daß diese in ihrer Verschiedenheit in verschiedenem Grad an ihr teilhaben, damit so aus dem Gefüge der Verschiedenheit der Dinge eine Schönheit der Dinge leuchte, die von der göttlichen Weisheit zeugt."

Es ist kein Anzeichen dafür, daß Thomas die erste Auffassung im Alter preisgegeben hätte, und seine besondere Schule hat recht, wenn sie sich auf sie beruft und auf ihr fußend nur die scientia de universalibus und den intellectus universalium kennt. Aber für den ursprünglichen Thomas ist diese erste Auffassung unleugbar durchkreuzt von jener zweiten, die dann später in der Linie Scotus-Suarez ihre schulmäßige Ausbildung erhalten hat. Darum sagten wir früher: Scotus-Suarez sind nicht Gegensatz zu Thomas, sondern organisches Wachstum. Thomas ist hier — gegenüber allen Systemgeschlossenheiten — der geistesweite Problematiker, freilich hier, kraft der geschichtlichen Bedingtheit, der einen Seite des Problems (der ersten Auffassung von Individuum), stärker verhaftet als der andern. Für das Ideensystem des Platonismus-Augustinismus mußte das einmalig Individuelle verschwinden gegenüber der ruhenden Hierarchie der Allgemeinideen. Für das Bewegungssystem des Aristotelismus aber löste sich diese Statik des unbewegt Über-Individuellen in die Energetik des Individualen auf. Zwischen beiden steht Thomas, freilich hier unleugbar mehr der ersten Auffassung zugeneigt. Individuum ist letztlich Geheimnis. Von der einen Seite her sind Allgemeinideale und Allgemeingesetze der Weg, auf dem es zur Entfaltung seines persönlichen Ich kommt: der Mensch wird Persönlichkeit, indem er nicht nach Persönlichkeit, sondern nach dem Allgemeinmenschlichen strebt. Auf der andern Seite aber ist sein ganzes Werden doch wieder nicht auflösbar in eine einfache Anwendung dieser Allgemeingesetze. Er ist kein einfach raumzeitliches „Dies da" einer allgemeinen Menschennatur. Seine Einmaligkeit ist echt qualitativ. Es bleibt das letzte Geheimnis, und dieses letzte Geheimnis wiederum als die dunkle Frage in das Geheimnis Gottes, der Allfülle ist und danach gleichsam das unpersönlichst Allgemeine, das reine Sein jenseits aller Differenzierung — und doch ebenso Persönlichkeitsfülle und danach das Differenzierteste und Einmaligste schlechthin, *das* Allhafte als *die* Persönlichkeit und umgekehrt. Das Rätsel des Individualitätsproblems bei Thomas ist nichts Zufälliges, ist nichts Unvollkommenes, das durch die Vollkommenheit nachfolgender Schulen aufgehoben werden könnte. Es ist vielmehr das Ewige, das den Wechsel der Schulen überdauert. Denn das Ewige der Kreatur ist ihr inneres Rätsel, und darum ist jene Philosophie allein „ewig", die durch alle scheinbaren Lösungen zu diesem Rätsel vordringt und vor ihm in Ehrfurcht verstummt.

Das gilt dann noch im besondern für das Geist-Leib-Problem, das sich eng mit dem Individualitätsproblem verknüpft. Es ist gar kein Zweifel: jeder Spiritualismus oder Aszetismus, der von einem rein geistigen Seelenleben oder einer absoluten Kluft zwischen Leib und Geist redet, hat Thomas zum Gegner. Denn für ihn ist der ganze Leib und seine ganze Tätigkeit Werk und Tätigkeit der Seele: die Seele ist seine Form bis in die letzte Faser und Regung hinein. Ja, das Leibliche geht so innerlich in das Geistige, daß es zur innern Vollkommenheit der Seele gehört: „die Seele... hat die Vollkommenheit ihrer Natur nicht, wenn nicht im Eins mit dem Leib.... Wenn sie auch vom Körper getrennt bestehen und denken kann, so hat sie in dieser Trennung vom Körper doch nicht die Vollkommenheit ihrer Natur" (q. disp. de spir. creat. a. 2 ad 5). So sehr sind Leib und Geist ein Eins, daß in diesem Eins ihre Zweiheit geradezu untergeht: „aus zweien ein drittes, das keines von beiden ist. Denn der Mensch ist weder Seele noch Leib" (de ente et essentia c 3). Ja, der Leib verhält sich zur Seele wie die Möglichkeit (potentia) zur Wirklichkeit (actus) (q. disp. de spir. creat. a. 2 ad 10), er ist also gleichsam die Entfaltung der Seele, und „wenn auch die Seele Leiblichkeit nicht der Wirklichkeit (in actu) nach hat, so doch der Kraft nach, wie die Sonne die Wärme" (ebd. a. 3 ad 16). Sowenig also ist der Leib Kerker und Fluch des Geistes, daß er vielmehr sein Strahlen ist. Aber diese Auffassung des Heiligen wendet sich in eben dieser stärksten Formulierung auf der andern Seite gegen eine Leibdienstlichkeit des Geistes, wie sie einem empirisch gebundenen Aristotelismus naheliegen konnte. Von oben her, vom Geist, nicht von unten her, vom Leib ergibt sich für ihn die obige Einheit. Der Grund, den er für die geistige Seele als alleinige und ausschließliche Form des Körpers anführt, lautet: „Die vollkommenere Form wirkt in einem alles, was die niedern durch verschiedene (Mittelskräfte) wirken" (q. disp. de spir. creat. a. 3 corp.). Mit andern Worten: die „innere Leiblichkeit" der Seele, von der wir eben sprachen, ist das Ergebnis ihrer leibüberlegenen Geistigkeit. Es ist nicht ein unfreies Geknechtetsein, sondern ein freies Sich-Einsenken. Leib ist das Strahlen des Geistes in Freiheit der Leibesüberlegenheit. Das Ergebnis ist also wiederum nicht glatte, geradlinige Lösung, sondern Geheimnis des Problems: Leibverbundensein in Leibenthobensein, Menschenleib der Rhythmus des freien Menschengeistes. Was für das Erkennen galt, ist nun hier Wesen von Mensch überhaupt: kein abstraktes Geistwesen, sondern die schöpferische Bewegung in den Grenzen der Sinneswelt, Leib-Geist-Leben wie Leib-Geist-Erkennen, und erst in der tiefen, unlöslichen Problematik dieses Gegensatzes der Durchbruch durch die Sinneswelt zu Gott hinauf. Damit öffnet sich das letzte Problem.

Das Problem der Gotteserkenntnis. — Man muß durch die scheinbar problemlosen, lichten Ausführungen der Summa hindurchschauen in die scharfe Problematik der Erkenntnislehre des Kommentars zu Boethius de Trinitate, um hier richtig zu urteilen. Thomas macht mit der Sinnesgebundenheit alles menschlichen Erkennens und Denkens bis zum letzten Punkte Ernst. Nicht nur in unserer natürlichen Gotteserkenntnis, sondern bis in die Offenbarung hinein ist das Sinnesbild die unerbittliche Grenze. „Von den geistigen Wesen können wir im Zustande unserer Wanderschaft in keiner Weise wissen, was sie eigentlich sind (scire quid est), nicht nur nach der Weise natürlicher Erkenntnis,

sondern auch nicht einmal durch die Weise von Offenbarung. Denn der Strahl göttlicher Offenbarung kommt zu uns nach unserer Weise, wie Dionysius sagt. Wenngleich wir nämlich durch die Offenbarung erhoben werden, etwas zu erkennen, was uns sonst unbekannt wäre, so werden wir doch nicht erhoben, in anderer Weise zu erkennen als in Sinnesweise. Darum sagt Dionysius, es überleuchte uns unmöglich der göttliche Strahl anders denn überhüllt von Vielfalt heiliger Hüllen. Der Weg aber durch Sinnesgegebenheiten genügt nicht, uns zu einer Erkenntnis der übernatürlichen Wesen zu führen, die ihr Sosein erfaßte (secundum cognitionem quid est). Und so ist uns denn die Welt des Geistes einzig bekannt als daseiend, nicht in ihrem Sosein (non ... cognitione quid est, sed solum cognitione an est), ob nun durch natürliche Einsicht aus den Geschöpfen als geschaffenen (ex effectibus creaturarum), oder auch durch Offenbarung, die in Gleichnissen der Sinnesgegebenheiten spricht. Freilich, und das ist zu beachten, kann man von keinem Ding wissen, ob es ist, wenn man nicht zugleich irgendwie weiß, was es ist, sei es in vollkommener, sei es in dunkel ahnender Erkenntnis." Aber in Bezug auf Gott und die Welt des Geistes, so führt Thomas im folgenden aus, kann diese „dunkel ahnende Erkenntnis" letztlich nichts sein als eine negative Erkenntnis. Denn es besteht nichts Gemeinsames, nicht einmal Gemeinsamkeit im Genus. Darum: „je mehr Verneinungen wir von ihnen (den geistigen Wesen) erkennen, um so weniger dunkel ist ihre Erkenntnis in uns" (in lib. Boethii de trin. q. 6, a. 3 corp.). Aus diesem Paradox, das für Thomas die letzte Weisheit aller natürlichen und übernatürlichen Gotteserfassung ist, Erkennen in Verneinung aller Inhalte, und zwar „Erkennen" in jenem weiten Sinn, in dem für Thomas das Strebe- und Gefühlsleben letztlich nur wie ein Ausleuchten des Erkennens ist, also in unserem heutigen Sinn des „Erfahrens", — aus diesem Paradox zieht er dann auch noch die letzte Folgerung für die Stufen der Gotteserkenntnis. Eine Erkenntnis nach greifbaren Inhalten bleibt unvollkommene Unterstufe. Der „kennbare" Gott ist ein Erstes; der „Deus ignotus", der „unbekannte Gott", ist das Höchste, wozu menschliches Erkennen ansteigt. „In drei Stufen schreitet menschlicher Geist in der Erkenntnis Gottes voran, wenngleich er nicht zur Erkenntnis Seines Soseins gelangt, sondern nur Seines Daseins. Die erste Stufe ist: Er wird als Schaffender und Wirkender erkannt. Die zweite: Er wird als Urgrund der höheren Geschöpfe erkannt; denn weil diese in höherem Maße Sein Gleichnis tragen, so spiegeln sie vollkommener Sein Alles-Überragen. Drittens: Er wird mehr und mehr erkannt als ganz anders und weit entfernt von allem, was im Geschaffenen erscheint.... So heißt es, daß wir im Gipfelpunkt unseres Erkennens Gott als den Unbekannten erkennen (Deum tamquam ignotum), weil dann der Geist am vollkommensten in Gottes Erkenntnis sich findet, da er erkennt, wie Sein Sosein über allem hinaus liegt, was wir an Inhalten im Stande unserer Wanderschaft fassen können. So ist es, daß wir von Ihm wissen, daß Er ist, obgleich Er uns unbekannt ist nach der Frage, was Er ist" (ebd. q. 1, a. 2 corp. et ad 1). So bleibt sich also Thomas in seiner reductio in mysterium bis zum letzten treu. Was für andere Philosophen sozusagen die alles erklärende Welthypothese bildet, so daß Gott bei ihnen fast wie derjenige erscheint, durch den alle Geheimnisse verschwinden, das ist für Thomas eher die höchste Steigerung der Geheimnisse. Im „Erkennen im Nicht-erkennen",

das die letztentscheidende Weisheit seiner Gotteslehre in Philosophie und Theologie ist, sind die scharfen Gegensätze, die wir als die letzte Weisheit seiner Weltlehre feststellen mußten, bis zum Höchsten getrieben. Nicht dem Auge heller Lösung, sondern dem Auge dunklen Problems öffnet sich Gott, soweit Er Menschen sich öffnen kann. So wenig ist der wahre Thomas, etwa im Unterschied zu Augustinus, der alles glatt erklärende und ableitende Systematiker, daß sein letztes Wort kein anderes ist als jenes urauguſtiniſche invenire quaerendum, alles Finden nur ein Finden eines zu Suchenden.

2.

Was ist der Grund solcher Erkenntnishaltung? Das Opusculum de ente et essentia gibt uns die Antwort mit seiner Lehre von der letzten Spannung zwischen essentia und esse im Geschöpflichen. Im Geschöpflichen ist, wie Thomas sich ausdrückt, „essentia aliud quam esse", „die (so-seiende) Wesenheit ein anderes als das (Da-)Sein", ist die Wesenheit, also das Inhaltliche am Geschöpf, eine Grenze und ein Gegensätzliches zum schlechthinnigen Sein. Dadurch, daß die Geschöpfe in die ganze Fülle der verschiedenen und unterschiedenen Inhaltlichkeiten auseinander fallen, Mond und Sonne und Pflanze und Tier und Mensch und Engel, ist das fließende schlechthinnige Sein eingeengt und begrenzt, geschichtet in ein Nebeneinander und ein Nacheinander: das fließende Sein, vor dem schließlich alle „Inhalte" relativ sind, hat seinen unbesiegbaren Gegensatz an den „Inhalten", die sein Fließen eingrenzen und verstarren. Von dieser letzten und entscheidenden Tragik des Geschöpflichen aus hat Thomas den Blick zu Gott.

Gewiß mag man einen gewissen Unterschied sehen zwischen der Fassung dieses Blickes, wie sie das Jugendwerk de ente et essentia enthält, und derjenigen, die im Alterswerk des Compendium theologicum vorherrschend erscheinen könnte. In de ente et essentia neigt er zu jener scharfen Fassung „einiger Philosophen, die sagen: Gott hat kein Sosein (essentia), weil sein Sosein nichts anderes ist als sein Sein" (c. 6). Gott ist also von hier aus sowenig eine irgendwelche „Inhaltlichkeit", daß „Inhalt" gerade das Zeichen des Nicht-Göttlichen, des Geschöpflichen ist. Inhalt ist Grenze; Gott aber ist das grenzenlose Sein und dadurch abgründig verschieden von allem geschöpflichen Sein, das wesenhaft nach Inhalten durchgrenzt ist. Thomas macht also hier letzten Ernst mit dem aristotelischen Aktualismus. Gott ist schlechthin Aktus, schlechthin Wirklichkeit, schlechthin Leben. Im Compendium theologicum scheint er aber doch wieder der auguſtiniſtiſchen Fassung zuzuneigen, die die Inhalte des Geschöpflichen als direkte Spiegelbilder Gottes ansieht (der Exemplarismus der mittelalterlichen Frühzeit), sodaß Gott als das (selber inhaltliche) Urbild aller Inhalte aufleuchtet: „Die Fülle und Unterschiedenheit der Dinge ist ... dazu, daß die göttliche Vollkommenheit verschiedenfach in der Schöpfung sich spiegele" (c. 102, vgl. auch 71 und 72).

Indes sagt doch c. 11 desselben Compendium: „Gottes Sosein (essentia) ist nichts anderes als sein Sein", folgt also im Grundsatze doch wieder dem Gedanken von de ente et essentia. D. h. die Wesensidentität von Sosein und Dasein in Gott wird nicht so gewonnen, daß etwa gleichmäßig Sosein und Dasein als ineinsfallend gedacht würden, sondern der Gedanke geht vom

Grenzenhaften alles „Soseins", alles Inhaltlichen aus und schließt: weil „Sosein" bzw. „Inhalt" Grenze bedeutet, so kann, wenn wir überhaupt von einem „Sosein" Gottes sprechen wollen, dieses „Sosein" letztlich nur Fernsein alles eingrenzenden Soseins sein, d. h. reines Sein. Daß diese Auffassung nicht nachträglich konstruiert ist, zeigt wohl zunächst ihre Parallelität zu der Lehre des Aquinaten über die Gotteserkenntnis. Wenn dort alle „Inhalte" in steigendem Maß als relativ erscheinen, so ist das nur das notwendige Erkenntniskorrelat zu dieser hier dargelegten Lehre vom inneren Sein Gottes, das reines Sein ist, nicht vom Inhaltlichen eines Soseins eingegrenzt. Aber es kommt uns auch noch die Summa zu Hilfe. In ihrem ersten Teil (q. 4, a. 3) behandelt Thomas ausdrücklich den Exemplarismus und reduziert ihn auf die rein formale Seinsanalogie: Es besteht zwischen Gott und den Geschöpfen eine Ähnlichkeit nicht „nach Ähnlichkeit der Form (also den Inhalten nach)", sondern nur „nach einer irgendwelchen Analogie, wie das Sein allen gemeinsam ist. In dieser Weise ist alles, was von Gott ist, Ihm ähnlich, insofern es ist, Ihm als dem Erst- und Allgrund alles Seins." Dementsprechend ist dann auch die Schlußformel, mit der Thomas in der Summa die Erörterungen über das Verhältnis von essentia (Sosein) und esse (Sein) in Gott beschließt, wiederum nicht die eines Ineinsfallens, sondern: „Es folgt, daß nichts anderes in Ihm (Gott) Sosein ist als sein Sein" (q. 3, a. 4).

Diese letzte, urtümliche Tragik der Kreatur, darin ihr fließendes Sein ständig eingegrenzt und gehemmt ist durch ihr umgrenztes, inhaltshaftes Sosein, ist also der Blick des Aquinaten zu Gott, der diese Grenze und Hemmung nicht kennt, da Er das reine Sein ist. Thomas wehrt sich in de ente et essentia (c. 6) ausdrücklich gegen eine Verwechslung dieses „reinen Seins" mit dem „allgemeinen Sein", d. h. mit jenem unbestimmten, allgemeinen „ist", darin für den ersten Blick Gott und Geschöpf zusammenkommen. Es ist eben die Spannung zwischen Sosein und Dasein dem geschöpflichen Sein so innerlich, daß sich nicht fein säuberlich von dem eingrenzenden Sosein ein etwa grenzenloses Dasein ablösen ließe oder auch nur in einem wahren Nebeneinander neben ihm denken ließe (die übliche distinctio realis!). Es ist ein innerliches In-einandergespannt-sein, das das innerste Wesen und damit die eigentliche Tragik des Geschöpflichen ausmacht. Darum ist dann auch das letzte Wort des Aquinaten die berühmte, viel mißverstandene „analogia entis". D. h. es gibt kein schlechthin Gemeinsames zwischen Gott und Geschöpf. Sondern: in demselben, worin sie übereinkommen, d. h. im Sein, sind sie abgründig voneinander verschieden. Gottes Sein ist wesenhaft reines Sein, des Geschöpfes Sein wesenhaft Sosein-Dasein-gespanntes Sein. Und darum ist alles geschöpflichen Gotterkennens höchster Gipfel: zu begreifen Gottes Unbegreiflichkeit, weil alles Geschöpfliche kraft seiner innersten Seinsstruktur nur in Inhalten erkennen kann, alle Inhalte aber Grenze sind, und Gott der „jenseits Grenzen Unendliche." Indem das Geschöpf durch alle peripheren Begreiflichkeiten durchdringt in das unbegreifliche Gegensatzgeheimnis seines Wesens, schlägt es sein wahres Auge auf zum wahren Gott.

Darum sind auch die sogenannten Gottesbeweise des Aquinaten, wie der Metaphysikaufriß von de ente et essentia schon an und für sich zeigt, mehr negative Auseinandersetzung mit den zwei geschlossenen Systemen von Aristotelis-

mus und Platonismus-Auguſtinismus als poſitive Darlegung ſeiner eigentlichen Gottesbegründung. Der Beweis aus der Bewegung richtet ſich gegen die in ſich geſchloſſene ewige Bewegung des Ariſtoteles. Die Beweiſe aus den Wirkurſachen in Bezug auf Daſein, Soſein und Zielſtreben des Geſchöpflichen ſind letztlich Auseinanderſetzung mit dem auguſtiniſchen Teilnahme-Begriff. In ſeiner poſitiven Gotteslehre wandeln ſich dem Heiligen alle dieſe Beweiſe in ihr eigentliches Weſen: das Problem zwiſchen essentia und esse, die Spannung zwiſchen Soſein und Daſein.

Dieſe konſequente reductio in mysterium, dieſer ſtändige Durchbruch durch ſcheinbare Geſchloſſenheiten in das ehrfürchtig zu ſchauende Problem iſt eigentlich der Grund, daß der Geiſt, der aus den Schriften des doctor communis weht, ſo weit iſt und weitmachend, frei und freimachend. Gewiß haben nachfolgende Schulen das essentia-esse-Problem wiederum in eine greifbare Schullehre geformt, in ein mehr oder minder Nebeneinander von Soſein und Daſein, dem dann notwendig eine andere Schule antworten mußte. Wollen wir den urſprünglichen Aquinaten ſehen, ſo müſſen auch wir Heutigen hindurchſchauen durch beide Schulen, die ſich auf ihn berufen, wie er hindurchſchaute durch die beiden Schulen ſeiner Zeit in die urſprünglichen Probleme. Die Schule iſt des Meiſters Fortleben, gewiß. Aber nur für den „Einen Meiſter, Chriſtus“ gilt es, daß ſeine „Schule“ ſein lebendiges Fortleben iſt. Alle anderen Schulen ſind gleichzeitig mehr oder minder das Sterben des Meiſters, das Sterben der demütigen Schau der verhangenen Probleme, wie ſie dem Meiſter eigen iſt, an der ſtolzen Geſchloſſenheit der alles erklärenden Syſteme, wie ſie Schüler bauen. So bleibt nichts übrig als Rückkehr in den Geiſt des Meiſters, in ſeine liebende Ehrfurcht vor den Geheimniſſen. Nur Gott kann ſo etwas ſchauen wie ein geſchloſſenes Weltbild. Sache des Geſchöpfes iſt es, immer demütiger und entſagender durch allen Wahn ſcheinbarer Geſchloſſenheiten hindurch ſeinen wahren Beruf zu erkennen, der da iſt: anbetendes Verſtummen vor den Geheimniſſen: Adoro te devote, latens Deitas.

Erich Przywara S. J.

Das religiöse Erlebnis im psychologischen Laboratorium

Berechtigung und Ergebnisse der experimentellen Religionspsychologie

Nachdem die experimentelle Psychologie sich nicht mehr auf das Gebiet der Sinnesempfindungen beschränkt, sondern auch die höheren seelischen Funktionen zu untersuchen begonnen hatte — an den Namen Oswald Külpes ist dieser wichtige Fortschritt für Deutschland geknüpft —, konnte es nur eine Frage der Zeit sein, ob man sich auch unterfangen würde, religiöse Vorgänge mit der exakten Methode zu beherrschen. Daß diese Zeit bald gekommen ist und gerade jetzt, ist ebenfalls nicht zu verwundern; denn heute sind nicht nur ernste persönliche, sondern wissenschaftliche und soziale Interessen, wohl auch politische und noch ferner liegende, auf Religion, Moral, Aszese und selbst Mystik gerichtet. Zwei orthodoxe protestantische Geistliche, Karl Girgensohn, jetzt Professor in Leipzig, und Werner Gruehn, Privatdozent in Dorpat, haben mit dem religionspsychologischen Experiment den Anfang gemacht, und auch aus dem Seminar eines katholischen Hochschullehrers, Johannes Lindworskys S. J., liegt jetzt eine ähnliche Arbeit vor[1]. Ist dieser neue Weg gangbar, wird er zu einem wirklichen Ziel führen, ist sein Beschreiten nicht schon von vornherein eine Profanierung des Heiligen? so wird man sich unwillkürlich fragen. Schon das gewöhnliche Denk- und Willensexperiment hatte harte Angriffe erfahren — noch kürzlich hat Scheler das höhere Seelenleben als „gegenstandsfähig" bloß für den verstehenden „Mit-vollzug" bezeichnet, nicht aber für die experimentelle Untersuchung[2] — aber eine ganze Schar ihrer Vertreter[3], und nicht weniger ihre glänzenden Ergebnisse, haben diese Angriffe siegreich zurückgewiesen. Das Religionsexperiment hat sicherlich einen noch schwereren Stand. Daher sollen im folgenden die Gründe für und wider geprüft[4] und vor allem die Tatsachen, d. h. die wirklichen Resultate der bisherigen Arbeiten, geboten werden. Den Gegenstand, um den es sich handelt, etwas faßbarer zu machen, wird die experimentelle Methode, und zwar an Hand der Arbeit Gruehns, kurz skizziert.

I.

Das Ziel von Gruehns Arbeit ist schon im Titel seines Buches: Das Werterlebnis, klar enthalten; höchstens hieße es noch genauer: Das religiöse Werterlebnis. Gruehn selbst formuliert es so: „Was geht in dem Seelenleben vor sich, wenn Wertvorgänge zustande kommen? Welches ist das

---

[1] Karl Girgensohn, Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens. 8° (XII u. 712 S.) Leipzig 1921, Hirzel; Werner Gruehn, Das Werterlebnis. 8° (XIV u. 251 S.) Leipzig 1924, Hirzel; Alphons Bolley, Die Betrachtung als psychologisches Problem (Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge [1924]) 338—352.

[2] Max Scheler, Wesen und Formen der Sympathiegefühle[2] (Bonn 1923).

[3] Narziß Ach, Über die Willenstätigkeit und das Denken (Göttingen 1905); Karl Bühler, Tatsachen und Probleme zu einer Psychologie der Denkvorgänge (Archiv für die gesamte Psychologie IX [1907] 297—365); Johannes Lindworsky S. J., Das schlußfolgernde Denken (Freiburg 1916); E. Westphal, Über Haupt- und Nebenaufgaben bei Reaktionsversuchen (Archiv für die ges. Psychologie XXI [1911] 319—434), und andere.

[4] Das Material dazu bieten im wesentlichen Girgensohn und Gruehn.

psychische Wesen des Werterlebnisses? Worin besteht die Struktur des Werterlebens im Unterschied von andern Erlebnissen?" (S. 71/72.) Diese Aufgabe zu lösen, wendet er das Experiment an, d. h. die systematische Selbstbeobachtung unter einem Versuchsleiter. Schon das Wort unterscheidet die Methode von der bloß gelegentlichen und von der Fremdbeobachtung. Neun Beobachter oder Versuchspersonen nahmen teil. Da den meisten die psychologische Vorbildung für das Experiment mangelte, stellte Gruehn erst Einübungsversuche mit ihnen an. Daran schlossen sich die Vorversuche und endlich die Hauptversuche. Der Zweck der Einübungsversuche ist, sich im Beobachten und im genauen Wiedergeben seelischer Vorgänge, nicht nur bedeutender, wie sie sich von selbst aufdrängen und im Gedächtnis haften bleiben, sondern auch, wenigstens für den Laien, unscheinbarer und gewöhnlich unbeachteter Erlebnisse zu üben; dem entsprechend stellen sie ganz einfache Aufgaben, etwa die Vorstellungen, Gedanken, Gefühle zu beschreiben, die auf ein Wort („Reizwort", z. B. Pferd, häßlich, Himmel) hin auftauchen, oder die Vorstellungen, Strebungen bei der Wahl zwischen zwei Rechenoperationen. Man braucht nur solche Versuche selbst mitzumachen, um festzustellen, ein wie großer Teil der innern Vorgänge unbeachtet das Feld unserer Seele passiert. Richtet man jedoch unmittelbar danach, wo noch sozusagen ein geistiges Nachbild existiert — nicht während des Vorganges selbst, da dieser nur in seinem Ablauf gestört würde —, die Aufmerksamkeit auf das Erlebte, so wird man allmählich immer mehr zu Tage fördern, manches auch erst benennen und ausdrücken lernen. Die Vorversuche gingen schon direkt auf das Ziel der Experimente hin, d. h. sie verlangten ein „Werten", sei es ausdrücklich, sei es in einem andern Akt, etwa in dem des Vorziehens. Der Versuchsleiter sagt beispielsweise: Auf das Signal „jetzt" bitte die Augen auf die Karte zu richten (die im Schlitz eines rotierenden Apparates sichtbar wird). Auf ihr wird ein Wort (ein Satz) erscheinen. Sieh es (ihn) ruhig an, und, nachdem du es (ihn) verstanden hast, schließe die Augen. Reagiere mit „ja", (bzw. mit nein), wenn dir das Wort (der Inhalt des Satzes) eben als unbedingt wertvoll erscheint. Solche Worte und Sätze waren: Gott, Liebe, Reinheit, Bekehrung, fromm sein; Haeckelianer werden; meine Sünde steht vor mir; Jesus allein. Den Verlauf der Einzelversuche beschreibt Gruehn selbst folgendermaßen: „Versuchsperson nahm auf einem bequemen Sessel Platz und erhielt die Instruktion. Die Pause von 2—3 Sekunden zwischen dem Signal „jetzt" und dem Erscheinen des Reizwortes ermöglichte einen Ablauf der Versuche bei voller Konzentration. Die Zeit vom Erscheinen des Reizwortes bis zur Reaktion wurde mit einer $^1/_5$-Sekunden-Uhr gemessen, ebenso die Dauer der Protokollierung.... Nach der Reaktion wandte sich Versuchsperson sofort dem Erlebten zu, suchte es zu fassen und eingehend zu berichten. Am Anfang der Versuche läßt sich gar nicht ahnen, welche Feinheit die Beobachtung und Berichterstattung bei einer Versuchsperson im Verlauf von etwa 300 Versuchen erreichen kann. Die Berichte wurden sofort stenographisch festgelegt. An die Berichte schlossen sich häufig Fragen des Versuchsleiters, auch kurze Nachträge der Versuchspersonen." (86).

Das Ergebnis der Versuche war für Gruehns Werterperiment eine ganze Reihe von Vorgängen: Vorstellungen, Gedanken, Gefühle, Strebungen, in

denen die Versuchspersonen Begriffe, Wahrheiten gewertet hatten. Darunter fiel dem Leiter ein Akt auf, der sich als ein besonders intensives Werten kundtat; er nennt ihn den Aneignungsakt, weil darin der Gegenstand innerlich, geistig angeeignet wurde. Ihn griff er aus dem weiten Material heraus und untersuchte ihn eigens noch näher in den Hauptversuchen. Das individuelle, seelische Moment einer jeden Versuchsperson sollte nach Möglichkeit mitspielen, um den Begriff zugleich differenzierter und reicher zu machen. Dazu bedurfte Gruehn individueller „Reizworte", auf die jede Versuchsperson voraussichtlich lebhaft ansprechen würde. Solche gewann er durch ein sinnreiches Verfahren: er gab religiöse Gedichte zu lesen, und zwar dreimal, wonach jeweils das dabei Erlebte beschrieben werden mußte. Bei einer vierten Lesung konnte noch etwa Vergessenes nachgetragen werden. Außerdem schrieben die Versuchspersonen eine Kritik der Gedichte und gaben ihren Inhalt mit eigenen Worten wieder. Aus dem so gewonnenen Material stellte Gruehn die neuen Reizworte zusammen. Es sind alles Sätze, wie: Der Mensch ist Gottes Kommentar auf Erden; ich bin der Herr meiner Triebe; das Leben ist eine große Freude; ich will nicht dir dienen. Ihre Verwendung war im wesentlichen dieselbe wie in den früheren Versuchen: die Versuchspersonen sollten sie werten, wozu bald in verdeckter, bald in offener Form und mit allen möglichen feinern Schattierungen angewiesen wurde. Wirklich löste sich auch als Endergebnis aus den Protokollen ein Begriff des Aneignungsaktes heraus, der diesen Vorgang in seiner Breite und Tiefe, in seinen Graden und Entwicklungsstufen aufs schönste darstellte.

Eine so große Zahl von Experimenten, die alle in derselben Richtung liefen, brachte notwendig die Gefahr einer Mechanisierung mit sich. Deswegen nahm Gruehn nicht zuviel Versuche auf einmal vor, machte genügende Abstände zwischen den einzelnen Versuchsstunden, vor allem aber streute er gelegentlich ganz anders geartete, sog. „Vexierworte", ein; so ließ er, mitten unter ganz religiösen Inhalten, über gleichgültige Dinge oder belanglose Sätze, wie „Ratte", „der Schnee schmilzt", ein Werturteil abgeben, oder statt zwischen: „glauben und lieben", „arbeiten und beten" u. dgl., zwischen: „lügen und stehlen" wählen. Ob die Versuchspersonen in der Wiedergabe zuverlässig waren, stellte er dadurch fest, daß er ihnen einmal im Lauf der Experimente 10 Sekunden lang eine bunte Postkarte bot und sie gleich danach möglichst treu beschreiben ließ. Weniger leicht ist es, eine andere offensichtliche Fehlerquelle zu verstopfen, nämlich das Wissen um die Absicht des Versuchsleiters. Das muß, wenn auch ganz unbemerkt und unwissentlich, doch fast notwendig die Reaktion auf die Anweisungen beeinflussen. Gruehn konnte sich aber am Ende der Versuche durch Fragen überzeugen, daß es ihm durch den äußern Wechsel in den 30 Aufgaben gelungen war, seine Absicht vollständig zu verbergen.

II.

Daß der Religionspsychologie im allgemeinen ein hervorragender Platz in der Religionswissenschaft zukommt, daran zweifelt heute niemand mehr. Sie ist zu wichtig, um die mannigfachen Äußerungen der religiösen Psyche im Laufe der Geschichte zu verstehen; aber mehr noch, um diese Psyche in der richtigen Weise heranzubilden, durch Erziehung und Seelsorge. Seelenkultur muß der

Seelennatur entsprechen und setzt daher deren genaue Kenntnis voraus. Doch kann diese Kenntnis auf den verschiedensten Wegen gewonnen werden. Die hauptsächlichsten sind: der genetische oder geschichtliche, der phänomenologische oder verstehend eindringende, der systematisch experimentierende. Keine dieser Methoden kommt aus ohne jene, die man als natürliche oder vorwissenschaftliche bezeichnen kann: gelegentliche Selbst- und Fremdbeobachtung, deren Frucht die Selbst- und Menschenkenntnis ist. Die geschichtliche Methode, die sich auf eine Religion beschränken oder mehrere, sogar alle zum Gegenstand machen kann, analysiert, vergleicht, untersucht auf Ursache und Wirkung jene religiösen Äußerungen, die uns in Selbstzeugnissen und Berichten vorliegen. Während sie auf objektivem, jedem zugänglichem Material aufbaut, gründet sich die verstehende Methode auf die ganz individuelle und recht, seltene Gabe, eigenes und fremdes Innenleben intuitiv zu erfassen, seinen Aufbau bis in die feinsten Gliederungen bloßzulegen und dafür auch den entsprechenden sprachlichen Ausdruck zu finden. Mit der psychologischen geht bei ihr in der Regel logische Schärfe Hand in Hand, ja kann sogar überwiegen. Die Stärke dieser Methode ist die Intuition, die mit einem Blick erschaut, was Einzelforschung spät, nur mühsam oder nie erreicht; ihre Schwäche ist das subjektive Moment: ganz im Kern des Individuums wurzelnd nimmt sie auch am meisten an seiner Beschränktheit und Einseitigkeit teil und ist der Willkür seiner Deutung ausgesetzt. Beide Methoden haben heute hervorragende Vertreter: James, Otto, Heiler, Scheler, Spranger, Jaspers[1]. Ihnen stehen nur die wenigen Repräsentanten der experimentellen Methode gegenüber, die schon eingangs genannt wurden. Weniger bedeutende Abarten der experimentellen Methode, wie die der Fragebogen, die Antworten über Gegenstände oder Erlebnisse der religiösen Sphäre von einer großen Zahl von Menschen verlangen; oder der Aufsätze, die man von mehreren 100 Schülern über das gleiche Thema machen läßt[2], können, wegen ihrer Unzulänglichkeit, trotz mancher Vorzüge hier übergangen werden.

Die Einwände gegen das religionspsychologische Experiment, die nun geprüft werden sollen, möchte ich der Übersichtlichkeit wegen in zwei große Gruppen teilen, in die subjektiven und objektiven, oder auch gefühlsmäßigen und verstandesmäßigen. Der subjektive Einwand läßt sich etwa so formulieren: Religiöses Erleben und wissenschaftliches Experiment sind unvereinbar. Die Bezeichnung „subjektiv, gefühlsmäßig" macht den Einwand durchaus nicht weniger gewichtig, sondern weist nur auf seine Hauptquelle hin. Heiler drückt ihn in seinem Buch „Das Gebet" so aus: Wenn es gilt, das tiefe und geheimnisvolle religiöse Erleben zu verstehen und zu verdolmetschen, dann versagen all die kunstvollen Methoden der empirischen Gesetzespsychologie.... Die echte Religionspsychologie besteht nicht in einer

[1] William James, Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit, deutsch von G. Wobbermin (Leipzig 1914); Rudolf Otto, Das Heilige[12] (Gotha 1924); Friedrich Heiler, Das Gebet[5] (München 1923); Max Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik (Halle 1921); Eduard Spranger, Lebensformen[4] (Halle 1924); Karl Jaspers, Psychologie der Weltanschauungen[2] (Berlin 1922).

[2] Edwin D. Starbuck, Religionspsychologie, 2 Bde., deutsch von Vorbrodt und Beta (Leipzig 1909); Günther Dehn, Die Religiosität der Proletarierjugend, in Selbstzeugnissen dargestellt[2] (Berlin 1924).

gefühllosen Anatomie der menschlichen Psyche, sondern in einem intuitiven Nachfühlen fremden religiösen Erlebens[1]. Diesem Einwurf liegt wohl der noch allgemeinere zu Grunde, daß Wissenschaft und Frömmigkeit überhaupt einander widerstreiten. Praktisch ist es allerdings recht schwierig, in Gebetsstimmung wissenschaftlich zu arbeiten oder Wissenschaft zum Inhalt des Gebets zu machen. Unmöglich ist das aber nicht, vielmehr das eigentliche Ideal des geistigen Arbeiters. Wenn es von vielen Heiligen heißt, sie hätten am Fuß des Kreuzes ihre Weisheit geschöpft, so bedeutet das zunächst eben jene Tatsache, daß sie betend studiert haben. Die Trennung von Wissenschaft und Religion ist wesentlich erst eine Errungenschaft der Renaissance. Daß das Aufblühen der Naturwissenschaften als solcher nicht notwendig eine Veräußerlichung für das religiöse Leben bedeutet, dafür sind zahlreiche tieffromme Naturforscher Zeugen. Das Bestreben weiter Kreise nach Innerlichkeit, das wir heute beobachten und das sich etwa im Zug zum „Wandel in Gottes Gegenwart" äußert, ist nichts als eine Rückkehr zur mittelalterlichen Geisteshaltung.

Nun liegen allerdings die Verhältnisse beim religionspsychologischen Experiment etwas komplizierter. Hier handelt es sich nicht nur um die Beziehung des Menschen zu Gott in wissenschaftlichen Dingen, sondern zu Gott und den Menschen in religiösen Dingen. Religiöse Erlebnisse sollen von dem einen sofort nach ihrem Ablauf reflektierend überschaut und offenbart, von dem andern daraufhin später untersucht werden, nicht etwa zum Zweck der Seelenleitung, vielmehr des wissenschaftlichen Verständnisses. Das Mitteilen als solches macht zwar keine Schwierigkeit — die Selbstbiographien und Bekenntnisse zahlloser Heiligen und Frommen reden offener, als es vielleicht je im Experiment der Fall sein wird —, wohl aber das bewußte Erzeugen, das unmittelbar anschließende Reflektieren, das Darbieten zum „Atomisieren", wie Heiler es plastisch nennt! Prinzipiell dürfte aber auch dieser Zweck kein Hindernis sein. Es gilt nur, anzuerkennen, daß es ein moralisch einwandfreies Ziel ist, religiöse Vorgänge welcher Art immer wissenschaftlich zu erforschen, mag die weitere Absicht dabei bloßes tieferes Verständnis sein oder seelsorgliche, pädagogische Auswertung. Das ist aber ohne Zweifel der Fall.

Die praktische Anwendung wird jedoch einen Unterschied machen müssen zwischen ganz persönlichem Verkehr mit Gott und religiösen Gedanken, Affekten, Wünschen im Anschluß an ein Gespräch, eine Lesung. Die ersten Erlebnisse sind unstreitig die wertvolleren; aber mit ihnen kann das Experiment schon deswegen nicht rechnen, weil es dafür keine Versuchspersonen finden wird. Tatsächlich werden die meisten, sobald das Erlebnis persönlich wird, schon eine unmittelbar folgende Analyse — mit Recht oder Unrecht — als unpassend empfinden, mehr noch die Kundgabe davon. So ganz unbedingt dürfte dieses Empfinden nicht gerechtfertigt sein. Die Mystiker, die uns ausführliche und oft psychologisch feine Schilderungen ihrer Zustände hinterlassen haben, konnten mit der Niederschrift nicht lange warten, wofern sie treu sein sollte. Daß man einem guten Freund aus der Fülle seines Herzens sein Erlebnis erzählt, um sich auszusprechen oder ihn zu erbauen, wird auch nicht selten vorkommen. Darum könnte man das sicher auch zu dem Zwecke tun, das wissenschaftliche

[1] Fr. Heiler a. a. O.[2] VIII.

Verständnis für diese Vorgänge als Grundlage des praktischen zu fördern. Aber wenn sich schon wenige finden werden, die hierzu bereit sind, so noch weniger, die die innere Freiheit und Unbefangenheit besitzen, es ohne jedes Bedenken, ungekünstelt, ohne Schaden für die Ursprünglichkeit ihres Erlebens, vielleicht selbst der Wahrhaftigkeit, auszuführen.

Es bleiben also nur die religiösen Gedanken und Affekte der zweiten Art. Sie sind zwar weniger tief, aber darum durchaus nicht unecht und psychologisch unbrauchbar. Da ferner hier keine prinzipielle Schwierigkeit vorliegt und das religiöse Empfinden sich für gewöhnlich nicht verletzt fühlen wird, kann es sich nur noch darum handeln, daß das Experiment entsprechend taktvoll ausgeführt werde.

Aus diesem Grunde wird der Versuchsleiter nie einen eindeutig bestimmten religiösen Vorgang erzeugen dürfen, z. B. einen Akt der Liebe, ein Gefühl der Reue, einen Vorsatz der Geduld. Dabei käme nur ein Kunstprodukt heraus. Echtes religiöses Leben entquillt spontan, nicht auf Kommando; unechtes ist unbrauchbar. Diesen Fehler vermeidet auch die tatsächlich befolgte Methode. Es werden Wörter, Sätze, auch größere Lesestücke vorgelegt, die voraussichtlich religiös irgend einen Eindruck machen. Der soll sich im Innern auswirken und nachträglich beschrieben werden. Auch hier kann es noch zu Kunstprodukten kommen, aber das ist wenigstens nicht notwendig der Fall und ist im Protokoll leicht zu ersehen. Versuchspersonen, die dazu neigen, künstliche Regungen in sich hervorzurufen, oder auch nur echte übertrieben schildern, müßten als untauglich ausscheiden. Bei den ersten Experimenten wird sich zwar niemand in einer ganz natürlichen Lage fühlen; jedoch ist das bei jeder Art von Versuchen der Fall und verschwindet nach kurzer Übung und Eingewöhnung.

Das religiöse Erlebnis muß nicht nur spontan fließen, es muß auch spontan mitgeteilt werden. Der Versuchsleiter darf nicht mehr erfahren wollen, als ihm freiwillig eröffnet wird. Damit so nicht die Arbeit vergeblich sei, infolge ganz lückenhafter Aussagen, muß der Versuchsleiter das volle Vertrauen der Versuchsperson besitzen und es durch unbedingte Verschwiegenheit und echtes Verständnis für Religiöses immer wieder sichern.

Bei den religionspsychologischen Experimenten, die bisher vorliegen, sind die Bedingungen, die wir als notwendig erkannt haben, in glücklichster Weise erfüllt. Werner Gruehn hatte z. B. Versuchspersonen, die ihm ausnahmslos persönlich sehr nahe standen und ihm das vollste Vertrauen entgegenbrachten. Sie trugen kein Bedenken, Erlebnisse aus dem Experiment oder aus dem früheren Leben, die ihnen bei dieser Gelegenheit ins Gedächtnis kamen, getreu wiederzugeben. Manchmal erscheinen allerdings ihre Affekte etwas gekünstelt, aber das ist unmittelbar aus dem Protokoll zu ersehen, leicht bei der Beurteilung in Rechnung zu ziehen und tatsächlich gar nicht von schädigendem Einfluß. Ernst religiös wie die Versuchspersonen war auch der Versuchsleiter. Er brachte ihnen das größte Verständnis entgegen und nicht weniger Rücksicht. Vor Beginn der Versuche gab er u. a. die allgemeine Anweisung: „Persönliches (gemeint ist: streng Persönliches) ist nicht direkt erwünscht und kann, falls es aus irgend einem Grunde ungern berichtet werden sollte, ruhig verschwiegen werden; doch bitte dann zu melden, wo und wann es geschehen". Er fügt die Fußnote bei: „Diese Instruktion war bei unsern stark ins Intime greifenden

Versuchen, wie die Erfahrung zeigt, unerläßlich, um der Versuchsperson nicht von vornherein die Unbefangenheit zu rauben. Die Möglichkeit jederzeitigen Verschweigens führte fast ohne Ausnahme zu lückenlosem Bericht" (76—77).

Die Versuche, besonders die von Girgensohn, weisen schon selbst auf ihre Schranken hin. Sehr gut bekannte Texte, die einen allzupersönlichen Widerhall in der Seele fanden, erwiesen sich als untauglich, weil solche Erlebnisse nicht preisgegeben wurden. Selbst bei unbekanntem Material war die Reaktion ein- oder zweimal zu stark, es kam zu Tränen. Dadurch bestätigt sich, daß wir mit Recht zwischen persönlichem und unpersönlichem Erlebnis unterschieden haben; es ergibt sich aber auch, daß wegen der fließenden Übergänge zu sensible Personen für die Versuche ungeeignet sind. Das Experiment wird auch immer nur eine bestimmte Menschenklasse ergreifen können, den religiösen Gebildeten, der zugleich das nötige Interesse besitzt und die Fähigkeit, innere Vorgänge treu wiederzugeben. Kindern gegenüber ist das Experiment nie anzuwenden, weil sie wohl nie vollständig frei, wie der Erwachsene, also aus innerer Überzeugung, daran teilnehmen, der Versuchung zur Künstelei kaum widerstehen und die Frische des Erlebens verlieren werden. Innerhalb dieser Grenzen ist aber gegen das religionspsychologische Experiment nichts einzuwenden, ja es ist sehr zu empfehlen, wenn es seinem wissenschaftlichen Zweck wirkliche Dienste leistet und so durch die Tat auch den zweiten Einwand entkräftet.

Diesen objektiven Einwand, der Verschiedenes in sich begreift, kann man so zusammenfassen: Das Ergebnis der experimentellen Methode ist, wenigstens im Vergleich mit dem der andern, ohne Belang. Sicher ist, daß die Psychologie, vorab die experimentelle, auf dem Gebiet des Glaubens noch weniger als auf dem der Philosophie Alleinherrscherin sein kann. Auch viele Protestanten stimmen darin mit uns überein, daß der Glaubensinhalt wichtiger ist als seine subjektive Aufnahme und Verarbeitung. Doch auch abgesehen von Übertreibungen in dieser Richtung, darf die experimentelle Psychologie nur eine Methode neben andern sein. Es wäre töricht, das gewaltige und wertvolle geschichtliche Material beiseite zu legen und das Verständnis der religiösen Seele auf einigen Experimenten ganz neu zu fundieren. Den tiefen und aufs Ganze gehenden Blick der Intuition vermag das Experiment ebensowenig zu ersetzen. Die schlichte Selbst- und Fremdbeobachtung muß auch ihre Grundlage sein. Aber, so im Rahmen des Ganzen, am richtigen Ort, füllt sie eine wirkliche Lücke aus. Gruehn sagt nicht mit Unrecht, gerade die Arbeit der modernen, nicht experimentellen, Religionspsychologie habe „zur Erkenntnis beigetragen, daß unser Wissen über die psychische Struktur der religiösen Vorgänge noch ein durchaus elementares ist; daß noch eine Fülle Arbeit zu leisten ist, ehe unser Verständnis für diese Dinge sich nachhaltig vertiefen kann" (64). Man möchte hier vielleicht an den Aufbau des mystischen Erlebnisses denken, soweit es sich dabei um den menschlichen Faktor handelt, aber das ist natürlich am allerwenigsten einer systematischen Beobachtung zugänglich. Doch birgt auch das gewöhnliche Tugendleben noch Rätsel genug. Glaube, Liebe, Andacht, Demut, Bekehrung, Zweifel usw., die ganze Skala der religiösen Affekte sind so komplizierte Gebilde, daß letztlich wohl nur exakte Forschung sie nicht nur restlos, sondern auch unwidersprochen wird auflösen können. „Die experimentelle Detail-

analyse ist eine unentbehrliche Vorarbeit für die Analyse der Zeugnisse großer Persönlichkeiten. Die präziseste philologische und exegetische Bearbeitung ihrer Berichte, ihre genaueste zeitgeschichtliche Einordnung, die stärkste intuitive Einfühlung in dieselben — bleibt dem eigentlichen, lebendigen Inhalt jener Zeugnisse gegenüber machtlos, wenn sie nicht ihre innere Sprache versteht.“ [1] Daß hier das Experiment etwas bieten kann, läßt sich schon aus den sonstigen Ergebnissen der experimentellen Denk- und Willenspsychologie schließen.

Girgensohn weist noch auf folgende Vorzüge hin: Bei vollständig spontanen Äußerungen der Religiosität sind die Erscheinungen quantitativ zu groß; es wirken zu viele Ursachen gleichzeitig und machen das Erlebnis zu kompliziert, als daß es übersehen und beherrscht werden könnte. Da greift das Experiment eine willkürlich bestimmte Erlebnisreihe heraus, und daraus wieder nur einen bestimmten Teil. Umgekehrt ist das Untersuchungsobjekt oft so klein und unscheinbar, daß es der gewöhnlichen Beobachtung entgeht. Da vor allem zeigt sich die Überlegenheit des Experiments, indem es tatsächlich eine große Zahl von feinen psychischen Nebenströmungen bloßlegt, die sonst durch den Hauptstrom ganz verdeckt werden. Die gewöhnliche Beobachtung versagt gleichfalls, wenn das Tempo des Erlebnisablaufs zu schnell, und mehr noch, wenn gleichzeitig die Zeit zu lang ist. Demgegenüber fixiert das Experiment nur ganz wenige Momente und bringt das dabei Erlebte sofort zu Protokoll. Über zwei andere große Hilfsmittel verfügt das Experiment noch: Wiederholung mit der gleichen Versuchsperson und Variierung der Personen und Bedingungen. Ihre Ergebnisse erlangen so eine ganz bedeutende Sicherheit. Zugleich heben sie sich dadurch vorteilhaft von solchen ab, die sich auf unrichtiges oder unvollständiges geschichtliches Material stützen müssen, oder auch auf bloß gelegentliche Beobachtungen, bei denen es nie sicher ist, ob man allgemein oder nur ganz individuelle Gesetzmäßigkeiten bucht. Für die Objektivität ist dazu die Trennung von Beobachter und Versuchsleiter von großem Wert. Das Erlebnis läßt der Beobachter ohne jede Reflexion vor sich gehen; nachher gibt er nur eine möglichst objektive Beschreibung, die Deutung bleibt dem erfahrenen Psychologen vorbehalten, und dieser ist seinerseits wieder kontrolliert durch die Protokolle, die er seiner Arbeit beifügen muß, wenn sie wissenschaftlichen Wert beansprucht.

Es ist wahr, daß durch all dieses das Experiment zunächst nur Kleinarbeit leistet. Aber die ist am notwendigsten und am wenigsten leicht zu ersetzen. Gerade das Ganze des religiösen Erlebens wird man nicht erst bei der modernen Intuition, so glänzend und anregend auch ihre Arbeiten sind, sondern schon bei den klassischen Autoren der Aszese und Mystik finden. Die feine, aber immer subjektive Analyse beider erhält im Experiment eine Stütze, die auch solchen dienen kann, denen die unmittelbare Einfühlungsgabe fehlt.

Schließlich ist jedoch alles, was bisher gezeigt wurde, nur Möglichkeit, nur Anlage gewissermaßen der experimentellen Religionspsychologie. Ob sie sich ganz entfalten, alle auf sie gesetzten Erwartungen erfüllen wird; ob ihr nicht unvorhergesehene Schwierigkeiten erstehen werden, wenn man sie in weiterem Umfang anwendet; ob man nicht eine andere Methode zu solcher

[1] W. Gruehn a. a. O. 70.

Vollkommenheit entwickeln wird, die die langsamere Arbeitsweise jener überflüssig macht, über alles das wäre heute ein Urteil verfrüht. Aber die wirklichen und tatsächlichen Ergebnisse genügen, ihr für den Augenblick eine feste Position zu geben und die Angriffe auf ihre Verwertbarkeit zurückzuweisen.

III.

Karl Girgensohn ist der eigentliche Bahnbrecher auf dem Gebiet der experimentellen Religionspsychologie. Er hat sich sein Ziel sehr weit gesteckt, da er die ganze Struktur der religiösen Erlebnisse erforschen will. Doch hat eine solche Arbeit den Vorteil, daß sie zugleich ein greifbares Resultat bietet, und anregt, das mehr im Grundriß Gegebene durch Einzeluntersuchungen zu vervollständigen. Im Zusammenhang damit ist es auch verzeihlich, daß die allzu große Länge der Protokolle ihrer Zuverlässigkeit etwas Eintrag tut. Trotzdem sind die Ergebnisse so zahlreich und wichtig, daß sie beim Erscheinen des 700 Seiten zählenden Bandes berechtigtes Aufsehen erregten. Auch in dieser Zeitschrift wurde schon auf einiges hingewiesen[1]. Hier kann nur eine ganz kurze Skizze entworfen werden. Begreiflicherweise muß zu ihrem Verständnis der religiöse Standpunkt des Verfassers und seiner Versuchspersonen in Rechnung gezogen werden, den zu verleugnen, selbst im objektiven Experiment, weder möglich ist noch gefordert werden kann.

Girgensohn gibt uns einen Einblick, welche Stellung die verschiedenen seelischen Funktionen bei den religiösen Akten haben. Die Vorstellungen, d. h. die Reproduktionen von sinnlichen, konkret anschaulichen Empfindungen, sind nicht das Wesentliche im religiösen Erleben, nicht die Bausteine, aus denen es sich zusammensetzt; das ist seine These, durch die er das religiöse Erleben vor den Eingriffen des Sensualismus und der reinen Assoziationspsychologie schützt. Vielmehr „wird der unanschauliche Gedanke zur Hauptsache; denn er dirigiert das anschauliche Material nach seinen Intentionen, gibt ihm die Gestaltung“ (516). Zu dieser Feststellung liefert das Experiment die verschiedensten Beweise, so den, daß die Vorstellungen, oft in sich unsinnig, im Zusammenhang mit ihrer Deutung sinnvoll werden, daß der Gedankeninhalt über den Vorstellungsinhalt hinausgeht, daß nicht von Gedanken beherrschte Vorstellungen auf mangelhafte Erfassung des Inhalts oder starke psychische Ablenkung hinweisen. Daher findet man das Wesentliche der Religion nicht durch genaue Darstellung ihrer anschaulichen Vorstellungen, sondern durch deren richtige Deutung. Auch hierzu liefert das Experiment eine Hilfe; es stellt fest, wie differenziert bei verschiedenen Menschen die Vorstellungen sind, und weist das Verhältnis auf, in dem sie, visuelle auf der einen, akustische und kinästhetische auf der andern Seite, stehen.

Wo Girgensohn die Willensprozesse beschreibt und deutet, steht er am meisten unter dem Einfluß seiner religiösen Überzeugung. Er schließt sie ganz aus dem Kern des religiösen Erlebens aus. Darin hat ihn die genauere Einzelarbeit Gruehns schon teilweise korrigiert. Trotzdem sind auch Girgensohns Resultate bei ihrer Einseitigkeit noch wichtig genug. Denn sie lassen das sicherlich auch vorhandene Gefühl des „Gnadenhaften“ stark hervortreten

[1] Erich Przywara S. J., Religiöses Gefühl als natürliches Denken? (Diese Zeitschrift 53 (1923) 316—318.

und regen so an, weiter zu forschen, ob und wieweit die unspürbare, übernatürliche Gnade auch auf das der Beobachtung zugängliche Gebiet des Seelenlebens übergreift und die Schranken des gewöhnlichen psychischen Geschehens durchbricht. Für Girgensohn ergibt sich aus den Versuchen: „Alle Beobachter sind erstens darin einig, daß die Religion Willenshandlungen zustrebt, und daß erst mit der vollen Hingabe der religiöse Bekehrungsprozeß vollendet ist. Aber alle Beobachter sind zweitens darin einig, daß diese Einstellung des Willens nicht willkürlich hervorgerufen werden kann, sondern nur die Konsequenz tiefer liegender Vorgänge ist, die dem Willen erst die Möglichkeit schaffen, sich mit dem Bewußtsein der Freiheit für die Religion zu entscheiden. Ohne eine vorangehende innere Nötigung gibt es keine religiösen Willensentschlüsse" (580). Daß es sich hier nur um Deutung handelt, ergibt schon der anschließende Beweis: „Wenn Religion ihrem Wesen nach wirklich Willenssache wäre, so würde L (eine der Versuchspersonen) nicht so ergreifende Seelenkämpfe bekunden, sondern ohne Schwierigkeit beschließen, religiös zu sein."

Im Mittelpunkt der religiösen Erlebnisse stehen nach den Beobachtungen Girgensohns die Gefühle. Was alles die Versuchspersonen so benennen, werden wir im Folgendeu sehen; jedenfalls war es klug, den Begriff nicht nach der unsichern wissenschaftlichen Terminologie zu fassen, sondern so, wie die Versuchspersonen ihn anwenden. Zunächst meinen sie Lust-Unlustzustände damit. Solche, die Religion als weichliche Gefühlsschwärmerei ansehen, straft Girgensohns Resultat Lügen; denn es besagt, „daß die Lust-Unlustzustände der Religion ihr psychisches Wesen nicht genügend umschreiben, sondern in der empirischen Religion ein sekundäres und begleitendes Moment sind. Das eigentliche Wesen liegt in dem geistigen Gehalt, in der geistigen Funktion des religiösen Erlebens" (412). Auch die Empfindungen der inneren Organe, die man in ihrer Gesamtheit das Körpergefühl nennt, werden nur dadurch „Bausteine des höheren geistigen Lebens", daß sie ihre ursprüngliche selbständige Bedeutung verlieren, um in anderem Beziehungszusammenhang eine neue zu gewinnen. Mit diesem Ergebnis trifft Girgensohn jene Gefühlstheorie (James, Lange, Ribot), die in der körperlichen Resonanz (Beschleunigung des Pulses und der Atmung, Blässe, Muskelkontraktion) das Wesen des Gefühls sehen wollen. Auch Freuds taktlose Lehre von den religiösen als sublimierten sexuellen Gefühlen wird so von einer neuen Seite her erschüttert. Bewußt liegen sie nicht vor, und wenn unbewußt (und damit unbewiesen), so verlieren sie ihre Bedeutung, weil sie psychisch keine Rolle spielen und höchstens auf die höhere, geistige Kraft hinwiesen, die sie ganz umgestaltet.

Für das mystische Erlebnis bezeichnet man oft das Gefühl der Gegenwart Gottes als Wesensmerkmal. Da mahnt das Experiment zur Vorsicht, wenn es recht lebhafte und recht natürliche Gegenwartsgefühle auch andern Objekten gegenüber aufweist.

Seltsam mag es uns erscheinen, wenn Girgensohn mit seinen Versuchspersonen auch das Denken, wofern es nur nicht anschaulich und diskursiv ist, als Fühlen bezeichnet. Doch gibt uns das den Schlüssel, warum man heute so allgemein die Religion der Sphäre des Gefühls zuteilt: die meisten Menschen benennen nur dasjenige Denken mit diesem seinem eigentlichen Namen, welches der emotionalen Sphäre ganz oder fast ganz entzogen ist und einen

außerordentlich hohen Bewußtheits- und Deutlichkeitsgrad besitzt. Besonders die erste Bedingung ist im religiösen Leben selten erfüllt [1]. So überbrücken sich die manchmal zu scharf betonten Gegensätze von Gefühls- und Vernunftreligion, Gefühls- und Vernunftglaube. Reiner Gedanke ist ebenso wie reines Gefühl ein bloßer Grenzfall. Daß Girgensohn gerade bei Versuchspersonen, die nichts von verstandesmäßiger Religiosität wissen wollten, klare gedankliche Elemente fand, bewog ihn, später die Frage noch einmal eigens zu untersuchen. Sein Ergebnis lautete jetzt noch bestimmter: Ist der reine Gedanke auch nie isoliert vorhanden, so ist er darum doch wirklich da als wahres Element mit andern zusammen. Der Kern des religiösen Erlebens ist, wenn auch eingebettet in die verschiedenartigsten Vorstellungen und Gefühle, immer ein rein gedanklich-sachlicher. Nicht dieser Kern, so folgert er, sondern die Erscheinungsweise des religiösen Gedankens, ist das eigentliche Feld der religionspsychologischen Forschung. Trotzdem hat sie auch für den sachlichen Gehalt Bedeutung, insofern dieser uns nicht so nachhaltig beschäftigen würde und „nur spekulative Grübelei wäre, wenn er nicht mit den stärksten Ichwerten zusammenhinge und bis in die feinsten Fasern des Seelengewebes hinein für das seelische Geschehen von Bedeutung wäre“ [2].

Am ehesten möchten wir wohl als Gefühl bezeichnen, was Girgensohn die „Ichfunktion“ nennt, die Assimilierung des religiösen Gedankens und die Stellungnahme zu der in ihm enthaltenen Realität. Der höchste Grad der Assimilation ist erreicht, wenn der Gedanke nicht nur als eigener ausgesprochen und vollzogen, sondern gleichsam als eigener geschaffen und empfunden wird; die Stellungnahme — sie wird als positiv vorausgesetzt — findet statt in der vertrauensvollen und liebenden Hingabe und mündet in die Verkehrsgemeinschaft mit Gott.

Von besonderem Interesse ist die dritte „Ichfunktion“, die, obgleich dem Experiment entnommen, ans Mystische zu streifen scheint. Sie besteht darin, daß „das Ich ein extensives und intensives Wachstum erlebt, das sich mit dem Fortschritt des religiösen Lebens proportional entfaltet“ (485). „Aber die Steigerung der Extensität und Intensität des Ichbewußtseins geht nicht geradlinig ins Unendliche, sondern der beglückendste und höchste Zustand des Ichbewußtseins wird als sein Erlöschen, d. h. als ein volles Verschwinden des Ichs in dem gegebenen Bewußtseinsaugenblick erlebt“ (486). Dieses Erlöschen bei der höchsten Intensität ist wesentlich verschieden von dem andern bei geringster Intensität, in der Bewußtlosigkeit. Es ist „keineswegs ein faktisches Aufhören des Ichbewußtseins wie im Schlaf, sondern nur ein paradoxer Steigerungszustand des Icherlebens, in dem das Ich nun in der Ehrfurcht gegenüber dem Göttlichen und in der Hingabe an Gottes Führung zu seinem wahren und besseren Selbst kommt. Dies fühlt sich aber nicht mehr als kleinmenschliches, Gott als etwas Fremdem gegenüberstehendes Ich, sondern als ein von göttlichen Kräften Getragenes oder Geleitetes, weswegen es sich selber mit Recht vergessen darf“ (488). Der Protokolle, die das belegen, sind nur

[1] Daß es auch bei vielen andern Denkinhalten ähnlich ist, hat schon die feine Analyse Heinrich Maiers gezeigt in: Psychologie des emotionalen Denkens (Tübingen 1908).

[2] K. Girgensohn, Die Erscheinungsweisen religiöser Gedanken (Zeitschrift für systematische Theologie 1923) 335—347.

wenige, und sie haben nur Ansätze dazu, aber doch wirkliche Ansätze. Hier dürften die Anknüpfungspunkte zu suchen sein, an denen das Wirken Gottes von der erworbenen zur eingegossenen Beschauung hinüberführt.

Girgensohns Endergebnis ist: Das Verhältnis von gefühlsmäßigem Denken und Ichfunktion ergibt einen Dualismus der Struktur des religiösen Erlebens: Gedanken einer göttlichen Macht und Einstellung des Ichs in deren Wirkungskreis. Trotzdem sind beide psychisch zu einer Einheit verbunden. Denn „Setzung des Ichs und religiöser Gedanke werden im lebendigen religiösen Erleben nie als etwas Verschiedenes empfunden, sondern das religiöse Erlebnis ist stets beides zugleich: Gedanke und Beziehung des Ichs" (491). „Erst die psychologische Reflexion und die Differenzierung des Erlebens für die verschiedenen lebenswichtigen Beziehungen lassen die beiden Grundrichtungen auseinandergehen" (492).

Den Forschungsweg Girgensohns hat sein Schüler und Mitarbeiter Werner Gruehn weiter verfolgt. Schon Girgensohn hatte erkannt, wie wichtig das „Werten", Werthalten für das religiöse Leben ist, wie alle religiösen Akte es voraussetzen oder einschließen. Gerade sein zentraler Akt, die Aneignung des religiösen Gedankens und die Stellungnahme zur religiösen Realität, trägt offenkundig dieses Moment in sich. Da zudem das Werten sowohl am Anfang der religiösen Entwicklung steht — kein Glauben ohne Wert — Schätzen seines Gegenstandes —, und ebenso an ihrem relativen Abschluß — man vermag nicht intensiver zu werten als in der Liebe —, war es ein glücklicher Gedanke von Gruehn, gerade dies eine Element herauszugreifen und eigens zu untersuchen.

Man kann es so zusammenfassen: Werten ist ein emotionaler Erkenntnisakt. Sein emotionales Moment ist häufig ein Gefühl, besonders ein Sympathiegefühl, immer eine Stellungnahme, eine Hinwendung des Ich zum Gegenstand. Diese allgemeine Charakteristik muß uns hier genügen, obwohl der Vorzug der Arbeit gerade darin liegt, daß Gruehn die verschiedensten Akte aufgedeckt hat, in denen sich ein Werten finden kann, daß er seine Stufen vom rein Verstandesmäßigen bis zum stark Gefühlsbetonten und Willenhaften aufgezeigt hat und daß seine Protokolle eine ganz vorzügliche Analyse der Sympathiegefühle ergeben.

Gruehns Hauptergebnis geht zwar die ganze Psychologie an, da es auch logisches, ästhetisches, ökonomisches Werten gibt, aber die Religionspsychologie doch ganz besonders, weil sich die Untersuchung fast ausschließlich auf ihr Gebiet beschränkt hat. Zwei andere Einschränkungen Girgensohn gegenüber machen seine Arbeit vielleicht noch wertvoller. Gruehn hat dadurch, daß er nur werten lassen will, meist nur schwächere, niedere religiöse Akte zum Gegenstand seiner Untersuchung gemacht, die ersten Schritte zum eigentlichen religiösen Erleben. Dies selbst mit seinen ausgesprochenen Akten des Glaubens, des Vertrauens, der Liebe usw. wird nicht direkt hervorgerufen, sondern nur gelegentlich mitangeregt, so daß man schon die Verbindungsfäden, die zwischen beiden laufen, sehen, das organische Herauswachsen des eigentlichen religiösen Aktes aus dem Werten ahnen kann. Außerdem gehen Gruehns Wertungen gewöhnlich nicht unmittelbar auf die religiöse Realität, also auf Gott, sondern nur auf den religiösen Gedanken, der die Realität erst nahe bringen soll. Auch hier machen die Protokolle den Übergang deutlich, wie die Stellungnahme zum religiösen Gedanken spontan eine solche zum Personobjekt wird.

Daneben stehen eine Reihe weniger tief durchgeführter und doch recht wertvoller Resultate. Schon über die Struktur des religiösen Grundaktes, des Glaubens, bieten sie gelegentlich Aufschluß oder wenigstens Hinweise. Dieser schließt ein doppeltes Werten ein, das der Wahrheit, hindurch durch das Werten Gottes. Entstehen, Wachsen und Schwinden des Glaubens, also besonders Bekehrung und Abfall, stehen in engstem Zusammenhang mit dem Wandel des religiösen Werthaltens und finden in ihm ein lehrreiches Abbild. Die Versuche bieten ein interessantes Beispiel, wie starkes Wertgefühl die Glaubenserkenntnis vertieft, also wie die Liebe nicht nur blind, sondern hellsehend macht. Überhaupt tun sie dar, wie die Gefühle, — nicht Lust-Unlust, wohl aber die höheren, sympathischen — dem Glauben eine Hilfe sind, ihn aber auch untergraben, wenn er nur nach dem Gefühl geübt würde.

Auch für das übrige religiös-sittliche Leben bestätigen die Versuche Bekanntes oder regen an, Fragen der religiösen Erziehung auf diesem Wege weiter nachzugehen. Religion ausüben ist ein tieferes und stärkeres Werten als sich logisch, ökonomisch, ästhetisch betätigen; es setzt möglichst feste und hohe Wertkomplexe in der Seele voraus, und die Erziehung zu ihr soll diese Komplexe schaffen helfen. Außer dem, was schon oben für den Glauben erwähnt wurde, weisen die Versuche exakt nach, daß durchaus nicht Erstwertung die echteste und ernsteste ist, vielmehr jene, die sich auf tiefgewurzelte Werte gründet. Für die Schaffung von Wertkomplexen ist es besonders günstig, daß einmal Gewertetes die Tendenz zur Wiederwertung zurückläßt; ein schönes Beispiel zeigt das gerade da, wo sich inzwischen ein Wertungsumschwung vollzogen hatte. Die „Strahlungstendenz", wie Gruehn sie bezeichnend nennt, will sagen, daß Sach-, mehr aber noch Personwerte die Tendenz haben, ihren Wertcharakter allem, was zu ihnen in Beziehung steht, mitzugeben. Hierher gehört die „Autoritätswertung", der man die „Zuneigungswertung" an die Seite stellen könnte. All dem gegenüber ergibt aber auch das Experiment, daß frühere Wertkomplexe nicht ausschließlich den jetzigen Wertungsakt bestimmen. Vielmehr kommt es sehr auf augenblickliches Fühlen und Wollen, auf „offene" oder „kritische" Einstellung an, und schließlich, allerdings recht selten, wird manches nur, weil zu bekannt, schwach und oberflächlich gewertet. Hier könnte die pädagogische Psychologie einsetzen und mit Nutzen weiterforschen.

Die Tugendlehre geht ebenfalls nicht ganz leer aus, wenngleich sie nicht direkt von Gruehn berücksichtigt wurde. Bei ihm wie bei Girgensohn sieht man Vertrauen und Liebe sozusagen aus dem Wertungsakt herauswachsen. Auch Demut, Reue, Andacht werden beschrieben, besonders die Demut so eingehend und anschaulich, daß schon die wenigen Stellen zusammen eine gute Analyse ergäben, und so wirklich, wie Gruehn sagt, der Weg beschritten wäre zu einem genauern psychologischen Verständnis dieser Termini, auch in andern religiösen Urkunden. Auffallender noch als bei Girgensohn sind einige der Ergebnisse Gruehns für die Psychologie des mystischen Erlebens. Manche Zustände der Versuchspersonen können als schwache Anfangsstadien dieser außergewöhnlichen Versenkung ins Göttliche angesehen merden: Ein ruhiges, liebendes Verweilen beim religiösen Gegenstand; plötzlich auftauchende Gedanken, die „innern Einsprechungen" ähnlich sehen; vor allem Vorkommnisse eines geistigen Außersichseins, selbst mit augenblicklichem Verlust des Zeit-

gefühls, die entfernt an Ekstase erinnern. Auch hier handelt es sich nur um Ansätze. An ihnen weiterzuarbeiten, würde sich aber lohnen, um in das Dunkel des Unterschieds von natürlicher und übernatürlicher Beschauung etwas mehr Licht zu bringen.

Die dritte Arbeit, aus dem Kölner Laboratorium, schränkte ihr Ziel am meisten ein. Ihr Ausgangspunkt war ein durchaus praktischer: die Schwierigkeit, die auch ernstgesinnte Seelen im Gebetsleben so häufig empfinden, daß sie „nicht betrachten können". Der Grund dafür, aber nur für die Erkenntnisseite, sollte durch exakte Untersuchung erkannt werden. Die Zahl der Teilnehmer war dreizehn, darunter drei katholische Geistliche. Es wurden Texte und Bilder, sowohl religiösen als profanen Inhalts, geboten, wobei letztere die religiösen Vorgänge um so stärker hervortreten ließen. Nachdem Texte und Bilder entfernt waren, lautete die Aufgabe, sich 3, 5, 10, 15 Minuten Gedanken darüber zu machen; der eigentliche Zweck wurde natürlich nicht mitgeteilt. Während die Versuchspersonen ihre Aufgabe lösten, durften sie sich Stichworte schriftlich fixieren. Danach gaben sie das Erlebte zu Protokoll: ihre Vorstellungen, Gefühle, ihre Bemühungen, zu einem Ziel zu kommen, und die Hemmungen, die sie dabei empfanden. Sie hatten volle Freiheit, auszulassen, was wiederzugeben ihnen peinlich war. Die Gesamtzahl der Versuche belief sich, mit nicht näher beschriebenen zur Nachprüfung, auf 1024. Die Antwort, die das Experiment auf die gestellte Frage gab, lautete: Nicht alle Versuchspersonen haben die gleiche Methode angewandt, um der Instruktion zu genügen, um zu „betrachten". Diese selbstverständliche Antwort gewinnt erst dadurch ihren Wert, daß sich jene Methoden im Experiment deutlich von einander abheben. Zunächst ist rein formell das Verhalten zu Texten und Bildern von dem zur gestellten Aufgabe zu scheiden. Erstern gegenüber kamen drei Methoden zur Verwendung. Von den Versuchspersonen hoben die einen ein Teilmoment, gewöhnlich ein allgemein Begriffliches, aus dem Gegebenen heraus, verknüpften es mit einem andern Inhalt, etwa einer Vorstellung, zu einer Annahme; das machte eine Begründung notwendig und brachte die Gedanken in Fluß. Andere hielten sich ständig an das Ganze der Vorlage und tasteten deren Elemente, eins nach dem andern, ab. Wieder andere machten sich zwar von der Vorlage frei, mußten aber ein-, zwei-, dreimal zu ihr zurückkehren, weil sie vom Thema abgekommen waren. Fürs Verhalten zur geforderten Leistung entsprachen der ersten Art zumeist die Frage- und Reproduktionsmethode. Die schon oben angedeuteten Annahmen führten zu Fragen nach dem Grund eines in der Vorlage gegebenen Sachverhalts, nach einem neuen Zusammenhang der in ihr gebotenen Elemente untereinander oder mit Erinnerungsinhalten. Die Reproduktionsmethode nahm hier die Form an, daß die Versuchsperson sich ihren Gedanken überließ und ihr Vorstellungskomplexe auftauchten, die zum dargebotenen Stoff in logischer Beziehung standen. Der zweiten Art entsprachen die Visualisierungs- und Einfühlungsmethode. Bei jener malten sich die Versuchspersonen etwas aus der Vorlage in der Phantasie weiter aus und verharrten bei dessen Anschauung; bei dieser erlebten sie eine gebotene, ihr Gefühl weckende Situation mit, bedurften aber, um dabei zu verweilen, verschiedener Hilfsmittel: intensiver Veranschaulichung, gefühlsverwandter Erinnerungen, willkürlicher Erweiterung. Der dritten

Art endlich entsprach wiederum eine Reproduktionsmethode, aber in anderer Form; die Erinnerungen waren nicht logisch mit dem Inhalt der Vorlage verknüpft, sondern rein äußerlich, räumlich oder zeitlich, mit ihm assoziiert. Daß Gruppen der beiden Arten sich so miteinander verbandem, deutet auf psychische Verwandschaft. Entsprechend können wir zwei, bzw. drei Typen von Betrachtungen unterscheiden. Der erste arbeitet mit mehr allgemeinen Vorstellungen und Begriffen; auch das gebotene Material setzt er zu solchen in Beziehung, und da es derer, bei dem weiten Umfang der Begriffe, viele gibt, hat das Denken ein weites Feld. Der zweite und dritte arbeitet mit speziellen, konkreten Vorstellungen; zu ihnen können nur wenige Beziehungen gefunden werden, und die Denkbarkeit ist schnell erschöpft, muß also äußere Hilfen suchen. Ganz von selbst ordnen sich die Typen nach ihrer Brauchbarkeit für die gestellte Aufgabe. Die Mischform ist am ungünstigsten gestellt; Visualisierung und Einfühlung tun gute Dienste, wenn sie den entsprechenden Stoff zur Verfügung haben; Frage- und logische Reproduktionsmethode beherrschen jeden Stoff. Man wird also den andern Typen nachhelfen, indem man ihnen Fragen und Gesichtspunkte, die sie selbst nicht finden, von außen her vorlegt.

Dieses praktische Ergebnis ist nichts ganz Neues, aber es ist eine Rechtfertigung der systematischen Betrachtung durch die modernsten Forschungsmittel. Den hl. Ignatius rechtfertigt es noch ganz besonders, der in seinem Exerzitienbüchlein nicht nur eine, sondern eine ganze Reihe von Gebetsweisen vorgelegt hat, sodaß ein jeder sich die auswählen kann, mit der er am meisten anzufangen weiß. Das „Fundament" und die meisten Betrachtungen der ersten Woche sind dem ersten Typ mehr angepaßt; die aus dem Leben Jesu und jene, die „Anwendung der Sinne" heißen, mehr dem zweiten Typ. Da aber alle klar in Punkte eingeteilt sind, und oft überdies noch unterschiedene Gesichtspunkte, wie: die Personen, ihre Worte, ihre Handlungen, geboten werden, kann jeder Typ etwas damit anfangen. Nur wird man jedem da, wo er in seinem Element ist, mehr Freiheit lassen, aus dem eigenen Innern heraus zu schöpfen und sich der für ihn überflüssigen Hilfsmittel zu entschlagen; umgekehrt aber sich ihrer eifrig zu bedienen, wo das eigene Können versagt. Denn nur wo man in diesen zwei Richtungen fehlt, können Klagen gegen die methodische Betrachtung laut werden.

Wenn Volleys Versuche noch die eine oder andere Frage offen lassen, so wären solche etwa: Genügte die Zahl der Versuchspersonen, um ein abschließendes Urteil über die Typen zu gewinnen? Können sich nicht mehrere oder alle Arten vereint im gleichen Menschen finden, oder fehlende durch Übung erworben werden? Kann nicht auch der Visualisierungs- und Einfühlungstyp auf seine Weise jeden Stoff beherrschen, da ja auch der abstrakte Vorstellungs- und Gefühlsmomente enthält?

Mit diesen Ergebnissen dürfte das religionspsychologische Experiment seine Daseinsberechtigung bewiesen haben. Selbst wenn es nur unser anderweitiges Wissen exakt nachprüfen und bestätigen würde, wäre eine Zuhilfenahme der modernsten psychologischen Methode von seiten der Religionswissenschaft gerechtfertigt. Aber es hat mehr getan: es hat manche ungeklärte und umstrittene Frage des religiösen Seelenlebens der Lösung näher gebracht und neue Fragen angeregt.

Emmerich Raitz v. Frentz S. J.

Deutsches Leben in brasilianischen Landen

Unter den Ländern, die von der göttlichen Weltregierung dazu berufen scheinen, in der politischen Zukunft der Nationen eine Rolle zu spielen, steht nicht an letzter Stelle Brasilien, die größte lateinische Republik Amerikas. Wenn die Vermutung richtig ist, daß der von Osten nach Westen wandernde Schwerpunkt der Weltgeschichte für die nächsten Jahrhunderte auf dem Boden der Neuen Welt Halt machen wird, dann ist es nicht unwahrscheinlich, daß die „Vereinigten Staaten von Brasilien", wie der verfassungsmäßige Name des Landes lautet, für die romanischen Schwestervölker eine ähnliche Bedeutung erlangen werden wie die Vereinigten Staaten von Nordamerika für die angelsächsische Rasse.

Tatsächlich ist dieser Gedanke seit mehr als Menschengedenken die im stillen gehegte und nicht selten ausgesprochene Hoffnung des brasilianischen Nationalgeistes. Darauf deutet nicht allein die Wahl des Namens, den die republikanische Nationalversammlung 1892 nach dem Sturz des Kaiserreiches dem Lande gegeben hat, sondern auch die nach dem Muster von Nordamerika entworfene Verfassung, die Brasilien in 20 kleine Staaten mit eigenen Präsidenten und eigener Volksvertretung zerlegt, an die Spitze aber einen vom Volke gewählten Bundespräsidenten stellt. Was Washington für Nordamerika, das ist Rio de Janeiro als getrennter Bundesdistrikt für Brasilien. Es fehlt auch nicht ein Sternenbanner als Nationalflagge.

Die Größe des Landes und dessen unermeßlicher Reichtum an Naturschätzen scheinen tatsächlich zu einer Vergleichung zu berechtigen. Meerumspült auf einer Strecke von rund 6000 Kilometern, hat Brasilien einen Flächeninhalt von fast $8^1/_2$ Millionen Quadratkilometern, bleibt also nicht weit hinter dem Riesen von Nordamerika zurück. Wenige Länder haben so viele, so große und wasserreiche Flüsse wie Brasilien, und im Amazonenstrom, dem größten der Welt, mit seinen Nebenflüssen gab ihm die Vorsehung ein schiffbares Wassernetz von 40000 Kilometern Ausdehnung. Die Bucht von Rio de Janeiro aber vereinigt schließlich in sich alle Reize natürlicher Schönheit und alle Vorzüge, die einen Hafenplatz ohne große Mühe zum größten und sichersten der ganzen Welt machen können.

Was die Bodenschätze angeht, so verfügt Brasilien über ungeheure Strecken jungfräulichen Urwaldes und fruchtbaren Erdreiches, die ein Volk von mehr als 200 Millionen ernähren könnten. In seinen Bergen liegen unermeßliche Schätze von Eisenerzen. Gold und Kupfer findet man vom Norden bis zum Süden, Diamanten aber ebensowohl in den verborgenen Winkeln der Flußbette als auch im Sande der weiten Ebenen des Hochlandes. Klima und Boden, Wasser und Erde verbinden sich, um die Schaffung eines großen, glücklichen Volkes leicht zu machen.

Auch eine gewisse Ähnlichkeit der Geschichte läßt eine Vergleichung mit dem Lande der Yankees als begründet erscheinen. Jahrhundertelang als unmündige Kolonie eines seefahrenden Volkes niedergehalten, das jede fremde Zuwanderung verhinderte, auf Sklavenwirtschaft und Unterdrückung der ureingesessenen Indianerbevölkerung angewiesen, begann auch für Brasilien der

wirtschaftliche und kulturelle Aufstieg erst mit dem Tage, wo es, seiner Kraft bewußt, das Joch des Mutterlandes abschüttelte. Freilich kam jene Tat der Selbstbefreiung um ein halbes Jahrhundert zu spät, als daß es in einen Wettlauf mit dem Norden hätte eintreten können. Zudem war die Kolonie in völkischer, wirtschaftlicher und sozialer Hinsicht soweit zurückgeblieben, daß ein Aufschwung in großem Stil gar nicht möglich war. Und darin liegt die große Ungleichheit der Ausrüstung beider Länder für ihre geschichtliche Aufgabe. Auf den Prairieen, an den Seen und Flüssen Nordamerikas war bereits ein neues, zahlreiches Geschlecht einheitlicher Rasse herangewachsen, hervorgegangen aus den Reisern hochentwickelter, starker Nationen. In Brasilien aber überwog das indianische und afrikanische Blut eines Mischvolkes gegenüber dem vollblütigen Abkömmling der portugiesischen Eroberer. Trotzdem fühlt sich heute schon der Sohn Brasiliens, welcher Abstammung er auch sei, als Kind und Bürger einer großen, einheitlichen Nation von 30 Millionen Seelen, angefangen vom äußersten Norden des Amazonas und Rio Negro, wo Benediktiner, Franziskaner und Söhne von Don Bosco die wilden Indianer zu christianisieren suchen, bis an den äußersten Süden von Rio Grande, wo die blauäugigen Sprößlinge deutscher Vorfahren mit stürmischer Begeisterung die brasilianische Nationalhymne singen. Zum ersten Male zeigte sich das brasilianische Volk in seiner Gesamtheit, der ganzen Größe seiner nationalen Bedeutung bewußt, als es im Jahre 1922 die Jahrhundertfeier der Losreißung von Portugal und politischen Selbständigkeit beging. Es waren aber nicht so sehr die glänzenden Feste der Hauptstädte, nicht Paraden und Flottenschau in Rio de Janeiro, nicht diplomatische Gesandtschaften und parlamentarische Prunkreden, was die seelische Einmütigkeit eines großen Volkes offenbarte, trotz der Unterschiede von Farbe und Rasse und Zone, sondern vor allem der Glanz und die Begeisterung des Eucharistischen Kongresses, der im September des Jubeljahres in der Bundeshauptstadt tagte. Vom äußersten Norden der Staaten am Aquator bis zum fernsten Süden an der Grenze von Uruguay vereinigten sich damals geistliche und weltliche Vertreter des Volkes im Schatten des Heiligtums, zu den Füßen des Tabernakels; und ein Bischof aus dem tiefsten Innern des Westens machte sich zum gefeierten Dolmetscher des gemeinsamen Empfindens eines Volkes, dessen Gefühle zusammenstimmen im Pulsschlag gläubiger Herzen. Eine solche Verschmelzung nationaler und religiöser Hochstimmung wäre für Deutschland nur möglich gewesen im dreizehnten oder vierzehnten Jahrhundert.

Bedeutungsvoll trat aber auch auf jenem Eucharistischen Kongreß Brasiliens die Tatsache hervor, daß eine der markantesten Erscheinungen des nationalen Episkopates der Sprosse einer deutschen Einwandererfamilie war: Dom João Becker, Erzbischof von Porto Alegre im Staate Rio Grande do Sul. Das Auftreten dieses Kirchenfürsten, eines der hervorragendsten unter den dreizehn Erzbischöfen und mehr als fünfundvierzig Bischöfen der Union, brachte es aller Welt zum Bewußtsein, daß im Süden Brasiliens heute ein blühendes katholisches Volkstum von Deutschbrasilianern besteht, das sich nicht allein in wirtschaftlicher und sozialer Beziehung auszeichnet, sondern auch schon zahlreiche und gesegnete Priesterberufe hervorgebracht hat. Und dieser Umstand hat für Brasilien eine ganz andere Bedeutung als er für

uns in Europa hätte. Denn Brasilien leidet wie die meisten südamerikanischen Staaten, an großem Mangel nationaler, einheimischer Priester. Die mittlere Zahl von Neupriestern des Weltklerus, die jährlich geweiht werden, reicht in Brasilien nicht an vierzig Kandidaten. Es kommt also nicht einmal auf jeden Bischof ein Neupriester.

Zwei Jahre nach der brasilianischen Jahrhundertfeier beging auch das Deutschtum Brasiliens ein hundertjähriges Jubiläum. Am 25. Juli 1924 waren es nämlich hundert Jahre, seitdem die erste geordnete Schar deutscher Auswanderer den Boden von Rio Grande do Sul betrat, der im Laufe von vier Geschlechtern zur Heimat eines deutschstämmigen Volkes von 400000 Seelen werden sollte. Trotz der bitteren Nachklänge des Weltkrieges, der auch Brasilien in das wilde Konzert des Hasses gegen Deutschland hineingezerrt hatte, wagte man die Jubiläumsfeier; und sie gelang großartig. Den Reigen der Festlichkeiten eröffnete Serro Azul, eine der jüngsten, aber blühendsten Kolonien, erst vor fünfundzwanzig Jahren auf der Indianerreduktion von São Luiz gegründet. Eine Katholikenversammlung aus allen Teilen des Staates tagte im Schatten einer mächtigen Kirche, dem Wahrzeichen deutscher Kraft und Frömmigkeit. Die schönste Frucht jener Feier war die Gründung eines bischöflichen Knabenseminars für Priesteramtskandidaten der Diözese Uruguayana. Die zweite Feier großen Stils fand in den mittleren Kolonien statt, und zwar in dem aufstrebenden Fabrikstädtchen Santa Cruz, das wie wenige andere das deutsche Gesicht bewahrt hat. Das Festgeschenk dieser Tagung war die Gründung eines Aussätzigenheimes. Die furchtbare Krankheit des Aussatzes ist nämlich nicht auf Asien beschränkt; es gibt auch viele Aussätzige im Norden Brasiliens, und seit den letzten Jahren hat ihr häufiges Auftreten die Behörden der südlichen Staaten mit Schrecken erfüllt. Sie ist bereits auch in die deutschen Kolonien eingedrungen.

Am glänzendsten verliefen die Freudenfeste in der Hauptstadt Porto Alegre und den nahen Kolonienstädtchen São Leopoldo und Neu-Hamburg. São Leopoldo war der Ausgangspunkt der ganzen deutschen Siedlungsbewegung gewesen. An der Stelle, wo die ersten dreiundvierzig Ankömmlinge aus Hamburg 1824 das Land betreten hatten, wurde ein großes steinernes Denkmal gesetzt. An der Enthüllung beteiligten sich unter reichen festlichen Veranstaltungen die staatlichen und kirchlichen Behörden, allen voran der Staatspräsident Dr. Borges de Medeiros und der Erzbischof von Porto Alegre. Bei den weltlichen Veranstaltungen in der Hauptstadt, wo unter 200000 Einwohnern ungefähr 20000 Deutsche leben, arbeiteten Katholiken und Protestanten treulich zusammen, und das mit solchem Erfolge, daß die ganze Stadt, in ein Festgewand gehüllt, in Wallung geriet; und rückhaltlose Sympathiekundgebungen der ganzen Presse begleiteten die festlichen Veranstaltungen der deutschen Vereine und des Deutschtums überhaupt. Zu den kirchlichen Feiern gehörte die Einweihung der Jubiläumskirche, welche die deutschen Katholiken zu Ehren des hl. Joseph gebaut hatten.

Die freundschaftliche Anteilnahme der übrigen Brasilianer war eine wohlverdiente Genugtuung für die vielen harten Prüfungen und ungerechten Anfeindungen, die der deutschen Bevölkerung zuteil geworden waren. Es schien, als ob Regierung und Volk das Andenken an jene beschämenden Tage von

1917 auslöschen wollte, wo der verhetzte Pöbel das herrliche Vereinshaus der „Germania“ und eine Reihe deutscher Geschäfte in Brand steckte, deren Ruinen großenteils noch heute als Denkmäler unrühmlicher Vergangenheit unverändert dastehen.

Was also unsere Aufmerksamkeit auf jenes noch so wenig erschlossene und doch so zukunftsreiche „Land des heiligen Kreuzes“ hinlenkt, sind nicht allein die bestehenden Handelsbeziehungen und Absatzmöglichkeiten für unsere Industrie, sondern weit mehr die verwandtschaftlichen Anziehungskräfte und innigen Wechselbeziehungen des flutenden Lebens: In den südlichen Staaten Brasiliens, besonders Rio Grande do Sul und Santa Catharina, reckt sich, festgewurzelt im Boden der neuen Heimat, ein starkes, wohlhabendes Volk deutschen Blutes und deutscher Gesittung, ein glückliches Geschlecht fleißiger, frommer Bauernfamilien, aber auch tüchtig im Gewerbe und mächtig im Handel. Verstärkt durch den Strom neuer Einwanderer seit dem Krieg und fruchtbar durch eigenen Kinderreichtum, flutet es bereits über die Grenzen des Landes hinaus, nach Norden und Westen, und sucht neue Wohnsitze in Paraguay und den nördlichen Provinzen von Argentinien. So zeigt sich das Herz von Südamerika als Lieblingsgebiet und Heimat deutscher Auswanderung und Ausdehnungskraft, die im Laufe der Zeit der von Buenos Aires heraufkommenden Bewegung und selbst den Brüdern in Chile die Hand reichen kann. Zum größten Teil ist jene Bevölkerung allerdings politisch, religiös und sozial vollständig in das Leben des brasilianischen Staates hineingewachsen, doch ohne darüber ihre deutsche Sprache und Eigenart zu verlieren. Ja, man kann weite Strecken durchreiten, ohne daß man einen andern Gruß hört als den deutschen. In den Kirchen wird deutsch gesungen, gebetet und gepredigt; in den Gemeindeschulen, deren es zusammen 787 mit 30000 Kindern gibt, wird zwar die portugiesische Landessprache gepflegt, aber die Unterrichtssprache ist die deutsche. Die Erinnerungen an das ferne Mutterland, wachgehalten durch eine starke Presse und verstärkt durch beständige Zuwanderung, sind ein wohltätiges Erbteil der Vergangenheit, und die furchtbaren Erlebnisse des Weltkrieges mit seinem gemeinsamen Leid feindseliger Verfolgung, hat die schlafende Anhänglichkeit aufgerüttelt zu lebendiger Leidenschaft. Mit Brasilien verbindet uns daher nicht sowohl der duftende Kaffee, den wir trinken, und die dunkle Bahianerzigarre der Firma Dannemann von São Felix, die wir vielleicht rauchen, sondern es bestehen auch vieltausendfältige Wechselbeziehungen von Familie zu Familie, von Seele zu Seele, von Volk zu Volk. Und während vielleicht in der überfüllten Heimat der unternehmungsfreudige Mann überlegt, ob er nicht jenseits des Ozeans sich bessere Lebensbedingungen schaffen könne, träumt wohl im sonnigen Urwald oder im Schatten eines goldprangenden Orangenhains ein deutsches Mädchen von dem unbekannten Glück, das ihm aus der Ferne kommen soll. Wirklich, nicht selten spinnt ein kurzer Roman wieder neue Fäden zwischen der alten und der neuen Heimat, und es mehrt sich das deutsche Geschlecht unter dem Sternbild des südlichen Kreuzes. So rosig sind aber die Aussichten nicht für jeden Auswanderer. Das Geld liegt hier nicht auf der Straße, und meistens gelingt es nur durch eisernen Fleiß und beharrliche Ausdauer, sich zu einigem Wohlstand emporzuarbeiten; es sei denn, daß man Geld mitbringe, um

gleich mit etwas Größerem anfangen zu können. Jedenfalls finden alle dort offene Arme und brüderliche Gesinnung, die nach Kräften helfen und raten.

Nicht so einfach wie heute war das Auswandern und Ansiedeln vor hundert Jahren, als die Gründer der deutschen Kolonien mit Axt und Säge die ersten Straßen durch den undurchdringlichen Urwald bahnten, längs deren sich ihre Blockhäuser erheben und ihre Ländereien abgemessen werden sollten. Schon die Reise war ein langwieriges, gefährliches Wagnis. Ein Segler z. B., „Caecilia" genannt, war hinter dem „Fliegenden Adler", den die Reisenden aber in „Kriechende Schnecke" umtauften, 1826 in See gegangen, litt jedoch an der englischen Küste Schiffbruch. Der englische Kapitän brachte sich in Sicherheit und überließ die 100 Familien der Auswanderer ihrem Schicksal. Wie durch ein Wunder wurden sie aber gerettet und nach Plymouth gebracht. Erst nach zwei Jahren gelang es ihnen, durch die Freigebigkeit einer österreichischen Prinzessin ein Schiff zur Fortsetzung der Reise zu bekommen.

Schon vor diesen Auswandererfamilien waren einzelne Abenteurer aus Deutschland auf dem Boden von Rio Grande erschienen. So wußten die „Alten" von Mecklenburgern zu erzählen, wahrscheinlich abgeschobenen Sträflingen, von denen ein Teil sich zu einer Art Räuberbande zusammengetan hatte und raubend das Land durchzog, bis ihnen das kaiserliche Heer das Handwerk legte. Ein von ihnen vergrabener Schatz soll vor Jahren gefunden worden sein. Damals kamen auch drei Brüder Gräbin, die zuerst nach Bahia gefahren waren. Dort nämlich fanden sie es zu heiß, oder es packte sie das Wanderfieber. So wanderten sie zu Fuß die 500 Meilen weit nach dem äußersten Süden, über Rio de Janeiro und São Paulo, bis Porto Alegre. Eines Tages hatten sie sich, müde wie sie waren vom langen Wandern, in einem schattigen Walde auf einem großen, moosgrünen Baumstamm niedergelassen. Doch siehe, der Stamm begann sich zu rühren und zu bewegen — sie saßen auf einer trägen Riesenschlange.

Von solchen vereinzelten Beispielen abgesehen, fällt jedoch der Anfang der organisierten Auswanderung in das Jahr 1824. Nachdem das brasilianische Volk im Anfang des neunzehnten Jahrhunderts das Werk der Selbstbefreiung durchgeführt und sich als Kaiserreich selbständig gemacht hatte, war eine der Hauptsorgen für die Regierung Dom Pedros I. die Bevölkerungsfrage. Denn das ungeheure Land hatte kaum über 5 Millionen Einwohner auf einem Gebiet, das fünfzehnmal größer ist als Deutschland. Und von jenen paar Millionen bestand der größte Teil aus ungebildetem Sklavenvolk und halb zivilisierten, zum Teil wilden Indianern und Mestizen. Darum suchte die Regierung europäische Ansiedler zu gewinnen. Da nun die Kaiserin Leopoldina eine österreichische Prinzessin war, so dachte man vorzugsweise an deutsche Kolonisten. Der Kaiser hatte noch als Kronprinz von Portugal und Regent von Brasilien in den mittleren Provinzen mehrere Kolonien ins Leben gerufen; doch sie mißlangen alle. Nur Nova Friburgo im Gebirge von Rio de Janeiro, wo er 1819 mit großen Kosten 1800 Schweizer angesiedelt hatte, bewahrte den Namen und eine gewisse Blüte. Durch Erfahrung belehrt, beschloß man, die südlichste Provinz Rio Grande do Sul den Einwanderern zu erschließen. Dort wohnten auf einem Gebiet von

286000 Quadratkilometern, größer als Bayern, Württemberg und Baden zusammengenommen, nur etwa 100000 Menschen. Es wurde also geworben, und die guten Aussichten auf kaiserliche Unterstützung hatten den Erfolg, daß schon im März 1824 das erste Auswandererschiff mit 43 Fahrgästen in See stach. Im Hafen von Rio de Janeiro kam das kaiserliche Paar selbst an Bord, um die Reisenden zu begrüßen, und sorgte für die Weiterreise nach dem Süden. Am 25. Juli kamen sie nach São Leopoldo, wo alles für ihre Aufnahme vorbereitet war. Die Gegend war eine von Sklaven bewirtschaftete Domäne des Kaisers, ein großer, von Sümpfen durchzogener Wald, stellenweise unterbrochen durch Pflanzungen, Sklavenwohnungen und Verwaltungsgebäude. Hier erhob sich bald die erste deutsche Ansiedelung, im November durch weitere 124 Seelen verstärkt. Sie wurde zu Ehren der Kaiserin „São Leopoldo" genannt. Heute steht unmittelbar am Flusse ein hübsches Städtchen mit etwa 10000 Einwohnern. In den Fluten des Rio dos Sinos spiegeln sich auch die beiden ältesten und größten Erziehungsanstalten deutschen Ursprungs: die eine ist das Jesuitengymnasium und Internat „Nossa Senhora da Conceição" und die andere das Töchterpensionat der um die Erneuerung der Religion im Lande hochverdienten Franziskanerinnnen von Nonnenwerth. Beide zusammen bilden heute das Knabenseminar und die philosophisch-theologische Fakultät für die Priesteramtskandidaten der Erzdiözese Porto Alegre und von vier Suffraganbistümern. Die Doppelanstalt zählt heute 400 Zöglinge und ist das größte Seminar von ganz Südamerika.

Bis in die fünfziger Jahre hatten etwa 8000 deutsche Auswanderer auf der Ebene am Rio dos Sinos, d. h. „Glockenfluß", und dem nördlichen Gebirgsland festen Fuß gefaßt und eine schöne Anzahl blühender, dorfartiger Ansiedelungen, „Schneisen" genannt, vollendet. Die neu entstandenen Familien des zahlreichen Nachwuchses breiteten sich immer weiter nach Norden, Westen und Osten aus, wobei sie mit Vorliebe dem Laufe des Jacuhy und seiner Nebenflüsse folgten: des Cahy, Taquary, Rio Pardo und Jacuhysinho. Die Unterstützung der kaiserlichen Regierung versiegte zwar mit dem Jahre 1830; doch die Provinz und die Kreisbehörden halfen der oft stockenden Bewegung immer wieder mit Geldmitteln und andern Begünstigungen nach, und wo diese versagten, war es schließlich der Unternehmungsgeist Einzelner, der stets neue Kolonien schuf. Man unterscheidet daher Regierungskolonien, Gesellschaftskolonien und Privatkolonien. Von den 263 Kolonien, die augenblicklich der Staat Rio Grande zählt, sind 17 kaiserliche. Von den übrigen verdanken 33 ihre Entstehung ganz oder teilweise den Provinzialbehörden, und 27 sind kapitalistische Gesellschaftsunternehmungen. Der größte Teil, 186, sind Privatkolonien. Im ganzen mögen wohl 60000 Einwanderer aus Deutschland gekommen sein. Das Geschlecht deutschen Stammes aber, das heute Rio Grande bevölkert, umfaßt an 400000 Seelen, von denen stark die Hälfte protestantisch und etwa 45 Prozent katholisch sind. Für das Deutschtum in Südbrasilien kommen aber auch noch die vielen Tausende in Betracht, die in den Staaten Santa Catharina und Paraná wohnen. Im Nachbarstaat Santa Catharina z. B. tragen ganze Städtchen wie Blumenau und Joinville ausgesprochen deutschen Charakter, und mehrmals kam ein Kind deutscher Vorfahren in den Besitz der höchsten Macht.

Die Hauptmasse dieser deutschstämmigen Bevölkerung sitzt auf einem zusammenhängenden Bergland von der Größe und Länge Badens, völkisch und sprachlich abgeschlossen, das sich, über schöne Flüsse gelagert, quer durch den Staat erstreckt und sich im Süden auf die Ebene des mächtigen Jacuhy hinabsenkt. An landschaftlichen Reizen steht die Heimat des Deutschbrasilianers nicht hinter dem Mutterland zurück. Zwar fehlen ihr die gewaltigen Bergriesen der Alpen mit ihren schneegekrönten Häuptern; doch dafür leuchten die anmutigen, oft kühn geschwungenen Höhenzüge mit ihrem geheimnisvollen Urwald um so feierlicher im Glanze der Sonne des Wendekreises, und die endlosen Fichtenwälder des Hochgebirges haben viel von der majestätischen Schwermut des Schwarzwaldes. Wer die stimmungsvollsten Schönheiten des Landes kennen lernen will, darf sich aber nicht mit einer Autofahrt begnügen, die ihm zwar auch schon manche Landschaft des Thüringer Waldes oder des Harzes vortäuschen wird. Er muß reisen, wie es noch Landesbrauch ist, auf dem weichen, pelzbedeckten Sattel eines kräftigen Maulesels oder stattlichen Pferdes. Wenn ihn das ehrfürchtige Schweigen mächtiger Wälder umgibt und sein Weg, am Rande steiler Abhänge vorbei, in dessen Tiefe schäumende Bäche rauschen, ihm plötzlich den Blick in freundliche Täler öffnet, wo ihn zwischen goldigen Maisfeldern und strahlenden Bohnenpflanzungen die träumerischen Siedelungen begrüßen, da glaubt er gerne sich in eine Art Paradies versetzt. Auf den Straßen am Ufer der Flüsse und Bäche, oft von Streifen saftiger Wiesen oder weitgestreckter Reisfelder begleitet, und auf den schluchtenreichen Wegen des Gebirges begegnet er allenthalben zahlreichen Mauleselgespannen, die 6 bis 12 Tiere stark, auf schwerbeladenen Fuhren die Erzeugnisse der Kolonien nach den dörflichen und städtischen Mittelpunkten des Handels schaffen oder von dort die Erfindungen des verfeinerten Lebens nach Hause tragen. Da und dort winken von der Höhe herab, kühn wie die Ritterburgen des Mittelalters, doch friedlich im Schutze schlanker Palmen, weiß getünchte Kolonistenhäuschen oder sie schlängeln sich wie eine Perlenkette den Bach entlang und um die turmbewehrte Pfarrkirche. Hie und da trifft er auch stadtähnliche Ansiedelungen, stolz auf einer Höhe hingelagert, wie Alt-Hamburg, oder in kühner Anmut einen Fluß beherrschend, wie Lageado und Estrella am Taquary.

Dort also wohnen die Kinder der deutschen Kolonien, auf eigenem, freiem Boden, den der Schweiß ihrer Hände befruchtet. Der Schoß der Erde liefert ihnen Mais, Bohnen, Kartoffeln und die Mandiokawurzel. Für die mittleren und neuen Kolonien ist auch der Tabak eine ergiebige Quelle des Reichtums geworden, und fast alle betreiben die ertragreiche Viehzucht. Der Obstgarten rings um das Haus liefert der Familie Orangen, Bananen, Feigen, Pflaumen und andere Früchte. Auch die Rebe ist schon heimisch und bringt bereits einen Tropfen, der sich zwar mit den Gaben des Rheins und der Mosel nicht messen kann, aber doch beständig an Güte gewinnt und schon in beträchtlichen Mengen ausgeführt wird.

Man darf nun aber nicht meinen, die deutschen Kolonisten seien die Herren im Lande, oder die deutsche Kolonisation sei die einzige in Brasilien, besonders im Staate Rio Grande do Sul. So haben seit zwanzig Jahren sich einige Tausend Japaner in dem Staate São Paulo niedergelassen;

aus Asien kamen Russen, Syrier und Armenier, aus Europa Portugiesen, Spanier, Polen und Juden, ganz besonders aber Italiener. Seit dem Jahre 1875 entstanden in Rio Grande do Sul mit Unterstützung der Regierung, die dafür in fünf Jahren etwa 50 Millionen Mark ausgab, zahlreiche italienische Kolonien, die rasch zu großer Blüte gelangten und in den fünfzig Jahren ihres Bestehens dem deutschen Volkstum an Seelenzahl und Entfaltungskraft sehr nahe kamen. Sie bilden im Norden und Westen der deutschen Niederlassungen eine zusammenhängende Landschaft, wo die Namen der Ortschaften wie Nova Padua, Nova Treviso, Nova Roma, Nova Trento, Garibaldi, Nova Bescia und die Sprache des Volkes den Besucher nach Italien versetzen und ihm zugleich verraten, aus welcher Gegend dieses strebsame, fröhliche Völkchen, das etwa 260000 Seelen zählt, ausgezogen sein mag. Ihrer Kraft bewußt, wollen deshalb die Italobrasilianer dieses Jahr ebenfalls ein Jubiläum feiern, das fünfzigjährige Jubelfest ihrer Einwanderung.

Auch die Vermutung wäre eine unangebrachte Übertreibung, in einem solchen Lande und bei den so günstigen Lebensbedingungen des brasilianischen Himmels sei das Leben leicht zu gewinnen. Gar mancher Auswanderer kam, zumal nach dem Krieg, mit solchen Hoffnungen ins Land, als rollten hier die Dollars auf der Straße. Man dachte nicht daran, welch großer Unterschied besteht zwischen Nordamerika und Südamerika. Der Dollar ist für Brasilien geradeso gesucht und verhängnisvoll wie er es für Deutschland gewesen ist. Die Unionsregierung und die einzelnen Staaten sind fast rettungslos an die nordischen Dollarkönige verschuldet, und das einheimische Geld, der Milreis, ist auf dem Weltmarkt um das dreifache gesunken. Auch der brasilianische Bauer, der nicht zurückbleiben will, muß schwer arbeiten, muß hacken und säen, muß graben und ernten. Dieselbe Sonne, die so stürmisch das Wachstum befördert, kann auch durch zu lange Trockenheit verderblich werden, und die üppige Fruchtbarkeit des Bodens lohnt nicht nur den guten Samen, sondern ist auch der Vorteil des Unkrautes. Der deutsch-brasilianische Bauer, der Tag für Tag in einer Temperatur arbeitet, die unsere Sommerhitze meistens übertrifft, kennt nicht die gesunde, wohltuende Abwechslung der Jaheszeiten. Die nassen Wintermonate des Juli und August sind für ihn die Zeit, wo er Kartoffel setzt, aber besonders Mais, Bohnen, Zuckerrohr und Reis pflanzt, deren Ernte er in unsern Wintermonaten heimholt. Da ist auch die süße Zeit der Traubenlese, doch die köstliche Orange oder Apfelsine pflückt er in den Wintermonaten. Fast jeder Monat, kann man sagen, hat seine Aussaat und seine Ernte. Das macht das Kolonistenleben zwar abwechslungsreicher, aber auch desto arbeitsreicher. Wer die Arbeit aber nicht scheut, wird immer sein Auskommen finden, und die meisten Kolonistenfamilien haben bei aller Einfachheit, die ein Segen ist, ein beneidenswertes, glückliches Dasein.

Die Ruhe und religiöse Weihe des Sonntags und der Festzeiten mit ihren geselligen Veranstaltungen bilden die Poesie auf dem eintönigen Hintergrund des Kolonistenlebens. Als es noch keine Priester gab, die ihnen das Brot des Lebens brachen, versammelten sich die frommen Familien vielfach am Sonntag unter einem großen Baum, wo ein „Schriftkundiger“ aus einem heimatlichen Gebetbuch vorlas, und sie sangen dazu ihre Lieblingslieder aus der Dorfkirche am Rhein oder an der Mosel. Darum

ist das Trierer Gesangbuch in vielen Gegenden noch heute das eigentliche Andachtsbuch des Volkes. Erst 1849 kam für die Katholiken geistliche Hilfe aus Deutschland, und zwar durch die Jesuiten. Sie gründeten die beiden ersten deutschen Pfarreien in der Portugiesenschneis und der Baumschneis. Aus diesen waren bis zum Jahre 1920 bereits 25 blühende Pfarreien mit 40000 Seelen hervorgegangen, und an Stelle der vier Kapellchen von 1849 bedecken heute zweihundert das Land, zum Teil von der Größe und Schönheit wahrer Kirchen. Die Kolonie von Santa Cruz, im gleichen Jahre 1849 angefangen, zählt heute 40000 Seelen. Die katholische Pfarrei, mit Sitz und Pfarrkirche in dem schmucken Städtchen, hat außerdem 20 Kapellen mit 63 Privatschulen, einer von Maristen geleiteten Mittelschule und einem Töchterpensionat der Franziskanerinnen. An Sonn- und Festtagen kann man sehen, wie die wackeren Kolonisten aus weiter Ferne herangeritten und gefahren kommen: alte Männer im weißen Bart und lebenstrotzende Jünglinge in scharfem Trab, dazwischen aber auch die frommen Frauen und Mädchen, die sich auf dem Sattel ebenso sicher fühlen wie auf dem Boden des Hauses. Die stampfenden Pferde und Maultiere bedecken die öffentlichen Plätze der Stadt, die nahen Straßen bei der Kirche und füllen die Ställe der Häuser. In der Kirche aber, da drängt es sich vom frühen Morgen um Altar und Beichtstuhl. An hohen Festen steigt die Zahl der Kommunionen auf mehrere Tausend.

Das gleiche religiöse Leben herrscht in den übrigen Kolonien am Cahy, Taquary und dem fernen Ijuhy im äußersten Nordwesten des Staates. Als der Apostolische Visitator Dom Lopez die Kolonien bereiste, war er hoch erstaunt über den religiösen Hochstand derselben. An einem gewöhnlichen, regnerischen Sonntag teilte er in der Pfarrkirche des kleinen Amtsstädtchens Estrella über 800 Kommunionen aus.

Aus diesem Volke „fromm und stark", erwächst neben dem italienischen der größte Teil des einheimischen Klerus. Seit dem Bestehen des Klerikalseminars von São Lepoldo, und das sind zwölf Jahre, sind 56 Priester deutscher Abstammung unter 80 aus demselben hervorgegangen. Auch der Erzbischof von Porto Alegre und noch ein anderer Erzbischof sind Schüler jener Anstalt gewesen und erhielten dort ihre Ausbildung, als es noch kein Seminar gab. Zu jener Zeit nämlich, wo die ersten deutschen Kolonisten ins Land kamen, sah es traurig aus um Religion und Kirche. Die Freimaurerei beherrschte alles, Staat und Kirche. Die Vertreibung der Jesuiten durch Pombal, die Verwahrlosung des vorher blühenden Schulwesens, das Einströmen des europäischen Aufklärungsstolzes und die kirchenfeindliche Politik der Regierung hat die kulturelle und religiöse Entwicklung Brasiliens um ein Jahrhundert zurückgehalten. Wer sich daher das damalige Brasilien vorstellt als ein Land des kirchlichen Reichtums, wo reiche Städte und Flecken im Schmucke herrlicher Kirchen prangten, der täuscht sich. Nur in den alten Städten der großen Glanzzeit Portugals, besonders Bahia, Pernambuco, Rio de Janeiro und São Paulo, findet man herrliche Kirchen mit reichen Pfründen und genügendem Klerus. Im übrigen war die brasilianische Kirche arm und ist es geblieben bis auf den heutigen Tag. Die schlimmste Folge des Pombalinischen Niedergangs war aber die Armut an Dienern des Heiligtums, der Mangel an gutem Klerus. Die ganze Gegend von Rio de Janeiro bis

an die Grenze von Uruguay hatte nur einen Bischof und ganz Brasilien nur zwölf Diözesen. Erst im Jahre 1853 kam der erste Bischof nach Rio Grande do Sul, wo infolge der vielen Kriege die Religion am meisten darniederlag. Fast die Hälfte des Landes bedeckten die Ruinen des in seiner Blüte vernichteten Volkes der Reduktionen. Der ganze heutige Staat von Rio Grande hatte nur elf Pfarreien, und selbst die Hauptstadt, erst fünfzig Jahre vor der deutschen Einwanderung gegründet, hatte noch kein festes kirchliches Leben. Die erste Sorge des Bischofs war daher die Gründung eines Priesterseminars. Doch die Umtriebe der Loge und der Widerstand der Provinzialkammer vereitelten seine Pläne. Sein Nachfolger Dom Larangeira, in Rom von Pius IX. geweiht, suchte dort schon Jesuiten für ein Seminar zu gewinnen. Denn auch für ihn war die Klerusfrage die wesentlichste. Es gelang ihm auch, in Porto Alegre einige Kurse für Theologiestudierende einzurichten; doch wiederum zerstörte Loge, Volksvertretung und die Hetze der Presse das Werk, von dem die religiöse Gesundung des Landes abhing. Der Bischof ging nun daran, wenigstens für die Errichtung eines großen Seminargebäudes Vorsorge zu tragen, das im günstigen Augenblick eröffnet werden könnte. Er sollte die Erfüllung seiner Hoffnung nicht mehr sehen. Der edelmütige Bischof, der beste Freund der deutschen Kolonisten, bei denen er die schönsten Hirtenfreuden erlebte, war gerade gestorben, als das Kaisertum zusammenbrach. Sein Nachfolger, Dom Claudio, konnte im Jahre 1891 das Klerikalseminar eröffnen, und es blieb in Porto Alegre bis zum Jahre 1913, wo es nach São Leopoldo verlegt wurde. Durch dieses aussichtsvolle Seminar wird mit der Zeit dem drückenden Priestermangel abgeholfen werden, der für den Staat so verhängnisvoll gewesen war. Die Priester, die aus demselben hervorgegangen sind, halten in jeder Beziehung den Vergleich mit dem Klerus irgend eines Landes aus. An die meisten werden fast heroische Anforderungen gestellt. Oft sogar ohne den Vorteil einer kurzen Einführung bei einem älteren Amtsbruder, wurden sie gewöhnlich und werden noch heute viele, kaum ein halbes Jahr nach der Weihe, an die Spitze einer arbeitsreichen und verantwortungsvollen Pfarrei gestellt. Nicht selten hieß es, ohne Geldmittel, sondern einzig auf Gottes Hilfe angewiesen, eine Kirche und Pfarrei erst zu gründen oder einer ganz verwahrlosten neues Leben einzuhauchen. Ganz allein standen sie inmitten des Weinberges, ohne die Hilfe von Vereinen und Organisationen, die sie erst schaffen mußten, gegenüber einer unwissenden, gleichgültigen Bevölkerung, umgeben von allerlei Gefahren und dem Feuer jeglicher Anfeindung ausgesetzt. Und bei all den Schwierigkeiten hat der einheimische Klerus von Rio Grande do Sul mit wahrem Feuereifer und apostolischer Geduld sich der Seelen angenommen und im Wetteifer mit dem Ordensklerus, seinen Lehrern, Großartiges geleistet. Das ist also der Dank der Kolonien für die Gastfreundschaft des Landes gewesen, daß sie ihre Kinder der Kirche weihen, aus deren Schoß heute der Segen der Religion sich reicher als sonstwo über alles ergießt. Auf diese Weise steht heute Rio Grande da als eine der blühendsten Provinzen der brasilianischen Kirche. Für die übrigen Staaten hängt einstweilen die Erhaltung der Religion zum größten Teil von nichtbrasilianischem Klerus ab, der aus Europa zu Hilfe kommt, seien es nun Weltpriester oder Ordensleute wie Jesuiten, Franziskaner, Kapuziner, Pallottiner, Benediktiner, Redemptoristen, Passionisten usw. So sind z. B. von den

rund 150 Weltpriestern der Erzdiözese Rio de Janeiro keine 50 Brasilianer, und von diesen keine 20 Kinder jener Erzdiözese. Als daher letztes Jahr ein Neupriester in Rio de Janeiro Primiz feierte, herrschte darob ein Jubel — wie es auch begreiflich ist — der ganz Brasilien durchzitterte.

So selten waren bis heute die Berufe zum Priestertum! Wenn man damit z. B. die Zahlen vergleicht, die aus den Heidenmissionen gemeldet werden, so erscheint es uns fast unglaublich: China mit seinen 2—3 Millionen Katholiken verfügt bereits über einen nationalen Klerus von 1071 Priestern, Brasilien dagegen mit 30 Millionen Katholiken, hat kaum 1500. Die Mission von Uganda in Afrika hat ein Knabenseminar mit 100 Zöglingen und 42 Kandidaten der höheren Studien; das theologische Seminar für die Kirchenprovinz São Paulo aber zählt keine 40 Alumnen. Auf diesem Hintergrunde erscheint die Lage von Rio Grande mit seinem blühenden Provinzialseminar, aus dem jährlich 8—10 Weltpriester hervorgehen, um so beneidenswerter, obwohl auch diese Zahlen große Not bedeuten. Der Bischof von Santa Maria, ein Suffragan von Porto Alegre, hat für seine Diözese mit 400 000 Seelen höchstens 20 Weltpriester, größtenteils Nichtbrasilianer; und doch freut er sich, daß ihm 60 bis 70 Seminaristen in São Leopoldo heranwachsen. Ebenso arm an Priestern, und ganz arm an einheimischen Priestern sind die übrigen Bistümer. Daher spielte für die südbrasilianische Kirche die Einwanderung von deutschen Priestern und Ordensleuten eine Rolle ähnlicher Bedeutung wie die deutsche Einwanderung überhaupt für den weltlichen Staat.

Aber auch jenen und dem gesamten Klerus überhaupt wäre die Arbeit nicht so herrlich gelungen ohne die Mitarbeit gottbegeisterter Ordensfrauen. Wie einst der hl. Bonifatius für das zu bekehrende Deutschland eine hl. Lioba, Walburgis, Thekla und viele andere Ordensfrauen aus England berufen hat, so riefen die Jesuiten für die deutschen Kolonien deutsche Schwestern zu Hilfe, um die Erziehung der weiblichen Jugend zu übernehmen. Es kamen zuerst die Franziskanerinnen von Nonnenwerth, die heute 28 Anstalten, teils Schulen, teils Krankenhäuser und Asyle unterhalten und in stiller, opferwilliger Arbeit wesentlich zur Erneuerung und Blüte des religiösen Geistes im Lande beigetragen haben. Ihnen folgten die Katharinenschwestern aus dem Ermeland und die Herz-Mariä-Schwestern, ursprünglich in Wien ansässig. Alle diese Genossenschaften sind schon so innig mit dem Volksleben verwachsen, daß sie, zumal bei starkem Zuwachs aus den Töchtern des Landes, auch von den Brasilianern anderer Abstammung vollständig als gleichartig empfunden werden.

Die einstweilen noch geringe Zahl von Priesterberufen steht in *schroffem Gegensatz zu dem allgemeinen Aufschwung des religiösen Lebens.* Die Rolle des Freimaurertums ist ausgespielt. Die gottfeindliche Philosophie des Positivismus herrscht nur noch in den Köpfen einiger weniger Politiker; und trotz der verfassungsgemäßen Trennung von Staat und Kirche stehen die Regierungen des Bundes und der Einzelstaaten der Kirche freundlich gegenüber. Die brasilianische Gesandtschaft beim Papst besteht so gut und sicher wie in der Kaiserzeit, und ein Ringen um deren Weiterbestehen, wie in Frankreich, ist in Brasilien undenkbar. Viele Staatsmänner, wie z. B. der Bundespräsident Arthur Bernardes, sind praktische Katholiken, und selbst eingefleischte Freimaurer wie der Großmeister Nilo Peçanha, der 1910 als Bundespräsident den

vertriebenen Jesuiten Portugals die Tore des Landes verschlossen hatte, verlangen nach dem Priester, sobald es zum Sterben kommt. Auf dem Eucharistischen Kongreß 1922 gaben Generale des Heeres und Offiziere der Flotte das Beispiel des Sakramentenempfanges, und am Jubiläum des Kardinals Arcoverde nahmen die Regierungen amtlich teil. Beim Festmahl, zu dem die Bundesregierung den schönsten Palast der Hauptstadt zur Verfügung gestellt hatte, hielt der Minister des Innern die Festrede, und deren Hauptgegenstand war die Verherrlichung der Religion und Kirche als Grundlagen des Staates. Noch mehr! Es kam vor, daß ein Bischof bei zwiespältiger Wahl als Vermittler den Präsidentenstuhl von Matto Grosso bestieg. Der symbolische Ausdruck der bis zur Begeisterung gesteigerten religiösen Stimmung des brasilianischen Volkes ist schließlich der Plan, auf dem Gipfel des Corcovado, der Stadt und Bucht von Rio de Janeiro beherrscht, eine Riesenstatue des Erlösers aufzustellen. Das ist im Sinne der Nation die Thronerhebung des göttlichen Herzens Jesu als König über Land und Volk von ganz Brasilien.

Wer die Entwicklung der Verhältnisse seit langen Jahren verfolgte, kann sich der Überzeugung nicht verschließen, daß ein gewaltiges Frühlingswehen religiösen Lebens über die brasilianische Volksseele gekommen ist. Allerdings zu gleicher Zeit haben auch die Mächte der Finsternis, Irrtum und Verführung, mit unerhörter Heftigkeit ihre Anstrengungen verdoppelt. Es gibt keine Art verfeinerter Verführungskunst oder grobsinnlicher Zügellosigkeit in Europa oder Nordamerika, die nicht auch in den Städten Brasiliens schon heimisch geworden wäre. Die Spielwut ist bereits eine Geißel der entlegensten Kolonien geworden, und die sittenverderblichen Lichtspielhäuser sind zahlreicher als die Kirchen und Kapellen. Der seit dem Krieg herrschende Militarismus und die Revolutionen machen Kasernen und Lagerleben für die bisher unversehrten Kolonistensöhne zu Schulen des Lasters.

Dazu kommt anderseits die Gefahr des amerikanischen Sektenwesens, des Spiritismus und der Theosophie. Bei der großen Unwissenheit der Masse des Volkes in religiösen Dingen, bei der Neigung zum Aberglauben und der leicht vertrauenden Gastfreundschaft der brasilianischen Eigenart arbeiten die nordamerikanischen Evangelisten nicht ohne Erfolg. Reiche Geldmittel sichern ihnen von Jahr zu Jahr mehr Feld und Einfluß in Presse und Schule, sei es in Anstalten für Knaben oder für Mädchen. Dazu kommt eine auf praktische Vorteile und Sport gerichtete Jugendorganisation, wie der „christliche Verein für Jünglinge", der bereits über die ganze Welt verbreitet ist und schon viele sog. „Lusobrasileiros" für ihre Werbearbeit gewonnen hat. Selbstverständlich haben sie sich auch im Staate Rio Grande do Sul festgesetzt, wo die Methodisten z. B. in Porto Alegre drei schmucke Kirchen und eine mächtige Anstalt für Mittelschüler besitzen, von kleineren Kapellen, Betsälen, Schulen und Armenapotheken nicht zu reden.

Vergebens erheben die Bischöfe ihre warnende Stimme. Vergebens kämpft der Klerus in Wort und Schrift, um die Seele des Volkes frei zu erhalten von dem zersetzenden Einfluß der nordischen Lehren. Doch er ist zu wenig zahlreich, und die nationalen Mittel reichen nicht aus. Zwar fühlt es die ganze Nation, und viele sprechen es warnend aus, daß die religiöse Propaganda Nordamerikas nur Schrittmacherin und Vorläuferin der wirtschaftlichen und

politischen Eroberung des Landes durch die Yankees sein soll. Doch zu spät sieht man ein, daß gerade die im Weltkrieg geleistete Heeresfolge Brasiliens die Abhängigkeit und Gefahr der völligen wirtschaftlichen Eroberung durch die Vereinigten Staaten von Nordamerika gesteigert hat. Von Zeit zu Zeit erhebt sich das religiöse Selbstgefühl des Volkes mit beleidigtem Ungestüm gegen anmaßende, aufdringliche Versuche, den Frieden katholischer Einheit zu zerstören. So vor drei Jahren, als in dem berühmtesten Wallfahrtsstädtchen Brasiliens, Apparecida, wo alljährlich an hunderttausend Pilger aus den Staaten São Paulo, Rio de Janeiro und Minas Geraes zusammenströmen, nordamerikanische Methodisten dem Heiligtum Mariens gegenüber ihr Lager aufschlugen. Zweimal machten sie den Versuch; doch ungeachtet des polizeilichen Schutzes der Regierung zwang sie der gewaltsame Widerstand des Volkes und der Wallfahrer zur Flucht. In der Industriestadt Campinas, wo sie bereits öffentliche Gärten an Sonntagen für ihre Andachten und Predigten besetzt hatten, erhob sich das ganze katholische Volk in machtvoller Kundgebung für die katholische Kirche und wies sie in die gebührenden Schranken.

Was aber am meisten wirken könnte, das fehlt: eine gut geleitete und gut gelesene Presse katholischen Geistes und großen Stiles. Es gibt zwar eine Menge kleiner Pfarrblätter und städtischer Zeitungen schwacher Verbreitung, die sich um die Sache Gottes sehr verdient machen. Doch gegenüber den großen farblosen Tageszeitungen der Hauptstädte und den gesinnungslosen, bilderreichen Zeitschriften gegenüber gibt es wenige katholische Leistungen von gleicher Bedeutung. Der „Mensageiro da fé" der Franziskaner von Bahia, ein religiöses Halbmonatsblatt, ähnlich unsern Sonntagsblättern, hat eine Auflage von mehreren Zehntausend. Neben diesem Familienblatt mag vielleicht „Der Herz-Jesu-Sendbote" der Jesuiten und das „Ave Maria" der Missionare vom Herzen Mariens in São Paulo die größte Verbreitung haben.

Es wurden zu verschiedenen Malen große Anstrengungen gemacht, die katholische Presse, besonders das Zeitungswesen, zu größerer Entfaltung zu bringen; so von den Benediktinern in São Paulo, wo unter Abt Kruse, einem Sohne Westfalens, vor zwanzig Jahren das begeistert begrüßte Wochenblatt „Estandarte catholico" erschien. In Rio de Janeiro hatte ein Laie, Dr. Felicio dos Santos, mit großen Opfern und noch größerem Idealismus die Schaffung einer großen, katholisch geleiteten Tageszeitung unternommen, deren Wirkung und Leserkreis sich auf ganz Brasilien erstrecken sollte. Nach glücklichen Erfolgen unterlagen beide Unternehmungen der Schwierigkeit der Sache und feindlichen Machenschaften.

Die größte und erfolgreichste Tat zur Schaffung einer starken katholischen Presse für ganz Brasilien ist das Verdienst des brasilianischen Presseapostels im Mönchsgewande P. Pedro Sinzig O. F. M. Er gründete das „Centro da boa Imprensa" mit Sitz und Leitung in Petropolis bei Rio de Janeiro. Im Laufe von etwa zwanzig Jahren hat der Verlag dieses „Preßvereins", zu vergleichen mit dem bayrischen Preßverein, eine Reihe guter katholischer Bücher und Druckschriften herausgegeben. Seine größte Leistung ist die von Franziskanern geleitete Monatsschrift: „Vozes de Petropolis", die für Brasilien ungefähr dieselbe Rolle spielt wie die „Stimmen der Zeit" für das katholische Deutsch-

land. Da sie aber in ihrer Art allein auf dem Plane steht, so ist ihre Bedeutung viel höher anzuschlagen. Das gleiche „Zentrum der guten Presse" kämpft und arbeitet seit Jahren auch für die Schaffung einer großen katholischen Tageszeitung für ganz Brasilien, die sich mit den besten anderer Färbung oder Weltanschauung messen könnte. Bis jetzt ist es aber nur gelungen, die von dem genannten Dr. Felicio gegründete Wochenzeitung „União" auf der Höhe zu halten und für den heiß ersehnten „Diario" ansehnliche Mittel zu sammeln. Im Jubiläumsjahr 1922 glaubte man schon, die Erfüllung des nationalen Wunsches zu erleben. Doch die Ungunst der Zeit, zum großen Teil auch der Mangel an Interesse im Volk brachte es mit sich, daß bis heute die gesammelten Gelder nicht reichen, um den Plan auszuführen. Auch diese Enttäuschung ist ein Beweis für die Armut der brasilianischen Kirche an Mitteln und an großmütigen Gebern in den Reihen der Reichen; noch mehr aber offenbart sie wohl den Mangel an Verständnis im Volk für die Wichtigkeit der Presse. Wahr ist allerdings auch, daß im Augenblick die Verhältnisse nicht so dringend nach katholischen Tageszeitungen schreien als vor zwanzig und mehr Jahren. In Rio Grande do Sul, wo eine eigene katholische Pressezentrale besteht, erscheinen mehrere kleine, aber gut geleitete Sonntagsblätter, so die „Estrella do Sul" in Porto Alegre. Für die deutschen Kolonien hat das „Deutsche Volksblatt" von Hugo Metzler eine schöne Sonntagsbeilage unter dem Namen „Sonntagsstimmen", und für die Italiener bestehen ebenfalls streng katholische Wochenzeitungen. Anderseits haben die Tagesblätter und Zeitschriften längst aufgehört, kirchenfeindlichen Geist zu atmen. Im Gegenteil, fast alle zeigen sich kirchenfreundlich. Der „Correio do Povo" von Porto Alegre, der über eine Auflage von 40000 Stück verfügt und im ganzen Staat eifrig gelesen wird, liest sich spaltenweise und manchmal seitenweise wie ein Sonntagsblatt. Da findet man Aufsätze über die Heiligen des Tages und über die kirchlichen Feiertage, eine Menge Einladungen zum Besuch von Seelenmessen, Berichte über religiöse Versammlungen, Schulfeiern in klösterlichen Anstalten, Auszüge aus Predigten des Erzbischofes und Aufsätze über religiöse Fragen. Freilich nebenan und auf den andern Seiten begegnet man unter dem Wirrsal schreiender Geschäftsanzeigen und politischer Nachrichten auch spiritistischen Aufsätzen über die Kunst von Allen Kardek und theosophischen Anpreisungen, abergläubischen Verheißungen von Kartenschlägerinnen und Gedankenlesern, methodistischen Darlegungen und Schilderungen von Gottesdiensten der Anabaptisten und Adventisten, Einladungen zu freimaurerischen Sitzungen und, offen oder versteckt, unsittlichen Geschäftsanzeigen. Das ist das Bild der gewöhnlichen, brasilianischen Tageszeitung, abgesehen von dem politischen Hauptteil, der oft von religiösen Ketzereien strotzt, vom Handelsteil und den Seiten, die stets dem Sport, Spiel und Vergnügen gewidmet und wohl am meisten gelesen werden. Mehr als die Hälfte der Bevölkerung Brasiliens gehört jedoch zu denen, die nicht lesen können. Wer will, mag hierin eine Art Glück sehen, da die Unfähigkeit zu lesen viele vor der Gefahr bewahrt, durch die Presse verführt oder irregemacht zu werden. Doch diejenigen, die lesen, sind der besitzende, führende, entscheidende Teil des Volkes.

Solange nun die Haltung der Presse freundlich bleibt, erscheint für viele die Schaffung einer sog. „katholischen" Presse nicht als dringendstes Bedürf-

nis. In gewissem Sinne wäre dieser Gedanke und Ausdruck sogar ein Widerspruch; denn wie das ganze brasilianische Volk, so will auch die brasilianische Presse katholisch sein. Eine „katholische" Presse in einem katholischen Volk klingt in der Tat etwas befremdlich. Viele meinen deshalb, das richtigere sei, dafür zu sorgen, daß die bestehenden Zeitungen mehr mit katholischem Geist durchdrungen werden, indem die treuen, folgerichtigen Katholiken ihre Mitarbeit ausgiebiger in den Dienst der Presse stellen und sich zahlreicher der journalistischen Tätigkeit widmen sollten. Jedenfalls geht man nicht in leichtem Optimismus über die Forderungen der Zeit hinweg und sucht wenigstens die kleine Presse der Einzelstaaten und Städte auszugestalten.

Brasiliens Land und Volk ist noch nicht ein fertiges Gebilde. Sein Leben zeigt nicht das ausgereifte Bild europäischer Kultur, sondern trägt alle Züge gärender Jugendkraft, die verschwenderisch mit dem väterlichen Vermögen, in wildem Ungestüm, von falschen und wahren Freunden umgeben, einen Platz an der Seite der großen Nationen zu erringen sucht. Die Revolutionen der letzten Jahre in der Bundeshauptstadt und in den Einzelstaaten, besonders in Rio Grande do Sul und São Paulo, eröffneten Abgründe politischer Zerfahrenheit und offenbarten die Gefahren eines ungesunden Militarismus. Der höchste militärische Rang, Marschall Hermes da Fonseca, war im Bunde mit dem Großmeister der Loge, Nilo Peçanha, zum Verschwörer und Rebellen gegen den Staat geworden, dessen Präsident er gewesen war. Beide sind bereits vor dem ewigen Richter erschienen. Der Großmeister der Loge versöhnte sich mit der Kirche, bevor ihn der Tod hinraffte, der ihm neue Ränke verwehrte, und sein Bundesgenosse entzog sich durch Gift der Verhaftung.

Der Präsident, von dem das Land die Gesundung hoffte, Arthur Bernardes, kämpfte zwei volle Jahre gegen die bewaffnete Opposition. Kaum sitzt er fest im Sattel, so beginnen schon die Wahlkämpfe um seinen Nachfolger, die schließlich in ein Ringen um die Hegemonie der mächtigsten Staaten auszuarten drohen und verhängnisvolle Hemmungen bringen für den wirtschaftlichen und kulturellen Aufschwung des von Gott so reich gesegneten Landes, dem die Deutschbrasilianer in begeisterten Liedern Treue singen, wie der Bayer G. Menchen:

„Heil Brasilien! Hort der Freien!
Dir, du trautes Heimatland,
Wollen wir uns freudig weihen,
Schützen dich mit starker Hand!
Unser Wünschen, unser Streben
Gelte dir und deinem Glück.
Deine Ehr' sei unser Leben,
Freie, stolze Republik. —

Deine Wälder, wild und mächtig,
Drauf die Sonne golden liegt,
Deine Kampos, weit und prächtig,
Die der Reiter kühn durchfliegt,
Deines Himmels blaue Milde,
Deiner Küste heller Strand
Formten sich zum schönsten Bilde
In des Schöpfers Meisterhand.

Unser Wunsch soll dir ertönen,
Teure Erde, reich und schön.
Deinen treuen, blonden Söhnen
Sollst du niemals untergehen.
Land, für das die Väter starben,
Schwören wollen wir aufs neu
Auf die grün und goldnen Farben
Dir den Eid der deutschen Treu!"

Ludwig Koch S. J.

Besprechungen

Englische Literatur

Epistola in carcere et vinculis. Von Oskar Wilde; deutsch von Max Meyerfeld. gr. 8° (183 S.) Berlin 1925, S. Fischer.

Zum ersten Mal vermag hier der ebenso sachverständige wie sprachgewandte Oskar-Wilde-Übersetzer Max Meyerfeld der Öffentlichkeit die ungekürzte Buchausgabe der Epistola vorzulegen, die der unglückliche irische Dichter im Zuchthaus (in carcere et vinculis) an seinen jungen launenhaften Freund Lord Alfred Douglas tatsächlich geschrieben hat. Schon vor bald zwanzig Jahren sind allerdings die für Wildes Geistesrichtung während seiner zweijährigen Gefängniszeit besonders bezeichnenden Stellen aus seinem nunmehr 180 Druckseiten umfassenden „Brief" in geschickter Auswahl und Zusammenreihung unter dem Titel De Profundis erschienen. Die Redaktion war das Werk von Wildes Freund Robert Roß; die deutsche Übersetzung hatte schon damals Meyerfeld besorgt. Von Roß absichtlich weggelassen war in De Profundis alles, was den Briefempfänger Douglas und seine Familie betraf; mit andern Worten: der ganze grundlegende einleitende Teil blieb ausgeschieden. So konnte es geschehen, daß man De Profundis als eine Art religiös-artistisches Bekenntnisbuch auffaßte, das von der seelischen Läuterung des Dichters beredtes Zeugnis ablegte, eine Betrachtungsweise, zu der schon die stimmungsvolle Überschrift und dann auch der an feinziselierten ethischen, sogar aszetischen Aussprüchen reiche Inhalt fast notwendig verleiten mußte.

In einer biographisch-literarischen Studie über Wilde (Stimmen aus Maria-Laach 75 [1908] 71—86) habe ich seinerzeit versucht, auch De Profundis unter dem Gesichtspunkt eines wenn auch nicht gerade religiösen, so doch moralischen Selbstbekenntnisses des irischen Dichters zu würdigen: „Es enthält die Herzensergüsse eines Menschen, den seine eigene Verblendung von der Höhe des Ruhmes in abgrundtiefe Schmach gestürzt. Zumeist begegnen wir daher einem ernsten, traurigen Grundton, der zuweilen wie aufrichtige Selbstanklage und Reue klingt. Leider hält aber diese Gesinnung nicht an.... De Profundis weist daher noch nicht auf eine tiefgehende seelische Umwandlung, auf das, was man Bekehrung nennen könnte, hin. Aber es lag doch im Zusammentreffen der Umstände, daß hier die besseren Seiten im Charakter Wildes energischer zum Vorschein kommen als in irgend einem seiner früheren Werke" (ebd. S. 81).

Jetzt, nach Erscheinen der ganzen Epistola, bedarf selbst dieses vorsichtig gefaßte Lob des allerdings höchst merkwürdigen Literaturerzeugnisses vielleicht noch einiger Einschränkung, so sehr man anderseits der kristallklaren, gewinnenden Form, in der hier ein zum Teil höchst anfechtbarer, oft geradezu abstoßender und widerwärtiger Inhalt geboten wird, vollendete Anerkennung zollen muß. Wildes Brief, den er an seinen unseligen Freund aus tiefster Erniedrigung schrieb, ist, was sich aus De Profundis noch nicht erkennen ließ, in der Hauptsache eine leidenschaftliche, alle Verirrungen einer dekadenten höheren Gesellschaftsschicht schonungslos aufdeckende Anklage gegen den oberflächlichen, sittlich haltlosen, geistig beschränkten Lord Douglas und seine ganze, anormal veranlagte, gesellschaftlich hochstehende Familie, indirekt allerdings auch eine vernichtende Verurteilung Wildes selbst. Der junge Douglas hat im Leben des berühmten Dichters eine in jeder Hinsicht verhängnisvolle Rolle gespielt. Ein jähzorniger, von seiner Leidenschaft ganz beherrschter Vater, eine bis zur Schwäche und Willenlosigkeit nachgiebige, verschüchterte Mutter vermochten den verwöhnten Junker nicht an das väterliche Haus zu fesseln, und so schloß sich der kaum dem Knabenalter entwachsene Jüngling dem von aller Welt gepriesenen und umschmeichelten Oskar Wilde an, in dessen Gesellschaft er wochen- und monatelang ein üppiges müßiggängerisches Schmarotzerleben führte. Immer ging es dabei, wie der Dichter berichtet, auf Kosten des um einige Jahre älteren Gastgebers Wilde, dessen poetische Ader bei diesem plan- und zwecklosen Schlaraffenleben zu fließen aufhörte und dessen Vermögen infolge der an Wahnsinn grenzenden Verschwendungssucht des jungen Lords nach und nach bis zum völligen Ruin erschöpft wurde.

Was Wilde trotzdem bewog, eine derartig sinnlose Freundschaft aufrechtzuerhalten, war nach seiner Darstellung eine angeborene Gutmütigkeit, aufrichtiges Mitleid und offenbare Charakterschwäche. Die Anklage auf homosexuellen Verkehr, die vom alten Donglas bekanntlich vor Gericht gegen Wilde erhoben wurde und die schließlich zur Verurteilung des Dichters führte, wird im Brief weder bejaht noch auch bestimmt und entschieden verneint. Allerdings findet sich in dem Buch eine etwas auffallende Stelle. Nachdem Wilde dem jungen Douglas vorgeworfen, daß er seinen eigenen Vater mit leidenschaftlichem Hasse verfolgt und überdies aus Eitelkeit den Dichter in den

unseligen Prozeß mit dem Vater hineingehetzt habe, macht er wie beiläufig die Bemerkung: „Tatsächlich schien Dich der Gedanke, daß Du der Gegenstand eines furchtbaren Streites zwischen Deinem Vater und einem Manne meiner Stellung sein solltest, zu entzücken. Er gefiel wohl, nur zu natürlich, Deiner Eitelkeit und schmeichelte Deinem Eigendünkel. Daß Dein Vater möglicherweise Deinen Leib, der mich nicht interessierte, zugesprochen bekam und mir deine Seele überließ, die ihn nicht interessierte — das wäre für Dich eine schmerzliche Lösung der Frage gewesen" (S. 51). Aus dieser leicht hingeworfenen Glosse könnte man schließen — und diese Schlußfolgerung wurde von Rezensenten tatsächlich gezogen —, daß zwischen Wilde und dem jungen Douglas kein homosexuelles Verhältnis bestand. Aber gegen diese wohlwollende Auslegung spricht, auch abgesehen von der gerichtlichen Verurteilung, doch die Tatsache, daß Wilde sonst in den 180 Seiten seines Schriftstücks nirgends den furchtbaren Vorwurf als ungerecht oder falsch bezeichnet, ja daß er im Gegenteil einmal wenigstens andeutungsweise auch auf seiner Seite das Vorhandensein „einer eigentümlichen Perversität der Leidenschaft und des Verlangens" (S. 67) zuzugeben scheint.

Was indes das Ausschlaggebende in dieser ganzen unerfreulichen Angelegenheit und umstrittenen Frage bilden dürfte, ist die durch und durch dekadente, um nicht zu sagen vergiftete Atmosphäre, in der sich die „Freundschaft" der beiden jungen Leute abspielte. Eine einzige kurze Probe aus vielen wird diese Behauptung für jeden normal veranlagten Menschen bis zum Überdruß beweisen. Wilde schreibt u. a.: „Du pflegtest Deinen Vater zu verlachen und zu verhöhnen, weil er sich aus dem Haus Deines Vetters, wo er wohnte, entfernte, um Schmutzbriefe aus einem benachbarten Hotel an ihn zu schreiben. Du pflegtest es mit mir ebenso zu halten. Du aßest mittags ständig mit mir in einem öffentlichen Restaurant, schmolltest oder führtest während des Essens einen Auftritt herbei, zogst Dich dann in White's Club zurück und schriebst mir einen hundsgemeinen Brief. Der einzige Unterschied zwischen Dir und Deinem Vater war der, daß Du, nachdem Du Deinen Brief an mich durch Eilboten abgesandt hattest, einige Stunden später zu mir in die Wohnung kamst, nicht um Dich zu entschuldigen, sondern um zu erfahren, ob ich schon das Abendessen im Savoy bestellt hätte, und wenn nicht, warum nicht. Manchmal kamst Du tatsächlich, ehe der beleidigende Brief gelesen war. Ich erinnere mich einer Gelegenheit, da hattest Du mich gebeten, zum Lunch ins Café Royal zwei Deiner Freunde einzuladen, von denen ich einen nie in meinem Leben gesehen hatte. Ich tat es und bestellte auf Deinen besondern Wunsch ein besonders üppiges Mahl. Der Küchenchef — ich seh' ihn noch — wurde geholt und ins einzelne gehende Weisungen für die Weine gegeben. Statt zum Essen zu kommen, schicktest Du mir ins Café einen Schmähbrief, der so der Zeit nach abgemessen war, daß er mich erreichte, nachdem wir eine halbe Stunde auf Dich gewartet hatten. Ich las die erste Zeile und wußte Bescheid, steckte den Brief in die Tasche und verständigte Deine Freunde, Du seist plötzlich erkrankt; der übrige Brief handle von den Krankheitserscheinungen. Tatsächlich las ich den Brief erst, als ich mich in Tite-Street abends zum Essen umzog. Ich hielt mitten in seinem Schlamm, voll unendlicher Trauer, wie Du Briefe schreiben konntest, die wirklich dem Schaum und Gischt auf den Lippen eines Epileptikers glichen, da wurde mir gemeldet, Du seist in der Diele und möchtest mich unbedingt fünf Minuten sprechen. Ich ließ Dich sogleich heraufholen.... Du erwähntest mit keiner Silbe Deinen gräßlichen Brief; ich auch nicht. Ich behandelte ihn einfach als unglückliches Symptom eines unglücklichen Temperaments. Der Gegenstand wurde nicht berührt. Mir um $^1/_2 3$ einen widerwärtigen Brief zu schreiben und um $^1/_2 8$ desselben Nachmittags zu mir zu stürzen auf der Suche nach Hilfe und Mitgefühl, war ein durchaus gewöhnlicher Fall in Deinem Leben" (S. 145—147).

Daß bei dieser immerwährenden Explosionsgefahr von einer gesunden, ersprießlichen Freundschaft zwischen den beiden Genossen nicht die Rede sein konnte, liegt auf der Hand. Was im tiefsten Grunde den Dichter trotzdem bewog, an dem kaum noch zurechnungsfähigen Douglas festzuhalten, bleibt, wenn man keine Perversität auf seiner Seite annehmen will, ein vollkommenes Rätsel. Im übrigen mag man zur Entlastung Wildes und selbst des jungen Lord manches anführen: vor allem in beiden Fällen die krankhafte erbliche Veranlagung zum Abnormen und Exzentrischen. Wir wollen auch keineswegs als Richter über die größere oder geringere Schuld dieser verirrten Menschen auftreten. Endlich ist es ganz selbstverständlich, daß man der genialen glänzenden Begabung Wildes volle Gerechtigkeit widerfahren läßt. Aber als Führer und Vorbilder für die Jugend, als Künder einer höheren Lebenskunst, als Idealtypen und Vertreter modernster rhythmischer Haltung lehnen wir solche kranke Geister mit aller Entschiedenheit ab. Von der echten Romantik,

mit der man den Dichter Oskar Wilde so gern in Verbindung bringt, besitzt er zwar den ganzen Schimmer und Glanz der bildhaften Sprache, den Reichtum an blendenden Einfällen und Gedankengängen, die Vorliebe für Ironie und geistsprühende Wortspiele, aber es fehlen trotz aller hohen Worte die festen Lebensgrundsätze, der sittliche Ernst und die religiöse Tiefe.

Taine und die englische Romantik. Von Kathleen Murray. gr. 8° (VII u. 78 S.) München u. Leipzig 1924, Duncker & Humblot.

Hippolyte Taines Geschichte der englischen Literatur hat seinerzeit in Frankreich einer ganz neuen Auffassung der englischen Literaturgeschichte Bahn gebrochen und zugleich mit der früheren Überschätzung und Idealisierung der eigenen (französischen) Klassik unbarmherzig aufgeräumt. Das Werk hat aber auch im Ausland, zumal in England und Deutschland, einen fast beispiellosen und nachhaltigen Einfluß ausgeübt, der sich selbst bis in unsere Zeit bemerklich macht. Freilich ist man heute bei aller Anerkennung, die man noch immer dem großen französischen Kritiker zollt, doch auch seinen Schwächen, Einseitigkeiten und Widersprüchen gegenüber nicht mehr blind. Von katholischer Seite wurde längst darauf hingewiesen, daß vor allem die religiösen und philosophischen Grundlagen Taines, der Materialismus und Agnostizismus, nicht nur anfechtbar, sondern zweifellos falsch sind, und daß sich daraus in seinen Werken ungezählte, höchst bedauerliche Fehlurteile im einzelnen ergeben. Aber auch nach der rein literarischen und künstlerischen Seite hin ist die Einstellung der Nachwelt gegenüber seiner englischen Literaturgeschichte mehr und mehr eine kritische geworden. Das geht u. a. aus der Schrift von Kathleen Murray hervor, worin die scharfsinnige Verfasserin Taines vielbewunderter Darstellung der englischen Romantik (vorzüglich dem 1. Kapitel des IV. Buches der englischen Literaturgeschichte, auch dem Schlußkapitel des IV. und V. Buches) eine eingehende, sachlich gehaltene Untersuchung widmet.

Nach Kathleen Murray war die englische literarische Romantik schon an sich reich an Widersprüchen und sich gegenseitig bekämpfenden Elementen. „Die Seeschule und Byron, der gesunde Menschenverstand von W. Scott und die vibrierende Sensibilität Keats, die solide Moralität von Wordsworth und der wilde Protest gegen alles Bestehende bei Shelley, politische Konvertiten, wie Wordsworth, Coleridge und Southey neben konsequenten Rebellen wie Byron und Shelley. Symptome eines neuen Lebens und unmittelbar daneben Zeichen einer schillernden Zersetzung, welch ein verwirrendes Bild! Dazu kommt, daß die englische Romantik in dem Dichter, der lange als ihr größter Heros galt, in Byron, eine Feindschaft gegen die eigene Heimat aufweist, wie sie sich mit solcher Heftigkeit wohl selten wiederholte, eine Feindschaft, die auf moralischen wie politischen Gegensätzen beruht. Alles das macht die englische Romantik zu einer besonders komplizierten Verbindung und ihre Zergliederung und Beurteilung nicht nur zu einem besonders komplizierten Problem, sondern auch zu einem Prüfstein für die literarische Kritik" (S. 4). An die Würdigung dieser buntschillernden Erscheinnug machte sich Taine, der als Kritiker und Historiker „in sich selber alle die widersprechenden Tendenzen seiner Zeit vereinigt" (Vorbemerkung). Da darf man sich nicht wundern, daß er der englischen Romantik gegenüber zu keiner festen, sichern Einstellung und konsequenten Beurteilung gelangen konnte.

Es folgt eine eingehende Analyse des ganzen Werkes, oder doch der auf die Romantik bezüglichen Teile, die im einzelnen den Nachweis der bereits angedeuteten Schwächen des berühmten Buches erbringt. Zu den Widersprüchen kommen Unklarheiten Taines in seinem Begriff der Romantik, kommen Einseitigkeiten und unzulässige Verallgemeinerungen, kommen Schiefheiten und folgenschwere Versehen („den starken keltischen Einschlag in der englischen Literatur ignoriert er völlig" [S. 71]). Abschließend glaubt daher Kathleen Murray feststellen zu dürfen, daß Taines Auffassung der englischen Romantik in mehrere auseinanderstrebende Elemente zerfalle: „Ein allgemeines Ideal von Energie und Leben, ein ästhetisches Ideal vom Dichter, ein politisches Ideal des gemäßigten Liberalismus, und endlich ein fast religiöser Glaube an die Wissenschaft sind nebeneinander wirksam und zerstören die Einheit des Werkes. So erscheint Taines literaturgeschichtliche Leistung wie das Werk eines Künstlers, der, sorgfältig ziselierend, aber mit verschiedenen Verfahrensarten an demselben Kunstwerk arbeitet, der ein großes Porträt zum Teil malt, zum andern Teil radiert und einen dritten Teil gar in photographischem Verfahren wiederzugeben sucht. Das ist der Gesamteindruck, den eine kritische Betrachtung dieser Geschichte der englischen Romantik hinterläßt" (S. 76).

Die Schrift der gelehrten Dame mit dem englischen Namen, die ihre Vorbemerkung „Sydney, Oktober 1922" datiert, aber ein

gutes Deutsch schreibt, ist jedenfalls recht beachtenswert. Daß alle hier gegen Taine vorgebrachten tadelnden Einwände und Urteile objektiv berechtigt sind, soll damit keineswegs behauptet werden. Das Thema — die Auffassung der englischen Romantik überhaupt; denn darauf kommt es doch immer wieder an — ist zu umstritten und zu kompliziert, als daß Kathleen Murray mit ihrer eigenen Auffassung und ihrem Lösungsversuch auf allgemeine Zustimmung rechnen könnte. Die fleißige Arbeit liefert so im Grunde selbst einen weiteren Beleg für die Unsicherheit, die noch heute über den Begriff und die Wesenszüge der englischen Romantik herrscht, eine Unsicherheit, die lebhaft an unsere immer neu auftauchenden Hypothesen und nie abreißenden theoretischen Erörterungen über die deutsche Romantik erinnert.

Der Bauer in der englischen Literatur. Von Paul Meißner. (Bonner Studien zur englischen Philologie. Heft 15.) gr. 8°. (III u. 208 S.) Bonn 1922, Hanstein.

Eine gründliche, anregend geschriebene Studie hat uns der sehr belesene Anglist Paul Meißner mit der vorliegenden Schrift geschenkt. Wie Meißner glaubt nachweisen zu können, wurde der Bauer in der englischen Literatur verhältnismäßig sehr spät „entdeckt". In den Dichtungen und Prosawerken des Mittelalters, ja selbst der Renaissance, spielt der einfache Landmann durchweg nur eine untergeordnete, nebensächliche, meist burleske Rolle. Die mittelalterliche Literatur war der Bauerndichtung wenig günstig, weil sie vorwiegend aristokratische Formen hatte, während die Träger der Literatur zur Zeit der Renaissance zumeist akademisch Gebildete sind, für echte Volkskunst weder Verständnis noch Interesse besaßen.

Auch in der Folgezeit ward es zunächst nicht besser, sondern eher schlimmer. Durch die allmähliche Umstellung von der Körner- zur Weidewirtschaft sank der Bauer zum Pächter (farmer) herab, der in Abhängigkeit vom Großgrundbesitzer (landlord) geriet und mit dem noch ärmeren landwirtschaftlichen Arbeiter (labourer) ein recht gedrücktes, geplagtes Dasein führte. Wohl finden sich seit dem 15. Jahrhundert Ansätze von wirklicher Bauernpoesie, aber sie gehen bezeichnenderweise von Schottland aus, wo der Bauer schon damals bedeutend selbständiger und auch selbstbewußter war als in England.

„Die eigentliche Entdeckung des Bauern" geschah dann im 18. Jahrhundert. Sie fand ihren bemerkenswertesten Ausdruck in Steeles „Guardian". Es ist dies die realistische Reaktion gegenüber der vorausgegangenen Schäferpoesie mit ihrem verstandesmäßig zurechtgemachten, erkünstelten Idealismus. Der Einfluß Rousseaus verleiht der Auffassung Steeles und seiner Freunde Nachdruck und Verbreitung. Der Kulturgegensatz zwischen Bauer und Großstädter und damit „die kulturelle Entdeckung des Bauern" kommt nun auch in der Literatur zur Geltung (James Thomson, William Cowper). Vom Standpunkt des Bauern selbst tritt der schottische Dichter Robert Burns an das Bauernproblem heran. Schottentum und Bauerntum sind für ihn identische Begriffe, und so wird er schon aus Patriotismus zum glühenden Anwalt und begeisterten Lobredner seiner bäuerlichen Volksgenossen.

„Die individuelle Entdeckung des Bauern" ging von William Wordsworth, dem führenden Romantiker, aus, dem sich Robert Bloomfiel, William Barnes und Alfred Tennyson anschließen. In der idealistisch-romantischen Prosadarstellung, zu der Mary Russel Mitford überleitet, überragt alle andern englischen Dichter der große Walter Scott, bei dem indes der Laird (landlord) eine bedeutendere Rolle spielt als der mit ihm eng verbundene, aber untergeordnete Bauer. Auch eine ausgesprochen „realistische Entdeckung des Bauern" möchte Meißner nachweisen. Sie beginnt bei George Crabbe und einigen seiner Zeitgenossen, nimmt eine weitere Entwicklung bei Emily Brontë und George Meredith und erreicht ihren Höhepunkt bei George Eliot und Thomas Hardy. Zum Schlusse streift der Verfasser noch das Thema „Der Bauer in der englischen Kunst". Er berücksichtigt da besonders den schottischen Bauernmaler David Wilkie, der auf dem Gebiete der Kunst eine ähnliche Stellung zum Bauernproblem einnahm wie sein Landsmann Burns auf dem der Literatur.

Eine keineswegs leichte Aufgabe ist von Meißner mit gutem Erfolg und bemerkenswerten literar-historischen Ergebnissen gelöst worden. Wohl erscheinen manche Partien der Schrift nicht ganz frei von einer gewissen Sucht nach reinlicher Etikettierung und von fachwissenschaftlicher Pedanterie. Man hat zuweilen den Eindruck, daß der englische Bauer um des Schemas willen unnötig oft um jeden Preis „entdeckt" werden mußte. Aber im ganzen wirkt das Buch doch beweiskräftig und überzeugend. Sicher bedeutet es einen weiteren wertvollen Beitrag zu den bestbekannten „Bonner Studien zur englischen Philologie".

Alois Stockmann S. J.

Umschau

Der erste internationale Thomas-Kongreß in Rom 15.—20. April 1925

Von der Accademia di San Tommaso in Rom gingen am Beginn des Jahres Einladungen aus zu einem Congressus thomisticus. Mit diesem Titel war sofort die Frage aufgeworfen: Handelt es sich um einen Kongreß der engeren Thomistenschule, insbesondere jenes ihrer verschiedenen Flügel, der die von der Studienkongregation als normae tutae directivae gebilligten 24 Thesen, den Dekreten etwa der Bibelkommission gleichsetzt, im Unterschied von der Erklärung, die z. B. Kardinal Ehrle in dieser Zeitschrift und später bei der Thomasfeier der Gregoriana gab?[1] — Oder stellt sich der Kongreß auf den Boden der letzten Abschnitte der Thomasenzyklika, gemäß der mit einem echten Thomismus die ganze Verschiedenheit der Schulen vereinbar ist?

Um drei Grundprobleme gruppierten sich die 24 Kommunikationen, die dem Kongreß von Gelehrten aller Nationen, des Weltklerus wie des Ordensklerus und des Laienstandes, vorgetragen wurden: das erkenntnistheoretische Problem, das metaphysische Grundproblem zwischen Akt und Potenz, das Problem des Verhältnisses zwischen metaphysischer Philosophie und Spezialwissenschaften. Im erkenntnistheoretischen Problem war sich der Kongreß einig, daß die ontologische und transzendente Richtung des Aquinaten gegenüber der idealistischen und immanenten Richtung des Kantianismus selbstverständliche Grundlage aller möglichen Lösungen sei. Erkenntnis ist zwar ein Bewußtseinsvorgang, der aber seinem Wesen nach auf Objektivität und Realität geht. Der Unterschied beginnt bei der Frage nach dem Wie. Erreichen wir die Wirklichkeit unmittelbar oder bedarf es, so oder so, einer Vermittlung? Eine erste Gruppe bejahte die Unmittelbarkeit, eine zweite Gruppe suchte eine Vermittlung mit Hilfe des Kausalprinzips oder auch des Finalprinzips. Von diesen zwei Gruppen sah offenbar die erste vor allem jene Seite der Erkenntnis, in der ihr Sinn nicht auf das immanente (Phänomenon), sondern auf das transzendente Objekt (res ipsa) geht, — während die zweite Gruppe die Tatsache der Bewußtseinsgeschlossenheit im Auge hatte. Unverträglich werden diese beiden Standpunkte nur, wenn die erste Gruppe den „intentionalen Sinn" zu einer „realen Unmittelbarkeit" erweitert und die zweite Gruppe kraft der Bewußtseinsgeschlossenheit den intentionalen Sinn zu schwächen sucht. Das Objekt, auf das sich Erkenntnis sinngemäß richtet, ist das Realobjekt; aber sie richtet sich darauf in der unverletzten Bewußtseinsgeschlossenheit. Das wahre Ergebnis der Erkenntniskritik also ist nichts anderes als reductio in mysterium, Rückführung ins unlösbare Geheimnis.

Diese Struktur echter Philosophie kam noch deutlicher beim metaphysischen Problem zu Tage. Systematisch zeigten die Auseinandersetzungen von Anhängern des Thomismus, Suarezianismus und Skotismus, daß das Verhältnis von Sosein und Dasein, Potenz und Akt wohl den letzten und grundlegenden Unterschied zwischen Gott und Geschöpf begründe, aber nicht notwendig in der Form direkter und konkreter Realgeschiedenheit. Das skotistisch-suarezianische System der Realidentität behauptet nicht einen reinen Begriffsunterschied zwischen Sosein und Dasein, sondern einen solchen, der sein Fundament in der eigentlichen realen Beschaffenheit des geschöpflichen Seins hat (distinctio rationis cum fundamento in re). Der Streit geht also nicht um eine wahre, innerliche, reale Seinsverschiedenheit zwischen Gott und Geschöpf, sondern um deren nähere Kennzeichnung. Die thomistische Schule hat das Verdienst, das Reale der Verschiedenheit von Sosein und Dasein im Geschöpf zu betonen. Die skotistisch-suarezianische Schule beseitigt die inhärente Gefahr dieser Realgeschiedenheit, die zu einer Hypostasierung der essentiae führt, d. h. letztlich zu jenen veritates aeternae creatae, der Welt der „möglichen" Geschöpfwesenheiten, die Thomas verwirft. Dieses systematische Ergebnis, das also wiederum in letztem Geheimnis endet (weder Realgeschiedenheit noch Realidentität, sondern ein geheimnisvolles Etwas „dazwischen"), fand dann seine wichtige Ergänzung im historischen Ergebnis: Hat Thomas die Realgeschiedenheit des strengen Thomismus gelehrt und hat er sie als Angelpunkt seiner Philosophie angesehen? Hier standen sich zwei Thomasforscher von Ruf gegenüber, Martin Grabmann und Franz Pelster. Es war bereits ein günstiges

[1] Vgl. ausführlich F. Ehrle, Grundsätzliches zur Charakteristik der neueren und neuesten Scholastik (Freiburg 1918) 27 ff.

Omen für die mögliche Lösung, daß beide ihr freundschaftliches Zusammenarbeiten öffentlich betonten. Beiden gemeinsam war der Satz, daß die thomistische Realgeschiedenheit nicht die Bedeutung für Thomas habe, die die Thomistenschule ihr zumißt. Martin Grabmann insbesondere wies darauf hin, wie älteste Schüler des Heiligen diese Frage als völlig offen und nach beiden Seiten entscheidbar hinstellten. In der Frage, ob die Realgeschiedenheit beim Aquinaten enthalten sei, gingen Grabmann und Pelster aber auseinander. Grabmann bejahte sie mit dem Zusatz, daß er früher zum Nein geneigt habe. Pelster verneinte sie mit dem Zusatz, daß er früher zum Ja geneigt habe. So zeigte sich gegenüber der Hitze des spekulativen Kampfes wohltuend die Kühle der Bescheidung ruhiger Forschung. Es bestätigte sich durch den historischen der systematische Aspekt: als Realverschiedenheit hat die thomistische Realgeschiedenheit offenbar ihr Fundament in Thomas, aber nicht als Realgeschiedenheit. In der Realverschiedenheit kommen beide Schulen überein. Aber da diese eben in sich ein Geheimnis ist, das in der Spannung zweier Gegensatzaspekte sein Rätsel offenbart, so hat das thomistische System der distinctio realis wie das skotistisch-suarezianische System der distinctio rationis cum fundamento in re die geistesgeschichtliche Aufgabe, diese Gegensatzaspekte in breitem Schulformat darzustellen.

Noch deutlicher zeigte sich dasselbe eigentümlich Formale der Ergebnisse im dritten Problem des Kongresses: Metaphysik und Spezialwissenschaften. Ist Metaphysik zu fassen als „induktive Metaphysik", d. h. als letzte Schlußfolgerung aus dem breiten empirischen Aufbau der Spezialwissenschaften, — oder ist sie etwas für sich Abgeschlossenes und damit Unveränderliches gegenüber dem Wechsel und Wandel der Wissenschaft? In mehreren Kommunikationen wurde der zweite Standpunkt versucht und stellenweise bis zu einer Art Apriorismus der Metaphysik und Pragmatismus der Wissenschaft. Die Spezialwissenschaften zielten nur auf eine anschauliche Anordnung der Phänomene, die Metaphysik aber auf das Wesen der Dinge. Infolgedessen sei zwischen beiden weder Gemeinsamkeit noch Konflikt möglich. Aber unter der vornehmen Führung des Leiters des Kongresses kam doch immer deutlicher ein anderer Standpunkt zum Durchbruch. Metaphysik und Spezialwissenschaften haben als gemeinsame Grundlage die empirische Erfahrung. Das intelligibilia in sensibilibus des Aquinaten fordert, gegenüber allem theozentrischen Apriorismus des Augustinismus und anthropozentrischen Apriorismus des Kantianismus, einen Aufbau der Metaphysik aus der Erfahrung und nicht nur der vulgären, ungesicherten, sondern mindestens ebenso der wissenschaftlichen, gesicherten. Eine Metaphysik, und wäre es auch die Metaphysik des Aquinaten, die einmal der Erfahrung widerspräche, wäre unmöglich. Also „induktive Metaphysik"? Die letzte Meinung des Kongresses ging offenbar in eine andere Richtung, die zwar von niemand ausdrücklich ausgesprochen wurde, aber für ein feines Gehör doch durchklang. Metaphysik ist wesenhaft Seinsmetaphysik. Das Sein, wie es sich der Erfahrung darstellt, d. h. das Werden, ist ihre empirische Grundlage. Dieses empirische Faktum des Werde-Seins spekulativ zu untersuchen, ist ihre Aufgabe. So kommt sie auf der einen Seite zu den Thesen von Sosein-Dasein, Potenz-Akt, Materie-Form, Substanz-Akzidens usw., auf der andern Seite zum Geschöpf-Gott-Problem. Die Tatsache etwa von Substanzen, Leben, Geist, Gott u. a. beruht damit auf einem Minimum von Erfahrung, das praktisch keinem Wandel der Wissenschaft unterliegt, und insofern ragt eine Art „ewiger Metaphysik" gleich einem Fels im Meereswogen der Forschung. Die Spezialwissenschaften, im Unterschied dazu, haben die ganze Breite der Erfahrung zu ihrem Gegenstand. Sie zielen sozusagen auf das nähere konkrete Sosein jener Wesenheiten, die als solche metaphysisch feststehen. Empirische Psychologie z. B. zeigt in wachsendem Maße das gesamte Tätigkeitsbild der Leib-Seele-Einheit, empirische Biologie das des organischen Lebens usf. Es baut sich damit ohne Frage allmählich eine „induktive Metaphysik" aus den letzten Schlußfolgerungen der Spezialwissenschaften. Aber diese induktiv „werdende" Metaphysik ist sozusagen die immer farbiger aufleuchtende Konkretgestalt jener ersten, gleichsam „seienden" Metaphysik, die von der Erfahrung des allgemeinen Werdens langsam in die Vielfalt dieses Werdens eindringt. Beide Metaphysiken zielen aufeinander. Ihr Näherkommen ist das Werk der gesamten Geistesgeschichte der Menschheit. Aber niemals sind sie auseinander ableitbar. Weder ist die Konkretfülle der Werdewelt aus dem Begriff des allgemeinen Werdens deduktiv zu gewinnen, wie der Rationalismus aller Zeiten wähnte, noch ist die Grundstruktur von Werden = überhaupt von Wechsel und Wandel der positiven Wissenschaft abhängig, wie der metaphysische Relativismus aller Zeiten vermeinte. Die

Grundformen der Werdewelt, wie die „beständige" Seinsmetaphysik sie aufstellt, entfalten sich in ihrer Konkretgestalt unter den Händen der „werdenden" induktiven Metaphysik, und diese bestätigt im Fortgang ihrer Forschungen immer neu die Tatsache der Grundstrukturen des Werdens, die von jener aufgezeigt sind.

Dieser Entwicklungsgang der Auseinandersetzungen des Kongresses fand seinen überaus glücklichen Ausdruck in zwei Kundgebungen. Die erste war die Ansprache des Heiligen Vaters in der Audienz, die er am Samstag 18. April abends dem Kongreß gewährte. Die zweite war die Schlußrede des Leiters des Kongresses, Sr. bischöfl. Gnaden Laur. Janssens O. S. B., in der öffentlichen Schlußsitzung des Kongresses am Montag 20. April im großen Saale der Cancelleria apostolica. Der Heilige Vater unterstrich in seiner Ansprache die Ausführungen seiner Thomasenzyklika über den „Wetteifer der Schulen in rechter Freiheit". Damit war für den bischöflichen Schlußredner das Grundmotiv seiner Ausführungen gegeben. Die thomistische Erneuerung ist von den Päpsten nicht gedacht gewesen als einfache Rückkehr zu Vergangenem, sondern als lebendiger Fortschritt christlicher Philosophie. Thomas ist insofern terminus ad quem, Zielpunkt einer Entfaltung vor ihm, terminus cum quibus, Zielpunkt in Gemeinschaft mit andern, terminus a quo, Ausgangspunkt für weitere Entfaltung. Das bedeutet, daß echter Thomismus innere Verbindung halte mit Augustinus, dem großen Vater alles christlichen Denkens und mit Anselm, dem besondern Vater der Scholastik. Das bedeutet zweitens, daß echter Thomismus das franziskanische Gedankengut eines Bonaventura ebenso wenig verachten dürfe wie umgekehrt eine an Bonaventura orientierte Philosophie die des Aquinaten. Das bedeutet letztlich, daß Thomas lebendig bleiben müsse, d. h. in seiner besondern Entfaltung durch die großen christlichen Philosophen nach ihm. Mit einem Wort: es bedeutet, daß Thomas betrachtet werden müsse in seiner organischen Verbundenheit mit Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Es bedeutet, daß in allen Fragen viel mehr das zu fragen ist: Was würde Thomas *heute* sagen oder schreiben, wenn er *heute* lebte. Es bedeutet: Thomismus als Lebendigkeit des *Geistes* des Aquinaten. Für Thomas — das war das letzte Wort der mit großem Beifall begleiteten Rede — gilt der Introitus der Messe des Commune doctorum „In medio ecclesiae": nicht Thomas das Maß der Kirche, sondern die ganze Weite und Lebendigkeit der Kirche sein Maß.

Hier hat die echt benediktinische moderatio und discretio des verehrten bischöflichen Theologen das wahrhaft entscheidende Wort gesprochen. Die letzte religiöse Einstellung des „viele Glieder ein *Leib*" ist, wie wir schon mehrfach ausgeführt haben, auch die bestimmende Einstellung für die philosophischen Kontroversen. In der Fülle und Vielfalt der Richtungen, wie sie durch das tiefe Geheimnis von Schöpfer und Geschöpf geradezu gefordert ist, wächst die Erkenntnis der *einen* Wahrheit. Sie wächst darum in der Liebe, in der die verschiedenen Richtungen einander verstehen und bejahen. Das „ἀληθεύειν ἐν ἀγάπῃ" „Wahrheit in Liebe", ist die Lösung und jene Lösung, die am tiefsten die Ehrfurcht des Geschöpfes vor Gott zum Ausdruck bringt. Gott allein schaut Wahrheit „ein für allemal" und „unfehlbar" und „erschöpfend". Das Geschöpf muß auch in seinem Wahrheitssuchen sich als „Glied unter Gliedern" erkennen und anerkennen. „Wenn aber alle *ein* Glied wären, wo bliebe der Leib?"

Es besteht die begründete Hoffnung, daß dieser Kongreß nur der erste Schritt zu weiteren Kongressen sei, bei denen dann wohl auch die deutschen Philosophenkreise sich mehr beteiligen werden. Der Accademia di San Tommaso aber, nicht zuletzt ihren beiden Sekretären gebührt aufrichtiger Dank.

Erich Przywara S. J.

Eine neue Kampfesphase der Sowjets gegen Kirche und Religion

Nachfolgende Ausführungen stützen sich hauptsächlich auf die Broschüre Stepanovs (Zadatchi i Metody antireligioznoj propagandy): „Grundsätze und Methoden der antireligiösen Propaganda" (Moskau 1924). Es ist dieses Werk als Quelle um so höher einzuschätzen, da Stepanov Direktor des Seminars für antireligiöse Propaganda in Moskau ist, da von ihm in den letzten Jahren die führenden Artikel in der antireligiösen Frage in der „Izvestia" und „Pravda" stammen und die „Izvestia" selbst den von Stepanov gezeichneten Weg als „ihren Weg im Kampfe gegen Kirche und Religion" hinstellt.

Wo immer seit 1917 die Rote Armee vordrang und die Sowjetregierung sich festsetzte, begann auch für die orthodoxe Kirche[1] und

[1] Am Anfange, wo es sich zunächst um die Durchführung des politischen Kommunismus

für die Religion überhaupt eine schwere Zeit des Kampfes und der Entrechtung; es warteten ihrer Kerkermauern und Todesurteile. Haben auch die Sowjets nie aufgehört, die Kirche zu verfolgen, so ist doch seit den letzten drei Jahren eine Wendung hierin eingetreten. In kommunistischen Kreisen rechnete man damit, daß mit der gewaltsamen Aneignung der Macht, der Durchführung des kommunistischen Wirtschaftssystems, mit dem offenen und blutigen Kampfe gegen Kirche und Gott, aus den Herzen der Gläubigen Religion und Gottesglaube gänzlich verschwinden werden. Denn nach ihrem Grundsatze, daß die Religion nur die Widerspiegelung der irdischen Interessen sei, könne sich bei Durchführung des kommunistischen Ideals für Gott kein Platz mehr finden.

Als die regierenden Kreise in Moskau in den letzten Jahren ihre antireligiöse Arbeit überschauten, fanden sie wohl ihre Ideale in den Städten teilweise verwirklicht, allein Religion und Gottesgedanken waren noch nicht allgemein erloschen. Denn wie es eben in den Tagen der Bedrängnis geht: was nur lose und äußerlich mit der orthodoxen Kirche zusammenhing, hatte der Sturm weggerissen, und die übrigen schauten um so treuer zu ihrem kirchlichen Oberhaupte auf. Auch hatte der kommunistische Gedanke die Provinzen lange nicht so tiefgehend erfaßt wie die Städte, und besonders die bäuerliche Bevölkerung stand dem antireligiösen Treiben der Kommunisten, wenn nicht ablehnend, so doch vielfach gleichgültig gegenüber. Der schroffe und unvermittelte Kampf gegen Gott löste in vielen eine Gegenströmung aus. Ferner lenkten die Kämpfe an den Grenzen Polens das Augenmerk der Bolschewiken an die Front.

Erst mit Ende 1922 beginnt eine neue Kampfesphase gegen die Religion, herausgehoben aus der allgemeinen kommunistischen Agitation und Propaganda. Im September desselben Jahres erflossen die ersten systematischen Weisungen durch das Organ „Kommunistische Revolution“ (vgl. „Stimmen der Zeit“, Dez. 1924).

Es sollten die bisherigen Mißerfolge studiert, neue mehr auf Psychologie aufgebaute Wege sollten betreten, die ganze antireligiöse Arbeit einheitlich organisiert und wissenschaftlich vertieft werden. Zu dem Zwecke erstand in Moskau ein eigenes Seminar für antireligiöse Propaganda, aus dem tüchtige Agitatoren und Propagandisten hervorgehen sollten. Leiter des Seminars ist obengenannter Stepanov. Der vorzutragende Stoff verteilt sich auf acht Lehrstühle: 1. Glaube und Wissenschaft. 2. Religion und Moral. 3. Ursprung und Ausbreitung der Religion. 4. Geschichte der Christenheit. 5. Kirche und Staat. 6. Die Reformation im Westen und in Rußland. 7. Naturgeschichte: a) das Universum, b) das Sonnensystem, c) die Erde, d) Entstehung und Ausbreitung des Lebens, e) die Entstehung des Menschen, f) der vorgeschichtliche Mensch. 8. Religion und Marxismus. Dazu kommen noch eigene Vorlesungen über den Islam. Ein ähnliches Seminar leitet Pokrovski in Petersburg (The Bolshevik Persecution of Christianity, appendix VIII, by C. F. Mc Cullagh, 1924).

Die Grundsätze der antireligiösen Arbeit. Um mit den Provinzen in bessere Fühlung zu kommen, wird von führender Seite scharf darauf gedrungen, im antireligiösen Kampfe am Unterschied zwischen Agitation und Propaganda festzuhalten. Die vorhergehenden Erfahrungen haben gelehrt, daß ein Großteil der Bevölkerung den kommunistischen und zugleich antireligiösen Bestrebungen ablehnend oder doch gleichgültig gegenüberstehen; um den religionsfeindlichen Gedanken in die Massen hineinzutragen, diene die antireligiöse Agitation.

Als Aufgabe der antireligiösen Agitation stellt Stepanov fest: „... Die Massen in die Arbeit hineinzuziehen, sie über den toten Punkt hinwegzuheben, Fragen aufzuwerfen, in die Herzen den Funken hineinzulegen, der endlich zur Flamme auflodern soll. All dies ist erforderlich, um auf den Willen einzuwirken, sie zu praktischen Schritten zu veranlassen, sie zu organisieren, wenn auch nur auf kurze Zeit, soweit es eben notwendig ist. Die frühere Agitation ging den Streiks und Demonstrationen voraus. Jetzt aber bereitet die Agitation die Massen vor zum Eintritt in die professionellen und Fabriksverbände, zum Schulbesuch; sie schafft Massenhilfe für die Schule, Rote Armee und Luftflotte ...“ (S. 41).

Sind religiöse Fragen wachgerufen, sind die Massen den Organisationen beigetreten, die Kinder der Eltern für den Schulbesuch gewonnen, dann beginnt die antireligiöse Propaganda.

„Die allgemeinen Grundsätze der antireligiösen Propaganda sind zweierlei Art: 1. Verdrängung der unverständlichen religiösen Welt-

---

handelte, war der ganze Haß der Bolschewiken auf die orthodoxe Kirche gerichtet wegen ihrer großen Verbreitung und ihres innigen Zusammenhanges mit dem Zarentum.

auffassung durch die wissenschaftliche Anschauung; 2. die wissenschaftliche Erklärung der Religion oder der Religionen selbst: nämlich, welche Ursachen sie hervorgebracht, durch welche Ursachen sie sich erhält; warum in früheren Zeiten ein Übergang stattfand von einer Weltanschauung zur andern, und warum in der letzten Zeit alle Religionen absterben" (47).

Auch hier offenbart sich ein Umschwung in der Kampfesweise gegen die noch gläubigen Kreise. Sie richtet sich nicht mehr direkt gegen Gott, denn das hat Widerspruch hervorgerufen; sondern ein allmählicher religiöser Zersetzungsprozeß sollte schließlich Gott aus den Herzen der noch Gläubigen entfernen. „Nach jeder Reihe von Vorlesungen muß man wieder zurückkehren zu den Fragen der Religion; und mit jedem Male wird es den Zuhörern deutlicher, daß die Wissenschaft von heute für Gott keinen Winkel in der Natur gelassen hat!" „Weiters wird die Arbeit zeigen, daß die Vorstellungen über die Seele und über Gott in der Geschichte entstanden sind, und wie der Fortschritt der Menschheit schließlich, ja bereits jetzt schon sie aus den letzten Schlupfwinkeln verdrängt. Wir müssen eine Geschichte Gottes schreiben, eine Geschichte über dessen Entstehung, Entwicklung und dessen nicht allzu fernen Untergang" (S. 34).

Die Durchführung der antireligiösen Propaganda. Ein gewaltiges Hindernis in der Durchführung dieser Pläne bilden immer noch die orthodoxe Kirche mit ihrer großen Ausdehnung, die katholische Kirche und die übrigen Religionsgenossenschaften. Die blutige Verfolgung hatte die orthodoxe Kirche noch nicht ganz zu Boden geworfen. Das Ansehen der Hierarchie stieg, andere Parteien näherten sich, um gegen den gemeinsamen Feind vorzugehen. Darum faßten die Sowjets den Plan, die orthodoxe Kirche durch ihre eigenen Priester zu vernichten und schufen die „Lebende Kirche". Mit wahrer Freude gewahren die antireligiösen Führer, wie die „Lebende Kirche" zur Preisgabe von immer mehr Glaubenswahrheiten sich drängen läßt und selbst nicht mehr an die Gottheit Christi glaubt. Stepanov schreibt in einer andern Broschüre „Über die Lebende Kirche...": „Wir werden zeigen, daß überhaupt keinerlei Kirche ‚lebend' sein kann, daß keinerlei Priestertum zeitgemäß ist; wir haben nichts gegen eine beginnende Zersetzung; wir benützen sie zur vollständigen und entscheidenden Loslösung der Massen von jeglichem Priestertum, von jeder Kirche, von jeder Religion." Die Kommunisten wollen nun eine Verbindung zwischen der Priesterschaft der „Lebenden Kirche" und dem Landklerus herstellen, um so den alten gläubigen Rest der orthodoxen Priesterschaft zu zersetzen (vgl. „Stimmen der Zeit", Dez. 1924).

Die antireligiöse Propaganda wird geführt im engsten Anschluß an die kirchlichen Bücher, an die kirchlichen Feste und Äußerungen des kirchlichen Lebens. Die Propagandisten werden angewiesen, die religiösen Bücher, die Heilige Schrift, vor allem die Genesis eifrig zu studieren. Eigene Broschüren machen auf die Angriffspunkte aufmerksam, wie genannte Stellen im Kampfe ausgewertet werden können. An größeren Orten stehen Hilfsbibliotheken bereit. Derartige Literatur ist ungeheuer reichhaltig. Als Anfang 1923 Professor Sukopliujev daranging, die antireligiösen Kampfschriften und Artikel in einen Katalog zu sammeln, fand er, wie er sich selbst ausdrückte, ein uferloses Meer, ein Chaos vor. Die Zusammenstellung der Autoren mit Angabe der verfaßten Schriften beansprucht allein schon 150 Seiten (8°).

Diese Vorlesungen und Schriften entbehren nur zu oft jeden wissenschaftlichen Charakters. Fehlt es doch in Sowjetrußland stark an Intelligenz, nicht bloß der Zahl, sondern auch der Qualität nach. Darum sollten Fachleute der Naturkunde, Astronomen, Techniker usw. für die antireligiöse Propaganda gewonnen werden. Die leitenden Männer haben diese Lücke längst schon erkannt.

„Die antireligiöse Literatur im allgemeinen ist nicht arm. Jedoch schlechter steht die Sache in Bezug auf die antireligiöse Literatur im engeren Sinne des Wortes; man kann auch auf schnelle Schaffung von origineller Literatur nicht rechnen, dazu fehlt es bei uns an gebildeten Arbeitern. Wir müssen unser Hauptaugenmerk auf Übersetzungen verlegen" (S. 36).

„Wieder und wieder muß betont werden, daß wir nur sehr langsam und unsicher in unserem antireligiösen Kampfe vorankommen, solange auf den Universitäten die Lehrstühle für die Geschichte der Religion und der Religionen unbesetzt bleiben. Unbedingt notwendig sind folgende Kurse: die ursprüngliche Religion, die Religion des alten Ostens, Griechenlands und Roms, die alte israelitische Religion, das daraus entstehende Christentum und die heutige Geschichte." „Solange auf unsern Universitäten sich kein Platz für Religionsgeschichte findet, sind wir verurteilt zur ‚Hausindustrie' in unserer antireligiösen Propaganda, zu häufigen Fehlgriffen und Irrtümern, zum Herumtasten, für jeden Fall bedeutet es eine große Verschwendung der Arbeitskraft" (S. 37).

Eine helle Beleuchtung für die antireligiöse Tätigkeit im engen Anschluß an die kirchlichen Feste bringt der Sputnik antireligioznika, „Der Begleiter des Religionsfeindes (Petersburg 1924), S. 116: „In den ersten acht Monaten des Jahres 1923 wurden in Petersburg von ausgebildeten Arbeitern in Klubs, Aufklärungslokalen, Zirkeln in folgendem Ausmaße Vorträge gehalten: Januar 66; Februar 70; März 117; April 136; Mai 70; Juni 42; Juli 26; August 42; im ganzen 569. Davon waren 70 Vorträge der ‚Entstehung des Weihnachtsfestes', 136 der ‚Entstehung des Osterfestes' gewidmet. Die Hälfte aller Vorträge mit Lichtbildern. Die Vorlesungen über die ‚Entstehung des Kreuzes', über die ‚Märtyrer der Wissenschaft', über die ‚wissenschaftliche und religiöse Vorstellung der Welt' wurden ausschließlich unter Benützung von Lichtbildern gehalten."

Es sollten mit der Zeit überhaupt alle christlichen Feste verschwinden und an ihre Stelle ein Kommunistischer Kalender mit kommunistischen Festen treten. „Doch sollte als Ruhetag nicht der mohammedanische Freitag, nicht der hebräische Samstag, nicht der christliche Sonntag, sondern ein anderer Tag der Woche genommen werden." Nach Zeitungsberichten der letzten Monate sollen sich einzelne Gubernien ernstlich damit befassen.

Angesichts dieser Bestrebungen ist auch leicht einzusehen, wie sehr es den Kommunisten darum zu tun ist, die Lehrer und Lehrerinnen auf dem Lande zu gewinnen, nicht bloß damit sie selbst Kommunisten werden, sondern daß sie auch den religionsfeindlichen Gedanken in die Herzen der Kinder einpflanzen. In der letzten Zeit ist es geradezu Losung der Sowjets geworden, den „Blick auf das Land" zu richten. Das Ergebnis dieser Arbeit für Lehrer und Schule sollte folgendes sein: „Die gottesfürchtigen Eltern sollen es wissen, jeder Tag, der vom Kinde in der Schule zugebracht wird, jeder Fortschritt desselben in der wissenschaftlichen Weltauffassung, heißt soviel als: jeder Schulfortschritt ist Entfernung von Gott, von der Religion und deren Weltanschauung; es sollen dies vor allen andern die Lehrer erfassen" (S. 49). „Der Kopf des Kindes ist ein staunenswert gefügiges Instrument, wenn man es nur klug handzuhaben versteht.... Der Kopf des Kindes ist eine wunderbare Retorte, welche in kürzester Zeit die ungeheuere Menge des ihm dargebotenen Materials zu vollkommenen Produkten verarbeitet; nur ist es notwendig, daß dieses Material mit solchen Fragen verflochten werde, welche das Leben von selbst stellt" (S. 54).

Und welches Material den Kindern im Schulalter geboten wird, beweisen die Kinderzeitungen (von Moskau, Petersburg, Xarkov): Märchen über Adam, über Christus....

Die meiste Hoffnung im antireligiösen Kampfe wurde seit Jahren auf den P. K. C. M. (auf den russischen-kommunistischen Jugendverband) gesetzt. „Eine Kraft, wie man sich eine bessere nicht denken kann." Gegründet 1905/06 hat er aber erst seine volle Bedeutung in der Revolution erlangt. Sein Programm wurde auf dem 3. allgemeinen Kongreß der Professionellen 1920 angenommen. Die Statuten kennzeichnen P. K. C. M. als Stoßtruppe des kommunistischen Gedankens. Bedingungen der Zugehörigkeit: 14—23. Lebensjahr, Anerkennung des Programms und der Verbandsvorschriften, aktive Teilnahme an einer der Organisationen des Verbandes, Gehorsam gegen alle Verfügungen der Verbandsorgane und Mitgliederbeitrag. Ihr Zuwachs in der russischen Sowjetrepublik: 1918 ungefähr 22000; 1920: 300000; 1923 bis zu 500000; im Jahre 1924 wird er auf eine Million geschätzt (Kovalenko knijga polititcheskoj [Broschüre der Staatswissenschaft[14], Moskau 1924]).

Diese Jugend sollte nun in den Dienst der antireligiösen Propaganda genommen werden. Gerade wenn größere Kirchenfeste gefeiert werden, sollte auch P. K. C. M. seine kommunistischen Feste und Umzüge feiern, wobei Kirche, Priesterschaft, Religion in gemeiner Weise verhöhnt werden. Die Weihnachts- und Osterfeiern der kommunistischen Jugend sind zu berüchtigten Festlichkeiten geworden. Ein Bild aus ihrer Tätigkeit: Eine Gruppe dieser verwilderten Jugend kommt in ein Dorf, dringt in die Kirche ein, hält dort ihre Orgien ab, und schließlich halten Buben und Mädchen ohne Kleidung mit den Kirchenfahnen und andern heiligen Gegenständen eine Prozession im Dorfe ab (vgl. Civiltà Cattolica, Febr.-März 1925).

„Im Jahre 1923 machten einige Führer der K. U. M. (der internationalen kommunistischen Jugend) den Vorschlag, etwas Ähnliches außerhalb der Grenzen Rußlands, im Westen einzuführen. Allein die russischen Genossen erkannten die Notwendigkeit, die größte Vorsicht hierin walten zu lassen und zweifelten an der Zeitgemäßheit solcher Unternehmungen für den Westen." „Es ist gut, daß die internationale kommunistische Jugend den russischen Versuch erlernt und sich zu eigen macht. Ist auch die Zeit für solche Formen der antireligiösen Agitation nnd Propaganda für den

Westen noch nicht gekommen, wie bei uns, so liegt sie doch nicht hinter den Bergen und man muß sich darauf vorbereiten" (S. 40).

Auch hat die antireligiöse Arbeit der Bolschewiken ihre Stellung zum Sektenwesen geändert. Stepanov tadelt die bisherige Methode und Anschauung: „als müßte die Befreiung von der Religion konfessionelle Stufen durchlaufen. Am Anfang: Orthodoxie oder Katholizismus, dann eine Hinneigung zum Protestantismus, dann irgend eine Sekte nach Art der Baptisten oder der Evangelischen, in der Folge eine rationalistische Sekte und als Endresultat aller dieser Evolutionsformen die vollständige Religionslosigkeit und antireligiöse wissenschaftliche Weltanschauung" (S. 18).

„Nochmals wiederhole ich: es bedeutet keinerlei Vorteil, wenn der Zerfall der Orthodoxie dem Sektenwesen zugute kommt. Wir müssen die ganze Bewegung direkt von der Orthodoxie auf die Religionslosigkeit hinlenken" (S. 20).

Abschließend fügt Stepanov seinen Ausführungen bei: „Die Methoden, Formen, Taktiken der antireligiösen Arbeit bewegen sich insgesamt auf der Kampfesbasis. Sie wird in der Weise eine Änderung erfahren, daß es seinerzeit auch dem Blinden klar wird, bis zu welcher Stufe der Entscheidungskampf ‚gegen den Popen' notwendig ist, heiße dieser nun Pastor, Abbas Rabbi, Patriarch, Mulla oder Papst. Unaufhaltsam muß dieser Kampf auf dem bezeichneten Wege sich heraus entwickeln zum Kampfe gegen Gott, heiße dieser nun Jehova, Jesus, Buddha oder Allah."

Die augenblickliche Lage 1925. Inwieweit dieses Programm und die Absichten der Kommunisten heute zur Wirklichkeit geworden sind, läßt sich im einzelnen noch nicht absehen; nur allgemeine Gesichtspunkte lassen sich feststellen. Die mißliche ökonomische Lage der Bauern, die ausgebreitete Hungersnot, welche selbst nach den Geständnissen der Sowjetblätter die von 1922 übersteigen soll, machen die getroffenen Provinzen für die Aufnahme der kommunistischen Verfügungen weniger empfänglich. Auch ist das Land wegen der ungeheuern Ausdehnung und dem Mangel an reicheren Verkehrsmitteln dem Einfluß von der Stadt mehr entzogen als bei uns in Westeuropa. Gerade jene Kraft, auf welche die Führer der antireligiösen Propaganda am meisten gebaut haben, hat sich wegen ihrer Anmaßungen den schwersten Tadel der Sowjets (Bucharin) zugezogen. Denn diese verwilderte Jugend glaubte, das Billett der P. K. C. M. sei ein Freischein zu allen sittlichen Verbrechen, ein Vollmachtsbrief zu allen Anmaßungen gegenüber der Lehrerschaft und den Eltern auf dem Lande. Es läßt sich noch nicht genau feststellen, inwieweit der große Lehrer- und Lehrerinnen-Kongreß zu Beginn des Jahres zur Beruhigung und Besänftigung der aufgebrachten Lehrerschaft beitrug.

Daß die weit um sich greifende Unzufriedenheit des Landes auch auf die antireligiöse Propaganda zurückzuführen ist, läßt sich daraus entnehmen, daß man Anfang 1925 in Moskau ernstlich die Frage erwog, ob man die antireligiöse Propaganda auf dem Lande nicht einschränken solle, um die Bevölkerung zu beruhigen. Kamenev spricht es offen aus: „Wir kennen das Land noch viel zu wenig." Und Stalin zählt die verschiedenen Aufstände auf und sagt: „Diese Aufstände sind für uns eine Kritik, und unter allen Gefahren für uns ist dies die größte, daß man die Gefahr nicht kennen will" (Zeitungen der russischen Emigration). Augenblicklich bewerben sich alle Parteien, die russischen Bauern für sich zu gewinnen. Von der Lösung dieser Frage wird wohl das Schicksal der Sowjets abhängen.

Noch einen Punkt dürfen wir unserseits nicht vergessen, der dem gottlosen Treiben der Sowjets entgegensteht, mit dem sie nicht rechnen, auch nicht rechnen können, noch rechnen werden: das ist die erbarmende Vorsehung Gottes für alle, die guten Willens sind.

Joseph Schweigl 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.

Das soziale Königtum Christi

Bereits im Märzheft dieser Zeitschrift hatten wir bei der Besprechung des Problems einer katholischen Politik den Gedanken des sozialen Königtums Christi erwähnt. Wir wiesen darauf hin, wie schon vor Beginn des heiligen Jahres 1900 eine große Zahl von Kirchenfürsten sich an Leo XIII. gewandt hatten mit der Bitte, ein Fest des sozialen Reiches des Herzens Jesu für die ganze Kirche einzuführen. Dieses Bestreben hat sich inzwischen immer mehr gefestigt und zugleich geklärt. Unter unbedingtem Festhalten an dem Grundgedanken zeigt sich eine schärfere Abgrenzung des Festgedankens zum altgewohnten Herz-Jesu-Fest hin. Die tiefen Gedanken der Sühne, der persönlichen innersten Hingabe und Liebe sollen dem Herz-Jesu-Fest voll erhalten und zu eigen bleiben. Dieses soll das Fest tiefster Innerlichkeit und Innigkeit in engster Verbindung mit der heiligen Eucharistie nach wie vor bleiben. Dagegen soll der neue Gedenktag der Auswirkung und Ausstrahlung der Liebes- und Sühnekraft des Herz-Jesu-Festes geweiht sein. Er soll gleichsam der nach außen ins Leben hervortretenden Herrschaft der Liebe Christi gehören. So ergab sich denn auch bereits in unserer früheren Abhandlung der Gedanke des sozialen Königtums Christi unmittelbar aus der Forderung, das ganze öffentliche Leben mit dem Geiste Christi zu durchdringen und seinen Geboten und Gesetzen zu unterwerfen.

Bauten wir damals auf den Lehren auf, wie sie uns vor allem durch Leo XIII. übermittelt wurden und um das heilige Jahr 1900 eine gewisse Krönung erfahren hatten, so wollen wir heute besonders darauf hinweisen, wie der Gedanke, die Fahne des sozialen Königtums Christi vor aller Welt Augen zu entrollen, neue Anregung durch die Schreiben Pius' XI., insbesondere seine große Enzyklika „Ubi Arcano Dei" vom 23. Dezember 1922, über den Frieden Christi, wie er im Reiche Christi zu suchen ist, erhält.

Pius XI. nennt das Gebaren einer großen Zahl von Katholiken, die dem Namen nach zwar auch die katholische Lehre über Rechte und Pflichten im öffentlichen und Wirtschaftsleben anerkennen, tatsächlich aber in ihrer ganzen Lebensart verleugnen, eine besondere Art des Modernismus auf dem Gebiete der Sitten-, Rechts- und Wirtschaftslehre; einen Modernismus, der ebensosehr zu verurteilen sei wie der dogmatische Modernismus. Man sollte glauben, schreibt der Papst, daß die Lehren namentlich eines Leo XIII., Pius X. und Benedikt XV. nicht mehr gälten oder vergessen wären. Die Überwindung dieses Modernismus im öffentlichen und Wirtschaftsleben ist nun nichts anderes als die tatsächliche Herrschaft Christi auf all diesen Lebensgebieten. Doch Pius XI. will nicht lediglich die Lehren seiner Vorgänger erneut einschärfen; er will in seiner Enzyklika bewußt einen Schritt weiter gehen und, aufbauend auf den Lehren Leos, das Programm Pius' X. mit dem Benedikts XV. gleichsam in übergeordneter Einheit verbinden.

„Somit ist nur im Reiche Christi Christi Friede möglich. Christi Reich erneuern, wieder aufrichten, heißt also Christi Frieden herbeiführen. Wenn daher Pius X. sich zum Programm setzte: ‚alles in Christo zu erneuern', so bahnte er damit wie unter göttlicher Eingebung jenem Friedenswerk den Weg, das

Benedikt XV. als Aufgabe vorschwebte. Wir wollen dieses doppelte Programm Unserer beiden Vorgänger zu einem einzigen verbinden und mit allen Kräften dies anstreben: Christi Frieden im Reiche Christi. Dabei setzen Wir Unser ganzes Vertrauen auf die Gnade Gottes, der Uns eben bei der Übertragung der päpstlichen Vollgewalt seinen ewigen Beistand versprochen hat."

Pius XI. bringt hiermit das durch die furchtbaren Weltgeschehnisse dem Hirten- und Vaterherzen Benedikts XV. erpreßte Friedensprogramm dieses Papstes in Verbindung mit dem von Pius X. neuerschlossenen eucharistischen Lebensquell. Er sichert durch diese Verbindung dem Friedenswerk Kraft und Dauer und gibt der inneren Erneuerung Pius' X. Richtung und Aufgaben. In seinem engen Anschluß namentlich an Leo XIII. weitet sich dies Friedensprogramm Pius' XI. von selbst zum Programm des sozialen Königtums Christi. Auch an andern Stellen des Rundschreibens über den Frieden Christi leuchtet immer wieder als Selbstverständlichkeit der Gedanke des Reiches Christi, des sozialen Königtums des Heilandes, auf. Von diesem König allein kann die Welt ja wieder Frieden und Ordnung, können die Staaten Bestand und Festigkeit erhoffen. Dieser König muß aber auch anderseits in Wahrheit herrschen; seine Gebote müssen befolgt werden, soll der Welt noch Heil werden.

Es liegt außerhalb des Rahmens dieser Arbeit, den Nachweis zu führen, daß die Bezeichnung des sozialen Königtums Christi der katholischen Lehre gerecht zu werden vermag. Es möge der Hinweis genügen, daß bereits Leo XIII. in seiner Enzyklika „Annum Sacrum" vom 25. Mai 1899, wie auch in der Enzyklika „Tametsi Futura" über Jesus Christus als Erlöser vom 20. Oktober 1900, eine ausführliche Begründung der Königsherrschaft Christi nicht nur über alle Gläubigen, sondern auch über die ganze Menschheit gegeben hat. Wir verweisen ferner auf einen Aufsatz von Adhémar d'Alès in den Études (10. April 1925) über das soziale Königreich Jesu Christi. Es wird dortselbst der Nachweis aus Schrift und Vätern ausführlich erbracht. D'Alès weist in seiner Abhandlung auch den Verdacht zurück, als sollte durch die Verkündigung des sozialen Königtums Christi etwa der Staat in seinem eigenen Tätigkeitsbereich der Kirche bzw. dem Papst unterstellt werden. Um jedes Mißverständnis zu verhüten, erscheint es uns gut, diese treffende Ausführung auch hier wiederzugeben.

„Der Papst wurde durch Christus mit einer geistigen Macht bekleidet, aber nicht mit der vollen Machtfülle seiner göttlichen Person, die allein die Grundlage bietet für die unbeschränkte Herrschaft Christi über alle geschaffenen Dinge.

Genauer: Christus, der oberste Herr dieser Welt, sieht die Herrschaft über die Dinge dieser Welt durch verschiedene Gewalten vor. Er sieht die geistliche Leitung vor durch das christliche Priestertum; er sieht die weltliche Herrschaft vor durch die rechtmäßigen Obrigkeiten. Die Regierungsform der menschlichen Gesellschaft unter dem Neuen Testament ist nicht die der jüdischen Theokratie, die alle Gewalt in den Händen des levitischen Priestertums zusammenschloß und vereinte. Christus hat den Papst als seinen Stellvertreter im geistlichen Bereiche eingesetzt, er setzt die rechtmäßigen Regierungen ein als seine Stellvertreter in der weltlichen Ordnung. Die Unterscheidung der Gewalten hat zur notwendigen Folge diesen Parallelismus, der unter den angegebenen Voraussetzungen unbedingt ist. Der von Paulus aufgestellte Grundsatz: Es gibt

keine Gewalt, die nicht von Gott kommt, kommt hier vollkommen zu seinem Recht.

Und ebenso wie Christus bei der Einsetzung des Papstes als seines Stellvertreters in der geistlichen Ordnung nichts von seinem ewigen Priestertum verloren hat, ebenso hat er durch die Betreuung der Mächtigen dieser Welt mit der Verwaltung der zeitlichen Dinge in nichts auf seine ihm wesenhafte königliche Gewalt verzichtet.

Es ist selbstverständlich, daß die Eintracht zwischen den beiden Mächten, die, auf Grund gleicher Titel aber nach verschiedener Richtung, von Gott ausgehen, die beste Garantie einer sozialen Ordnung nach den Plänen der Vorsehung ist. Die Christenheit des Mittelalters, ganz durchdrungen von dieser Idee, hat ihr in ihren Einrichtungen einen besondern, den heutigen Anschauungen fremden Ausdruck gegeben. Trotzdem aber hat auch sie den wesenhaften Unterschied zwischen den beiden Gewalten nicht verkannt."

Das soziale Königreich Christi soll kein Reich sein von dieser Welt, wohl aber diese Welt hinführen zum Gottesreich, soll die Wege bahnen, damit nicht die Menschheit der Herrschaft des Fürsten dieser Welt, der Eigensucht, dem Haß und der Zwietracht, dem Streben nach Macht und Gewinn, unwiederbringlich verfällt. Wir wollen in Folgendem darauf hinweisen, wie der Ruf nach der Herrschaft Christi einerseits der Sehnsucht der Völker entspringt, anderseits auf dem Verlangen neuaufsteigenden Glaubensgeistes nach fester Führung fußt. Diese zwei Ausgangspunkte des Verlangens nach der Verkündigung des Reiches Christi entsprechen auch den von Pius XI. angedeuteten Grundpfeilern seines Programmes „Der Friede Christi im Reiche Christi": dem aus dem Sehnen der Völker geborenen Friedensruf Benedikts XV. einerseits, dem durch Pius X. neuerschlossenen Kraftquell katholischen Lebens anderseits.

In mächtigen Wellen zog der Krieg über die Lande und erschütterte fast alle Völker des Erdkreises bis in ihre Tiefen. In Mittel- und Osteuropa folgten ihm die Zusammenbrüche der Revolution und wühlten diese Völker noch tiefer auf. Man darf wohl annehmen, daß noch auf Jahrzehnte hinaus die furchtbaren Ereignisse der letzten Jahre die Gewissen und Herzen nicht zur Ruhe kommen lassen werden. Bei allen, die tiefer sehen, fraß sich das Gefühl des Versagens menschlicher Regierungskunst tief hinein. Nie war es wohl klarer geworden, wie verderblich, im Leben des einzelnen Volkes wie der Völker untereinander, die Lehre vom Fortschritt durch Kampf, der Satz: „Macht geht vor Recht", werden mußte. Können sich auch längst nicht alle klar zu dem Glauben an einen Gott durchringen, so fühlt man doch allenthalben um so mehr eine Achtung, die sich oft mit einer wenn auch nur unbewußten Sehnsucht paart, vor dem Glauben und dem gläubigen Menschen; vor einer Macht, die aus dem Jenseits in die irdischen Dinge eingreift, die die hadernden und streitenden, sich zerfleischenden Menschen zu Eintracht und Einigkeit bringen könnte. Was Erich Troß von der Jugend schreibt, gilt wohl allgemein: kulturpolitisch ist es der ganzen innerlich-revolutionären Jugend klar, daß Glauben nicht erzwungen werden darf, aber das Größte und Heiligste ist, was Menschen bewegt (Frankfurter Zeitung). Verständnis für geistige und geistliche Werte, sich fortpflanzend bis zum Verlangen nach übernatür-

lichen, transzendenten Kräften auch im öffentlichen Leben, wächst in allen Kreisen. So macht sich z. B. in der Wohlfahrtspflege eine starke Abwendung von der sog. Humanität, dem rein diesseitigen Wohltun, geltend. Fast jede Richtung beansprucht für sich transzendente, dem Jenseits entstammende Kräfte ihres Wirkens. Ähnliches gilt für das Verhältnis der Völker zueinander. Wenn auch bei den einzelnen Völkern in verschiedenem Ausmaß, so bricht sich doch immer mehr die Überzeugung Bahn, daß sie sich gegenseitig finden, ja fördern müssen. Schon das ernstliche Erwägen von Gedanken wie Paneuropa, des Sicherungspaktes, zeigt, wie mächtig die Menschheit in der Richtung vordrängt, die Pius XI. in seiner Friedensenzyklika vorzeichnete, als er insbesondere den Kampf gegen den Haß unter den Völkern, die Umwandlung der kriegsbereiten Herzen in eine friedfertige Welt verlangte. Konnte er schon damals in dem Zusammenströmen so vieler Gläubigen zum eucharistischen Kongreß in Rom, in der Tatsache, daß die meisten Regierungen beim Heiligen Stuhl sich wieder vertreten lassen, mit Genugtuung auf die Kirche Christi als den Haupthort der Einigung und Befriedung der Völker hinweisen, so kann dies wohl mit noch mehr Recht im heiligen Jahr selbst gesagt werden.

Je klarer aber gerade in diesem Jahr von Rom aus die Stimme der Kirche sprechen wird, je entschiedener von der Kirche die Herrschaft Christi auch über die gesamten sozialen Gebilde, über die gesamte Gesellschaft ausgesprochen wird, um so stärker wird sie das Sehnen und Suchen der Völker auf diesen Weg, der allein die Menschen aus ihrer Zwietracht herausführt, hinlenken. Gewiß werden viele die Botschaft vom sozialen Königtum Christi nicht verstehen. Aber sie werden durch sie gezwungen werden, sich mit diesem Gedanken auseinander zusetzen; sie werden gezwungen werden, wenn auch nicht den König selbst, so doch seine Gedanken und Weisungen anzuerkennen und sie durchzuführen.

Was sich im Verhältnis der Völker untereinander bereits hoffnungsvoll anzubahnen beginnt: der Abbau des Hasses und der Wille zur Verständigung und zu gemeinsamem Handeln, muß sich erst recht innerhalb des *eigenen Volkes* zeigen. Nur scheint hier das Ziel fast noch schwerer zu erreichen. Und dennoch muß auch hier die sieghafte Kraft der großen Idee des wahren Königs voranschreiten. Christliche Gedanken müssen wieder die Herrschaft auch im Staatsleben des einzelnen Volkes erlangen. Allzu lange hatte man sich ja deren entwöhnt, das Christentum von Politik und Wirtschaft getrennt. Aber auch hier geht durch die Massen das unbestimmte Sehnen. Sie verlangen endlich eine Antwort auf ihren Ruf nach Gerechtigkeit und Frieden.

Unverkennbar ist bei den Katholiken aus den verschiedenen Nationen das starke *Aufquellen katholischen Lebens*, das Vorwärtsdrängen nach einer Betätigung des Glaubens auch über die engen Grenzen der alltäglichen Umgebung hinaus. Die katholische Bewegung hat in den Jahren nach dem Kriege diesseits und jenseits des Ozeans mit frischer Kraft und neuem Mut eingesetzt. Nicht überall und nicht immer sind ihr schon große Erfolge geworden. Aber die Tatsache des neuen Lebens besteht. In manchen Ländern haben auch der Kriegsdienst, die in der Kriegszeit dem Vaterland seitens der Katholiken im reichsten Maße gebrachten Opfer den Katholiken sichtlich neuen Mut gegeben. Sie waren sich bewußt, daß Christentum und Vaterlandsliebe

nicht getrennt sind, und fordern nun auch im öffentlichen Leben ihren Einfluß; sie verlangen, daß auch die Staaten wieder Rücksicht nehmen auf Gottes Gebot und sich öffnen dem Geiste Christi. Mögen wir die heldenhaften Kämpfe der Katholiken in Mexiko betrachten, das opferfreudige christliche Ringen der italienischen Katholiken, das mutige Eintreten für die großen Gedanken der Friedenspäpste im katholischen England, das Aufbäumen des französischen Katholizismus gegen die Laiengesetze, das entschlossene Streben und Suchen nach eigenem Handeln gemäß den Grundsätzen katholischer Politik in weiten Kreisen des österreichischen und deutschen Katholizismus: überall finden wir das bewußte Hineindrängen der katholischen Kreise ins öffentliche Leben; das Streben, Christi Reich und Königtum in einer Welt des Zusammenbruchs und zersplitterter Erdenthrone aufzurichten. Die tiefe Glaubenskraft, die besonders der Hirtensorge Pius' X. zu verdanken ist, sucht sich Raum zu verschaffen und wird, angesichts des offenkundigen Bankrotts der bisherigen Grundsätze der Regierungen und Staaten, zum Handeln geradezu aufgepeitscht. All diese Kräfte suchen und rufen nach dem großen Führer, sehnen sich nach dem Wort vom Stuhle Petri, das ihnen, allen Völkern und Klassen, den gemeinsamen König und Führer gebe.

Schon Leo XIII. hatte der Herrschaft des göttlichen Herzens ein dreifaches Gebiet unterstellt: das eigene Herz, die eigene Person jedes einzelnen Gläubigen, daß er sich ganz Jesus Christus weihe und verpflichte; die Herrschaft Christi über all die Gläubigen, die Christi Gesetz wieder vergessen haben, sowie über alle jene, die ihn nie gekannt, und schließlich seine Herrschaft nicht nur über die einzelnen Menschen und Gruppen, sondern über die Gesellschaft selbst, über die Staaten, das gesamte öffentliche Leben.

Diese Ziele decken sich mit dem, was Pius XI. vom Heiligen Jahr 1925 erhofft, mit der Heiligung jedes einzelnen, der Zurückgewinnung der verlorenen Menschen und Nationen und der Errichtung des Friedensreiches in der ganzen Christenheit.

Unterstellung des einzelnen Gläubigen unter Christi Königtum bedeutet in diesem Zusammenhange die Durchbildung jedes Gliedes der Kirche zu dem katholischen Menschen, der nicht nur im Privatleben, sondern in allen seinen Handlungen im Getriebe von Wirtschaft und Politik stets nach den Normen katholischer Auffassung und in deren Rahmen zu handeln bemüht ist, allüberall in Wahrheit aus dem Glauben lebt. Der Mittelpunkt für diese katholischen Menschen wird von selbst der Sitz ihres Königs sein, der Tabernakel, der eucharistische Heiland. Sie werden sich alle als lebendige Glieder der Kirche, des mystischen Leibes Christi, fühlen. Die Gemeinde der Christen, wie sie sich in der Diözese, in der Pfarrei findet, wird neues Leben gewinnen. Alle Glieder der Gemeinde, Geistliche und Laien, werden sich enger zusammenschließen, sich ihrer Gliedschaft an der großen Kirche Christi lebendiger bewußt sein. Die gegebenen Unterschiede von Stand und Rang werden mehr und mehr in ihre gebührenden Schranken zurückgewiesen werden und Christus in Wahrheit der Eckstein, die stärkste unserer gemeinschaftsbildenden Kräfte sein.

Die Eintracht und Brüderlichkeit, die innerhalb der Christengemeinde im Zeichen des Königtums Christi herrschen soll, muß sich fortpflanzen auf das Gemeinschaftsstreben auch im öffentlichen Leben, auf allen Gebieten des Volks-

lebens überhaupt. Es gilt für das Königtum Christi das Wort Pius' XI.: „Eigentlich müßten die verschiedenen Parteien in gegenseitigem Wetteifer, jede in ihrer Art, dem Gemeinwohl aufrichtig dienen." Soll das Reich Christi nicht nur denen den Frieden bringen, die bereits Christus als ihren König anerkennen, sondern die Friedensherrschaft des Heilandes sich auch auf jene erstrecken, die ihn verlassen oder überhaupt nie gekannt haben, so muß diese Richtlinie Pius' XI. auch gelten über die Grenzen der sichtbaren Kirche hinaus. Bei aller Klarheit und Entschiedenheit in Grundsatz und Lehre sind die Wege der Ausbreitung des sozialen Königreichs Christi nicht Wege der Gewalt, der Macht oder gar des Hasses, sondern der Langmut, der Sanftmut und dienenden Liebe. Nur auf diesem Wege wird es gelingen, die Klassen nicht für immer voneinander zu trennen, Parteischranken nicht zu Wällen des Unglaubens wachsen zu lassen, sondern sie näher zu bringen; es wird möglich sein, die ganze Erhabenheit dieses Königtums gerade jene zu lehren, die Christus am wenigsten kennen. In Auswirkung dieser Richtlinie wird man auch den Neuheiden unserer Tage allmählich mit derselben Liebe entgegenkommen lernen, wie dies der Missionär im Lande alten Unglaubens tut.

Erst wenn auf diesem Wege die Herzen der Katholiken wieder für Christus gewonnen sind, auch jener Klassen, die ihm heute in überwiegender Zahl fern stehen, wird der dritte Programmpunkt Leos XIII. sich durchsetzen können: die Beherrschung des öffentlichen Lebens durch das Königtum Christi. Es wird dies allerdings dann auch notwendige Folge sein, als reife Frucht von selbst sich bieten.

Dieselben Gedanken über den Inhalt des Reiches Christi faßt auch Pius XI. in seiner Friedensenzyklika zusammen, betont jedoch ganz besonders zugleich die Wichtigkeit, daß auch in der Familie, der Keimzelle des Staates, Christi Herrschaft begründet sei.

„Als einzige, von Gott eingesetzte Hüterin und Lehrerin der genannten Glaubens- und Sittenlehren besitzt die Kirche ewige, unerschöpfliche Kräfte und Gewalten: sie kann und soll aus dem öffentlichen Leben, aus der Familie und der Gesellschaft den Materialismus bannen, der schon so viele Ruinen geschaffen hat; sie kann und soll dort, ganz anders als die Philosophie, die christlichen Grundlehren über die Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele zur Geltung bringen; sie soll alle bürgerlichen Klassen einander näher bringen und das ganze Volk in der Gesinnung eines aufrichtigen Wohlwollens und eines gewissen Brudersinnes zusammenschließen (cf. Aug., De mor. eccl. cath. 1, 30); sie soll den Menschen in seiner Würde schützen und verteidigen und bis zur Höhe Gottes erheben; sie soll endlich das private und öffentliche Leben bessern und veredeln, auf daß alles Gott untertänig sei, ‚der im Herzen liest' (1 Kön. 16, 7); auf daß alles nach seinen Gesetzen und Lehren sich richte. Wenn so das heilige Pflichtbewußtsein das Lebensgesetz von allen ist, der Untertanen und der Gebieter und sogar der öffentlichen Einrichtungen, dann ‚ist Christus alles in allen' (Kol. 3, 11)."

Und ferner:

„Darin besteht, kurz gesagt, das Reich Christi. Christus herrscht da zunächst über die Einzelnen; er herrscht im Verstand durch seine Lehre, im Herzen durch seine Liebe, im ganzen Leben, wenn dieses im Einklang steht

mit seinem Gesetz und Beispiel. Christus herrscht in der Familie, wenn sie auf das Sakrament der Ehe gegründet ist und ihren heiligen Charakter unverletzt bewahrt; wenn sie ein himmlisches Heiligtum ist, wo die väterliche Autorität ein Abbild von Gottes Vaterschaft ist, der sie Ursprung und Namen verdankt, wo die Kinder den Gehorsam des Jesusknaben nachahmen, wo das ganze Leben die Heiligkeit der Familie in Nazareth atmet. Christus herrscht im Staate, wenn in ihm Gottes Souveränität in höchsten Ehren steht, wenn er von Gott Ursprung und Inhalt seiner Autorität ableitet, so daß nach oben Recht und Schranke des Befehlens, nach unten Pflicht und Adel des Gehorchens gesichert sind; wenn er das von Gott verliehene Recht der Kirche anerkennt, wonach sie eine vollkommene Gesellschaft ist, bestimmt, Lehrerin und Führerin der andern Gesellschaften zu sein. Lehrerin und Führerin, sage ich, nicht so, als ob sie deren Autorität schädigte — sind doch auch sie in ihrer Art berechtigt —; sondern sie vervollkommnet sie, wie die Gnade die Natur vervollkommnet; erst diese Hilfe der Kirche macht es möglich, daß die Gesellschaften ihre Mitglieder einerseits kräftig unterstützen zur Erreichung ihres letzten Zieles, der ewigen Seligkeit, anderseits deren irdisches Glück fördern und sichern."

Mit der Klarlegung der Lehre allein ist es jedoch nicht getan. Gerade die Lehre des sozialen Königtums muß weiter gehen, muß zur Lehre noch den Befehl fügen. Die Verkündigung der Herrschaft Christi muß die Gewissen aufrütteln und Taten wecken, soll der Name des Königtums nicht seines tiefsten Wertes bar sein.

Aus ähnlichen Erwägungen hat sich wohl auch Pius XI. zum Schlusse seines Rundschreibens über den Frieden mit ausdrücklichen und eingehenden Worten an all die Kreise gewandt, die nun berufen sind, das Programm des Friedens Christi auszuführen. Nicht minder wichtig ist es, zur Ausführung des Programms des sozialen Königtums Christi, das, wie wir gesehen haben, ja noch über das Friedensprogramm hinausgreift, die katholische Christenheit aufzurufen. Gerade in der Befolgung des Rufes Christi liegt die schönste Ergänzung der Gedanken des Herz-Jesu-Festes. Trauern wir am Herz-Jesu-Fest mit dem Heiland über seine Verlassenheit in den Tabernakeln, über die Verachtung, die seine Liebe in der Welt findet, so soll der Tag des sozialen Königtums Christi die Antwort seiner Getreuen auf die Klage des heiligsten Herzens sein, soll das Wort einlösen, das die Weihe an das göttliche Herz an dessen Gedenktag gegeben hatte.

Pius XI. wendet sich wie an alle Stände des Klerus, so auch ausdrücklich an die Gläubigen aus dem Laienstande. Er verlangt, daß sie sich den Ehrentitel „Auserwähltes Geschlecht, königliches Priestertum, heiliger Stamm, zu eigen erworbenes Volk" (1 Petri 2, 9) in Wahrheit wieder erwerben sollen. In engster Verbindung mit Christus und seiner Kirche sollen sie für das Reich Christi arbeiten. Sie werden dadurch die Würde erlangen, die der Apostel ihnen in der eben zitierten Stelle zuweist. „Das Reich Christi nämlich bewirkt und fordert eine gewisse Gleichheit der Menschen in Recht und Würde, da alle durch das kostbare Blut Christi geadelt sind." Pius XI. weist mit diesen Worten darauf hin, daß gerade der Gedanke des sozialen Königreichs Christi die harten Gegensätze und tiefen Abstände zwischen den Klassen und Ständen

der Gesellschaft, wie nichts anderes, zu mildern und abzuschleifen geeignet ist. Darum sollen auch die verschiedensten Kreise des katholischen Volkes mit aller Kraft an dem begonnenen Werke der Verchristlichung der Gesellschaft weiterschaffen und all die Unternehmungen, die man mit dem Namen der katholischen Aktion bezeichnet, aus apostolischem Geiste heraus fördern.

Möge der Gedanke des sozialen Königtums Christi immer weiter greifen, immer tiefer Wurzel schlagen. Reich ist unsere Kirche an Klarheit der Grundsätze und Mitteln der Gnade, das große Ziel zu erreichen. Was mancherorts noch fehlt: die Menschen, die bereit sind, nach ihren Lehren zu handeln und ihre Gnaden zu gebrauchen, das muß aus der Mitte der Gläubigen selbst kommen. Vielerorts hat man sich damit begnügt, daß die Kirche die genannten Reichtümer besitzt, und sie wie in eine Schatzkammer sorgfältig eingeschlossen hält. Der Königsruf Christi muß die Türen zu diesen Schatzkammern sprengen, sollen sie nicht Totenkammern der lebendigen Lehre und des lebendigen Lebens werden. Er muß Menschen wecken, die gierig nach jenen Schätzen greifen, um in ihrer Kraft und Gnade des große Werk zu vollbringen, Christus zum König auch des öffentlichen Lebens zu machen. Möge es dem heiligen Jahr vergönnt sein, zu bewirken, daß die Inschrift des Obelisken vor St. Peter mit neuem Recht in die Jahrhunderte weiter verkündet: „Christus herrscht, Christus befiehlt, Christus triumphiert."

Constantin Noppel S. J.

Das Konzil von Nizäa (325–1925)[1]

Anmutig gelegen an der Ostbucht des askanischen Sees, dessen reizvolle Ufer ringsum von blühenden Siedelungen umsäumt waren, bildete Nizäa zu Beginn des 4. Jahrhunderts eine mächtige, mit schönen Bauten geschmückte Stadt. Mit Stolz nannte sie sich selbst „die goldene Stadt", „die Mutterstadt Bithyniens". An Größe und Pracht ward Nizäa nur von der Metropole Nikomedia, die durch Diokletian zu einem zweiten Rom umgewandelt worden, übertroffen. Ein Knotenpunkt bedeutsamer Römerstraßen, war Nizäa zugleich Durchgangspunkt für die großen Handelskarawanen, die von Chios an der Propontis im Westen, von Konstantinopel und den Küstenplätzen des Schwarzen Meeres aus über Nikomedien in das Innere der asiatischen Provinzen zogen oder von dort ihren Weg nach Chios, Nikomedien oder Konstantinopel nahmen. Und doch wäre Nizäa gleich Isnik, das heute seine Stelle einnimmt, eine vergessene Stadt geworden, hätte hier nicht die erste allgemeine Kirchenversammlung der Christenheit getagt und seinem Namen einen unvergänglichen Ruhm verliehen.

* * *

Es war in den Maitagen des Jahres 325, da erlebten die Bewohner der in vollem Frühlingsschmuck prangenden Stadt ein bislang nie gesehenes Schauspiel. Auf den großen Heerstraßen, die am See vorbei oder zwischen blühenden Gärten und Parkanlagen in die massiven Festungstore einmündeten, zogen zahlreiche Staatskutschen und kaiserliche Fahrzeuge ein in die Stadt. Sie brachten diesmal nicht hohe Staatsbeamte, sondern Diener der Kirche, Bischöfe mit reichem Gefolge von Priestern und andern Klerikern. Die Zahl der ankommenden Bischöfe stieg bis auf 318, und die Zahl der Kleriker dürfte an die Tausend gereicht haben. Die Bischöfe hatten der Einladung zu einem großen allgemeinen Konzil, das Kaiser Konstantin im Einverständnis mit Papst Silvester angekündigt hatte, Folge geleistet.

Erschienen waren Bischöfe aus dem Abendland und dem Morgenland. Der greise römische Bischof hatte als seine Vertreter den um den Glauben hochverdienten Bischof Hosius von Corduba in Spanien und zwei Presbyter, Vitus und Vinzentius, entsandt, außerdem waren aus dem Abendland noch anwesend die Bischöfe Markus aus Kalabrien, Cäcilian von Karthago, Nikasius von Dijon, Domus von Stridon. Die meisten Bischöfe waren naturgemäß aus

---

[1] Als Hauptquellen wurden benützt die Kirchengeschichten von Sokrates (I, 5 ff.), Sozomenus (I, 15 ff.), Theodoret (I, 1 ff.), das Leben des Kaisers Konstantin von Eusebius von Cäsarea (III, 7 ff.), die bezüglichen Schriften des hl. Athanasius und des hl. Hilarius, der großen Vorkämpfer des Nizäums, und vor allem die bei diesen und einigen andern Autoren erhaltenen Synodalakten und sonstigen Urkunden des 4. Jahrhunderts. Die genaueren Quellennachweise zu den Hauptereignissen siehe in meiner Darstellung der Entwicklung des Arianismus in den „Studien zu Hilarius von Poitiers" I (1910) 36 ff. und bei Ch. Hefele-H. Leclercq, Histoire des Conciles I, 1 (1907). — Über den germanischen Arianismus siehe H. v. Schubert, Das älteste germanische Christentum und der sog. Arianismus der Germanen (1909), und besonders G. Schnürer, Kirche und Kultur im Mittelalter I (1924) 142 ff. — Über die Stadt Nizäa und ihre Geschichte vgl. V. Schultze, Altchristliche Städte und Landschaften. II. Kleinasien I (1922) 309 ff.

den vorderasiatischen Provinzen gekommen, wie Pamphylien, Pisidien, Phrygien, Lydien, Karien, aber auch die entlegeneren Provinzen der östlichen Reichshälfte, wie Ägypten, Syrien, Palästina, Arabien, Paphlagonien, Pontus, Kappadozien und andere waren ziemlich stark vertreten. Selbst aus dem Perserreich und dem Land der christlichen Goten in der Krim war je ein Abgesandter eingetroffen. Unter den angekommenen Bischöfen fanden sich nicht wenige, welche wegen ihrer Weisheit oder ihrer Tugend und charismatischen Gaben oder ihres in der Verfolgung bewiesenen Bekennermutes in der gesamten Kirche allgemein hochgeschätzt waren. Viele trugen noch jetzt „die Wundmale Christi an ihrem Leibe" (Theodoret). Da waren z. B. der Spanier Hosius, der Vertrauensmann des Kaisers, und Alexander von Alexandrien, der Metropole Ägyptens, die sich schon lange durch ihren Eifer für die Reinheit des Glaubens hervorgetan. Aus Ägypten waren ferner da die Bischöfe Paphnutius aus der Oberthebais und Potamion von Heraklea, beide in der Diokletianischen Verfolgung wegen ihrer Standhaftigkeit im Glauben eines Auges beraubt. Paulus von Neocäsarea war infolge der Folterungen, die er in der Verfolgung des Licinius erlitten, an beiden Händen gelähmt. Als Wundertäter bekannt waren Spiridion aus Cypern, Jakob von Nisibis, der genannte Paphnutius. Durch prophetische Gnadengaben zeichnete sich aus Leontius von Cäsarea. Der ehrwürdige Nikolaus von Myra, der auch heute noch zu den volkstümlichsten Heiligen gehört, war ob seiner Freigebigkeit weithin berühmt. Für die Zeit, da das Konzil tagte, waren die Bischöfe Gäste des Kaisers, der auch in hochherziger Weise ihre Reisekosten deckte. Die Verhandlungen fanden für gewöhnlich in einer Kirche statt, einige feierliche Sitzungen auch im Mittelbau des Kaiserpalastes, dessen Saal alle andern an Größe übertraf.

Sehr anschaulich schildert uns Eusebius von Cäsarea, ein Teilnehmer des Konzils, in seinem Leben Konstantins die feierliche Eröffnungssitzung. An beiden Seiten des Saales hatten die Bischöfe die ihnen nach ihrem Range angewiesenen Plätze eingenommen, und in Erwartung des Einzuges des Kaisers herrschte allgemeines Schweigen. Konstantin galt ja allen als Befreier und Retter aus der Drangsal der Verfolgungen, als Schirmherr der Kirche, der, wenn auch noch nicht wiedergeboren im Sakrament der Taufe, doch der Gesinnung nach Christ war und als erster der Kirche günstig gesinnter Kaiser die herrlichsten Hoffnungen erweckte. Und wie er nun mitten in die Versammlung trat in glänzendem kaiserlichen Gewande, auf dem Haupte das goldene, edelsteingeschmückte Diadem, nicht wie gewöhnlich in Begleitung eines militärischen Hofstaates, sondern nur umgeben von einigen gläubigen Freunden, da erhoben sich die Bischöfe von ihren Sitzen, und aller Augen wandten sich auf den Fürsten. Vor freudiger Erregung das Antlitz leicht gerötet, die Augen gesenkt, schritt der Kaiser, dessen majestätische Gestalt alle seine Begleiter an Größe überragte, bis zur vordersten Reihe der Plätze, wo ein vergoldeter Sessel für ihn bereit stand. Nachdem sich dann die ganze Versammlung niedergelassen, hielt einer der Bischöfe eine kurze Begrüßungsansprache. Hierauf richtete der Kaiser selbst in lateinischer Sprache eine längere Rede an die erschienenen Bischöfe, in der er zunächst seine Freude bekundete, an dieser Versammlung teilnehmen zu können, und dann die Anwesenden auf die Notwendigkeit der kirchlichen Eintracht hinwies. Da in der letzten Zeit diese Eintracht

durch religiöse Zwiste gestört worden sei, habe er die Bischöfe zusammengerufen, um einmütigen Sinnes die Reihe der Streitigkeiten durch Gesetze des Friedens zu beheben. Auf diese Weise würden sie sowohl ein dem höchsten Gott sehr angenehmes Werk vollbringen, als auch ihm, ihrem Mitknechte, einen überaus großen Gefallen erweisen. Nachdem die Rede Konstantins den Bischöfen auch in griechischer Sprache mitgeteilt worden war, eröffnete der Kaiser gleichsam als Ehrenpräsident das Konzil und übertrug das Wort den Vorsitzenden der Synode.

* * *

Es waren vor allem drei Angelegenheiten, derentwillen das Konzil von Nizäa zusammengetreten war: die arianische Irrlehre, der Streit um die Osterfrage, das meletianische Schisma. Der Osterstreit bewegte sich hauptsächlich um das Datum der Passahfeier. Während nämlich ein Teil der Christen, besonders in Kleinasien, das Osterfest am gleichen Tage mit den Juden begann, nämlich am vierzehnten Tage des Nisan, des ersten Monats im kirchlichen Jahre der Juden, mochte dieser Tag auch mit irgend einem Wochentag zusammenfallen, feierte der größte Teil der Christenheit, vor allem Ägypten und das Abendland, das Osterfest stets am Sonntag nach dem vierzehnten Nisan und setzte auch das Fasten bis zu diesem Tage fort. Dazu war dann später noch die Frage getreten, wann denn eigentlich im Jahr der vierzehnte Nisan astronomisch genau falle.

Den Grund zum meletianischen Schisma hatte der ägyptische Bischof Meletius von Lykopolis in der Thebais gegeben. Unbefugterweise hatte er in die innern Angelegenheiten einiger fremden Diözesen, deren Bischöfe ihres Glaubens wegen eingekerkert waren, eingegriffen und gegen alle kirchliche Satzung daselbst geistliche Weihen vorgenommen. Das Streben nach dem Primat in Ägypten scheint ihn dabei geleitet zu haben. Als Meletius ob seines Vorgehens auf einer Synode zu Alexandrien abgesetzt wurde, veranlaßte er eine Spaltung unter den ägyptischen Christen und gründete eine Sekte, deren Anhänger Meletianer genannt wurden. Seine Angriffe richtete Meletius vor allem gegen Petrus, den Metropoliten von Alexandrien, und gegen dessen Nachfolger Achillas und Alexander.

Im Kampfe gegen Bischof Petrus hatte Meletius einen eifrigen Anhänger an Arius, einem ehrgeizigen, etwa im Jahre 280 geborenen Libyer, gefunden. Unstet in seinem Charakter, verließ Arius aber bald wieder die Meletianer und ward von Bischof Petrus zum Diakon geweiht. Als er später abermals in das Lager der Meletianer überging, schloß ihn der Bischof aus der Kirchengemeinschaft aus. Wiederum zu den Katholiken zurückgekehrt, erlangte Arius von Achillas, daß er zum Priester geweiht wurde und eine alexandrinische Kirche zur geistlichen Verwaltung erhielt. Einige Jahre später wurde es offenkundig, daß Arius zum Irrlehrer geworden war. Seine geistliche Ausbildung hatte Arius in den antiochenischen Schulen des Priesters Lucian und später auf den Schulen Alexandriens erhalten. Unter dem Einfluß einer rationalisierenden Lehrmethode, die in der ägyptischen Metropole seit dem Eindringen der hellenistischen Philosophie, dem Auftreten der judenchristlichen Sekte der Ebioniten und der schriftstellerischen Wirksamkeit Philos gleichsam eine besondere Heimstätte gefunden hatte, war Arius am katholischen Glauben irre geworden. Der

Hauptanstoß für seinen zweifelnden Geist war die göttliche Natur Christi. Die Einheit Gottes und die Gleichheit der Naturen im Vater und im Sohn schienen ihm unvereinbar. Und so kam er dazu, die irrige Lehre vom Subordinatianismus, d. h. von der Unterordnung des Sohnes unter den Vater, die er bereits, wenn auch in gemäßigterer Form, bei einigen christlichen Schriftstellern und auch bei seinem Lehrer Lucian vorgefunden hatte, bis zu den letzten Folgerungen durchzuführen. Der Sohn Gottes besitzt nach Arius überhaupt nicht die göttliche Natur; er ist nur ein Geschöpf, wenn auch das erste und vornehmste. Gott, viel zu hoch und zu erhaben, um mit der Welt unmittelbar in Verbindung zu treten, hat den Sohn ins Dasein gerufen, um sich seiner zur Erschaffung und Leitung der Welt zu bedienen. Nur weitere Stufen dieser Irrlehre waren dann die bekannten, in den arianischen Kämpfen so häufig genannten Sätze: „Es gab eine Zeit, da der Sohn nicht war; der Sohn hat einen Anfang seines Seins: der Sohn ist nicht aus dem Wesen des Vaters geworden, sondern aus dem Nichts; der Sohn ist dem Wesen nach nicht gleich mit dem Vater."

Arius trat mit seinen Irrtümern zum ersten Mal an die Öffentlichkeit um 318 bis 320. Seine Gefolgschaft nahm schnell zu. Es muß im Auftreten des hohen, hageren, als sittenstreng geltenden und doch nach außen liebenswürdigen Mannes für viele, namentlich für die Frauenwelt, etwas Berückendes gelegen haben. Sofort erkannten die Rechtgläubigen, an ihrer Spitze Bischof Alexander, die furchtbare Gefahr und Tragweite der neuen Irrlehre. Richtete sie sich doch gegen die Grundwahrheit des Christentums von der Gottheit Christi. Wer diese leugnete, entzog den meisten der christlichen Glaubenswahrheiten ihre feste Grundlage und verflüchtigte das Christentum zu einem rationalistischen Menschenwerk. Da Arius trotz aller Mahnungen bei seiner Irrlehre verharrte, ward er samt seinen Anhängern auf einer großen Synode zu Alexandrien 321 mit dem Kirchenbann belegt. Er mußte Alexandrien verlassen und begab sich nach Nikomedien in Bithynien. Hier verfaßte er sein Hauptwerk mit dem Titel „Thalia", d. h. „das Gastmahl", das seine Irrtümer in immer weiteren Kreisen verbreitete. Alle Bemühungen, ihn zur alten Kirche zurückzuführen und den religiösen Frieden wiederherzustellen, blieben fruchtlos, und so griff Kaiser Konstantin, der sich persönlich eifrigst um die kirchliche Befriedung bemüht hatte, zu dem Mittel, das allein noch die Einigung bringen konnte: er ordnete die Berufung eines allgemeinen Konzils an.

* * *

Ehe noch die eigentlichen großen Sitzungen des Konzils begannen, hatten die Parteien in häufigen Zusammenkünften und Debatten eine Annäherung versucht. Unter den rechtgläubigen Rednern fiel ein junger Diakon aus Alexandrien, namens Athanasius, allgemein auf. Er zeigte nicht nur einen feurigen, unermüdlichen Eifer für die Orthodoxie, sondern er bekundete bei den Disputen, die oft einen stürmischen Charakter trugen, auch eine große Gewandtheit in der Beweisführung und eine ungewöhnliche Schlagfertigkeit in der Widerlegung. Sehr erregt waren auch manche der späteren Vollsitzungen, und es bedurfte mehrmals des Eingreifens des Kaisers, um die Gemüter zur Ruhe zu bringen. Die große Mehrheit der Bischöfe vertrat die alte Rechtgläubigkeit, aber es stand ihr eine an Zahl zwar kleine, aber um so

leidenschaftlichere radikale Minderheit der Arianer gegenüber. Dazu hatten sich zwei Gruppen gebildet, die sich als Mittelparteien betrachteten; sie umfaßten die zur Mehrheit neigenden Anhänger des Eusebius von Cäsarea und die der radikalen Partei näherstehenden Anhänger des Eusebius von Nikomedien.

Die Erregung stieg auf das höchste, als Eusebius von Cäsarea eine angeblich vermittelnde Glaubensformel vorlegte, die aber tatsächlich mit ihrer Unbestimmtheit den Forderungen der Rechtgläubigen in keiner Weise genügen konnte. Darauf neue Beratungen und Debatten. Endlich konnte der Versammlung am 19. Juni als Ergebnis der neuen Verhandlungen ein orthodoxes Bekenntnis verlesen werden, das auch der Zustimmung durch den Kaiser gewiß war und an dessen Fassung ein besonderes Verdienst Bischof Hosius und dem Diakon Athanasius zukam. Das Bekenntnis, das fürder unter der Bezeichnung „Nizäisches Glaubensbekenntnis" fortlebte, fand allsogleich die Zustimmung der Bischöfe mit Ausnahme von fünfen: es waren dies Eusebius von Nikomedien, Theognis von Nizäa, Maris von Chalcedon, Sekundus von Ptolemais, Theonas von Marmarika. Als man zur Unterzeichnung schritt, verweigerten die Unterschrift nur mehr zwei: Sekundus und Theonas. An der Spitze der Unterschriften standen die Namen der Vertreter des Papstes: des Bischofs Hosius und der Priester Vitus und Vinzentius. Sei es nun, daß die römischen Legaten das Bekenntnis der Synode nach den vom Papst erhaltenen Weisungen unterzeichneten oder daß dieser die Beschlüsse des Konzils nachher bestätigte, Tatsache ist, daß das Konzil von Nizäa von der Kirche selbst stets als allgemeines Kirchenkonzil angesehen und auch dafür erklärt wurde. Das Bekenntnis lautete klar und bestimmt und schloß durch seine Fassung jeden Zweifel aus:

„Wir glauben an einen Gott, den allmächtigen Vater, den Schöpfer aller sichtbaren und unsichtbaren Dinge. Und an einen Herrn Jesus Christus, den Sohn Gottes, gezeugt als Eingeborenen aus dem Vater, d. h. aus der Wesenheit des Vaters, Gott aus Gott, Licht aus dem Lichte, wahren Gott aus dem wahren Gott, gezeugt, nicht geschaffen, gleichen Wesens mit dem Vater, durch den alles geschaffen ist, sowohl was im Himmel als auf der Erde ist; der wegen uns Menschen und wegen unserer Errettung herabgestiegen und Fleisch geworden ist, gelitten hat und auferstand am dritten Tage, aufgefahren ist in die Himmel und kommen wird, zu richten die Lebendigen und die Toten. Und an den Heiligen Geist. —

Diejenigen aber, die sagen: ‚Es war eine Zeit, da er nicht war, und bevor er gezeugt wurde, war er nicht, und er ist aus Nichts entstanden', oder die sagen: ‚er sei von einer andern Substanz oder Wesenheit, oder der Sohn Gottes sei erschaffen oder veränderlich oder wandelbar', diese belegt die katholische Kirche mit dem Banne."

Die Osterfrage regelte das Konzil dahin, daß es die Berechnung des hohen Festes nach der Frühlingsnachtgleiche (21. März) als allgemeines Kirchengesetz aufstellte und den Metropoliten von Alexandrien beauftragte, den genauen Termin des Osterfestes jedes Jahr dem Papste zur Mitteilung an alle Kirchen anzuzeigen. Wenn auch in Zukunft noch einige Schwierigkeiten auftauchten, so war doch die Grundlage gewonnen, auf der die wesentliche

Einheit in der Osterfrage erhalten blieb. Bezüglich des meletianischen Schismas lautete der Entscheid: Meletius solle zwar seinen Bischofstitel weiterführen, aber er dürfe weder zu Lykopolis noch in einer andern Stadt Weihen erteilen oder Kleriker wählen. Die Weihe der von ihm bisher unrechtmäßig bestellten Kleriker solle durch neue Handauflegung gewissermaßen bekräftigt werden. Die späteren Ereignisse zeigten, daß die vom Konzil gegen Bischof Meletius und seine Anhänger bewiesene Milde den erhofften Frieden in Ägypten nicht zur Folge hatte. Von andern Beschlüssen des Konzils haben sich noch zwanzig Kanones erhalten, die wichtige, besonders für die damalige Zeit sehr bedeutsame Fragen der kirchlichen Disziplin zum Gegenstand haben.

Am 25. Juli vollendete der Kaiser das zwanzigste Jahr seiner Regierung. Zu seiner Ehre fanden in allen Provinzen glänzende Erinnerungsfeiern statt. Konstantin benützte die Gelegenheit, um die Teilnehmer des Konzils in seinem Palaste zu einem Festmahle zu versammeln und auch auf solche Weise die wiedergewonnene Eintracht zum Ausdruck zu bringen. Der Beschreibung der Feier fügt Eusebius die Worte bei: „Leicht hätte man das Festmahl für ein Bild vom Reiche Christi halten oder wähnen können, es sei alles nur ein Traum und nicht Wirklichkeit.“ Als die Synode ihre Verhandlungen beendet hatte, fand, wiederum im Kaiserpalast, die Abschiedssitzung statt. Konstantin mahnte die Bischöfe zur Eintracht auch in Zukunft und legte ihnen den Frieden untereinander dringlichst ans Herz. Darauf kehrten die Synodalen gegen Ende Juli in ihre Heimat zurück.

* * *

Das nizäische Glaubensbekenntnis ist ausgegangen von einem rechtmäßigen, allgemeinen Kirchenkonzil und trägt darum das Siegel der Unfehlbarkeit an sich, ihm aufgedrückt durch den Beistand des Heiligen Geistes, der unfehlbaren Wahrheit selber. Für alle Zeiten war von der Kirche der Glaubenssatz von der Gottheit Christi aller Welt als geoffenbarte Wahrheit feierlichst kundgetan. Die Leugnung des Satzes war mit dem Kirchenbann bedroht. Der gesamte rechtgläubige Erdkreis jubelte auf ob dieser Kundgebung: Christus Gott hochgelobt in Ewigkeit! (Röm. 9, 65.) Die Mächte der Hölle aber, getroffen an ihrer verwundbarsten Stelle, begehrten auf in Wut und Haß. Sie werden alles aufbieten, den Sieg der Wahrheit zunichte zu machen. Und in der Tat hebt nun ein Kampf an gegen das Nizäum, wie er in der gesamten Kirchengeschichte selten ist. List, Intrigen, Lüge, Verleumdung, rohe Gewalt finden sich zusammen im Bestreben, das Bekenntnis in den Herzen der Menschen wieder auszulöschen.

Das nächste Ziel der Gegner ist, den mächtigen Schirmherrn des Nizäums, den Kaiser Konstantin, zum Schwanken zu bringen. Sie hatten sich dabei in ihrer Voraussetzung nicht getäuscht. Ohne tiefgehende Kenntnis der christlichen Glaubenswahrheiten hatte der immer noch nicht getaufte Herrscher keine klare Einsicht in die Tragweite der Glaubenskämpfe. In seinem Verhalten gegenüber den Parteien leite ihn vor allem die Staatsklugheit, und es lag ihm hauptsächlich daran, sein gegen die äußern Feinde gefestigtes Reich auch im Innern durch die kirchliche Einheit zu stärken. Da er bislang sein Vertrauen der rechtgläubigen Partei und insbesondere dem klugen Bischof Hosius geliehen, hatte er auch den Beschlüssen des Nizäums nachdrücklichst seinen

kaiserlichen Schutz angedeihen lassen. Er hatte nicht nur Arius, die Bischöfe Theonas und Sekundus samt den ihnen anhängenden Priestern in die Verbannung geschickt, sondern auch den Befehl erteilt, die Schriften des Arius einzuziehen und dem Feuer zu übergeben. Und als die Bischöfe Eusebius von Nikodemien, Theognis von Nizäa und Maris von Chalcedon einige Monate nach dem Konzil ihre Zustimmung zum Nizäum widerriefen, hatte auch sie das Exil getroffen, wiewohl Eusebius durch verwandtschaftliche Beziehungen mit dem Kaiserhaus eng verbunden war. Doch besaßen die Arianer an des Kaisers Schwester Konstantia eine mächtige Helferin. Ihrem Einfluß erlag schließlich auch Konstantin. Noch im Jahre 328 rief er Eusebius und Theognis aus der Verbannung zurück und wandte ersterem wieder die alte Gunst zu.

Inzwischen war in Alexandrien nach dem Tode des greisen Bischofs Alexander im April desselben Jahres Athanasius, dessen Name so eng mit dem Nizäum verknüpft war, zum Nachfolger erwählt worden. Da er den Arianern als die Verkörperung der orthodoxen Partei erschien, richtete sich ihr Kampf jetzt in erster Linie gegen ihn: Athanasius und Nizäum sind von nun an fast gleichwertige Begriffe bei Gegnern wie bei Freunden. Der eigentliche Führer im Kampfe gegen Athanasius war der ebengenannte Eusebius. Durch seine Stellung in der Metropole Nikomedien und durch seine Beziehungen zum Kaiserhof war er wie kein anderer der arianischen Bischöfe in der Lage, den Herrscher in den religiösen Streitigkeiten zu beeinflussen. Seine Partei, die nach außen hin nicht als arianisch gelten wollte, bezeichnen wir gemäß einem weit verbreiteten Gebrauche als die der Eusebianer. Vorerst schlugen alle Angriffe gegen Athanasius fehl. Die Anklagen wegen unrechtmäßiger Wahl und Weihe wurden als nichtig zurückgewiesen. Die Wertschätzung des Athanasius und die Erinnerung an Nizäa waren beim Kaiser noch zu stark, als daß er Athanasius preisgegeben hätte. Ja auf dessen Vorstellungen stand Konstantin selbst von dem ihm aufgedrungenen Plane, den angeblich reuigen Arius wieder in die Kirchengemeinschaft aufnehmen zu lassen, wieder ab.

Eusebius, unerbittlich in seinem Hasse gegen das Nizäum und Athanasius, suchte nach neuen Kampfmitteln. Sie wurden ihm geliefert von den ägyptischen Meletianern, die sich wiederum den Arianern angeschlossen hatten. Es erschienen einige Abgesandte ihrer Partei in Nikomedien, um vor dem Kaiser neue schwere Anklagen gegen Athanasius vorzubringen: er habe Hochverrat begangen, willkürlich neue Steuern eingeführt, einen Bischof ermorden lassen. Athanasius ward darob gegen Ende 331 zu seiner Verteidigung an den Kaiserhof beschieden. Seine Rechtfertigung gelang ihm glänzend, und Konstantin selbst bezeugte in einem Schreiben an die Alexandriner die völlige Unschuld ihres Bischofs und bezeichnete Athanasius als einen „Gottesmann". Festen Widerstand bewies der Kaiser auch noch gegenüber dem Drängen der Synoden von Cäsarea, Tyrus und Jerusalem, die in den Jahren 334, 335, 336 stattfanden und ungestüm den Sturz des Alexandriners verlangten. Athanasius, der zu Tyrus anwesend gewesen und hier seines bischöflichen Stuhles für verlustig erklärt worden war, hatte sich inzwischen an den Hof von Konstantinopel begeben in der Erwartung, daß der Kaiser ihm auch diesmal Gerechtigkeit widerfahren lasse. Er bat Konstantin, die Synodalen von Tyrus in die Hauptstadt zu berufen, damit er sich in öffentlicher Versammlung gegen die vorgebrachten

Anklagen verteidigen könne. Als Konstantin den Wunsch des verfolgten Bischofs erfüllte, gerieten die Eusebianer in große Verlegenheit. Doch es siegte ihre Arglist. Sie veranlaßten die Athanasius günstig gesinnten Bischöfe zur Rückkehr in ihre Heimat und sandten zur Synode von Konstantinopel nur seine erbittertsten Gegner, darunter die beiden Eusebii, Maris, Theognis und zwei junge Bischöfe aus den Donauprovinzen, die sich zu Tyrus als besonders leidenschaftliche Anhänger des Arius hervorgetan hatten, Valens von Mursa in Mösien und Ursacius von Singidunum in Pannonien.

Die Abgesandten brachten neben den alten Anschuldigungen eine neue vor, die einer Anklage auf Hochverrat gleichkam. Athanasius sollte nämlich die Drohung ausgesprochen haben, die für den Bestand des Reiches so nötige jährliche Getreideeinfuhr aus Alexandrien nach Konstantinopel zu sperren. Damit war endlich der Sturz des gefürchteten Bischofs besiegelt. Ohne daß ihm irgendwie Gelegenheit geboten wurde, sich gegen diesen Vorwurf verteidigen zu können, ward Athanasius vom Kaiser in die Verbannung nach Trier gesandt (336). Die Tragik seines Sturzes war um so größer, als er anscheinend wegen Anklagen erfolgte, die mit dem Nizäum nichts gemein hatten, obwohl allen Einsichtigen bekannt war, daß des Athanasius Treue gegen dieses Bekenntnis der tiefste Grund für die Verfolgungswut seiner Gegner war. Nun erreichten diese von Konstantin auch das Zugeständnis, daß Arius wieder in die kirchliche Gemeinschaft aufgenommen werde. Die Aufnahme sollte in feierlicher Weise zu Konstantinopel statthaben. Der Tag war bereits festgesetzt, da ward Arius am Abend vorher durch einen plötzlichen Tod aus dem Leben abberufen.

Konstantin selbst bereute bald seinen Schritt gegen Athanasius. Als er nach Ostern 337 zu kränkeln begann und den Tod nahe fühlte, ließ er sich durch die Taufe in die Kirche aufnehmen und äußerte auch den Entschluß, Athanasius aus der Gefangenschaft zurückzuberufen. Da ihn aber der Tod, der ihn am Pfingstfest, den 22. Mai, ereilte, an der Ausführung hinderte, übernahm sein Sohn Konstantin der Jüngere, dem bei der Reichsteilung Gallien, Spanien und Britannien zugefallen waren, die Durchführung jenes Beschlusses gleichsam als einen geistigen Erbteil. Sowohl er wie sein Bruder Konstans, der Herrscher über Italien und Afrika, übernahmen vom Vater auch die Aufgabe, dem Nizäum treue Hüter zu sein, während der andere Bruder, Konstantius, der Kaiser der Morgenlande, offen auf die Seite der Arianer trat. Noch im Herbst desselben Jahres konnte Athanasius aus dem Exil heimkehren. Der Einzug in seine Bischofsstadt fand am 23. November unter dem Jubel der Bevölkerung statt.

Da es Athanasius gelang, viele Bischöfe der arianischen Partei zur Rückkehr zum Nizäum zu bewegen, loderte bei den Gegnern der Haß von neuem auf. Sie wandten sich mit ihren Anklagen nicht nur an den Kaiser, sondern auch an den Papst Julius, und ohne dessen Entscheid abzuwarten, setzten sie bereits Anfang 338 auf einer Synode von Antiochien den Alexandriner abermals ab und ernannten selbst einen Gegenbischof namens Gregorius. Athanasius sah sich gezwungen, Alexandrien und später auch Ägypten zu verlassen. Er flüchtete nach Rom, wo er nach Ostern 340 anlangte. Hier trafen auch aus andern Provinzen verschiedene Bischöfe ein, um beim Papste wegen Gewalttätigkeiten

der Arianer Hilfe zu suchen. Eine von Julius einberufene Synode, die im Herbst 341 zu Rom tagte, erklärte unter anderem auch die Absetzung des Athanasius für ungültig und nahm ihn wieder in die Gemeinschaft auf.

Im selben Jahr 341 schied des Athanasius größter Gegner, Eusebius von Nikomedien, der seit etwa zwei Jahren den Bischofsstuhl von Konstantinopel inne hatte, aus dem Leben und damit schien eine Wendung zum Bessern einzutreten. In der eusebianischen Partei gewann vorläufig die gemäßigtere Richtung die Oberhand. Auf zwei Synoden zu Antiochien (341) machte sie selbst in der Bekenntnisfrage einige Zugeständnisse und nahm auch gegenüber den strengen Arianern eine ablehnendere Haltung ein. Kaiser Konstans erhoffte sogar von einer neuen allgemeinen Synode eine endgültige Herstellung des religiösen Friedens, und er wußte selbst seinen Bruder Konstantius für den Plan zu gewinnen. Die Synode wurde für Sardika (heute Sofia) Herbst 343 angesagt. Es fanden sich etwa 170 Bischöfe ein, gegen 90 Anhänger des Nizäums aus Abendland und Morgenland und 80 Eusebianer aus dem Ostreiche. Unter den Orthodoxen begegnen uns Männer wie Hosius, der wie zu Nizäa auch hier unterstützt durch zwei römische Priester, im Namen des Papstes den Vorsitz führte, Verissimus von Lyon, Maximus von Trier, Protasius von Mailand, Severus von Ravenna, Lucius von Verona. Von verfolgten Bischöfen waren anwesend Athanasius, Marcellus von Ancyra und Asklepas von Gaza.

Bald schon nach ihrem Eintreffen trennten sich indes die Eusebianer von den Orthodoxen und veranstaltete eine eigene Synode in der Nähe zu Philippopolis. Während sie hier über den Papst und die übrigen Führer der rechtgläubigen Partei wegen angeblicher Begünstigung der Irrlehre und andern Freveltaten den Bann verhängten und ein Bekenntnis aufstellten, das zwar den strengen Altarianismus verurteilte, sich aber auch scharf gegen das Nizäum wandte, erklärte die rechtgläubige Partei zu Sardika nicht nur, die drei angeklagten Bischöfe Athanasius, Marcellus und Asklepas seien unschuldig und wieder in ihre früheren Ämter einzusetzen, sondern sie anerkannte auch von neuem in feierlicher Weise das Bekenntnis von Nizäa. Trotz des ungünstigen Ausgangs der Synode stärkte der wachsende Einfluß des Kaisers Konstans auf seinen Bruder Konstantius und auch der Verlauf neuer Synoden zu Antiochien und Mailand (344 und 345) bei vielen die Hoffnung auf eine friedliche Beilegung der Glaubensspaltung und das um so mehr, als Athanasius nach dem Tode des Gegenbischofs die Erlaubnis erhielt, nach Alexandrien zurückzukehren. Am 21. Oktober 346 sah der Vielverfolgte seine Bischofsstadt wieder, auch dieses Mal von der Bevölkerung mit großer Begeisterung aufgenommen.

Die von so manchen gehegten Hoffnungen auf baldige Befriedung erfüllten sich nicht. Der Haß der Gegner, der unter der Asche weiter glimmte, bedurfte nur eines äußeren Anlasses, um den Brand wieder grell auflodern zu lassen. Den Anlaß boten vor allem drei Ereignisse. Im Frühjahr 350 erlag Kaiser Konstans, der Beschützer der Orthodoxen, den Streichen eines Meuchelmörders; Kaiser Konstantin, der andere Hort des Nizäums, war bereits zehn Jahre früher im Kriege gefallen. Am 12. April 352 sank sodann mit Papst Julius auch die mächtigste geistliche Stütze der Orthodoxen und

ihres eifrigen Anwaltes Athanasius in das Grab. Dazu kam endlich der Sieg des Konstantius über den Gegenkaiser Maxentius im August 358, infolgedessen er nunmehr die Alleinherrschaft über das vom alten Konstantin hinterlassene Gesamtreich erlangte. Jetzt hielten Kaiser Konstantius und die ganze arianische Partei die Zeit für gekommen, um ihrem Bekenntnis zum völligen Sieg zu verhelfen. Es waren vor allem die Hofbischöfe, an der Spitze die bereits bekannten Valens und Ursacius, die fortan im Kampfe gegen Nizäum und Athanasius die größte Rührigkeit bekundeten. Unterstützt wurden sie dabei durch den leidenschaftlichen Eifer, den die Kaiserin Eusebia der Irrlehre bezeigte.

Gegen die Hauptführer der Nizäer folgte jetzt Schlag auf Schlag. Gegen das orthodoxe Bekenntnis selbst richteten sich auch jetzt noch die Angriffe nur in versteckter Weise, indem man stets die Athanasiusangelegenheit vorschob. Zunächst suchte man Papst Liberius, des Julius Nachfolger, von Athanasius abzuwenden. Doch sprach eine von ihm nach Rom berufene Synode Athanasius von den gegen ihn eingereichten Anklagen frei. Auf einer im selben
363 Jahre zu Arles tagenden Provinzialsynode wagten die Gegner einen neuen Vorstoß. Der zu Arles anwesende Kaiser ließ den Bischöfen kurzerhand ein Verdammungsurteil gegen Athanasius zur Unterschrift vorlegen. Als die Synodalen mit ihrer Forderung, erst über den Glauben zu verhandeln, nicht durchdrangen, erklärten sie sich schließlich bereit, das Verurteilungsdekret zu unterschreiben, wenn auch die arianische Irrlehre verworfen werde. Doch der Kaiser bestand unter Drohungen darauf, daß zunächst das Urteil gegen den Alexandriner unterzeichnet werde. Jetzt wichen die Bischöfe vor der Gewalt zurück. Nur Paulinus, der charakterfeste Bischof von Trier, widerstand und wurde dafür nach Phrygien in die Verbannung geschickt.

Nach Gallien sollte Italien unter den kaiserlichen Willen gebeugt werden. In Erkenntnis der großen Gefahr, die nunmehr dem ganzen Abendlande drohte, entsandte der Papst eine Gesandtschaft in das Kaiserlager nach Arles, um den Fürsten behufs einer Verständigung zu einem neuen großen Konzil einzuladen. An der Gesandtschaft, die Lucifer, der mutige Bischof von Calaris in Sardinien, leitete, nahm auch der ehrwürdige Bischof Eusebius von Vercelli teil. In der Hoffnung, auf dem Konzil die Bischöfe des Abendlandes für seine eigene Sache zu gewinnen, stimmte der Kaiser dem Vorschlage bei. Die Synode trat 355 zu Mailand zusammen. Anwesend waren fast nur Abendländer, mehr als 300. Die Mehrheit bildeten die Eusebianer und die Arianer, die durch den gemeinsamen Haß gegen das Nizäum wieder geeint waren. Auch diesmal stellten die Gegner die Athanasiusangelegenheit in den Vordergrund und wiesen vorläufig alle Verhandlungen über das Glaubensbekenntnis ab. Als sie mit diesem Vorgehen bei den Orthodoxen auf starken Widerstand stießen, griff man wieder zur Gewalt. Der Kaiser drohte allen denen, die die Unterschrift verweigerten, Tod und Exil an. Hierdurch eingeschüchtert, unterschrieben jetzt fast alle Synodalen. Nur Eusebius von Vercelli, Dionys von Mailand, Lucifer und Rhodanius von Toulouse leisteten den Drohungen mutig Widerstand und verweigerten die Unterzeichnung. Sie wurden in Fesseln gelegt und als Verbannte in asiatische Provinzen geführt. Der religiöse Krieg ward jetzt auf das ganze Reich ausgedehnt. Eigene Be-

amte wurden in die Provinzen geschickt, um die Bischöfe unter Androhung des Exils zur Verurteilung des Athanasius aufzufordern. Und die Verbannung traf tatsächlich die meisten von denen, die dem Nizäum treu blieben.

Es standen noch drei Hauptsäulen des nizäischen Bekenntnisses: Liberius, Hosius, Hilarius von Poitiers. Auch diese mußten fallen. Da sie ebenfalls Athanasius nicht verurteilen wollten, traf auch sie die Strafe des Exils. Noch im Jahre 355 wurde Liberius nach Beröa in Thrazien und Hosius nach Sirmium verbannt, und im folgenden Jahr erhielt auch Hilarius den Befehl, den Weg des Exils anzutreten: ihm wurde das ferne Phrygien angewiesen. Athanasius selbst hatte sich zu Alexandrien im Februar 356 nur durch die Flucht der Gefangennahme entziehen können.

Die Feinde des Nizäums triumphierten. Mit den Hauptvorkämpfern des Nizäums schien ihnen auch das Bekenntnis selber überwunden zu sein. Die eigentlichen Arianer, die in den letzten Jahrzehnten vielfach ihren wahren dogmatischen Standpunkt verdeckt hatten und sich nach außen hin den Anschein von Parteigängern der Eusebianer gegeben hatten, konnten jetzt ihr wahres Gesicht zeigen. Und dasselbe gilt von jenen Neuarianern, die sich um Valens, Ursacius und Akacius, den Nachfolger des gelehrten Eusebius, geschart hatten und ihre innerste Gesinnung lange verborgen hielten. Die Partei der alten Eusebianer, die bislang eine Mittelstellung zwischen Arianern und Orthodoxen eingenommen hatte und die vielfach auch als Partei der Semiarianer bezeichnet wird, weil sie Christus zwar als wahren Gott anerkannte, dabei aber doch eine Art von Unterordnung des Sohnes unter den Vater aufstellte, spaltete sich von jetzt an immer mehr in eine Reihe von Untergruppen, die aber alle durch die Ablehnung des nizäischen Ausdrucks „homousios“ (wesensgleich) unter sich verbunden waren. Alle wollten diesen Ausdruck durch einen andern ersetzt wissen und bedienten sich vorzugsweise der Formeln „homoiusios“ oder „homoios kata panta“, von denen die erste eigentlich „wesensähnlich“, die zweite „ähnlich in allem“ bedeutet. Da aber um die damalige Zeit beide Ausdrücke auch im Sinne von „gleich“ (isos, par, aequalis) gebraucht wurden, waren sie auch einer rechtgläubigen Erklärung fähig, und in der Hoffnung, die den Orthodoxen Näherstehenden unter den Eusebianern für den wahren Glauben zu gewinnen, bedienten sich zeitweilig selbst ein Athanasius und ein Hilarius jener Ausdrücke im Sinne von „gleich“ und „gleichwesentlich“. Tatsächlich wurde aber in der Folgezeit durch diese unbestimmten Ausdrücke die Verwirrung unter den Homoiusiasten, wie die späteren Eusebianer besser und deutlicher genannt werden, nur vermehrt. Die Häupter der Homoiusiasten waren Basilius von Ancyra, Theodor von Heraklea, Eusebius von Emisa und Georg von Laodicea.

In der nunmehr folgenden Epoche des Kampfes um das Nizäum erlangten die Bekenntnisse, die in den Jahren 357, 358, 359 auf drei zu Sirmium abgehaltenen Synoden aufgestellt wurden, eine große Berühmtheit. Das Bekenntnis von 357, die sog. zweite sirmische Formel, deren Urheber vor allem Ursacius, Valens und Potamius von Lissabon gewesen, trug einen stark arianischen Charakter und rief in rechtgläubigen Kreisen einen Sturm der Entrüstung hervor. Gegen diese Formel wandten sich auf einer Synode von Ancyra (April 358) auch die gemäßigten Homoiusiasten unter der Führung der Bischöfe

Basilius und Georg. Sie stellten ein neues Bekenntnis auf, das zwar das nizäische homousios mied, dafür aber den Ausdruck homoiusios (kata panta) gegenüber den Arianern aufrechterhielt. Es gelang ihnen, auch den Kaiser für das Bekenntnis zu gewinnen und ihn zu einer neuen Synode zu Sirmium (385) zu bewegen. Das hier angenommene Bekenntnis, die sog. dritte sirmische Formel, die aus früheren Synodalbeschlüssen zusammengesetzt war und sich scharf gegen die Arianer richtete, enthielt zwar statt des nizäischen homousios wieder das homoiusios, war aber durchaus einer orthodoxen Deutung fähig und enthielt keinen Irrtum gegen den Glauben. Konstantius und Liberius waren zu Sirmium anwesend, und man gab letzterem das Versprechen, wenn er das Bekenntnis unterschreibe, dürfe er die Rückkehr nach Rom antreten. Unter dem Druck der seelischen Leiden glaubte Liberius das Zugeständnis machen zu sollen, daß er bei seiner Unterschrift auf den materiellen Ausdruck des homousios verzichtete. Indem er aber das homoiusios im Sinne des nizäischen homousios verstand, hat er durch die Unterzeichnung gegen den Glauben und auch gegen das Bekenntnis von Nizäa formell nicht gefehlt, und ganz zu Unrecht ist er, selbst von Zeitgenossen, der Irrlehre bezichtigt worden. Als Liberius um die Mitte des Jahres 358 aus dem Exil heimkehrte, zog ihm das römische Volk voll Freude entgegen, und „wie ein Sieger zog er in die Stadt ein" (Hieronymus).

Die Arianer suchten die erlittene Niederlage durch List und Trug wieder wettzumachen. Da der Kaiser im Frühjahr 359 für die okzidentalischen Bischöfe eine Synode zu Rimini, eine andere für die orientalischen Bischöfe zu Seleucia einberufen hatte, stellten die Führer der arianischen Hofpartei Valens, Ursacius und Gefährten am 22. Mai zu Sirmium gemeinsam mit den erschienenen, nichts ahnenden Homoiusiasten eine neue Formel auf, welche die Ausdrücke usia (Wesenheit), homousios und selbst homoiusios verwarf und für letzteres Wort den Ausdruck homoios kata panta einsetzte (sog. vierte sirmische Formel). Indem die Arianer jene Ausdrücke tilgten, zerstörten sie im Glaubensbekenntnis völlig den Artikel der Gleichwesentlichkeit des Sohnes und beschränkten tatsächlich den Sinn des homoios kata panta auf die Bedeutung „ähnlich in allem". Die Anerkennung dieser Formel bildete notwendig den Weg zur altarianischen Irrlehre von der Geschöpflichkeit des Sohnes. Diese Formel legten nun Valens und Ursacius den Synodalen von Rimini zur Unterschrift vor. Die Bischöfe aber, über 400 an der Zahl, durchschauten die List und die häretische Gesinnung jener Männer. Sie wiesen nicht nur die Formel ab, sondern bestätigten von neuem das Nizäum und verurteilten wiederum die Hauptsätze der arianischen Irrlehre samt deren Anhänger. Ihre Beschlüsse sollte eine eigene Gesandtschaft dem Kaiser zu Konstantinopel überbringen.

Doch die Arianer kamen den Gesandten zuvor. Sie erreichten es von Konstantius, daß die orthodoxe Gesandtschaft nach Nice in Thrazien beschieden und ihr dort die etwas veränderte vierte sirmische Formel als gemeinsames Bekenntnis aller Parteien vorgelegt wurde. Sie hatten Nice aber deshalb als Versammlungsort gewählt, um durch die Namensähnlichkeit dieser Stadt mit Nizäa den Glauben zu erwecken, das Bekenntnis von Nice sei das von Nizäa. Durch Gewalt und Drohungen gedrängt, nahmen die Gesandten von Rimini

die Formel von Nice am 10. Oktober an und traten mit Valens, Ursacius und ihrem Anhang in kirchliche Gemeinschaft. Denselben Erfolg errangen die Arianer nach ihrer Rückkehr auch bei den übrigen Synodalen von Rimini. Nach langen Kämpfen gaben auch die letzten der Bischöfe im Dezember nach, und die Arianer eilten jetzt von neuem nach Konstantinopel, wo inzwischen eine Gesandtschaft der ergebnislos verlaufenen Synode von Seleucia, auf der die Homoiusiasten die Mehrheit gebildet hatten, eingetroffen war. In einer Zusammenkunft, die am 31. Dezember in Gegenwart des Kaisers tagte, wichen auch die Gesandten von Seleucia der Gewalt und gaben der Formel von Nice ihre Zustimmung.

Damit hatte der scheinbare Sieg des Arianismus seinen Höhepunkt erreicht. Bezugnehmend auf diesen Ausgang schrieb der große Hieronymus um 382 den Satz nieder; „Es stöhnte der Erdkreis auf, und erstaunt merkte er, daß er arianisch geworden war.“ [1] Das Verhalten des Kaisers in den religiösen Kämpfen hatte aber bereits Hilarius kurz zuvor mit den Worten gebrandmarkt: „Durchaus nichts anderes hat er betrieben, als daß er den Erdkreis, für den Christus gestorben, dem Satan überantwortete.“ [2]

* * *

Am 3. November 361 schied Konstantius aus dem Leben. Seiner Hauptstütze beraubt, sank nun auch der Arianismus selbst bald dahin. Eine der ersten Amtshandlungen von Konstantius' Nachfolger, Kaiser Julian, bestand darin, daß er die verbannten Bischöfe aus dem Exil zurückberief. Und wie nun die vertriebenen Hirten wieder in der Heimat erschienen, ein Athanasius, ein Hilarius, ein Eusebius von Vercelli und so viele andere, war es ihre Hauptaufgabe, im Verein mit Papst Liberius die so hinterlistig getäuschten Amtsbrüder und die abgeirrten Herden wieder dem wahren Glauben zuzuführen. Es wurden zahlreiche Synoden abgehalten, auf denen man die Mittel zur Herstellung des kirchlichen Friedens beriet, und die dann einsetzenden Bemühungen wurden von den reichsten Erfolgen gekrönt, erst im Abendland, später auch im Morgenland. Als Theodosius d. Gr. im Jahre 378 den Thron des Ostreiches bestieg, konnte er bereits im folgenden Jahre ein Edikt erlassen, das nur den Katholiken den Besitz von Kirchen gestattete. In seiner Hauptstadt tagte sodann 381 jenes *zweite allgemeine* Konzil, das den zu Nizäa begonnenen Kampf zum siegreichen Ende führte.

Wiederum einigten sich Morgen- und Abendland in demselben wahren Glauben. Nur in einigen Ausdrücken geändert und vermehrt um die Artikel vom ewigen Reiche Christi und vom Heiligen Geiste, ward das Nizäum von der Kirchenversammlung von neuem bestätigt. Unter der Bezeichnung „nizäisch-konstantinopolitanisches Bekenntnis“ lebt es weiter in der Kirche, noch zu mehreren Malen von den allgemeinen Konzilien, zuletzt vom Tridentiner [3], feierlich als das Bekenntnis der katholischen Kirche anerkannt. Mancherorts

[1] Altercatio Luciferiani et orthodoxi 19 MSL 23, 172.

[2] Contra Constantium 15 MSL 10, 593.

[3] Siehe die Freiburger Ausgabe des Concilium Tridentinum IV 579. Dem liturgischen Text des Credo wurde bei der Lehre vom Heiligen Geist in der lateinischen Gesamtkirche seit dem 11. Jahrhundert — in Einzelkirchen schon viel früher — noch der Glaubenssatz vom Ausgange auch aus dem Sohne („vom Vater und vom Sohne“) zugefügt.

fand es auch sehr früh Eingang in die Liturgie der heiligen Messe, und allmählich drang dieser schöne Brauch allenthalben durch. In der Gesamtkirche ist er nachweisbar seit dem 11. Jahrhundert. Und so steigt denn auch heute noch das Bekenntnis von Nizäa in seiner neuen Form beim Opfer vieltausendmal von den Lippen unserer Priester gen Himmel, und es braust auch heute noch sein feierlicher Gesang durch die weiten Hallen unserer Gotteshäuser.

* * *

Wenn der Arianismus um 381 auch im eigentlichen römischen Imperium als erloschen gelten durfte, so lebte er anderswo weiter fort, nämlich bei einer Reihe germanischer Stämme, unter denen er selbst noch fast zwei Jahrhunderte die Alleinherrschaft führte. Die Irrlehre war zunächst von zahlreichen Goten an der Donau angenommen worden. Auf ihrer Wanderung von der Ostsee gegen Süden waren die ostgermanischen Goten bis zu den Niederungen der unteren Donau vorgedrungen, und hier hatten ihnen die Römer 275 die reiche Provinz Dazien abtreten müssen. Von Konstantinopel aus drang bald die Kenntnis der christlichen Religion zu den heidnischen Einwanderern, und es dauerte nicht lange, so bildeten sich unter ihnen christliche Gemeinden. Ein Bischof der Goten begegnete uns bereits unter den Teilnehmern des Konzils von Nizäa. Von entscheidendem Einfluß auf den Werdegang des gotischen Christentums, das zum großen Teil bereits arianischen Charakter trug, ward die Bibelübersetzung des arianisch gesinnten Bischofs
340 Ulfila. Um 430 von Eusebius von Nikomedien zum Bischof geweiht, war Ulfila erst im Reiche der Goten nördlich der Donau tätig, zog sich aber später infolge einer dort ausgebrochenen Christenverfolgung mit seiner Gemeinde südlich des Stromes in die römische Provinz Unter-Mösien zurück. Hier fertigte er auch die erwähnte Bibelübersetzung an, die seinem Volke fürder nicht nur die Grundlage des Glaubens, sondern auch das vornehmste, ja maßgebende Literaturdenkmal blieb.

Neue Völkerwanderungen trugen den gotischen Arianismus auch in andere Teile des alten Imperiums. Um 370 waren aus den Steppen Hochasiens am Kaspischen Meer und an der Wolga die Hunnen erschienen. Als sie dann einige Jahre später, um 375, auf die Ostgoten stießen, löste deren Reich sich auf. Ein Teil der Bewohner zog mit den Hunnen gegen Westen, und die vereinigten Horden überfluteten das Land der Westgoten. Infolgedessen suchten die meisten der christlichen Goten, wie ehedem die Gemeinde Ulfilas, südlich der Donau bei den Römern Schutz und neue Heimat. Sie fanden beides in Mösien und Thrazien. Doch hielt das Einvernehmen zwischen Einwanderern und Römern nicht lange an. Es kam zum blutigen Kriege, in dem das Heer des Kaisers Valens 378 bei Adrianopel den germanischen Streitkräften erlag. Valens selbst fiel im Kampfe. Die römische Welt war entsetzt ob dieser Niederlage, die nach des Kirchenhistorikers Rufinus Worten der Anfang des Unglückes für damals und für später war. Das morsche Römerreich hatte einen Stoß erhalten, von dem es sich nicht wieder erholen sollte: die Ansiedlung eines freien Germanenstammes innerhalb der alten geheiligten Grenzen des Imperiums und die vorherrschende Stellung germanischer Soldaten im Römerheer waren bald vollendete Tatsachen, und was schlimmer

war, der bei den Römern selbst erloschene Arianismus hielt mit den Eroberern wieder Einzug in römische Provinzen.

Auch Theodorich der Große, des Valens Nachfolger, konnte das Vordringen der Goten und den Zerfall des Reiches nur vorübergehend aufhalten. Noch im selben Jahr, da er zu Mailand starb, im Jahre 395, erhoben die Westgoten den kühnen Balten Alarich zu ihrem König. Unter seiner Führung ergoß sich die germanische Völkerwoge nach Griechenland und später auch ins Westreich nach Italien. 410 drang Alarich selbst bis Rom vor. Wehrlos und schmachvoll mußte die einstige Weltherrscherin ihre Tore öffnen und eine grausame Plünderung über sich ergehen lassen. Noch vor Ende des Jahres ereilte Alarich bei Cosenza in Kalabrien ein schneller Tod, und heimatlos zog sein Volk unter Anführung Athaulfs, seines Schwagers, wieder gegen Norden. In der Absicht, seinen Goten die leitende Stellung im Römerreich zu erwirken, führte Athaulf zwei Jahre später das Volk in das südliche Gallien.

Athaulfs hochgehende Pläne scheiterten aber an dem inneren Gegensatz, der zwischen dem Römervolk und den neuen Eroberern herrschte und der neben den verschiedenen politischen und nationalen Interessen seinen tiefsten Grund in dem abweichenden religiösen Bekenntnis hatte. Das arianische Bekenntnis galt den Goten im Gegensatz zu dem der katholischen Römer als national, und so nahm ihr ganzes religiöses Leben immer schärfere nationale Formen an. Die Bibel ward nur in der gotischen Übersetzung gelesen, in der gotischen Sprache feierten die Goten auch ihre Liturgie. Denselben Charakter erhielt die Religion auch bei den übrigen germanischen Stämmen, die mit den Westgoten in näherer Beziehung standen. Noch als die Westgoten an der Donau ansässig waren, hatte sich aus ihrer Mitte der Arianismus überall schnell bei jenen gotischen Stämmen verbreitet, die den Hunnen unterworfen waren, wie den Ostgoten, den Herulern, Gepiden und desgleichen bei den übrigen Germanenstämmen, die vom Norden her über die Sudeten und Karpathen zu den Niederungen der Donau vorgedrungen waren, vor allem den Vandalen, Quaden und Rugiern. Und als später weitere Stämme über den Rhein nach Gallien zogen, erlagen sie in religiöser Hinsicht ebenfalls vielfach dem Einfluß der dort bereits angesiedelten Westgoten.

Eine neue Stärkung erfuhr der Arianismus, als sich auf den Trümmern des römischen Reiches germanische Nationalstaaten erhoben, das Reich der Ostgoten in Italien, die Reiche der Westgoten und Burgunder in Südgallien, die Staatengebilde der Westgoten und Sueben in Spanien, das Reich der Vandalen in Afrika. Es traten nämlich die neuen Staaten mit ihrer ganzen äußeren Macht und Politik für den Arianismus ein. Die Kirchen der einzelnen Länder galten als Staatskirchen, und die Residenzen der arianischen Fürsten, wie Ravenna, Toulouse, Vienne, Barcelona, Braga, Karthago, waren zugleich die Mittelpunkte des arianischen Staatskirchentums, das alles religiöse Leben mit Hilfe der staatlichen Machtmittel, in Afrika selbst in blutiger Verfolgung, mit seinem Geiste zu durchtränken suchte. Die Gegensätze zwischen arianischen Germanen und katholischen Römern wurden infolgedessen immer schroffer und drohender. Die unter andern Umständen so nahe gelegene Verschmelzung beider Nationen war vorderhand unmöglich. Und wären nicht die germa-

nischen Stämme auf den britischen Inseln und am Rhein vom Arianismus frei geblieben, so hätte eine gemeinsame abendländische Kultur, die sich auf den Anlagen und Errungenschaften beider Völkergemeinschaften aufbauen mußte, überhaupt nicht erstehen können.

Wenn nun auch das arianische Bekenntnis den germanischen Nationalstaaten eine Zeit lang eine gewisse innerpolitische Einheit bot, so enthielt es doch zugleich den Keim ihres Verfalles und die Ursache ihres Unterganges. Als die germanischen Völkermassen, die durch das Zusammenleben in ihren sippenhaften Stammverbänden sich bislang eine große natürliche Sittenreinheit erhalten hatten, zum ersten Mal in die römischen Provinzen eindrangen, überragten sie die eingesessene Bevölkerung vielfach wie an physischer, so auch an moralischer Kraft. Doch ward das Verhältnis bald vielfach ein anderes. Während die katholischen Römer, die in ihrer Religion einen unerschöpflichen Jungbrunnen für die sittliche Erneuerung besaßen, sich in ihrem nationalen Unglück auf sich selbst besannen und unter der Führung glaubensstarker Männer bald einen neuen religiös-sittlichen Aufstieg erlebten, hatten die Germanen, da sie den katholischen Glauben zurückgewiesen und die arianische Irrlehre angenommen hatten, alles das preisgegeben, was ihnen inmitten einer neuen, mancherorts entsittlichten Umgebung ihre moralische Kraft und ihren inneren Halt bewahrt hätte. Indem sie Christus der Gotteswürde entkleidet, hatten sie sich das Ideal des Gottmenschen, des Erlösers, des Gnadenvermittlers und des Vorbildes für ein wahrhaft christliches Leben zerstört. Das Geheimnis von der wundervollen Liebe des menschgewordenen Gottessohnes war ihnen verschlossen, und damit fehlte ihnen auch der Antrieb für heldenhafte Hingabe und Aufopferung im Dienste Gottes und des Nächsten. Das erhebende Bild der Gottesmutter war ihrem Gesichtskreis entschwunden. Aszese, der Stand der Jungfräulichkeit, klösterliches Leben konnten bei ihnen keine Heimstätte finden. Außerhalb der katholischen Hierarchie, die auf Christus selbst ihren Ursprung zurückführte, waren ihre Bischöfe und Priester Werkzeuge der Willkür eigenmächtiger Herrscher geworden. Indem die arianischen Germanen römisches Wesen und lateinische Sprache zurückgewiesen, hatten sie selbst den Kanal zugesperrt, durch den ihnen die Kulturgüter der klassischen Antike, die in veredelter Form in der römisch-christlichen Gesellschaft weiter gepflegt wurden, zugeflossen wären. Sie verkümmerten darum auch in geistiger Hinsicht: sie brachten keine hervorragenden Männer hervor und zeitigten keine Literatur.

So mußte der Verfall notwendig eintreten. Ein Staat nach dem andern sank in Trümmer, und ihre Bevölkerung wurde von den neu erstehenden katholischen Reichen aufgesogen. Zum Teil waren es sogar andere germanische Stämme, die den Umschwung herbeiführten. Der neubekehrte Frankenkönig Chlodwig fiel in das Westgotenreich ein, schlug 507 Alarich II. bei Vouillé und brachte so das südliche Gallien größtenteils in seinen Besitz. Im Jahre 532 entrissen die Franken auch den Burgundern ihr Königreich. Im Vandalenreich ward 534 der byzantinische Feldherr Belisar von den katholischen Römern als Retter aus Tyrannei und Verfolgung jubelnd begrüßt. Den Heeren des oströmischen Kaisers Justinian unterlag auch das Reich der Ostgoten. Unter Reccared traten dann 586 weiterhin die spanischen Westgoten zur katholischen Religion über. Und wie zu Anfang des 7. Jahrhunderts auch die Langobarden

für den wahren Glauben gewonnen wurden, war damit der germanische Arianismus, der letzte Ausläufer der großen Irrlehre, völlig erstorben und erloschen.

* * *

Ein Jubiläumsfest richtet unsern Blick nicht nur rückwärts, sondern lädt uns zugleich ein, den Beziehungen zwischen Vergangenheit und Gegenwart nachzugehen und besonders der Bedeutung, die jenes Ereignis, das Gegenstand der Feier ist, für unser heutiges Geschlecht und auch für die Zukunft hat, recht inne zu werden. Auf ewig denkwürdig wird das Konzil von Nizäa vor allem deshalb bleiben, weil es den Glaubenssatz von der Gleichwesentlichkeit des Gottessohnes in so feierlicher und klarer Weise vor aller Welt verkündet hat. Die Grundwahrheit der christlichen Religion, die Sonne so vieler anderer Glaubenswahrheiten, leuchtet im Nizäum hell auf, und durch die Jahrhunderte strahlt dieser Lichtstern weiter in unvergänglicher Klarheit und Schönheit: Christus, Gottes Sohn von aller Ewigkeit und im Besitze der gleichen Natur wie der Vater; Christus im Fleische erschienen, Mensch zugleich und wahrer Gott; Christus immer Gott in seinem ganzen Erdenleben, am Kreuze, bei der Auferstehung, in seiner himmlischen Verklärung, beim einstigen Weltgerichte; Christus Gott in alle Ewigkeit!

Das Bekenntnis von Nizäa ist als das Bekenntnis eines allgemeinen Konzils unfehlbar wie die göttliche Wahrheit selbst, für die es bürgt. Das war auch der Trost aller jener, die einst den harten Kampf für das Symbol, oft unter schweren und schwersten Opfern bestehen mußten. Waren ja jene Bekenner der festesten Überzeugung, daß der endgültige Sieg dem Nizäum gehören und daß alle Angriffe der Irrlehre an dessen Untrüglichkeit zerschellen würden. Und ihr Glaube hat sie nicht getäuscht: während der Arianismus langsam dahinstarb, lebte das Nizäum weiter. Und es hat sich in der Form, die ihm das Konzil von Konstantinopel 381 gab, fortgepflanzt bis auf unsere Generation, die ebenso freudig und mit derselben Begeisterung, wie die Altvordern es getan, das Bekenntnis als Kundgebung der unfehlbaren Kirche treu behütet. Diese wird es weitergeben an die folgenden Geschlechter bis zum Ende der letzten Tage, da es auf den Lippen der letzten Gläubigen erstirbt, um überzugehen in das klare Schauen der Seligkeit. Diese unvergängliche Fortdauer des Symbols ist für unser gegenwärtiges Geschlecht noch in besonderer Weise ein erhebender Trostgrund; denn es enthält die sichere Bürgschaft, daß auch die Angriffe, welche die Christusleugner unserer Tage gegen die Gottheit des Erlösers richten, am granitnen Felsengrund, auf dem das Nizäum aufgebaut ist, zerschellen werden.

Das Nizäum ward aufgestellt auf einem Kirchenkonzil, auf dem sich Bischöfe des Morgen- und Abendlandes versammelt hatten, das tagte unter dem Vorsitze der Vertreter des römischen Bischofs, des Papstes, und auf dem alle, die das Bekenntnis unterzeichneten, eben durch diese ihre Unterschrift den Primat des Papstes anerkannten. Und gerade darum galt das Nizäum noch jahrhundertelang im Morgenland sowohl wie im Abendland als das grundlegende einigende Symbol der einen heiligen katholischen Kirche. Später ward es anders. Als die griechische Kirche sich weigerte, den römischen Primat

anzuerkennen, trennte sie sich von der Einheit der einen wahren Kirche und die Unfehlbarkeit des nizäischen Bekenntnisses ruht seither für sie nicht mehr auf dem Haupteckstein, der da ist der Primat und die Unfehlbarkeit des römischen Papstes. Und Ähnliches gilt von den Kirchen, die sich zur Zeit der großen Kirchenspaltung im Abendland von der römischen Kirche losgerissen und in der Folgezeit vielfach auch das Nizäum preisgegeben haben. In unsern Tagen ist nun die Sehnsucht nach der ursprünglichen Einheit bei vielen der getrennten und so unsagbar gespaltenen Kirchen lebhaft erwacht. Sie möchten wieder Glieder sein der einen großen Kirche. Und wenn auch den meisten der getrennten Brüder wegen der großen Schwierigkeiten, die einer völligen Wiederherstellung noch im Wege stehen, nur das Bild eines loseren Kirchenbundes, etwa nach Art des Völkerbundes, und einer gemeinsamen kirchlichen Verfassung vor Augen schwebt, so verlangen doch viele auch nach einer Einheit im Glauben und im Glaubensbekenntnis. Und da richten sie von selbst ihren Blick zurück auf das Konzil von Nizäa, wo die Einheit der alten Kirche so machtvoll in die Erscheinung trat.

Unter den Unionsbestrebungen solcher Art verdienen vor allem jene eine besondere Erwähnung, die das Komitee des alle 10 Jahre tagenden pananglikanischen Kongresses bekundet hat. Im Jahre 1888 stellte es vier Bedingungen auf für jene Kirchen, die sich mit der anglikanischen vereinigen möchten. „Dieses sog. Lambeth Quadrilateral fordert die Annahme von 1. der Heiligen Schrift als Glaubensregel, 2. des Apostolikums und Nizäums als Glaubensbekenntnis, 3. der Taufe und des Abendmahls als von Christus eingesetzter Sakramente, 4. des historischen Episkopates, dessen Methoden allerdings örtlich den verschiedenen Bedingungen angepaßt werden können.“[1] Ähnliche Sehnsuchtsstimmen, wie wir sie hier von anglikanischer Seite und nicht selten auch von griechischer oder russischer orthodoxer Seite vernehmen, dringen von jenseits des Meeres aus den amerikanischen Kirchen an unser Ohr. Seit 1910 erleben wir immer neue Kundgebungen und Entschließungen mit dem Ziel, dem jetzigen Zustand der Zersplitterung und Spaltung innerhalb der getrennten christlichen Kirchen ein Ende zu machen und sich wieder zusammenzufinden in dem einen Glauben an den „Herrn Jesus als Gott und Heiland“ und in einer einzigen allgemeinen sichtbaren Kirche, auf daß das Gebet des „Herrn“ erfüllt werde, daß alle seine Jünger eins seien, damit die Welt glaube, daß Gott ihn gesandt habe (Joh. 17, 21 f.).[2]

Die Sechzehnhundert-Jahrfeier läßt die Erinnerung an die große Einheit von Nizäa doppelt in den Herzen wach werden. Von der Feier geht es aus wie eine laute Einladung zur Rückkehr in die allgemeine Kirche, die aber keine andere sein kann als die eine wahre, nie gespaltene und nie untergegangene katholische Kirche, die von Christus auf Petrus als den Felsenmann gegründet ist und die im römischen Bischof den rechtmäßigen einzigen Nachfolger Petri erblickt. Darum ist die Rückkehr zur katholischen Kirche auch der einzige Weg

---

[1] H. Sierp, Unionsbestrebungen bei Protestanten, in Stimmen der Zeit 100 (1921) 193.

[2] Vgl. G. Pfeilschifter, Die kirchlichen Wiedervereinigungsbestrebungen der Nachkriegszeit (1923); M. Reichmann, Christliche Wiedervereinigung, in Stimmen der Zeit 106/107 (1924) 99 ff.

für die Wiedervereinigung aller zerstreuten Schafe der einen Herde unter dem einen Oberhirten.

Solche Wiedervereinigung ist eine große Gnade, und diese Gnade muß durch demütiges und ausdauerndes Gebet von oben erfleht werden. Das ist auch die Überzeugung jener edlen Männer auf der anderen Seite, die sich so eifrig um die Einigung bemühen. Sie wollen in gemeinschaftlichem Gebet und in stillem Privatgebet den Himmel gleichsam bestürmen mit der Bitte, daß die Stunde der Einigung bald erscheine. Unsere im Glauben getrennten Brüder dürfen der treuen Gebetshilfe der Katholiken gewiß sein. In weitherziger Liebe haben diese schon seit Jahrhunderten für das große Anliegen heiße Gebete zum Geber alles Guten emporgesandt, und ihr Gebet wird im heurigen Jahr noch inniger und eifriger sein. Dazu mahnt sie nicht nur die hehre Jahresfeier der Erinnerung an das Nizäum, sondern ganz besonders auch die liebevolle Stimme des geistlichen Oberhirten Pius XI., des Statthalters Christi auf Erden.

Alfred Feder S. J.

Zur Christianisierung unseres Wirtschaftslebens

Wer verlangt, daß die christliche Ethik wieder ins Zentrum des Blickfeldes der wirtschaftenden Menschheit gerückt wird, kehrt sich — ob er sich dessen bewußt ist oder nicht — entschieden ab von dem jetzigen Tempo der Fortentwicklung unserer äußeren Lebensgüter." Dieser Satz ist nach der Zeitschrift „Der Arbeitgeber"[1] in einer Zuschrift „von katholischer Unternehmerseite" an die Vereinigung der bayrischen Arbeitgeberverbände enthalten. Gestützt auf diesen Satz wird dann in derselben Zuschrift weiter festgestellt, „wie wenig Aussicht gegenwärtig für die Erfüllung des Verlangens nach einer Christianisierung des Geistes unserer Wirtschaft vorhanden ist". Denn „es wird wohl niemand im Ernste glauben, daß jetzt die Zeit gekommen sei für die Abkehr von den Dingen dieser Welt", eine Abkehr, wie sie nach der erwähnten Zuschrift nur einmal geschichtliche Wirklichkeit war und dann allerdings eine fast völlige Durchdringung des Wirtschaftslebens mit dem Geiste des Christentums ermöglichte: im Mittelalter. „Gewiß, das Mittelalter hat einen großartigen Versuch in dieser Richtung unternommen. Man könnte sich auch ein Zurückgreifen auf diesen Versuch vorstellen. Voraussetzung dafür wäre allerdings der Verzicht auf die rasche Fortbildung und Ausgestaltung unserer Technik und unserer Zivilisation. Denn diese Fortentwicklung beruht im wesentlichen darauf, daß der vom mittelalterlichen Geist bewußt gezügelte Faktor des privaten Gewinnstrebens von seinen Fesseln befreit wurde. Das Mittelalter in seinem leidenschaftlichen Streben, die Menschheit durch innere Läuterung zur Vollkommenheit zu führen, maß den äußeren Dingen nur geringere Wichtigkeit bei und mußte darum alles fernhalten, was geeignet war, den Menschen von der Beschäftigung mit seiner Seele abzulenken. Ebendarum hat auch das Mittelalter soziale Kämpfe von dem Ausmaße, wie wir sie heute sich abspielen sehen, nicht gekannt."

Also Christianisierung unseres Wirtschaftslebens bedeute seine Rückentwicklung zur mittelalterlichen Gestalt, und diese Rückentwicklung besage vor allem die „Bekehrung" des modernen Wirtschaftsgeistes zur angeblichen „aszetischen" Haltung des mittelalterlichen Menschen gegenüber den Dingen dieser Welt, zum „Verzicht auf die rasche Fortbildung und Ausgestaltung unserer Technik und unserer Zivilisation". Wäre der innere Wesenszusammenhang, der in diesen Sätzen behauptet wird, wirklich vorhanden, dann wäre ein schweres, allen diesen Fragen schließlich zu Grunde liegendes Problem gelöst: das Problem des Verhältnisses des Christentums zur Kultur. Das Problem wäre sogar sehr einfach gelöst, nämlich im Sinne einer umgekehrten Proportion: je weniger Kultur — hier im Sinne von Besitz an äußeren Lebensgütern, Zivilisation, vor allem technischen Fortschritt — desto mehr Christentum und umgekehrt. Anderseits wäre es aber auch endgültig um die Christianisierung unseres heutigen Wirtschaftslebens geschehen; denn es erscheint — darin

[1] 15. Jahrgang (Nr. 10) 245.

stimmen wir völlig der bayrischen Zuschrift bei — aus vielen Gründen ganz und gar ausgeschlossen, ihm die mittelalterliche Gestalt zurückzugeben.

Aber hier liegt gerade der Kernpunkt unserer Frage: erfordert wirklich aus wesensnotwendigen Zusammenhängen heraus die Christianisierung unseres modernen Wirtschaftslebens eine Rückkehr zum Mittelalter, vor allem, im Sinne der obigen Zuschrift, zu dem dem Mittelalter nachgesagten „aszetischen" Geist gegenüber den Dingen dieser Welt, also eine „Abkehr von dem jetzigen Tempo der Fortentwicklung unserer äußeren Lebensgüter"?

Zunächst ist die Frage zu stellen, ob und in welchem Grade der „Geist", auch der christliche, Einfluß auf die Gestaltung eines bestimmten Wirtschaftssystems hat. Wir sind gewiß nun die letzten, die diesen Einfluß unterschätzen oder gar leugnen. Der Geist ist das Zielbewußtsein, das in einem Wirtschaftssystem lebendig ist, das Normgewissen, das sich in einem Wirtschaftskörper auswirkt. Sicherlich ist hier auch der Punkt, wo die Religion bestimmend auf die Gestaltung des Wirtschaftslebens Einfluß ausübt. Aber wir wollen diesen Einfluß der Religion auf die Entstehung und Gestaltung eines Wirtschaftssystems auch nicht überschätzen, wie es z. B. nach unserer Meinung Max Weber getan hat. Wir wollen den religiösen Geist vor allem nicht wie Weber in einer abstrakten, rein ideologischen und dazu noch einseitig erfaßten Form in unsere Betrachtung einstellen, sondern so, wie er sich in den wirklichen religiösen Menschen tatsächlich äußert[1]. Rein abstrakt war für den in diesem Punkte traditionell protestantisch denkenden Max Weber die Haltung des katholischen Geistes zur Welt „abgewandt", „aszetisch", vom „mönchischen" Vollkommenheitsideal beherrscht, und folglich mußte sich nach ihm dieser Geist auch so im Wirtschaftsleben des katholischen Mittelalters auswirken. Und auf der anderen Seite ward für Weber der „das Diesseits heiligende" Calvinismus ideologisch der Vater des welterobernden Kapitalismus. Wir können uns hier darauf beschränken, auf den Widerspruch hinzuweisen, den die Weberschen Konstruktionen bei Theologen, Religionsphilosophen und Historikern gefunden haben. Vor allem aber ist zu sagen, daß das jetzige, beschleunigte „Tempo der Fortentwicklung unserer äußeren Lebensgüter" und umgekehrt das langsame Tempo im Mittelalter durch Geistunterschiede nicht erklärt werden kann. Auch ohne den katholisch bestimmten, angeblich aszetischen Geist des mittelalterlichen Menschen hätte das Wirtschaftsleben des Mittelalters seine bekannte, auf Bedarfsdeckung eingestellte Form und Begrenzung erhalten. Man übersieht hierbei zu oft die in gewissem Umfang vorhandene Selbständigkeit der einzelnen Kulturbezirke, ihre immanente, eigenständige, von anderen Bezirken her nicht völlig bestimmbare Entwicklungstendenz. Und dann kommen neben dem Geist auch noch andere bestimmende Faktoren in Frage. Gerade beim mittelalterlichen Wirtschaftsleben ist die

[1] Werner Sombart, Der Bourgeois (1913) 305: „Für diese (d. i. die Seelenbildung der Wirtschaftssubjekte einer bestimmten Zeit) kommt aber irgendwelche religionswissenschaftliche oder philosophische Finesse ganz und gar nicht in Betracht", sondern allein „die Alltagslehre, die massive, praktische Religionsübung". Nach Sombart hat M. Weber die Sache „zu gut" gemacht „im theologischen Sinn". Unserseits möchten wir uns freilich auch hinsichtlich der „theologischen Seite" nicht vorbehaltlos der Weberschen Sachkenntnis und vor allem „Einfühlungsgabe" anvertrauen.

ihm eigentümliche Begrenzung des privaten Gewinnstrebens auf den standesgemäßen Bedarf weniger auf den Geist bzw. die in ihm enthaltene religiöse Welt-„anschauung" als auf den damals erreichten Stand der gesellschaftlichen und staatlichen Organisation und vor allem auch auf den Stand der Technik zurückzuführen. Die aus der ständischen Gliederung der mittelalterlichen Stadtrepubliken erfließende Bindung und Beschränkung der Individuen und die auf lange Zeit stationäre Technik haben jedenfalls die Privatwirtschaft des einzelnen schärfer gezügelt als der angeblich „mönchische" Geist des mittelalterlichen Katholizismus. Sicher ist später nicht durch einen „Umschlag" des Geistes, sondern zunächst und vor allem durch Übervölkerung die städtische Geschlossenheit der mittelalterlichen Wirtschaft gesprengt und einer erweiterten Verkehrswirtschaft Raum geschaffen worden. Dies und die mit den überseeischen Entdeckungen gegebenen geldlichen und technischen Entwicklungsmöglichkeiten haben aus der Gebundenheit der mittelalterlichen Wirtschaft in den „Frühkapitalismus" allmählich hineingeführt, und zwar vor dem Auftreten des Protestantismus.

Eine gewisse selbständige, auch gegenüber dem religiösen Geiste selbständige Entwicklung des Wirtschaftslebens ist also festzustellen. Auch das Christentum ist an die „Natur" und an die Menschen und die mit beiden Faktoren gegebene Entfaltungsmöglichkeit gebunden. Auch das heutige Wirtschaftsleben stellt mithin ein in bestimmtem Grade selbständig gewordenes Entwicklungsstadium dar. Aus diesem Grunde schon ist eine Rückkehr zur mittelalterlichen Wirtschaftsweise ausgeschlossen. Die Umstände, die damals in erster Linie die gebundene Wirtschaft des Mittelalters sprengten, sind zudem heute noch in verstärktem Maße vorhanden. Graf von Degenfeld-Schonburg[1] bemerkt mit Recht: „Wer ein Zurück in mittelalterliche Technik will, muß sich darüber klar sein, daß er damit auch die Verringerung der menschlichen Existenzbasis auf einen geringen Bruchteil der heutigen vertritt, daß er damit Millionen von — geborenen oder ungeborenen — Menschen das Todesurteil spricht", und wir verweisen darauf, daß man neuerdings gerade deshalb die Industrialisierung der deutschen Volkswirtschaft in bisher nicht gekanntem Ausmaß fordert, weil das Schicksal „jener 20 Millionen Menschen, welche Deutschland zu viel hat, eine andere Wahl nicht zuläßt"[2].

Es ist gut, sich an diese immanente, selbständige Entwicklung des Wirtschaftslebens zu erinnern und die „Brutalität der Tatsachen" voll auf sich wirken zu lassen. Nur unter Berücksichtigung der uns hier entgegentretenden Erdgebundenheit des Christentums vermögen wir einer oft ausgesprochenen Erwartung den rechten Sinn zu geben, der Erwartung nämlich, daß nur die christkatholischen Prinzipien uns aus den wirtschaftlichen Nöten retten können. Denjenigen, die dies im Sinne einer Rückkehr zum mittelalterlichen Wirtschaftssystem meinen, haben wir schon widersprechen müssen. Es ist außerdem neben der sachlichen Unrichtigkeit aus andern Gründen nicht unbedenklich, die mittelalterlichen Erscheinungsformen des Lebens mit den katholischen Lebensformen

---

[1] „Das Jahrhundert der Arbeit": Preuß. Jahrb. (April 1925).

[2] B. Harms, Die Zukunft der deutschen Handelspolitik im Rahmen des Neuaufbaus der deutschen Volkswirtschaft und ihrer weltwirtschaftlichen Beziehungen I (Jena 1925).

schlechthin gleichzusetzen, wie sehr uns manche Seiten des Mittelalters auch ansprechen. Erst recht scheint es uns irrig, die obige Erwartung so zu verstehen, als ob es ein auf christkatholischen Prinzipien ruhendes, absolut für alle Zeiten gültiges Wirtschaftssystem gebe. Auch die eingangs angeführte Zuschrift aus bayrischen, katholischen Unternehmerkreisen macht diese unhaltbare Voraussetzung, ohne sie allerdings klar auszusprechen. Denn sie erklärt ja eine Christianisierung unseres heutigen Wirtschaftslebens deshalb für unmöglich, weil sie die einzige, ihrer Meinung nach dem christlichen Geiste entsprechende Wirtschaftsgestaltung, nämlich die mittelalterliche, mit Recht für ausgeschlossen hält. Wir sind vielmehr der Ansicht, daß an sich jedes Wirtschaftssystem, sei es nun Hauswirtschaft oder geschlossene Stadtwirtschaft oder kapitalistische Verkehrswirtschaft, mit den christkatholischen Prinzipien vereinbar ist. Wir meinen ja mit den eben angeführten Bezeichnungen zunächst nur die organisatorisch-technische Seite, also das rein „Äußere" eines bestimmten Wirtschaftssystems. Wir dringen also mit diesen Bezeichnungen zu seinem „Geiste", zu seinem christlichen oder unchristlichen Innern, gar nicht vor. Wir haben außerdem oben dargelegt, daß jedes dieser Wirtschaftssysteme eine Form der von uns anzuerkennenden, gegenüber anderen Kulturbezirken, also auch gegenüber der Religion, in gewissem Grade selbständig sich entwickelnden menschlichen Wirtschaft sein kann und auch tatsächlich war. Es kann also dem Christentum gar nicht einfallen, in diesen naturgemäßen, sich gewissermaßen von selbst ergebenden Gestaltungsgang menschlicher Gesellschaftsformen und technischer Verfahrungsweisen mit rauher Hand einzugreifen. Es wäre dies eine Vergewaltigung der „Natur", eine Verkennung ihres auch nach der Erbsünde verbliebenen positiven Wertes, eine Verkennung, die dem Christentum, wenigstens in seiner katholischen Prägung, stets als grundfalsch ferngelegen hat.

Wenn wir durch diese Feststellungen die Erwartung von der rettenden Kraft der christlichen Prinzipien gegenüber den Nöten der wirtschaftenden Gegenwart in etwa ernüchtern, wenn wir dem christlichen Geiste nur eine begrenzte Macht gegenüber andern Kulturbezirken zuschreiben — eine Machtbegrenzung, die innerhalb der erbsündigen Menschheit nur zu oft zur Tragik werden kann und geworden ist —, so müssen wir anderseits aber dem christlichen Geiste seine Fähigkeit und sein Recht zur Einwirkung auf das menschliche Wirtschaftsleben entschieden wahren. Wir behaupten diese Fähigkeit und dies Recht für jede Zeit und gegenüber jeder Wirtschaft, also auch für die Gegenwart. Wir tun dies aus dem einfachen Grunde, weil immer und überall freie, vernünftige, nach Prinzipien sich orientierende Menschen Träger der Wirtschaft sind. Gewiß sind auch Prinzipien und Ideen in ihrem Auftreten und Einwirken von räumlich-zeitlichen Bedingungen in bestimmtem Grade abhängig, aber gerade den christlichen Prinzipien kommt wegen ihrer Allgemeinheit eine großartige Erhabenheit über Raum und Zeit zu. Es ist ja der Schöpfer der Natur, dessen Weisheit und Liebe sie entstammen und der auch nach geschehener christlicher Offenbarung ihre Geltung belassen, ja sogar vertieft hat. Diese „natürlichen" Prinzipien sind also zugleich „christliche" Prinzipien, und niemals können sie ihre Anwendbarkeit auf die vernünftige und durch sie auf die unvernünftige Natur verlieren, weil diese Natur

und diese Prinzipien denselben Schöpfer haben. Gestützt auf diese seine Prinzipien hat mithin das Christentum die Möglichkeit und das Recht, die gesellschaftliche und wirtschaftliche Gestaltung einer bestimmten Zeit, eines bestimmten Volkes einer Prüfung zu unterziehen. Dabei wird das Christentum nicht unmittelbar die äußere Gestalt des Wirtschaftslebens, seine Organisation und Technik im Auge haben, deren in gewissem Grade selbständige, aus eigenen Antrieben sich vollziehende Entwicklung wir ja oben anerkannt haben, sondern die in dieser äußeren Gestalt lebende Seele. Den in den Wirtschaftsträgern lebendigen Wirtschaftsgeist wird das Christentum überall vor sein Forum ziehen können. Dabei wird der christliche Geist im Lichte der natürlich-christlichen Prinzipien die Feststellung machen müssen, daß gesellschaftliche und wirtschaftliche Zustände, die den christlichen Prinzipien nicht entsprechen, auf „unnatürliche" Entwicklungen, auf „normwidriges" Verhalten des Wirtschaftsgeistes eines bestimmten Wirtschaftssystems zurückzuführen sind. Wir sind uns nun zwar bewußt, mit den Begriffen „natürlich", „naturgemäß", „unnatürlich" eine Norm aufzustellen, ein in manchen Kreisen streng verpöntes Werturteil zu fällen. Aber die von katholischer Seite vertretene Philosophie ist überzeugt, trotz Kant und seiner analytisch-mathematisch orientierten Erkenntniskritik an der Möglichkeit einer gültigen, objektiven Werterkenntnis festhalten zu können und dabei doch noch in den Grenzen strenger Wissenschaft zu bleiben und keineswegs ins Grundlose einer rein subjektiven Weltanschauung zu geraten. Sie wird in dieser Überzeugung durch die Entwicklung der neueren Staats-, Rechts- und Wirtschaftsphilosophie nur noch bestärkt[1].

Welches sind nun diese „natürlichen" Prinzipien, die sich mit den christlichen so sehr decken, daß sie durch die Übernatur der christlichen Offenbarung nur eine tiefere Begründung, eine höhere Belebung und Erwärmung ihrer Motivkraft erfahren haben? Im Hinblick auf das uns hier allein beschäftigende Wirtschaftsleben sind drei Normen immer und überall an jedes innerhalb eines staatsverbundenen Volkes sich vollziehende Wirtschaften heranzubringen. Die eine betrifft das naturgemäße Wesen des Wirtschaftsobjekts, die zweite das naturgemäße Wesen des Wirtschaftssubjekts und die dritte den naturgemäßen Sinn alles in einer staatlichen Einheit sich vollziehenden Wirtschaftens in seiner Gesamtheit. Das naturgemäße Wesen des Wirtschaftsobjekts, der in einem materiellen Gut steckende „Sinn", der es erst zum Gegenstand menschlichen Wirtschaftens macht, ist seine Eigenschaft, den Bedürfnissen des Menschen Befriedigung zu gewähren. Eine maßlose, rein auf Geldgewinn gerichtete Güterproduktion, die diesem natürlichen Wesen des Wirtschaftsobjekts nicht Rechnung trägt, ist also auch in der Zeit der modernen, kapitalistischen Verkehrs- und Marktwirtschaft „unnatürlich" und rächt sich schon auf dem Gebiete der Wirtschaft selbst durch die Erscheinung der Krisen, soweit diese nicht bloße Folge ungesunder Börsenspekulationen sind. Es ergibt sich weiter aus der Wesensbestimmung des Wirtschaftsobjekts, daß die Hauptperson im Wirtschaftsleben der Konsument ist. Aber wie wenig kommt das Interesse des Verbrauchers heute zur Geltung! Wir erfahren, daß sogar Arbeiter-

[1] Zu dieser Entwicklung: Ernst Landsberg, Zur ewigen Wiederkehr des Naturrechts (Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie XVIII 347 ff.).

vertreter, deren Organisationen doch gewiß ursprünglich der Verbrauchermentalität entsprangen, in den Selbstverwaltungskörpern der nachrevolutionären Zwangswirtschaft die preissteigernden Tendenzen der Produzenten gegenüber der Konsumentenpolitik der Regierung mitmachten[1]. — Das naturgemäße Wesen des Wirtschaftssubjekts ist sein Anspruch auf die Welt der materiellen Dinge als auf seine Unterhaltungsquelle, ist also die recht- und pflichtmäßige Herrscherstellung des Menschen als geistig-sittlicher Persönlichkeit gegenüber der gebrauchsfähigen Güterwelt, eine Stellung, die sich im höchsten persönlichen Recht, dem Recht auf Existenz, und im höchsten sachlichen Recht, dem Recht auf Eigentum, verwirklicht. Ein Wirtschaftssystem, das an diesen Grundrechten rüttelte, wäre mithin ebenfalls „unnatürlich" und würde diese Unnatur wiederum auf wirtschaftlichem Gebiete selbst durch sinkende Produktivität erweisen. — Endlich der naturgemäße Sinn des in einer staatlichen Einheit von Wirtschaftenden sich vollziehenden Wirtschaftens in seiner Gesamtheit. Er hängt aufs engste mit der eben entwickelten Wesensbestimmung des Wirtschaftsobjekts und Wirtschaftssubjekts zusammen, insofern aus beiden Größen sich der „soziale" Charakter ergibt, der den wirtschaftlichen Betätigungen der einzelnen in einer staatlichen Einheit lebenden Menschen wesensmäßig anhaftet. Die wirtschaftliche Betätigung des einzelnen muß eben so sein, daß auch an allen andern Staatsgenossen sich die oben entwickelte Wesensbestimmung des Wirtschaftssubjekts erfüllen kann. Der „soziale" Charakter der wirtschaftlichen Betätigung des einzelnen besagt also vom Individuum aus eine pflichtmäßige Rücksicht auf die Wirtschaftssubjektsstellung „des andern" und „die Gesamtheit der andern". Demgemäß kann das gesuchte dritte Prinzip, der naturgemäße Sinn des in einer staatlichen Einheit von Wirtschaftenden sich vollziehenden Wirtschaftens in seiner Gesamtheit, nur das sein, was man das Prinzip „der materiellen Wohlfahrt aller Volksgenossen" genannt hat. Besonders dieses Prinzip vermag nun einige der von uns aufgeworfenen Fragen näher zu klären.

Der Inhalt und die Tragweite des als „materielle Volkswohlfahrt" ermittelten Gesamtsinns einer Volkswirtschaft ist besonders von Heinrich Pesch[2] mit voller Klarheit erkannt worden. Vor allem handelt es sich nicht um ein rein formales Prinzip, wie Pesch[3] gegen Gothein ausführt. Das Prinzip bedeutet auch keine Gleichheit in Besitz und Einkommen. „Die Unterschiede sind vielmehr unabweisbare Voraussetzungen eines intensiven Kulturfortschritts", wie Pesch[4] weiter bemerkt. Und doch enthält das Prinzip der „materiellen Wohlfahrt des ganzen Volkes" auch eine Begrenzung dieser Unterschiede. Pesch macht sich hier die Ausführungen von Fuchs zu eigen: „Die Differenzierung der Gesellschaft darf nicht so weit gehen, daß eine Nation nur in zwei Hälften, eine sehr reiche und eine sehr arme — zwei Nationen, wie Disraeli gesagt hat — zerfällt...". Besonders aber sei hier betont, daß das Prinzip der „materiellen Volkswohlfahrt" auch der fortschreitenden Kulturentwicklung und den dadurch gegebenen steigenden Bedürfnissen Rechnung trägt. „Zum Volkswohlstand gehört die dauernde Versorgung

[1] Wendelin Hecht, Organisationsformen der deutschen Rohstoffindustrien: Die Kohle (München 1924) 237.

[2] Besonders: Lehrbuch der Nationalökonomie II[2–3] 285 ff. [3] I[3–4] 274. [4] 275.

eines an Zahl wachsenden Volkes mit materiellen, der Befriedigung steigender Bedürfnisse genügenden Mitteln, gemäß den Anforderungen fortschreitender Kultur....", heißt es bei Pesch[1] in einer ausführlicheren Entwicklung des Begriffs. Es ist also nicht richtig, daß eine christliche Wirtschaftslehre aus ihrem Wesen heraus mit der Forderung einer Durchdringung des Wirtschaftslebens mit christlichem Geiste einen „Verzicht auf die rasche Fortbildung und Ausgestaltung unserer Technik und unserer Zivilisation, eine Abkehr von dem jetzigen Tempo der Fortentwicklung unserer äußeren Lebensgüter" fordern müsse, wie die mehrfach erwähnte Darlegung aus katholischen Unternehmerkreisen Bayerns meint. Nicht eine Rückkehr zum angeblich aszetischen Geist des Mittelalters würde die Christianisierung des Wirtschaftslebens bedeuten, sondern eine derartige Verteilung der der jeweiligen Kulturhöhe eines Volkes entsprechenden äußeren Güter, daß dem oben dargelegten Prinzip der „materiellen Wohlfahrt aller Volksgenossen" Rechnung getragen ist.

Mit diesen Ausführungen sind die Anforderungen des Christentums an das Wirtschaftsleben, soweit sie sich auf die entwickelten natürlich-christlichen Prinzipien stützen, umschrieben. Bevor wir an die Frage der praktischen Folgerungen herantreten, sei die Vorfrage nach der Begrenzung des christlichen Einflusses noch einmal aufgeworfen. Notwendige Teile jedes Wirtschaftssystems, nämlich Organisation und Technik, folgen, wie wir sahen, größtenteils ihren eigenen immanenten Entwicklungstendenzen. Sie ziehen also der Beeinflussung durch den christlichen Geist eine bestimmte Grenze. Aber dies gilt nun auch sogar von einem weiteren Bestandteil jedes Wirtschaftssystems, von dem es erfüllenden Geist. Selbst dieser Geist kann nicht vom Christentum her sein volles inhaltliches Gepräge erhalten. Aus den oben entwickelten natürlich-christlichen Prinzipien, besonders aus dem Prinzip der „materiellen Volkswohlfahrt", folgt nämlich nur, daß der Geist eines Wirtschaftssystems immer die Rücksicht auf das Wohl aller Wirtschaftsglieder als antreibende, aber auch begrenzende Norm des privaten Gewinnstrebens mit einschließen muß. Darüber hinaus sagen unsere Prinzipien nichts. Sie sagen also nicht, ob der Wirtschaftsgeist eines mittelalterlichen, zünftigen Meisters oder Gesellen oder der von diesen beiden völlig verschiedene Geist des Unternehmers oder gewerkschaftlich organisierten Arbeiters eines modernen, kapitalistischen Betriebes vom christlichen Standpunkt aus der richtige ist, solange eben dieser Geist sich mit dem Prinzip der „materiellen Volkswohlfahrt" vereinigen läßt.

In jenen Bezirken eines Wirtschaftsgeistes, denen gegenüber das Christentum gleichsam neutral ist, übt sein Geist nur einen mittelbaren Einfluß aus, nämlich durch die christliche Tugendlehre. Aber dieser mittelbare Einfluß durch die christliche Tugendlehre ist nicht gestaltend, sondern nur bereits vorhandene Geisteslagen stützend. Beispielsweise war die Tugendlehre des katholischen Christentums sicherlich im selben Maße der relativen Geruhsamkeit des mittelalterlichen Zunftwirtschaftlers wie der sich ausdehnenden Geschäftigkeit des kapitalistischen Unternehmers verwandt. Für beide Typen war sie eben in der Lage, ein Tugendschema zu liefern. Der moderne kapitalistische Unternehmer verdankt also sein Dasein zum wenigsten einer bestimmten Form des Christen-

[1] II 316.

tums, sondern ist vor allem durch die von uns schon mehrfach betonte eigenständige Entwicklung der gesellschaftlichen Organisation und der Technik in seiner Daseinsmöglichkeit bestimmt. Die Sprengung der in der mittelalterlichen Organisation der geschlossenen Stadtwirtschaft liegenden Bindungen und die Entwicklung der Technik sowohl nach der Wirtschaftsseite des Unternehmens (Kalkulationsmethoden u. ä.) als auch nach der Seite der Werkfertigung (technische Verfahren) haben dem Wirtschaftsgeiste des modernen kapitalistischen Unternehmers das Leben ermöglicht. Wir sagen, daß sie ihm das Leben ermöglicht, aber nicht, daß sie sein Leben geschaffen haben. Diese letzte Frage ist keine andere als die nach der letzten Erklärung des Auftretens eigenartiger Persönlichkeiten und des Wechsels bestimmter Typen in den Gebieten des menschlichen Kulturschaffens überhaupt, nicht nur des Wirtschaftslebens. Diese letzte Frage läßt uns also an die Metaphysik der Geschichte rühren, führt also über unser Thema hinaus. Daß aber organisatorische und technische Entwicklung dem Typ des modernen Unternehmers das Leben ermöglichten, scheint uns auch daraus zu folgen, daß von eben dieser Seite her heute sein Leben bedroht ist. Die durch die nachrevolutionäre Entwicklung aufs äußerste gesteigerte Tendenz zu vertikalen Konzernbildungen zieht nämlich nach Kennern der Verhältnisse eine weitgehende Bürokratisierung und Entpersönlichung der Produktion und des Handels nach sich, die die ernste Gefahr einer Vergreisung unserer Wirtschaft und des Mangels an Führernachwuchs in sich birgt[1]. Andere befürchten dasselbe von der in manchen Konzernen angeblich herrschenden Verwandtenwirtschaft. Also die aus der Geschichte sattsam bekannte Erscheinung des Nepotismus auch in den Wirtschaftsdynastien! Abschließend ist also eine weitgehende Begrenzung der Gestaltungsmöglichkeit durch unsere natürlich-christlichen Wirtschaftsprinzipien festzustellen. Diese Begrenzung erstreckt sich nicht nur auf Organisation und Technik, sondern auch auf weite Bezirke des jeweiligen Wirtschaftsgeistes. Diese Prinzipien wollen eben kein absolut gültiges „christliches Wirtschaftssystem" geben. Sie wollen auf dem Gebiet der Sozialökonomie nur das geben, was man auf dem Gebiet der Rechtslehre nach dem Vorgange Stammlers das „richtige Recht" nennt, also die „richtige Wirtschaft", wobei wir uns natürlich weder den neukantianischen Erkenntnisweg Stammlers noch seinen Verzicht auf Ontologie zu eigen machen. „Richtiges Recht", „richtige Wirtschaft" besagt etwas, was *vor* allem positiven Recht, *vor* jedem empirischen Wirtschaftssystem liegt. Wir haben es mit einem Apriori des auf das empirische Wirtschaftsleben bezogenen Denkens zu tun, mit einem, wie Pesch sagt, *sozialphilosophischen* System, aber nicht mit einem Wirtschaftssystem.

Nun noch die Frage der praktischen Auswirkung dieser theoretischen Erörterung zu einer Christianisierung des Wirtschaftslebens. Zweifellos ist da der größere oder geringere Grad des lebendigen Bewußtseins der natürlich-christlichen Prinzipien in den Wirtschaftsträgern von Bedeutung dafür, ob die in jedem Wirtschaftssystem liegenden Gefahren zu Auswüchsen hervortreten. Zweifellos hat die tiefe Christlichkeit des Mittelalters die im damaligen Wirtschaftssystem liegende Bindung der Individuen gemildert und verklärt. Und

[1] W. Hecht a. a. O. 265.

eine umgekehrte Feststellung läßt sich von jener Zeit machen, wo die unter dem besondern Einfluß von A. Smith stehende Freihandelsbewegung das kapitalistische Wirtschaftssystem zur vollen Entfaltung brachte. Die bald sich zeigenden Auswüchse wären wohl weniger schlimm geworden, wenn der Betätigungsdrang der Individuen durch die christliche Idee vom Wirtschaftssubjekt und von der Persönlichkeit jene Zügelung und soziale Richtung erfahren hätte, die er von den zeitgenössischen Philosophemen, wie der „theory of moral sentiments" des A. Smith selbst, nicht erhielt und auch nicht erhalten konnte. Daran scheint uns also kein Zweifel zu sein. Aber darüber hinaus bedeutet die praktische Verwirklichung der natürlich-christlichen Prinzipien aus ihrem Wesen heraus weder eine Verlangsamung des „Tempos der Fortentwicklung unserer äußern Lebensgüter", noch eine Rückkehr zum „aszetischen" Geist des Mittelalters. Dieser angeblich aszetische Geist des Mittelalters ist ein Lieblingsgedanke protestantischer Geschichtschreibung, die, gestützt auf die dem Katholizismus irrtümlich unterschobene These vom doppelten Vollkommenheitsideal, den mittelalterlichen Laien zwischen Kloster und Welt teilt, ihm die Möglichkeit einer einheitlich-harmonischen Lebenshaltung bestreitet und so einen verkrüppelten Erdenbürger aus ihm macht[1].

Von alldem ist nach unserer Meinung nur dies eine wahr, daß auch im Mittelalter die Religion den Menschen zur „Vergeistigung" seines Tuns aufforderte. Aber die so verstandene „Aszese" ist nicht allein mittelalterlich, sie ist überzeitlich, sie ist sogar sehr modern. Es ist für den Christen hocherfreulich zu lesen, wie gerade heute mehr und mehr in führenden Zeitschriften der deutschen Arbeitgeberkreise diese Forderung erhoben wird. Noch jüngst hat „Der Arbeitgeber" durch die Feder maßgebender Wissenschaftler und Wirtschaftsführer sich im Sinne einer Vergeistigung unseres Wirtschaftslebens geäußert. Diese „Vergeistigung" kann aber nichts anderes bedeuten als die stete Orientierung an der objektiven Wertskala, wonach eben die geistigen Werte, und mit ihnen die religiösen, über den materiellen Werten stehen. Die Wirtschaft ist nur Mittel zu Höherem[2]. Für den Katholiken heißt dies im Mindestmaß dauernde Orientierung am göttlichen Sittengesetz in seiner durch die christliche Offenbarung gegebenen und von der Kirche vorgelegten Fassung, freudige Unterordnung unter den in den natürlich-christlichen Prinzipien sich offenbarenden göttlichen Willen. Und hier ist nun kein Zweifel, daß besonders das Prinzip der „materiellen Wohlfahrt des ganzen Volkes" dem privaten Gewinnstreben aller Wirtschaftsglieder, Unternehmer wie Arbeiter, Zügel anlegt. Wir möchten darin aber nicht „Aszese", auch nicht „Opfer" oder „Ent-

---

[1] Hierhin gehört auch die Behauptung, erst der Protestantismus habe den „Berufsgedanken" erzeugt und dadurch erst den Menschen mit beiden Füßen auf diese Erde gestellt. Echt protestantisch sieht man den Kern des Berufsgedankens in einem subjektiven, persönlichen Erlebnis der „Berufung", während nach katholischer Auffassung, besonders im Sinne der teleologischen Metaphysik des hl. Thomas, in der objektiven Gesamtveranlagung eines Menschen sich der göttliche Berufswille offenbart. Die Bedeutung rein subjektiver und die Möglichkeit außergewöhnlicher, übernatürlicher Momente bleibt hierbei bestehen.

[2] So auch Graf von Degenfeld-Schonburg (78) mit Hinweis auf Othmar Spann: „Dieser (d. i. modernste) Geist war zielstrebig bis zum äußersten; sein Ziel war allerdings nicht weit gesteckt: es war das, was sonst immer nur Mittel für Ziele ist: die Wirtschaft".

sagung“[1], sondern „geordnete Selbstbescheidung“ sehen, weil die praktische Rücksicht auf die materielle Wohlfahrt aller Volksgenossen theoretisch ja vor allem auf das genannte „natürliche“ Prinzip der materiellen Volkswohlfahrt zurückgeht, also „in der Natur der Sache“, in der Anerkennung einer vernunftnotwendigen Norm, einer objektiven Zweckordnung begründet ist. Über diese natürlich-christlichen, innerhalb der naturgemäßen Zweck- und Rechtsordnung bleibenden Prinzipien hinaus vermögen selbstverständlich die rein der übernatürlichen Offenbarung entstammenden Ideen des Opfers und der Gnaden- und Liebesgemeinschaft aller Christen neue, im Motiv und in der Wirkung tiefergehende Kräfte zum Wirtschaftsfrieden zu spenden. Aber werden sie ihre Wirkung voll ausüben gegenüber Staatsbürgern, die teils überhaupt keine Christen sind, teils den objektiven Boden der christlichen Heilstatsachen verlassen haben, ohne den christliche „Ideen“ höchstens fromme Gefühle sind? Dann bleibt uns ihnen gegenüber wenigstens die Berufung auf unsere natürlich-christlichen Prinzipien.

Weiter bedeutet eine „Vergeistigung“ unseres Wirtschaftslebens im Sinne der natürlich-christlichen Prinzipien, besonders unserer Ausführungen über das Wirtschaftssubjekt, daß auch der Arbeiter immer Wirtschaftssubjekt bleibt, daß folglich der Wert seiner Leistung nicht nur wie der einer Maschine unter dem alleinigen Gesichtspunkt der Rentabilität der Privatwirtschaft, in der er arbeitet, beurteilt werden darf, sondern auch unter dem Gesichtspunkt des Gesamtsinns der Volkswirtschaft, der die einzelne Privatwirtschaft, Unternehmer und Arbeiter angehören. Dieser Gesamtsinn ist aber durch das Prinzip der „materiellen Wohlfahrt aller Volksgenossen“ dargestellt. So scheint uns eine innere, und nicht nur äußerliche Begründung der Verknüpfung von Leistungs- und Bedürfnislohn gegeben, wobei in normalen Verhältnissen die Beachtung dieser „naturgemäßen“ Zusammenhänge auf die Dauer auch das wohlverstandene Interesse der Privatwirtschaft am besten wahrt. Befindet sich aber die Wirtschaft eines Volkes in anormalen Verhältnissen, muß z. B. mit allen Mitteln eine Aktivität der Handelsbilanz erstrebt werden, so muß — wieder nach dem Prinzip der „materiellen Volkswohlfahrt“ — die etwa erforderliche Senkung der Lebenshaltung alle Bevölkerungsschichten gleichmäßig treffen. Indessen beziehen sich die inhaltlichen Forderungen, die das genannte Prinzip heute hinsichtlich der Arbeiter stellt, noch mehr als auf die Lohnhöhe auf eine wirkliche Wahrung der Subjektsstellung durch angemessene Behandlung. Dies gilt besonders jetzt, wo die wirtschaftlich geforderte weitgehende Rationalisierung

[1] Der von katholischem Standpunkt aus schreibende Ch. Périn (De la richesse dans les sociétés chrétiennes, 1868 [2]) hat bekanntlich das Prinzip der „Entsagung“, des Opfers, an die Spitze seiner nationalökonomischen Erörterungen gestellt. Der treu protestantische Roscher („Ansichten der Volkswirtschaft“ I [8] [1876] 77 ff.) hat ihm gegenüber Unheil von einer derartigen Katholisierung der Volkswirtschaft befürchtet. Es ist interessant zu sehen, wie heute gerade ein protestantischer Schriftsteller, Pfarrer W. Menn, in einem gedankenreichen, in theologisch-philosophischen Voraussetzungen und im Ziel freilich von uns abweichenden Artikel („Der Wirtschaftskampf der Gegenwart und die Kirche“, Schmollers Jahrbuch 48, 145 ff.) die Idee des „Opfers“ wieder betont. Roscher lebte eben ganz in dem damals einsetzenden Kultur-Optimismus. Heute sind wir eher nach der andern Seite hin versucht. Auch uns erscheint die Formel Périns nicht glücklich. Sie ist aber von Roscher zu negativ aufgefaßt und zeitgeschichtlich zu erklären.

unserer Betriebe die Gefahr der „Entseelung" der Arbeit mächtig steigert. Die Abwendung dieser Gefahr, die Erweckung und Erhaltung des Subjektsbewußtseins im Arbeiter, ist natürlich auch eine dankbare Aufgabe der Arbeiterorganisationen, selbstverständlich nicht im rein äußerlichen, agitatorischen Sinne des Lohn- und Klassenkampfes, sondern im edlen Sinne der Weckung innerer Berufsfreude durch Belehrung über die Wirtschaftszusammenhänge und wahre Hochachtung vor den Erfolgen unserer nationalen Wirtschaftspioniere[1].

Endlich sei noch auf eine weitere praktische Folgerung hingewiesen, die sich aus den natürlich-christlichen Prinzipien vom Wirtschaftssubjekt und vom Gesamtsinn einer staatlich verbundenen Wirtschaftseinheit, der materiellen Volkswohlfahrt, ergibt. Pesch sagt nämlich von letzterem Prinzip, es sei ein inhaltlich bestimmtes, nicht rein formales Prinzip auch insofern, als es „jeweilig in den konkreten geschichtlichen Bedingungen und Verhältnissen unzweideutige Forderungen bezüglich der Änderung und Umgestaltung, der Erhaltung und Weiterbildung bestehender sozialer und rechtlicher Normen erkennen läßt". Das Ergebnis einer derartigen unzweideutigen Forderung liegt heute im „Arbeitsrecht" vor und hat in internationalen Abmachungen, in der Reichsverfassung (Betriebsräte) und in der Reichsgesetzgebung Ausdruck gefunden. Gegen eine derartige Rechtsentwicklung an sich — wir reden nicht von den einzelnen praktischen Formen — grundsätzlich anzugehen, wäre durchaus unchristlich. Wenn man die Geschichte der christlichen Arbeiterbewegung verfolgt, wird man nicht immer den Eindruck gewinnen, daß die übrigen Volksgenossen für derartige Rechtsentwicklungen ein frühzeitiges Verständnis gehabt haben. Als z. B. der preußische Staat den ersten Schritt zum Arbeitsrecht tat, nämlich zur Regelung der Kinderarbeit in den Betrieben, war sein Leitgedanke reines Machtinteresse, nämlich das Bedenken wegen des schädlichen Einflusses dieser Kinderarbeit auf die Tauglichkeitsquote des militärischen Ersatzes[2]. Und als in der Frankfurter Nationalversammlung der sächsische Fabrikant Bernhard Eisenstuck das Wahlrecht *auch für Arbeiter* befürwortete, mußte er erfahren, daß die Mehrheit des Verfassungsausschusses anderer Meinung war[3].

Im ganzen genommen ist es gewiß nicht wenig, was im Lichte natürlich-christlicher Prinzipien zur „Vergeistigung", zur „Christianisierung" unseres Wirtschaftslebens praktisch geschehen kann. Der in der eingangs gebrachten Meinungsäußerung bayrischer katholischer Unternehmerkreise hervortretende Pessimismus ist also wenig berechtigt. Uns scheint vielmehr, daß die katholischen Unternehmer einen besondern Beitrag zu dieser „Vergeistigung" leisten können. Ihnen stehen die festen Prinzipien einer gesunden, von der Kirche stets festgehaltenen Philosophie und die Erkenntnis- und Kraftquellen der christlichen Offenbarung zur Verfügung. Das ist ihr Vorzug gegenüber andern Arbeitgeberkreisen, die heute laut nach einer Vergeistigung unseres Wirtschaftslebens rufen, aber auf schwankendem, jedenfalls nicht einheitlichem Boden stehen. Und hinzu kommt die Gewissensverantwortung für das ewige Heil

---

[1] Hierzu: *Mehr*, Gewerkschaftsjugend und berufliche und wirtschaftliche Erziehung („Deutsche Arbeit" 1925, 234).

[2] Vgl. *Kurt Wolgendorff*, Der reine Staat (Tübingen 1920) 18.

[3] Hierzu: *Wilh. Claussen*, Ideen und Probleme der Arbeiterbewegung von 1848 („Deutsche Arbeit" 1925, 160).

aller, die Menschenantlitz tragen, die in verschiedenem Grade uns Katholiken alle, auch die Unternehmer, belastet. Nun war aber noch immer wirtschaftliche Verelendung und Verbitterung der steinige Boden, wo die Samenkörner des Christentums nicht aufgehen konnten, ebensowenig wie in üppigen Gärten des Reichtums.

Vielleicht wird man daher vom katholischen Unternehmer besonderes Verständnis dafür verlangen dürfen, daß die Gewissensverantwortung für das Heil der Mitmenschen vor allem die berufenen Apostel, die katholischen Priester, drückt, und daß sie ihnen gerade in der letzten Zeit auf so manchen Dekanatskonferenzen den Mund zur Klage über die wirtschaftliche Not mancher Arbeiterkreise geöffnet hat. Agitatorische Beweggründe zu Gunsten des kirchlichen Einflusses wird kein wahrer Katholik hinter diesen priesterlichen Kundgebungen annehmen. Priester sind keine Demagogen. Sie könnten es nur durch inneren Bruch mit ihrem Beruf bis zur völligen Preisgabe alles Hohen und Heiligen werden[1]. Eine Feststellung über die Schuld des einen oder andern Teils werden die erwähnten Kundgebungen nicht machen können und auch nicht machen wollen. Sollen also diese Kundgebungen, diese öffentlichen Beweise der Teilnahme an der Not des Volkes, die auch vielleicht doch noch hier und da ein schlafendes Gewissen wecken können, unterbleiben? Weil sie etwa mißdeutet werden können oder erfolglos sind? Die genannte Darlegung aus bayrischen katholischen Unternehmerkreisen scheint dies zu meinen. Aus dem Munde von Geschäftsleuten ist dieser Hinweis auf mangelnde „Rentabilität" eines Vorangehens allerdings nicht verwunderlich. Aber die Kirche hat nie so gedacht. Der hl. Paulus, dem doch niemand die Klugheit absprechen wird, war auch ein Mann des „insta opportune, importune" (2 Tim. 4, 2). Und zudem: Haben katholische Unternehmer innerhalb ihrer Standesgenossen nicht die Möglichkeit, aus ihrer lebendigen Überzeugung von der Würde des Priestertums heraus das von der Geschichte stets anerkannte soziale Wirken der Kirche vor Mißtrauen und Mißdeutung zu schützen?

So bejahen wir denn im Sinne unserer Ausführungen die Frage nach der Möglichkeit einer Christianisierung unseres Wirtschaftslebens. Manche Bestandteile dieses Wirtschaftslebens, sein Äußeres, Organisation und Technik, folgen größtenteils ihrer eigenen immanenten Entwicklung. Insofern sind sie also für christlichen Einfluß weder zugänglich noch geschaffen. Hier haben wir die Erdgebundenheit des Christentums anzuerkennen. Aber auch hinsichtlich bestimmter Züge des jeweiligen Wirtschaftsgeistes — wir erinnern an die relative Geruhsamkeit des mittelalterlichen Meisters und an die sich ausdehnende

[1] Ein traurig-interessantes Beispiel hierfür ist der Pfarrer Jean Meslier aus der Champagne (1664—1729?). Über sein „Testament" schreibt sogar ein Voltaire an D'Alembert: „Ich habe geschaudert vor Entsetzen, da ich es las. Das Zeugnis eines Pfarrers, der im Sterben Verzeihung von Gott dafür erbittet, daß er das Christentum gelehrt hat, kann ein starkes Gewicht in die Wagschale der Freigeister werfen." (Die Geschichte des Sozialismus in Einzeldarstellungen I 2 7. C. Hugo, Der Sozialismus in Frankreich im 17. und 18. Jahrhundert [Stuttgart 1895] 794.) Es ist aber wohl unter Berücksichtigung der damaligen schlimmen kirchlichen Zustände in Frankreich sicher, daß dieser geistliche „erste Klassenkampfprediger" niemals priesterlichen Beruf hatte. Dann gehört auch er zur Gruppe der „Gescheiterten", der nach Sombart die sozialistische Bewegung später so manchen Führer aus den intellektuellen, höheren Schichten verdankt.

Geschäftigkeit des modernen Unternehmers — ist das Christentum an sich indifferent. Es vermag durch seine Tugendlehre beide Geisteshaltungen zu stützen. Aber an die tiefste Kammer eines Wirtschaftsgeistes, wo die Stellungnahme zum allerletzten Sinn des Daseins tagtäglich in zahllosen Entscheidungen Wirklichkeit wird, da klopft der christliche Geist an. Da wollen unsere ewigen natürlich-christlichen Prinzipien die Wirtschaftsträger zum Bewußtsein ihrer Gottgebundenheit bringen, zu jener wahren „Vergeistigung" unseres Wirtschaftslebens, nach der die Wirtschaft Mittel ist, und nur Mittel. Der Weg zu dieser Christianisierung des Wirtschaftslebens kann nur über die religiöse Empfänglichkeit der einzelnen gehen. Deshalb sprechen wir lieber von einer Christianisierung des Wirtschaftsmenschen.

Wird sie uns Besserung bringen? Besserung wohl, aber nicht Erlösung. Für uns Christen ist das wunderbare Wirtschaftsreich, „wo die Gerechtigkeit wohnt" (2 Petr. 3, 13), ein sozialistisches Phantom. Für den Offenbarungsgläubigen wird immer, wie auf andern Kulturgebieten, auch zwischen den christlichen Prinzipien und dem Wirtschaftsleben das große mysterium iniquitatis stehen, die große Tragik, die die Wege von einzelnen und Völkern, von Schuldigen und Unschuldigen verdunkelt, und erst in einer andern Welt in Licht und Harmonie sich löst.

Also nicht Erlösung, aber Besserung erhoffen wir von den christlichen Prinzipien. Wir haben schon daran erinnert, wie damals, als vor mehr als hundert Jahren die Befreiung aus den eng gewordenen Fesseln des absolutistischen Merkantilismus dem kapitalistischen Wirtschaftssystem freie Bahn schaffte, eine tief christlich verstandene Idee vom Wirtschaftssubjekt, von der menschlichen Persönlichkeit, das frische Streben der Individuen hätte regeln und veredeln können. Es ist nicht geschehen. Heute, wo wir so sehr unter den Auswüchsen dieses Kapitalismus leiden, kann das Christentum nur noch Samariterarbeit, aber nicht mehr Aufbauarbeit leisten. Aber die ganz Hoffnungsvollen warten doch noch auf seine Stunde. Sie warten, bis dieses kapitalistische System, wie jedes frühere, an sich selbst stirbt. Sollte es so sein, sollte wirklich nachher nicht eine „Götterdämmerung", sondern ein neues Wirtschaftssystem, etwa das genossenschaftliche, kommen, dann wollen wir alles daran setzen, daß dann wenigstens eine christliche Idee, das wahrhaft soziale Prinzip der „materiellen Wohlfahrt aller Volksgenossen", den neuen Wirtschaftskörper belebt.

Und schließlich sei inmitten aller Streitigkeiten um Profitrate und Lohnhöhe, inmitten der gegenseitigen Befehdung der Organisationsfunktionäre, der Verbandssyndici und Arbeitersekretäre, das Schriftwort nicht vergessen: „Das Reich Gottes ist in euch" (Luk. 17, 21) — Christianisierung der Menschen, das ist das Wichtigste.

Gustav Gundlach S. J.

Der übernatürliche Glaubensakt nach seinem seelischen Aufbau

Der Aufbau und die Zergliederung des übernatürlichen Glaubensaktes ist in neuerer Zeit aus dem Bereich des rein theologischen Interesses ausgewandert und beschäftigt lebhaft nicht bloß den Religionspsychologen und Pädagogen, sondern auch den gebildeten Laien.

Da es unmöglich scheint, diese Glaubenszustimmung zu durchschauen, bevor man den natürlichen Glauben an einen von glaubwürdigen Menschen bezeugten Inhalt in seinem Wesen erkannt hat, müssen wir auf die Untersuchungen unserer letzten Abhandlung verweisen. Die Ähnlichkeiten und die Verschiedenheiten des natürlichen und des übernatürlichen Glaubensaktes können aber auch, wenn man sie aus dem Wesen des göttlichen Glaubens abzuleiten vermag, unsere Erklärung des natürlichen Glaubens bestätigen.

Die Übernatur baut sich auf der Natur auf. Die psychologischen Gesetze werden von der göttlichen Wirksamkeit nicht übergangen, wenn sie geeignet sind, einen übernatürlichen Akt zu stützen. So ist es denn von vornherein wahrscheinlich, daß der christliche Glaube, seinem psychologischen Werdegang nach, einen ähnlichen innern Bau hat wie der natürliche. Sein physisches (metaphysisches) Sein aber ist vollkommen verschieden.

Da wir jede ausdrückliche Polemik vermeiden möchten, werden die zahlreichen Ansichten über den Aufbau der Glaubenszustimmung nicht vorgeführt. Der Kenner wird aber alsbald an zahlreichen Stellen die Unterscheidungspunkte und die Ansätze zu Neuem herausfinden. Alle wichtigeren Auffassungen werden berührt, entweder hier oder im früheren Aufsatz über den natürlichen Glauben.

Wir wollen nicht die ganze schwierige Frage in allen ihren Einzelheiten aufrollen, wohl aber zu allen psychologischen Wurzeln des Glaubensaktes vorzudringen suchen. Es wird sich uns damit die wichtige Einsicht eröffnen, daß das Verständnis des übernatürlichen Glaubensaktes seiner seelischen Struktur nach in erster Linie vom richtigen Einblick in den psychologischen Aufbau des natürlichen *echten* Glaubens an irgend ein Zeugnis abhängt, und nicht von einem unzerlegbaren und unkontrollierbaren religiösen Urphänomen; daß aber anderseits die psychologischen Wurzeln der religiösen Beziehungen zu einem unendlichen Wesen, an das man glaubt, neben die Wurzeln des Glaubens „an eine Person überhaupt" zu liegen kommen.

Kann man also den psychologischen Werdegang und den Aufbau des übernatürlichen Glaubensaktes, allerdings unter steter Berücksichtigung seiner göttlichen Merkmale und seines Gnadencharakters, ähnlich erklären wie den Glauben an menschliches Zeugnis? Das ist die Frage. Ist demnach die in unserem früheren Aufsatz entwickelte Theorie, unter gewissen notwendigen, sinngemäßen Umformungen, mit den Dogmensätzen über den Glauben vereinbar und löst sie die Schwierigkeiten, welche das Problem der Zergliederung des Glaubensaktes (analysis fidei) seit Jahrhunderten den Theologen vorhält?

Ein ganz ausgeprägtes und wesentliches Merkmal des natürlichen Glaubens im Gegensatz zum Wissen ist der bestimmende Einfluß des Willens auf

die Verstandeszustimmung. Diese Willensleistung steht auch im christlichen Glauben unbedingt fest. Die Glaubensquellen, das ganze theologische Schrifttum sind sich darüber einig. Der Augenblick aber, in dem der Wille beherrschend eingreift, die Motive, die ihn bewegen, seine Einflüsse auf den verschiedenen Stufen des Werdens der Glaubenszustimmung bieten noch viele ungelöste Fragen.

Eine Feststellung, die wir im natürlichen Glauben gemacht haben, trifft auch hier zu. Es handelt sich nicht um Willensneigungen und Willenseinflüsse, die *vor* dem Ansatz des eigentlichen Glaubensaktes, im Anschluß an die vernunftgemäße Erkenntnis der Glaubwürdigkeit des Zeugen und der Tatsache der Offenbarung, allenfalls eintreten. Sie gehören höchstens zum Gebiet der Bedingungen. Es handelt sich um eine Bewegung des Willens an der innern Schwelle des eigentlichen Glaubensaktes und innerhalb seines Aufbaues.

Es ist aber unmöglich, diesen Glaubensakt zu verstehen, wenn man nicht vier aufeinander folgende seelische Stufen genau unterscheidet. Sie sind dem natürlichen und übernatürlichen Akt gemeinsam. Wir haben zunächst das Wissen um die Glaubwürdigkeit des gut unterrichteten Zeugen und um die Tatsache der Mitteilung. Wir haben sodann den Willensentschluß, den Weg des Glaubens, nicht den des Wissens zu gehen. Hier beginnt dann eine Seelenbewegung, die, weil vom Willen innerlich beeinflußt, kein Wissensakt mehr ist und zum Werdegang des Glaubensaktes wesentlich gehört. Auf dieser dritten Stufe entsteht der neue Gegenstand, dem die Endzustimmung gilt. Diese Zustimmung, der eigentliche, vollendete Glaubensakt, bildet die vierte Stufe. Nur die Seelenhaltung der ersten Stufe erscheint als bloße Bedingung, alle übrigen Seelenhaltungen, deren zahlreiche nötig sind, muß man als konstituierende Bestandteile der letzten Zustimmung fassen, ohne welche diese Glaubenszustimmung nicht bloß unbegreiflich, sondern auch unmöglich ist. Das wird meist übersehen.

Die Art und Weise, wie die unteren Stufen in den folgenden enthalten sind, haben wir in der ersten Abhandlung erklärt und werden sie gleich nochmals berühren.

Wir stehen in unserer Erklärung, wie gesagt, an der Schwelle der zweiten Stufe, *innerhalb* des werdenden Glaubensaktes. Wodurch werden die hierher gehörigen Willensbewegungen veranlaßt? Das ist die erste Hauptfrage.

Im natürlichen Glaubensakt ist diese Bewegung immer, mittelbar oder unmittelbar, vom Inhalt der bezeugten Sache abhängig.

Bei einem übernatürlichen Vorgang wäre ja der Fall *denkbar*, daß durch unmittelbaren Einfluß der Gnade die Glaubwürdigkeit des Zeugenden und die Tatsächlichkeit der Bezeugung im Werdegang des Aktes, nachdem der Weg des Wissens abgeschlossen ist, heller einleuchten, als es bei jenen rein verstandesmäßigen vorbereitenden Akten der Fall war: dann würde der Wille aus diesem belichteten Gut neue Motive schöpfen. Es fragt sich aber doch, ob diese Erhellung notwendigerweise *unmittelbar* erfolgt. Denn die Gnade hält die gebahnten psychologischen Wege ein, wenn sie ebenso sicher zum Ziel führen wie unvermittelte Eingriffe des Gnadenspenders.

So müssen wir denn untersuchen, wie viel der Einfluß des geoffenbarten *Inhalts* auf den Willen der Endzustimmung vermag, und wo dieser Ein-

fluß beginnt. Von welchem Punkte aus setzt sich überhaupt die Entwicklung des Glaubensaktes in Bewegung?

Bei allen übernatürlichen Glaubensakten müssen wir, wie bei den natürlichen, den Grund angeben, weshalb man sich nicht mit dem möglichen Weg des Wissens begnügt, sondern den Weg des Glaubens betritt. Gewisse Voruntersuchungen stellten ja auf verstandesmäßigem Wege fest, daß der allwissende und durchaus glaubwürdige Gott den Menschen einen bestimmten Inhalt geoffenbart hat. Dieser Weg des Wissens, der zu einer Annahme des Inhalts als wahr, wenn auch nicht als innerlich erkennbar, führen könnte, wird nicht weiter verfolgt, weil der Mensch auf einem andern Weg eine andere Art und einen höheren Grad der Sicherheit seiner Zustimmung zu erreichen hofft. Der Wert, die Wichtigkeit und die Schwierigkeit des Inhalts, verbunden mit einem eigenartigen Pflicht- und Treuebewußtsein gegen den göttlichen Zeugen, wecken Zutrauen und Hinneigung zu seiner Autorität und erzeugen ein persönliches Verhältnis, eine Bewegung des Willens zum offenbarenden Gott, zu seinem Zeugnis und dessen Inhalt; das, was der Mensch im gewöhnlichen Leben als echten Glauben an Menschen mehrfach erkannt und geübt hat, soll auf Gott übertragen werden. Dieser seelische Vorgang ist notwendig, damit der Werdegang des Glaubens überhaupt beginnen könne. Er wird auf unserem Gebiet von der Gnade unterstützt. Aber wir haben damit auch einen ersten seelischen Antrieb gefunden, der den Willen in Bewegung setzt. An diesem Punkt beginnt der Aufbau des eigentlichen Glaubensaktes.

Alsbald erhebt sich die Frage, ob auch hier der Einfluß des geoffenbarten Inhalts gleich einsetzt; ob hier wie im natürlichen Glauben jede Willensneigung innerhalb des Glaubensaktes sich aus dieser Leistung des Inhalts erklären läßt.

Es liegt gar kein Grund vor, in der übernatürlichen Glaubenszustimmung vom Inhalt der Offenbarung abzusehen, wenn es selbstredend auch wahr bleibt, daß die Gnade auch diesen Beeinflussungsprozeß fördert.

Diese Einwirkung des bezeugten Inhalts auf den Willen verliert auch in der übernatürlichen Ordnung alsbald ihre Rätselhaftigkeit, wenn wir folgendes mit Aufmerksamkeit erwägen: kein einziger Punkt des Dogmeninhalts ist unverbunden, losgelöst von den andern. Wie in einem großen, einheitlichen Kunstwerk hängt alles zusammen. Und so läßt sich kein Stück des Glaubensinhalts bezeichnen, das ohne Beziehung wäre zum gesamten göttlichen Heilsplan und zur übernatürlichen Bestimmung des Menschen zu Gott, als der ersten Wahrheit. Und bei jedem Offenbarungsinhalt ist diese Beziehung eine bestimmte, festumgrenzte, wenn auch für den menschlichen Geist hie und da schwer erkennbare. Nur durch diese Beziehungen zu Gott, zum Heilsplan und zum Menschen, der zustimmen soll, wird eine Einwirkung auf den Willen, ihn geneigt zu machen, begreiflich, so daß ohne diese Leistung des Inhalts eine psychologisch faßbare Neigung des Willens überhaupt nicht stattfinden könnte, also im Glaubensakt seelisch unerklärbar bliebe.

Dieser innere Zusammenhang aller Glaubenswahrheiten und ihre Beziehung auf Gott galt dem hl. Thomas von Aquin als so einleuchtend, daß er immer ausdrücklich lehrte, der Inhalt aller Glaubensartikel gehöre nur insofern zum Glauben, als sie sich auf Gott beziehen und der Mensch durch sie auf Gott

hingeordnet werde. Folgerichtig lehrt er, daß Gott als erste Wahrheit in jedem Glaubensakt, bei jedem Inhalt, Material- und Formalobjekt sei, Gegenstand und Grund des Glaubens (S. Theol. 2 2ae I, 1 u. II, 2; De Ver. XIV 8, XVII 2). Wir werden später sehen, wie reich an Ergebnissen diese Auffassung ist.

Auch für den übernatürlichen Glaubensakt gilt freilich dasselbe, was wir für den natürlichen erkannt haben: der Einfluß des Inhalts ist zunächst ein bedingter; wird doch der Inhalt der Offenbarung vor der Glaubenszustimmung noch nicht als objektiv wahr zugegeben. Aber dieser Inhalt wird durch alle seine Beziehungen zum Bezeugenden, zum Menschen, der zustimmen soll, endlich auch durch die innern Relationen der mitgeteilten Wahrheiten untereinander, allein in sich betrachtet, in seinem vorerst möglichen Sein, dem Menschen annehmbar, angemessen, und das schon neigt den Willen zur bereitwilligeren Entgegennahme.

Gleich im Anschluß daran erhebt sich die Frage, ob der göttlichen Mitteilung wie der menschlichen die Pflicht wesentlich innewohnt, die Offenbarung zu berücksichtigen. Könnte man doch das theoretische Problem wenigstens aufwerfen, ob vielleicht folgender Fall denkbar ist: ein Mensch weiß um eine Sache, die Gott geoffenbart hat, er leugnet nicht ihre Wahrheit, er befaßt sich aber mit ihr nicht positiv, weil sie für ihn gar kein Interesse hat. Wie dem immer sei, der christliche Glaube kennt kein solches neutrales Gebiet; die Pflicht der Zustimmung ist in jeder göttlichen Offenbarung innerlich enthalten, eben weil ihr Inhalt mit dem ganzen Heilsplan zusammenhängt. So erscheint denn jede mögliche göttliche Mitteilung in unserer Ordnung als eine Gabe Gottes für uns, mit der wir zu rechnen haben. Gottes Offenbarungen kennen kein neutrales Gesicht in dem Sinne, daß es uns freigestellt wäre, sie zu berücksichtigen oder sie unberücksichtigt zu lassen.

Diese Pflicht strömt aber auf einem doppelten Weg in die Seele. Sobald man auf rein verstandesmäßigem Weg das Verhältnis des Menschen zu Gott und die Tatsache der Offenbarung in einer bestimmten Art der Mitteilung erfaßt hat, leuchtet die Pflicht, nicht einfach neutral zu bleiben, von selbst ein. Damit ist aber eine Glaubenspflicht im strengsten Sinne nach nicht gegeben, wie man vielfach irrtümlich annimmt. Jene Pflichterkenntnis besagt zunächst nur, daß der Mensch sich mit der Mitteilung Gottes auseinandersetzen muß, wenigstens auf dem Weg des mittelbaren Wissens. Erst wenn dieser ursprüngliche Pflichtwille aus dem Inhalt und der Art des Zeugnisses neue Motive schöpft, und so eine höhere Stufe des Pflichtbewußtseins erstiegen wird, beginnt der so geneigt gemachte Wille einen wesentlichen Einfluß auf die Bewegung der Seele zum Glauben auszuüben; er kommt als bestimmender Faktor neben Gegenstand (Bezeugung) und Denken in Tätigkeit, und damit beginnt der Aufstieg zum eigentlichen Glaubensakt.

Die Arbeit, die Leistung des Inhalts der Offenbarung wird uns noch von einer andern Seite her klar.

Im natürlichen Glaubensakt erkannten wir die bedeutsame Stellung gewisser Grundhoffnungen des Menschen, ohne die der Glaube nicht möglich ist.

Bei sorgfältiger Zergliederung des christlichen Glaubens beobachten wir etwas Ähnliches.

Jedem, der in den Geist des hl. Paulus einzudringen sucht, fallen die Verbindungslinien auf, die der Völkerapostel zwischen dem christlichen Glauben und der christlichen Hoffnung herstellt. Die logischen Wege, die den Philosophen und Theologen zur überaus schwierigen Zergliederung des Glaubensaktes (analysis fidei) führen und ihn auf eine der zahlreichen noch immer miteinander ringenden und einander widersprechenden Hypothesen dieser Zerlegung und Auflösung bringen, findet man bei Paulus kaum angedeutet; um so eindringlicher und fruchtbarer für die Erkenntnis der Natur des Glaubens sind seine psychologischen Erwägungen, die den Zusammenhang von Glauben und Hoffnung aufdecken. Man braucht nur an zwei Hauptstellen zu denken. Im 15. Kapitel des Römerbriefes (13) wünscht der Apostel den Gläubigen: „Der Gott der Hoffnung erfülle euch mit vollkommener Freude und Frieden im Glauben, daß ihr eine reiche Fülle der Hoffnung genießet in der Kraft des Heiligen Geistes"; und dann die bekannte Stelle im Hebräerbrief (11, 1): „Der Glaube ist die Grundlage der Dinge, die wir erhoffen."

Die natürlichen Grundhoffnungen, die Basis des natürlichen Glaubensaktes, dürfen dem übernatürlichen Glauben nicht fehlen.

Menschen, die Gott und den Glauben erst suchen, wollen, wenn sie ernst arbeiten, vor allem die Gesamtheit der göttlichen Mitteilungen und Verheißungen überschauen. Was hauptsächlich ihre innere Teilnahme weckt, was für sie ausnehmende Bedeutung und anziehenden Wert hat, das sind die Zusammenhänge jener Offenbarungen und Verheißungen mit dem Sinne des ganzen Lebens, mit ihren tiefsten Ahnungen und Erkenntnissen, mit gewissen Grundstrebungen und Grundhoffnungen der Seele. Hier sehen wir also bereits die ersten Beziehungen des Inhalts der göttlichen Mitteilungen zum Menschen. Sie sind es, die den Willen in erster Linie geneigt machen, das Zeugnis Gottes willig anzunehmen.

Gewisse natürliche Grundhoffnungen sind der Ausdruck unseres Wesens, gleichsam das Antlitz unserer Seele. Alles erschiene zwecklos, unvernünftig, sinnlos, wenn diese Urbestrebungen nicht erfüllbar wären. Alle logischen Zusammenhänge sogar beginnen zu schwanken, wenn diese innersten Gewißheiten, daß das notwendig Erstrebte auch wirklich erreichbar ist, trügerisch erscheinen. Und aus dieser Erkenntnis erhebt sich sodann jene Zuversicht, die wir als Grundhoffnung bezeichnet haben. Aber viele von diesen unveräußerlichen Erwartungen können wir uns selbst nicht geben, und so kommen wir notwendig zur Erkenntnis außer uns liegender Kräfte, durch deren Hilfe wir den Sinn und Zweck unseres Daseins erreichen.

Dieser Weg zur Gotteserkenntnis ist ja bekannt.

Im christlichen Leben kommen noch Gottes Verheißungen hinzu, die wir mit der christlichen Hoffnung ergreifen sollen. Diese übernatürliche Zuversicht setzt natürlich den Glauben an einen Verheißenden und an sein Versprechen voraus. In diesem Sinne ist der Glaube „die Grundlage der erhofften Dinge".

Wenn wir aber den Glaubensakt psychologisch, erfahrungsgemäß untersuchen, finden wir doch in einer gewissen Schicht Hoffnungen, die ihn erst ermöglichen. Die in der Glaubensmitteilung enthaltenen Verheißungen gehören in erster Linie zu jenem Inhalt, von dessen Einfluß auf die Glaub-

würdigkeit des Zeugenden und auf die Zustimmung des Menschen eben gesprochen wurde.

Diese göttlichen Verheißungen selbst enthüllen uns offenbar erst recht Gottes Verhältnis zu uns Menschen, seine unendliche Güte und Liebe. Im ersten Augenblick, da eine göttliche Verheißung den Menschen berührt, entsteht alsbald, auch vor der Zustimmung, die sie als wahr hinnimmt, ein um so größeres Verlangen, daß sie wahr sein möge und dem Ausschauenden zuteil werde, je großartiger sie ist, je vollkommener sie die Grundhoffnungen des Menschen zu erfüllen verspricht, je inniger und wesentlicher sie mit dem übrigen Inhalt der Offenbarung Gottes in Zusammenhang steht. Das allein schon macht den Willen bereitwillig, die Zustimmung herbeizuführen. Diese Neigung ist es, die nach psychologischen Gesetzen den Menschen drängt, die göttlichen Verheißungen genauer zu erforschen, um so tiefer in das Wesen des Verheißenden einzudringen, und um durch Vergleich mit den einwohnenden seelischen Strebungen und mit jenen oben erwähnten Grundhoffnungen den Wert der Verheißungen zu messen. Von dieser wachsenden Erkenntnis nährt sich die Zuversichtlichkeit jenes Hoffens, das dem Glauben vorangeht. Gewiß, der Glaube an Gott als absolute Wahrheit verbürgt uns erst die Zuverlässigkeit seiner Versprechungen. Die Kraft aber, mit der wir nach dieser Wahrheit streben, hängt psychologisch ganz wesentlich von dem Wunsch ab, daß die Verheißungen wahr sein mögen. Und das aus dem Wunsch aufsteigende Vertrauen ist um so größer, je tiefer wir Gottes spendenwollende Liebe durchschauen. Diese Durchschau aber ist zum Teil eine Frucht jenes ersten Hoffens.

Die großen Schwierigkeiten, denen man begegnet, wenn Ungläubige zu überzeugen, Zweifelnde zu befestigen sind, liegen gerade auf dem Felde des Glaubensinhalts. Man löst ihn von der Glaubensautorität Gottes zu stark ab; während doch gleich das erste Element der göttlichen Autorität, Gottes sicheres Wissen um den Inhalt des Zeugnisses, auf diesen Inhalt hinweist. Dieser Inhalt ist niemals gleichgültig oder bedeutungslos, er beleuchtet stärker als irgend etwas anderes das Verhältnis des Zeugenden zum Menschen, der glauben soll. Die Erfahrung lehrt denn auch, daß Einsicht in den Inhalt den Weg zum Glauben am schnellsten und vollkommensten ebnet.

Bei Kindern ist diese Einsicht in den Inhalt nicht weniger relativ als ihr Verständnis für die Glaubwürdigkeit des Zeugen und die Tatsache der Offenbarung. Wenn man aufrichtig ist und seine Unkenntnis des Glaubensvorganges in der Seele des Kindes eingesteht, wird man sich auf das Geheimnis der Gnadenwirkung und des Einflusses des eingegossenen Glaubens, noch mehr als bei Erwachsenen, zurückziehen.

Durch seine Offenbarungen will Gott dem Menschen Erkenntnisse vermitteln, die einen ganz allgemeinen Wert haben als Ergänzung des menschlichen Wissens, als Vervollkommnung des menschlichen Strebens, und die für die übernatürliche Ordnung unumgänglich notwendig sind. Dieser *Inhalt* ist also die Hauptsache. Der Glaube an diesen *Inhalt* ist demnach auch für den Menschen das Wesentliche. Er weckt sein Interesse in erster Linie. Zur Anerkennung dieses Inhalts als eines wahren gelangt man freilich nur durch die geistigen, übernatürlichen Mittel, welche in ihrer Gesamtheit als Glaube bezeichnet werden. Man darf aber doch diese Mittel nicht abstrakt, rein für

sich, losgelöst vom Inhalt, betrachten; man darf ihren Zusammenhang mit dem Inhalt, auch im Glaubensakt selbst, niemals übersehen. Die Wahrheit des Inhalts wird dem Menschen allerdings nur durch den Glaubensakt gewiß, aber die innere Schönheit, Güte, der innere Wahrheitsausweis dieses Inhalts beginnen augenblicklich am Aufbau der Glaubenszustimmung zu arbeiten, sobald der bezeugte Inhalt zum ersten Mal an den Menschen herantritt. Nicht irgend ein abstraktes, Glauben heischendes Zeugnis Gottes bewegt den Menschen, sondern das Zeugnis für einen bestimmten, wertvollen Inhalt.

So sehen wir denn, wie innerhalb des entstehenden Glaubensaktes eine Arbeit des Verstandes und des Willens geleistet wird, welche unter Voraussetzung der durch das Wissen gewonnenen Erkenntnisse, aber nur als einer notwendigen Vorbedingung, einen streng umgrenzten Gegenstand für die endliche Zustimmung schafft. Diesen neuen Gegenstand müssen wir jetzt in seinem Wesen und seiner Entstehung näher bestimmen.

Was wir im natürlichen Glaubensakt beobachtet haben, setzen wir voraus, soweit hier kein Grund vorliegt, den übernatürlichen Glauben anders zu beurteilen. Die Wirksamkeit der Gnade mag sich überall zeigen, nicht bloß im physischen Sein der Akte, sondern auch in ihrem moralischen Gehalt und Gewicht, also im klareren und tieferen Durchschauen der gegebenen Gegenstände, in einem williger und schneller geneigten Willen. Die Gnade ersetzt und durchbricht aber die psychologischen Vorgänge nicht. So bleibt denn alles in Geltung, was wir im natürlichen Glaubensakt festgestellt haben: die Durchschau und Zergliederung des bezeugten Inhalts und der Bezeugungsart, deren Ergebnis das notwendige Zusammenfallen des unmittelbaren Glaubensgegenstandes mit dem Glaubensgrund in der Glaubenszustimmung gewesen ist; vor allem aber jener wichtige psychologische Vorgang, kraft dessen die seelischen Ergebnisse aller den eigentlichen Glaubensakt aufbauenden Seelenbewegungen in den folgenden Akten als einfache Einheit enthalten sind.

Die Einwände, die sich auf einen Zirkelschluß beziehen, werden hier in derselben Weise gelöst wie innerhalb des natürlichen Glaubensaktes. Nur die Tatsache der Offenbarung bedarf einer eigenen Behandlung, die wir für den Schluß aufsparen.

Der Prozeß dieser Aufhellung des Material- und Formalobjekts als Gegenstandes der Glaubenszustimmung ist nach den vorhergehenden Untersuchungen so zu denken: Durch sorgfältige Durchforschung, Betrachtung und Zergliederung dieses durch das Wissen gelieferten Stoffes, nämlich der glaubwürdigen göttlichen Mitteilung eines bestimmten Inhalts, ersteht vor dem Geist allmählich nach zahlreichen, oben geschilderten Akten des Erkennens und eines Wollens, das bereits wesentlich den Verstand beeinflußt (also bereits innerhalb der Glaubensgenesis), Gott als neuer, weit über der Klarheit und Gewißheit des ursprünglichen Wissens stehender Gegenstand. Das wird erreicht durch Analyse aller Beziehungen zwischen Zeugen, Zeugnis, Art der Bezeugung, Inhalt. Diese Beziehungen sind objektiv da, wurden aber in den Akten des Wissens nur sehr unvollkommen erkannt. So wird denn hier innerhalb des entstehenden Glaubensaktes eine neue Erkenntnis der konkreten Zeugnisabgabe im bezeugenden Gott gewonnen. Es wird das Zeugnis in seinem absolut glaubwürdigen aktuellen Sein (also als Zeugnis für einen

bestimmten Inhalt) aus seinem Wesen heraus erkannt, ähnlich wie ich das Sein einer demütigen Gesinnung aus der genauen Analyse einer gegebenen Handlung erkenne. An einem bestimmten Punkt dieser Zergliederung, dieser wachsenden Erkenntnis, dieser immer zunehmenden Willensneigung, kann der „Gegenstand" so zubereitet sein, daß der Mensch zu diesem erkannten, absolut zuverlässigen Wesen Gottes, insofern er einen bestimmten Inhalt tatsächlich offenbart, ein unbedingtes Vertrauen gewinnt.

Der letzte Zustimmungsakt ist dann jedenfalls kein *Wissensakt*, weil der *Wille* wesenhaft eingreift. Er ist ein Glaubensakt, weil sein unmittelbarer Gegenstand, die erste Wahrheit, als allein und absolut maßgebend für die Zustimmung zum geoffenbarten Inhalt, und damit auch dieser Inhalt mittelbar, aber mit derselben Gewißheit bejaht wird. Wir haben diesen Vorgang im natürlichen Glaubensakt bereits erwiesen und begründet.

Welcher Gegenstand ist also dem Geist zur Endzustimmung tatsächlich gegeben? Bei jedem Inhalt, bei jedem Glaubenssatz ist der unmittelbare Glaubensgegenstand, das Materialobjekt, *Gott*, insofern er mit der seinem Wesen entsprechenden Autorität einen bestimmten Inhalt tatsächlich mitteilt; auch der geoffenbarte Inhalt ist Materialobjekt, aber nur ein mittelbares, d. h. einzig und allein in seiner Abhängigkeit vom tatsächlich zeugenden Gott.

Gott, mit allen diesen Eigenschaften eines unbedingt glaubwürdig aktuell mitteilenden Wesens, ist bei diesem Verhalten weder als Erkenntnisgegenstand noch als Erkenntnisgrund eine Frucht des Wissens. Das Wissen hat nur den Stoff geliefert. Wir dürfen aber nicht ohne weitere Untersuchung behaupten, daß dieser Gegenstand *geglaubt* wird.

Glaube ich an einen bestimmten, geoffenbarten Inhalt, z. B. an den allgemeinen, allumfassenden Heilswillen Gottes, so ist dieser Inhalt Gegenstand des göttlichen Glaubens, d. h. er wird mit unbedingter Sicherheit, allein auf das Zeugnis des absolut autoritativ und tatsächlich offenbarenden Gottes, bejaht.

Dieser Inhalt ist aber niemals unmittelbarer, sondern immer mittelbarer Gegenstand des Glaubens. Denn vor ihm (wesenhaft, nicht zeitlich) muß ich jenen Grund, d. h. die Autorität des tatsächlich offenbarenden Gottes, mit *derselben Sicherheit bejahen*. Das ist *nur dadurch möglich*, daß dieses Formalobjekt, d. h. der Grund der mittelbaren Zustimmung zum Inhalt, zugleich unmittelbares Materialobjekt ist und für sich selbst das Formalobjekt darstellt. Ich bejahe also den Inhalt, weil und insofern ich Gott als höchste Autorität in diesem bestimmten Akt der Offenbarung bejahe. In dem einfachen Akt der Glaubenszustimmung sind also drei Elemente zu unterscheiden: der Glaube an den mit voller Autorität tatsächlich offenbarenden Gott (Material- und Formalobjekt zugleich); der Glaube an den Inhalt der Offenbarung, wobei der Inhalt nur Materialobjekt und jenes erste Materialobjekt für die Zustimmung zum Inhalt das Formalobjekt ist; endlich die alles umfassende Endzustimmung zu *dieser ganzen Güte* in einem einfachen Akt; das ist es, was man im eigentlichsten Sinne Glauben nennt.

Hier liegt der Urgrund der meisten Mißverständnisse.

Nimmt man den *letzten* Vollbegriff des Glaubens, so kann man zwar sagen, daß der Inhalt der Offenbarung im Glaubensakt *geglaubt wird*, weil ich damit den ganzen Akt mit *Einschluß* der ersten Wahrheit als Formalobjekt

und als unmittelbaren Gegenstand meine. Dagegen kann ich nicht in demselben Sinne sagen, daß ich die Autorität des tatsächlich offenbarenden Gottes glaube, weil ich hier innerhalb des einfachen, unteilbaren Glaubensaktes mittels einer Verstandesunterscheidung (distinctio rationis) die Bejahung des Formalobjekts, das zugleich und allein unmittelbares Materialobjekt ist, von der Mitbejahung des Inhalts trenne. Trotzdem kann und muß man sagen, daß in der letzten Glaubenszustimmung die Bejahung der Autorität miteingeschlossen ist, und daß diese schon rein psychologisch mit derselben absolut unbedingten Gewißheit geglaubt wird wie der Inhalt; denn, genau genommen, muß man umgekehrt sagen, der Inhalt werde mit derselben Gewißheit geglaubt wie der Grund, weil dieser in einer Einheit zugleich erstes und unmittelbares Materialobjekt ist.

Wir haben in unserer ersten Abhandlung, auf Grund jener drei Bedeutungen des Glaubens, nachgewiesen, daß das Dilemma, die Autorität Gottes werde im Glaubensakt entweder geglaubt oder gewußt, falsch ist. Die Lösung gilt in gleicher Weise für den übernatürlichen Glauben.

Aber die dornige Frage nach der Tatsache der Offenbarung?

Vergegenwärtigen wir uns alles, was darüber in der vorhergehenden Abhandlung gesagt wurde. Die ganze Frage läuft darauf hinaus, ob und wie man diese Tatsache miteinbeziehen kann in den endgültigen Gegenstand, dem, als unmittelbarem Material- und Formalobjekt zugleich, die letzte Glaubenszustimmung gilt.

Wir haben diesen Gegenstand oben umschrieben als die einen bestimmten Inhalt tatsächlich bezeugende erste Wahrheit. Bei der Zergliederung des natürlichen Glaubensaktes sahen wir auch, wie, in einem Fall wenigstens, die Mitteilung als Tatsache so in den Glaubensgegenstand aufgenommen werden kann, daß sie vom Wissen losgelöst wird und das Wissen bloß als Voraussetzung benützt; in dem Fall nämlich, daß der Empfangende die Mitteilung unmittelbar wahrnimmt. Bei einer Offenbarung Gottes ist die Lösung sogar leichter als dort. Denn wenn ich Gottes Mitteilung unmittelbar, äußerlich oder innerlich, wahrnehme, werde ich, unter Voraussetzung dieses „Wissens", mit Hilfe unserer oben durchgeführten Zergliederung und Durchschau des Offenbarungsaktes, aus dem gewonnenen Vertrauen heraus, also allerdings unter dem Einfluß des Willens, den Mitteilungsakt als eine sich selbst autoritativ bezeugende Äußerung der ersten Wahrheit fassen und sie so in jenen Gesamtgegenstand einbeziehen. Nur darf man nicht die Tatsache der Offenbarung für sich allein betrachten und sie zu einem mittelbaren Inhalt des Glaubens machen.

Wäre aber Gottes Bezeugung so beschaffen, daß ihre Tatsächlichkeit nur aus Dokumenten zu erschließen wäre, so könnte sie, wie es unmittelbar einleuchtet, nicht mit göttlichem Glauben erfaßt werden, sie könnte nur als notwendige Bedingung den Glaubensakt stützen.

Wenn aber, wie es tatsächlich im christlichen Glauben der Fall ist, die Wirkungen dieser göttlichen Bezeugung fortbestehen und dem Menschen in der Kirche entgegentreten, ändert sich die Sachlage vollkommen.

Diese sich selbst als göttliche Tatsache bezeugende Kirche ist gleichsam die Vergegenwärtigung der gewesenen göttlichen Mitteilung, und so erscheint

auch diese als unmittelbar wahrgenommen. Der Vorgang ist damit auf den ersten Fall zurückgeführt.

Suchen wir mit Hilfe eines Beispiels diese schwierige Frage noch weiter zu klären.

Wenn mir ein Mensch bezeugt, daß er mich liebt, und ich auf diese Bezeugung hin an seine Liebe glauben kann und zum Glauben neige, so vermag ich durch Zergliederung dieses Aktes der Mitteilung, auf Grund und durch Einfluß eines in mir erzeugten vollkommenen Vertrauens, aus allen Beziehungen heraus, die zwischen dem Zeugen, seiner Gesinnung, der Art und dem Inhalt seiner Bezeugung bestehen, die Liebe als *tatsächlich mitgeteilte* Größe so zu bejahen, daß die ursprüngliche Erkenntnis der Mitteilung dabei nur eine Voraussetzung bildet. Das ist, wie mir scheint, eine psychologische Tatsache, mag sie rein logisch noch so schwer zu deuten sein. Wenn ich nun diese Mitteilung nicht unmittelbar wahrnehme, wohl aber ihre Wirkungen, die sie als gesichert erweisen, direkt erfahre und erkenne, ist dieser zweite Fall auf den ersten zurückgeführt.

Die ganze Schwierigkeit rührt nur daher, daß man die Tatsache der Offenbarung rein formell und rein geschichtlich betrachtet. Die Tatsache der Mitteilung besagt aber nicht einfach „Gott hat gesprochen", sondern „Gott hat dies oder jenes gesprochen". Sie ist nicht bloß ein einmaliges, vergangenes historisches Ereignis, sie ist, ebenso wie der Inhalt, Ausdruck einer gütigen göttlichen Gesinnung. Sie hat wesentlich ethischen Charakter. Mittels dieser ethischen Merkmale kann man die Tatsache in den eigentlichen Glaubensakt einbeziehen.

Die geschichtliche Erkenntnis der Tatsache der Offenbarung existiert im Augenblick der letzten Zustimmung nicht als Akt in mir, sondern als *Wissensergebnis*. Dieses Wissensergebnis wird nun, wie erwähnt, verarbeitet; man entdeckt in ihm wertvolle Beziehungen und ethische Momente, und so erscheint allmählich ein Gegenstand als gegeben aus dem ganzen Stoff, den das Wissen bot und aus dem vollen Charakter der Zeugenaussage, ihrer Gestalt und ihrem Inhalt nach, herausgewachsen. Wesentliche Teilstücke in diesem Gegenstand sind auf den Einfluß des voll vertrauenden *Willens* zurückzuführen und scheiden damit aus dem Gebiet des *Wissens* aus; der Gegenstand steht anderseits erst innerhalb des *Werdegangs*, des innern Aufbaues des Glaubensaktes, und so kann man von ihm noch nicht sagen, daß er mit Glaubensgewißheit bejaht wird. Das geschieht erst bei der Glaubenszustimmung, und auch hier ist der Ausdruck, jener *unmittelbare* Gegenstand werde *geglaubt*, weil mißverständlich, zu meiden.

Dieser durch die schon oft geschilderte Durchschau des Zeugnisaktes in seiner Vollwesenheit der Endzustimmung des Verstandes vorgehaltene Gegenstand, nämlich „die einen bestimmten Inhalt tatsächlich offenbarende erste Wahrheit als unmittelbares Material- und Formalobjekt in untrennbarer Einheit" enthält, wie man sieht, in sich die *Tatsache* der Offenbarung, aber nicht als Wissenseinsicht — denn das ist bei unserem Aufbau des Gegenstandes *psychologisch* überhaupt undenkbar —, wohl aber als Voraussetzung, die auf Wissen beruht. Der Gegenstand der Offenbarungstatsache als Wissen ist aber, wie wir sahen, bei weitem nicht der Gegenstand der Offenbarungstatsache

als Glaubenselement. Somit kann auch hier von einem Zirkelschluß keine Rede sein.

Nach dem bisherigen Einblick in die Entwicklung des Glaubensaktes kann auch die unbedingte Festigkeit der Zustimmung in ihrer Eigenart begriffen werden.

Die Frage der Glaubensgewißheit im übernatürlichen Akt ist zum Teil eine dogmatische, zum Teil eine psychologische. In diesem zweiten Bereich reicht die für den natürlichen Akt geltende Erklärung aus. Denn auch im natürlichen Akt erfaßt die Endzustimmung den Gegenstand mit einer andern Art und mit einem höheren Grad von Gewißheit, als das Wissen es erzeugt; allerdings nicht jedes mögliche Wissen, wohl aber das einschlägige Wissen in die Voraussetzungen des betreffenden Glaubensaktes.

Diese Gewißheit wird sowohl durch den Einfluß des Willens als durch den Gegenstand, wie er nach unsern Ausführungen im Werdegang des Glaubensaktes zubereitet wird, erzeugt. Sie entspricht also in ihrer Größe dem Vertrauen des Menschen zum unmittelbaren Gegenstand der Endzustimmung. Die Bejahung als Jasagen kann nicht größer oder geringer sein, wohl aber das Festhalten am Gegenstand der Bejahung. Dieses Festhalten ist Sache des Willens als der aktiven Kraft, *insofern* sie die Zustimmung des Verstandes an den Gegenstand festbindet.

Alle diese psychologischen Erwägungen gelten auch für den übernatürlichen Glaubensakt. Nur kann und muß die Gnade dem Vertrauen und damit indirekt der Zustimmung eine Festigkeit *über alles* geben. Daß sie es tut, ist dogmatisch sicher; wie sie es tut, wissen wir nicht und können wir nicht wissen. Gewiß entspricht im übernatürlichen Akt genau so wie im natürlichen die Größe der Gewißheit der Größe der Autorität des Zeugen; aber zunächst doch der *erkannten* Autorität; denn als *unerkannte*, rein objektive, kann sie keine Wirkung ausüben. Diese Autorität nicht als Eigenschaft, sondern als lebendige, Autorität besitzende Person, als unmittelbarer Gegenstand und zugleich Formalobjekt (Grund) der Zustimmung, wird, wie wir sahen, nicht durch einen Wissensvorgang erkannt. Wir können aber aus ihr allein unmöglich die *über alles gehende* Sicherheit der Zustimmung ableiten. Denn wenn es auch richtig ist, zu sagen, wir vertrauen auf die objektive, unendliche Autorität Gottes und stimmen ihr zu, wäre es doch unrichtig, zu sagen, diese unendliche, objektive Autorität existiert und wirkt in unserem Bewußtsein. Mit andern Worten: Die *objektive*, in sich *bestehende* Autorität des Zeugen *erklärt* nichts, weder im natürlichen noch im übernatürlichen Glaubensakt. Wohl aber kann die Gnade durch direkte Einwirkung auf den Willen und indirekte auf den Verstand und den Endgegenstand der Schlußzustimmung dieser eine Festigkeit geben, die größer ist als jede natürliche und in ihrem physischen Sein vollkommen anders geartet. Dadurch werden aber die psychologischen Prozesse weder aufgehoben noch geändert.

Eine weitere Überlegung wird uns das Problem noch klären.

Wäre der Mensch in einem rein natürlichen Zustand geschaffen worden, in statu naturae purae, wie die Theologen sich ausdrücken, so wäre doch die Möglichkeit vorhanden, daß ihm Gott eine einzelne Tatsache offenbarte, der dieser Mensch seine Glaubenszustimmung im strengen Sinne geben könnte und

geben würde. Wir haben gar keinen Grund, anzunehmen, daß eine übernatürliche Gnadenhilfe für diesen Vorgang nötig wäre. Und wenn wir voraussetzen, wie wir es tun müssen, daß Gottes Zeugnis klar genug ist, um die Tatsache und die Glaubwürdigkeit zu beurkunden, könnte sich der ganze Glaubensvorgang auf rein natürlichem, psychologisch faßbarem Weg entwickeln, ähnlich wie bei einem menschlichen Zeugnis.

Die Gewißheit der Zustimmung wäre dann hier, nach unsern Darlegungen, nicht bloß größer als die der Wissensvoraussetzungen, sondern auch größer als bei jedem Zeugnis eines endlichen Wesens; denn die Zustimmungsgröße in mir entspricht der von mir erkannten Autoritätsgröße des Zeugen und meinem durch die Person des Zeugen, den Inhalt und die Art des Zeugnisses genährten Vertrauen zum Mitteilenden. Aber wohlgemerkt, dieser Einfluß des Zeugen gehört notwendig, wie wir bewiesen haben, zum psychologischen Befund des Aktes.

Das erste Element, die Autoritätsgröße in ihrem Einfluß auf die Gewißheitsgröße, wäre, *für sich allein betrachtet*, in beiden Fällen dieselbe.

Das zweite Element, das Vertrauen, die Zuversicht des Willens, ist im übernatürlichen Akt, weil durch die Gnade beeinflußt, ganz anders geartet und unverhältnismäßig größer als in jenem hypothetischen natürlichen.

Weil aber, drittens, in beiden Akten die autoritative Person *tatsächlich* in den betreffenden Glaubensakt eingeschlossen ist und mit der entsprechenden Glaubensgewißheit bejaht wird, ist die ihr geltende Zustimmung des übernatürlichen Glaubensaktes innerlich und wesentlich vollkommen verschieden von der Zustimmung des natürlichen Aktes. Die Zustimmung zur Autoritätsgröße existiert also *überhaupt nicht für sich allein*, sie existiert nur innerhalb des ganzen Glaubensaktes; deshalb kann man auch nicht von den Wirkungen sprechen, die sie losgelöst vom Ganzen hat.

So bestätigt denn dieser hypothetische Fall unsere Theorie.

Aus allen diesen Erklärungen und Deutungen zusammen ergibt sich die Lösung von acht der schwierigsten Probleme im Glaubensakt:

1. Der unbedingt wissende, glaubwürdige und Glauben heischende Gott (= Gott als Autorität) ist auch als tatsächlich offenbarender in den *eigentlichen* Glaubensakt einbezogen.

2. Die Erkenntnis dieser Autorität als Formalobjekt der Zustimmung wird nicht aus dem Wissen geschöpft, wenn auch das Wissen um die Glaubwürdigkeit des Zeugen vorausgesetzt werden. Diese Glaubwürdigkeitsgründe sind in *keiner* Weise, auch nicht durch Einwirkung der Gnade, *Teilgründe* des *göttlichen* Glaubens.

3. Inhalt der Offenbarung und Autorität des offenbarenden Gottes werden mit derselben unbedingten Glaubensgewißheit bejaht.

4. Trotzdem wird jeder Zirkelschluß und jeder processus in infinitum vermieden.

5. Alle Schwierigkeiten gegen die Willensfreiheit, die *vielleicht* dann und nur dann entstehen könnten, wenn der Inhalt der Offenbarung als *unmittelbarer* Gegenstand des Glaubens auf Grund der Autorität Gottes als bloßem Formalobjekt (nicht zugleich unmittelbarem Materialobjekt) geglaubt würde, sind in unserer Theorie von vornherein ausgeschlossen.

6. Durch den Nachweis, daß die Selbstoffenbarung des Zeugen (im Sinne unserer Ausführungen) *auch im Glauben an menschliches Zeugnis* eine psychologische und logische Notwendigkeit ist, daß also auch im natürlichen Glauben der unmittelbare Glaubensgegenstand, nämlich der autoritativ sich bekundende Zeuge zugleich Formalobjekt, also Grund des Glaubens an den mitgeteilten Inhalt sein muß, werden alle Glaubenstheorien, die auf einem intuitiv-mystischen Erlebnis des offenbarenden Gottes als Grund des Glaubens an den Inhalt beruhen, auf ihren eigentlichen Wahrheitsgehalt zurückgeführt und in ihre richtigen Grenzen gewiesen.

7. Alle rein psychologischen Vorgänge des natürlichen Glaubensaktes an Menschenzeugnis gelten auch für den übernatürlichen. Anderseits hebt sich der innere, unüberbrückbare Unterschied beider Reihen klar ab; der Natur der Sache nach kann er nur bestehen in einer wesentlich verschiedenen Einwirkungsart auf den Empfangenden durch eine wesentlich (nicht bloß graduell) verschiedene Autoritätsgröße des Zeugen. Wir sehen hier beides erfüllt im Gnadenwirken der absoluten ersten Wahrheit. Die unbedingte Glaubensgewißheit wird dadurch verbürgt.

8. Wir erklären die psychologischen Merkmale der Glaubenszustimmung durch Seelenbewegungen, die wir genau nachprüfen und zergliedern können, nämlich den Glauben an menschliches Zeugnis, und nicht durch Merkmale, die wir in unserer Ordnung niemals ganz ungemischt herzustellen vermögen, nämlich einen rein natürlichen religiösen Glauben an ein göttliches Zeugnis.

Der Erklärung des Vatikanischen Konzils aber, daß wir das von Gott Geoffenbarte auf Grund der Autorität des offenbarenden Gottes glauben, gibt diese Theorie eine unzweideutige und buchstäbliche Deutung.

Stanislaus v. Dunin Borkowski S. J.

Neue Philosophie?

Das Problem von Philosophie überhaupt

Wenn vor Jahren noch die einzelnen philosophischen Schulen in Deutschland wie schön gegliederte Heerhaufen einander gegenüberstanden, jede in die Tradition ihrer Terminologie und ihrer Geschichtskonstruktion eingeschworen, so ist das Bild der Gegenwart immer stärkere Vermischung. Deutlicher gesagt: wir stehen wieder einmal unvoreingenommen und sachlich vor den Problemen selber. Und der Erfolg ist: die künstlichen Wände der Schule stürzen ein. Das ist im letzten Grunde sicher der großen seelischen Erschütterung des vergangenen Jahrzehntes zu danken. In solcher Zeit besinnt sich der in seinen Alles-Erklärens-Hochmut verstarrte Philosoph auf sein Menschtum. Und Menschtum heißt Frage, die Bewußtheit der Frage, die die Schöpfung in ihrem Wesen ist. In der demütigen Frage aber findet sich dann auch Mensch zu Mensch.

Es ist, wie sich immer mehr herausstellt, die Phänomenologie, die auf allen Gebieten der Philosophie aufwühlend gewirkt hat. Sie warf die Frage nach dem subjektunabhängigen Objekt in die Selbstzufriedenheit des individualistischen Psychologismus und Relativismus, die Frage nach der bewußtseinsjenseitigen Realität in die schön gefugten kantischen Erkenntnistheorien, die Frage nach selbständiger Metaphysik in den Erfahrungsdünkel der positiven Wissenschaften, und endlich die Frage nach einem geschöpfüberlegenen Gott in den Götzenwahn der Kultur- und Philosophiereligiositäten. Heinrich Getzeny hat das in seinem Büchlein „Vom Reich der Werte“[1] sehr anschaulich gemacht, indem er die Phänomenologie der bisherigen Philosophie gegenüberstellte. Aber stärker ist die Wirkung der Phänomenologie im „Erwachen der Probleme“. Auf der einen Seite ist in allen Gebieten der heutigen Philosophie und Wissenschaft die Methodenfrage aufgerollt. Logik, Naturwissenschaft, Geisteswissenschaft, Ethik, Ästhetik, Religionsphilosophie, alle ringen um die Frage ihres Formalobjektes und ihrer Formalmethode. Auf der andern Seite aber ist gerade durch diese Aufgewühltheit der modernen Philosophie die bisher in Schultraditionen festgegründete katholische Philosophie wieder zu lebendigem Schaffen gezwungen. Moderne Philosophie stellt wieder neu die Probleme der Scholastik. Durch Kant hindurch dämmern die Umrisse des Aquinaten. Ja, man wird sagen müssen: aus dem „aporetischen“ Kant, wie er nun durch die Trümmer des „systematischen“ Kant hindurch sichtbar wird, gebiert sich neu die Problemschau und Problemrichtung des doctor communis. Aber die Problemschau und Problemrichtung! Damit ist die ernste Krise sichtbar, die für die katholischen Philosophieschulen angebrochen ist. Ist in ihnen noch die echte Sehschärfe und Sehweite des Aquinaten für die Grundprobleme lebendig? Oder haben sie die ursprüngliche Weite des Meisters gegen die ängstliche Enge des Schülertums eingetauscht? Vermögen sie in der modernen Bewegtheit des philosophischen Lebens die Züge des erwachenden Thomas wirklich zu schauen, — oder versperren sie ihre Türen nur fester vor dem Pfingst-

[1] Habelschwerdt 1925 (Bücher der Wiedergeburt 15).

brausen des Creator-Spiritus? Die Zeiten sind unwiederbringlich vorbei, wo Katholizismus hinter verschlossenen Türen nur seine eigenen Schultraditionen mehren und pflegen konnte. Was an ihn nun herangetreten ist, ist Ruf zu Schöpfertum und Führertum. Das Schicksal der neuen Zeiten ist in seine Hand gegeben. Er muß beweisen, daß Er, den Augustinus den „novior omnibus" genannt hat, die „Ewige Jugend", wirklich in ihm fortlebt. Das bedeutet nicht mehr das alte bequeme Entweder-Oder zwischen Anpassung und Abstoßung. Das bedeutet schöpferische Kritik und kritisches Schaffen[1].

Die folgenden Zeilen wollen das an der Hand der Hauptprobleme der gegenwärtigen Stunde deutlich zu machen suchen.

* * *

Zunächst steht Philosophie selber als Philosophie im Zeichen der Frage. Die heutige Bewegtheit hat drei Möglichkeiten schroff herausentwickelt: Philosophie als aprioriſche Einsicht in geltende Wesenheiten, Philosophie als System geltender Vernunftwerte, Philosophie als Lehre vom Werde-Sein. Mit andern Worten: Philosophie als Phänomenologie, Philosophie als Wertlehre, Philosophie als Metaphysik. Die alte Auffassung kannte im Grunde nur zwei Möglichkeiten: Philosophie als Erkenntnistheorie (oder auch Methodenlehre) und Philosophie als „induktive Metaphysik" der positiven Wissenschaften. Aus der ersten, der Auffassung der Kantschulen, haben sich die zwei letzten der neuen Möglichkeiten entwickelt: Philosophie als Wertlehre und Philosophie als Metaphysik. Aus der Krisis der zweiten, der Lotzeschen Auffassung, kam und kommt die erste, bekannteste der neuen Möglichkeiten: Philosophie als reine Phänomenologie. Aber das Verwirrende der heutigen Lage ist, daß praktisch alle drei neuen Möglichkeiten sich kreuzen. Jünger der Phänomenologie zeigen Rickertfärbung, Rickertschüler verwischen den Wertbegriff ihres Meisters in die Wesenheiten der Phänomenologie, und Rickertformeln schillern in seinsmetaphysischen Farben. So ist das dringendste Bedürfnis: Scheidung, aber Scheidung aus Einsicht in die gegebenen geschichtlichen Zusammenhänge.

Die erste Möglichkeit, Philosophie als reine Phänomenologie, ergab sich aus der Krisis der positiven Wissenschaften, im besonderen aus der Krisis der Psychologie und Geschichtswissenschaft. Das wird nirgend so klar als an Husserls Logosaufsatz „Philosophie als strenge Wissenschaft" und „Ideen zu einer reinen Phänomenologie" und Edith Steins „Beiträgen zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften[2]." Wenn Philosophie nichts anderes ist als „induktive Metaphysik", also Sammlung und Durchdenkung der letzten Schlußfolgerungen aus den positiven Wissenschaften, dann ist sie erstens nichts Selbständiges neben ihnen und zweitens wesenhaft hypothetisch. Denn in positiver Wissenschaft sind methodisch notwendig die letzten abgeleiteten Schlüsse am meisten dem Wandel der Forschung ausgesetzt. Drittens aber ist dann auch die formale

[1] Vgl. hierzu die neuerlichen ernsten Worte Peter Wusts in der „Kölnischen Volkszeitung" zur „Rückkehr des deutschen Katholizismus aus dem Exil".

[2] Ed. Husserl, Philosophie als strenge Wissenschaft. „Logos" I (1910) 289 ff. Ideen zu einer reinen Phänomenologie usw., Halle 1913 (Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung I 1). — Edith Stein, Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften. Halle 1923 (ebd. V).

Scheidung zwischen den einzelnen positiven Wissenschaften prinzipiell fraglich. Nach streng induktiver Methodik ist der Unterschied zwischen Seele und Leib, Sinnesleben und Geistesleben usw. erst nach Einsicht in das gesamte empirische Material faßbar. Woher haben also vorher Biologie und Psychologie usw. ihre genau abgegrenzten Arbeitsgebiete? Setzt nicht jede Forschung über Leben, Seele, Geist voraus, was Leben, Seele, Geist sei? Und ist nicht der unlösbare Methodenstreit vorab in Psychologie und Geisteswissenschaft ein deutliches Zeichen des circulus vitiosus, den induktive Metaphysik einschließt? So kommt die Phänomenologie dazu, einen Kranz apriorischer Wissenschaften aufzustellen, die den entsprechenden empirischen Wissenschaften vorgelagert sind, apriorische Naturlehre der empirischen Naturwissenschaft, apriorische Seelenlehre der empirischen Psychologie u. a. m. Diese neuen Wissenschaften haben es rein mit der Klärung der Grundbegriffe der empirischen Wissenschaften zu tun, also nicht mit der Erforschung der Realität von Natur oder Seele oder Geist, sondern mit der Ergründung ihrer Wesenheit. Sie sind Wissenschaften der „reinen Wesenheiten" und damit abgegrenzt sowohl gegen Erkenntnistheorie wie gegen Realwissenschaft. Gegen Erkenntnistheorie: die „Wesenheiten" sind nicht „Kategorien" des subjektiven Denkens, sondern Bestimmtheiten der Objekte. Gegen Realwissenschaft: die „Wesenheiten" sind nicht das Ergebnis realwissenschaftlicher Arbeitshypothesen, sondern ihre Voraussetzung. So ist es für die Phänomenologie wesentlich, daß ihre Objekte gleichzeitig wahre Objekte sind, d. h. aller Erkenntnis als erkenntnisunabhängig, wenngleich erkenntnisbezogen, gegenüberstehen, — und gleichzeitig reine Objekte sind, d. h. solche, bei denen die Realität methodisch eingeklammert bleibt. Damit ergibt sich die Notwendigkeit einer letzten Grundlegung dieser „besonderen" Phänomenologien in einer allgemeinen reinen Phänomenologie. Die „reinen Objekte" hängen einerseits unter sich zusammen, anderseits sind sie, weil erkenntnisbezogen, wenngleich erkenntnisunabhängig, gewissen „wesenhaften" Erkenntnishaltungen zugeordnet. So entsteht eine letzte, grundlegende Phänomenologie des „reinen Bewußtseins", d. h. der geltenden Beziehungen zwischen den „reinen Objekten" („Noemata" in Husserls Sprachweise) untereinander und zu den „reinen Erkenntnishaltungen" („Noeseis").

In dieser letzten Konsequenz der methodischen Phänomenologie wird aber ihr kritisches Problem sichtbar. *Wenn* die Schau der reinen Wesenheiten völlig von der Realität absieht und *durch* diese Methode der unmittelbaren Schau uud Einklammerung der Realität den positiven Wissenschaften ihr Objekt schafft und damit Umkreis und Methode ihrer Forschung, so daß folgerichtig in den Forschungen der empirischen Wissenschaft von vornherein alles „falsch" ist, was nicht mit den Aufstellungen ihrer vorgeordneten apriorischen Phänomenologie übereinstimmt, dann ist in unerbittlicher Folge die Realität überhaupt nicht mehr letztes Kriterium, — und es wird verständlich, wie Husserl von der methodischen Einklammerung der Realität zur prinzipiellen fortschreiten konnte: die Geltungswelt der reinen Objekte und der ihnen zugeordneten reinen Erkenntnishaltungen als einzige Welt, das Geltungssein als einziges Sein. Mit andern Worten: transzendentaler Idealismus des Objekts scheint die „systematische" Phänomenologie zu sein, die der durchgedachten „methodischen" Phänomenologie entspricht.

An dieser Lage können die Versuche Aloys Müllers und Maximilian Becks, so geistvoll sie sind, nichts ändern. Heinrich Getzeny sieht die Phänomenologie nur als „Erwachen des Objektiven", so daß ihr inneres Problem bei ihm nicht zu Tage tritt. Aloys Müller[1] geht mit Husserl bis zum Äußersten, wenngleich er die so entstehende Welt der reinen Geltungen wieder in Rickertsche Farben taucht, indem er sie Wertwelt nennt[2]. Sämtliche Gegenstände der Philosophie, von Logik bis Religionsphilosophie werden als reine Geltungen genommen und bilden damit ein geschlossenes Ganzes. Was bedeutet dann noch Wirklichkeit? Müller spricht ihr das „Individuelle" zu: „Alle individuellen Unterschiede des phänomenologischen Bildes sind übersinnlich objektiv" (S. 144). Der Philosophie als reiner Phänomenologie gehört also das Gebiet des „Allgemeinen zu", Denken an sich, Leben an sich, Mensch an sich. Der Philosophie als Wirklichkeitslehre dagegen das „Besondere". Im ersten Sinn ist Philosophie Wertlehre, im zweiten Sinn Metaphysik. Aber wie hängen diese beiden Philosophien zusammen? Noch schärfer: Wie hängt „Allgemeines" und „Individuelles" selber in sich zusammen? Ist in dieser ganzen Auffassung nicht zuletzt ein Platonismus impliziert, der noch schroffer ist als der Platonismus der Frühzeit Platons: die Welt des „Individuellen" nicht bloß als reine „Teilnahme am" „Allgemeinen", sondern direkt ihm entgegengesetzt? Müller sieht diese absolute Spaltung selber: „Zwei Typen von Gegenständen sind es, die wir fanden: erstens die geltenden . . ., zweitens die überseienden. Diese Gegenstände sind so verschieden, daß sich auf ihnen unmöglich eine Wissenschaft aufbauen kann" (165). Aber wenn er meint, daß sich darin der unendliche Prospektus der Philosophie zeige, so ist das ein schlechter Trost. Was vielmehr aus diesem Ergebnis folgt, ist die Unmöglichkeit einer derart schroffen Scheidung zwischen Geltung und Wirklichkeit, wie Müller sie vornimmt.

Auch Maximilian Beck in den ersten zwei Bänden seiner groß angelegten Philosophie[3] ist nicht glücklicher. Er sucht eine reine Welt der Geltungen dadurch zu verankern, daß er ihr „Existenz" im Unterschied von „Realität" zuschreibt. „Existenz, d. i. objektives Sein waren wir genötigt, jedem Was und Wie an sich, jedem Wesen, jeder Form oder Idee zuzusprechen. Und wir bemerkten, daß ihre objektive Existenz in und mit ihrem reinen Was oder Wie selbst gegeben ist.... Von dieser Objektivität des Seins oder der reinen Bestimmtheiten als solcher unterscheiden wir die Realität, Wirklichkeit oder das Dasein. Wir sahen, daß dieses nur im sich durchdringenden Zusammen von Wesen und Bestimmtheiten gegeben ist.... Die Möglichkeit zu diesem Zusammenkommen liegt aber nicht in ihnen, sondern in dem, was wir das ‚Dasein' selbst genannt haben: in dem hinzukommenden ‚Daß' ihres Zusammens" (1022/23). Diese Auffassung, die überraschend an manche Ausformulierungen des thomistischen Systems der Realgeschiedenheit von Sosein und Dasein erinnert, macht es Beck möglich, alles bis in die intimsten Ab-

[1] Aloys Müller, Einleitung in die Philosophie. (178 S.) Berlin 1925, Ferd. Dümmler. (Leitfäden der Philosophie 1.) *M* 3.—

[2] Vgl. Eschweilers vorzügliche Stellungnahme in „Theologische Revue" 24 (1925), 97 ff., der wir restlos zustimmen.

[3] Maximilian Beck, Wesen und Wert. Grundlegung einer Philosophie des Daseins 2 Bände. (1288 S.) Berlin 1925, Konrad Grethlein. *M* 27.—, geb. *M* 30.—

schattungen von Farbe und Stimmung als „objektiv Gegebenes" hinzustellen und so das wohl extremste System eines phänomenologischen Objektivismus zu schaffen. Aber damit widerlegt er sich auch selbst. Denn „Realität" oder „Dasein" wird für ihn nun geradezu zu einem existenten Allgemeinbegriff, zu einem durchaus gleichartigen „Träger" der objektiven Washeiten. Noch deutlicher wird das durch seine letzte Deutung dieses Trägers, den er als „Lust" bezeichnet. Wert ist nach Beck nicht im Sosein, sondern allein im Dasein zu suchen. „Realität" ist demnach sozusagen der lustvolle Rhythmus, der die in sich selbst statischen Washeiten ineinanderbindet: „das Jauchzende purer Wirklichkeit" (628).

Indem diese beiden vergeblichen Versuche das harte Problem der Phänomenologie nur grausamer enthüllen, erhebt sich aber die Frage: Ist also die phänomenologische Wesensschau reine Verstiegenheit und muß sie zurück zu induktiver Forschung an der Realität? Daß für die Phänomenologie ihre sozusagen aristotelische Periode anzubrechen scheint, in der sie das „Wesen in den Dingen" zu suchen habe, wird man wohl sagen dürfen. Aber vielleicht ist folgende Formulierung richtiger: die Phänomenologie muß beginnen, die praktisch ausgeübte Methodik ihrer besten Vertreter zur Bewußtheit einer Methodenlehre zu erheben. Diese Methodenlehre ist vor allem lebendig in den zwei Schriften Edith Steins „Beiträge zur philosophischen Begründung usw." und „Eine Untersuchung über den Staat"[1]. Da zeigt sich zunächst, daß die sog. „Wesensschau" nicht ein einmaliger „direkter" Blick ist, sondern ein wahres Kreisen der Erkenntnis um die Dinge. Gewiß zielt jeder Einzelblick auf einen „Wesensaspekt", aber der Weg zum eigentlichen letzten Wesen ist ein fortwährender Ausgleich zwischen Prävalenzaspekten. In den Ausdrücken des hl. Thomas: die „Tätigkeit" des „tätigen Intellekts" an den Sinnesgegebenheiten zielt zwar auf die „Ideenschau" des „empfangenden Intellekts", aber da diese Ideenschau niemals der „einfache Wesensblick" (simplex intuitus) des reinen Geistes sein kann, so ergibt sich ein Kreislauf ins Unendliche von „Dingforschung" zu „Ideenschau" und wieder zurück[2]. In die Richtung dieses Gedankens geht offenbar auch die ein wenig unklare Denklehre Maximilian Becks, wenn sie die „Gedanken" nicht als „Abbilder von", sondern als „Hindeutungen auf" die Dinge fassen will: „erfassend, was ein Gedanke von und über Gegenstände setzt..., erfassen wir auch diesen Gegenstand selbst, indem wir ... der Intention der Gegenstandsbegriffe folgend, zur Anschauung des Gegenstandes selbst gelangen" (1103). Aber Beck zerstört sich die hierin auftauchenden Möglichkeiten wieder durch seine extreme Hypostasierung der Gedanken: „Gedanken gibt es absolut unabhängig davon, ob ein Subjekt des Denkens da ist oder nicht" (1110).

In der thomistischen Polarität zwischen „tätigem Intellekt", der um die Dinge kreist, und „empfangendem Intellekt", der Wesenheiten schaut, also in einer Polarität zwischen positiv-wissenschaftlichem Denken, das in Induktion und Deduktion in stetem Fortschritt und steter Wandlung begriffen ist, und rein metaphysischem Denken, das in der Schau von ein für allemal gegebenen

[1] Edith Stein, Eine Untersuchung über den Staat. Halle 1924 (Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung VII).

[2] Oskar Ewald (Die Religion des Lebens [Basel 1925] 103) spricht hier sehr glücklich von Logik, die „dazu dienen kann, unsern Gegenstand von beiden Seiten einzugrenzen".

Wesenheiten ruht, — in dieser Polarität eines unlöslichen Ineinander, nicht eines fein ausscheidbaren Nebeneinander liegt die Lösung der Frage zwischen Phänomenologie und positiver Wissenschaft. Mit andern Worten: es gibt eine Sphäre reiner Wesensschau und insofern wenigstens die Möglichkeit einer reinen Wesenslehre. Aber diese Sphäre ist wenigstens für menschliche Erkenntnis unlöslich eingebaut in die Sphäre wachsender und sich-wandelnder Dingforschung. Zwischen Metaphysik und positiver Wissenschaft besteht jenes eigentümliche Schwebeverhältnis von „seiender" und „werdender" Metaphysik, wie wir es als Ergebnis des diesjährigen Thomaskongresses früher zeichneten [1].

Die zweite Möglichkeit, Philosophie als Wertlehre, wird von der Geschichte des Kantianismus her sichtbar, genauer gesagt, insofern dieser die Motive des alten Voluntarismus aufnimmt und zu einer Art Abschluß bringt. Für die Schranken der rein theoretischen Erkenntnis ist alles, was jenseits von Erkenntnis und insbesondere jenseits von sinnlicher Erfahrung liegt, unerreichbar. An das Wesen und die Urgründe der Dinge rühren wir allein in den „praktischen" Erlebnissen. Für Kant selber besteht zunächst nur der Gegensatz der theoretischen und praktischen Vernunft und der Versuch ihrer Einigung, sei es im Begriff der Spontaneität (also von der praktischen Vernunft her), sei es in jener tastenden Art, in der er teils die Willensautonomie auf rationale Erwägungen zurückzuführen sucht, teils die „Postulate" in „Beweise" umzuformen scheint (also von der theoretischen Vernunft her). Die Spannung zwischen „Wert" und „Sein" ist damit für den Kantianismus zugleich „gegeben" und „aufgegeben". [2] Der erste Hauptweg, der sich von dieser Sachlage her ergab, war der Versuch einer „Objektivierung" des Bereiches des „Praktischen", d. h. die Aufstellung von absoluten „Vernunftwerten". Windelband-Rickert sind diesen Weg gegangen, aber auch die Wertlehre Max Schelers ist im Grunde von hier aus orientiert. Danach ist das eigentliche Sein „Wert". Das äußert sich für Windelband-Rickert dahin, daß Erkenntnis nicht von „Gegebenem" her normiert wird, sondern von „Aufgegebenem", nicht von Gegenständen her, sondern von „Normen". Insofern Erkenntnis an den ewigen Normen oder Vernunftwerten „teilnimmt", ist sie „wahre" Erkenntnis. Mit dieser Zeichnung ist das eigentümliche Schicksal der Lehre bereits angedeutet: sie geht unmerklich (wie etwa Rickerts „System" zeigt) in die Geltungslehre über und damit weiterhin in die Wesenheitslehre der Phänomenologie. Daß Aloys Müller Geltungslehre und Wertlehre in eins bindet, ist von hier aus nicht Zufall oder Willkür, sondern letztes Schicksal der Rickertschule. Max Scheler aber endet, wie sein neuer Aufriß einer Soziologie der Erkenntnis zeigt [3], in einem letzten Dualismus seiner hierarchisch gestuften Wertsphäre und seiner bergsonisch gedachten Lebenssphäre, der seine Einheit nicht mehr in einem übergreifenden Sein hat, sondern im aktiven Willen. Damit ist der voluntaristische Untergrund seines Systems durchgebrochen. Ewiges

[1] Diese Zeitschrift 109 (1924/25 II) 235 f.

[2] Das Problem des „Wertfühlens" selber hat neuerdings durch Jos. Mausbach (Thomas von Aquin als Meister christlicher Sittenlehre [München 1925, Theatinerverlag] 61—93) eine wichtige Klärung erhalten, die einer positiven Verständigung wohltuend dient.

[3] Max Scheler, Versuche zu einer Soziologie des Wissens. (X u. 450 S.) München 1924, Duncker & Humblot. *M* 12.—, geb. *M* 15.—

dynamisches Werden ist das Letzte. Mit andern Worten: Max Schelers Weg mündet in den Weg Ernst Troeltschs, nur mit dem Unterschied, daß für Ernst Troeltsch der Wille wirklich wesensetzend ist (freilich aus einer Zusammenschau der bisherigen Wesenssetzungen heraus und in Kraft der göttlichen Wesenssetzung), während für Scheler der Wille im Grunde doch nur der Schauplatz des tragischen Konfliktes zwischen den Gesetzen der geistigen Wertsphäre und den Gesetzen der realen Lebenssphäre bleibt. Der neue Voluntarismus Schelers ist Erzeugnis des Zusammenbruchs seines Kongruenzsystems, der Voluntarismus Troeltschs ist letzter, gewaltiger Versuch, aus der Geschlossenheit des kantischen Bewußtseins ins Sein vorzudringen. Kommen Windelband-Rickert durch die Objektivierung der Werte von einem Sollen letzlich zu einem Sein, so findet Troeltsch das Sein gerade im Vorgang der subjektiven Wertung, nicht im Wert, sondern im Werten. Darum ist dann auch das „Sein" Windelband-Rickerts das rein ideale Sein der Geltung, das „Sein" Troeltschs aber das reale Sein der Wirklichkeit. Mit andern Worten: im letzten Ausgang der beiden Voluntarismusschulen, des objektiven und subjektiven Voluntarismus, enthüllt sich nur wieder neu die Antinomie der phänomenologischen Fassung von Philosophie: zwischen Sein als Geltung und Sein als Wirklichkeit.

Daraus ergeben sich dann auch die letzten großen Unterschiede zwischen den beiden Richtungen in Bezug auf das Individualitätsproblem. Rickert reduziert im Grunde das Individuum auf den allgemeingeltenden Wert: Individualität ist Wertteilnahme. Er bleibt so der letzten Tendenz aller aprioristischen Systeme, vom augustinistischen bis zum kantischen Apriorismus, treu: das Individuum aus „ersten Prinzipien" abzuleiten. Für Troeltsch hingegen ist individuelle Besonderheit und individuelle Lebendigkeit das eigentlich Wirkliche und Wesenhafte, so sehr, daß alle „Allgemeingesetzlichkeit" sich auflöst in die alleinige Verknüpftheit der geschöpflichen Bewegtheit mit der göttlichen.

Am klarsten tritt das in Troeltschs Aufsatz „Die alte Kirche" zutage, der zusammen mit dem Aufsatz zum Lutherjubiläum und der Besprechung „Die Revolution in der Wissenschaft" das Wertvollste des neuen Nachlaßbandes der Gesammelten Werke bildet[1]. Hier legt er seine Auffassung als die vermeintlich christliche, gegenüber der antiken, wie folgt, dar. „Die Freiheit Gottes ist die Schöpfung im Großen und Ganzen und im Kleinen und Einzelnen. Die Freiheit des Menschen ist der Glaube, der sich dem bloßen Sein und bloßen Gesetz entwindet und in die Bewegung der göttlichen Freiheit einstellt. Daher ist nicht das ruhende Sein Ausgang und Ziel, sondern die unermeßliche Bewegung, die in jedem ihrer Momente doch mit der Einheit des göttlichen, letztlich unerforschlichen Willens verknüpft ist. Daher ist das Ziel der Seele nicht die Harmonie, die sie selber durch Erkenntnis schafft, sondern die Teilnahme an der unendlichen göttlichen Bewegung, in die sie sich durch den Sprung und die Tat des Glaubens versetzt und in die sie sich nur versetzen kann, weil sie sich von ihr ergreifen läßt. Die ewige Bewegung ist von Gott aus Schöpfung, vom Menschen aus Erlebnis der Gnade und trägt in allen ihren Höhepunkten das dunkel hinter oder über ihr liegende Ganze als lebendige Fülle in sich. Daher ist der Weltlauf ein absolut individueller und einmaliger, der das Welt-

[1] Ernst Troeltsch, Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie. (Gesammelte Schriften IV.) Tübingen 1924/1925.

ziel der Freiheit verwirklicht im Endergebnis des Reiches Gottes. Daher ist die Offenbarung Gottes geschichtliche Selbsterschließung, am allgemeinen Weltgeschehen gemessen zufällig, am göttlichen Willen gemessen die Offenbarung des Ewigen und Notwendigen.... Daher ist vor allem die christliche Ewigkeit nicht die abstrakte Notwendigkeit und das Sein überhaupt, sondern eine lebendige Bewegung, die nur die Einheit des Lebens, aber nicht die des Begriffes hat, und ist die Seele nicht die an der ewigen Begriffswelt teilhabende Subjektivität, sondern, sobald sie aus Gott geboren ist, eine die Unendlichkeit Gottes einzigartig in sich tragende Monade. Das Ganze selber erfaßt kein Begriff, weil es selbst nicht begrifflicher Art ist. Es kann nur erlebt, und, sofern es aus der mit allen andern Erlebnissen gemeinsamen Erlebniskategorie herausgenommen werden soll, entschlossen bejaht werden. Es ist dann ein Urteil entgegen dem Schein, der ja ein Ganzes nie darbietet und jeden letzten absoluten Zweck stets wieder verschlingt und zersetzt, darum eine Paradoxie; aber die Paradoxie ist die Bejahung der eigentlichen und wahrhaften Wirklichkeit.... Auch die christliche Idee des Guten ist eine andere, nicht ein allgemeines Vernunftgesetz und die Vergottung in der Anähnlichung an die göttliche Weltvernunft, sondern die Selbsthingebung an eine göttliche Bewegung, die gut ist, weil sie von Gott kommt. Auch das Gute ist daher kein Begriff, der begründet und verwirklicht werden könnte aus dem Wesen der Vernunft heraus, sondern eine Seligkeit, die der ehrlichen Hingebung sich schenkt" (78/9).

Das Gegensatzpaar, das aus der Fassung von Philosophie als Wertlehre sich ergibt, ist also Philosophie als Lehre von reinen Wertgeltungen und Philosophie als Metaphysik der wertschaffenden Freiheit. Maximilian Beck sucht diese Antinomie dadurch zu beseitigen, daß er resolut nicht soseiende Inhalte, sondern das akthafte Dasein als „Wert" bezeichnet. Wert ist für ihn „das Jauchzende purer Wirklichkeit" (628). „Das Ich oder die Person ist ein substanzielles Wesen, das seiner ganzen Natur nach sich erst in seiner Entwicklung realisiert. Es ist nie fertig, d. h. es *ist* nie, sondern es *wird* stets, es entwickelt, es entfaltet sich. Und es trägt das ganze Gesetz seiner Entwicklung in sich, und zwar auch als das bestimmte Gesetz dieses einen individuellen Ich. Sein bestimmtes Sollen, sowohl in seiner Allgemeinheit, in der es auch andern Ichen gegeben ist, wie auch in seiner individuellen Bestimmtheit, ist ihm immanent. ...Was diesem Ich ‚seiner Natur', ‚seinem Wesen' gemäß ist, das ‚*soll*' es. Und wenn es so wird und ist, wie es soll, ist es ‚gut'. Aber diese ‚seine Güte' ist nichts Abstraktes, sondern jeder erlebt es unmittelbar in sich, ob er sich ‚in Treue zu sich selbst' entwickelt. Er erlebt es eben als die sittliche Güte, als seine Vollendung, als seine innerste Lust. Diese konkret in mir erlebte Lust ist aber nicht identisch mit der Freude, Heiterkeit, mit der Lust meiner Seele, wiewohl sie von dieser begleitet sein kann und es sehr oft auch ist" (171/172). D. h. es ist „Lust" nicht als Gefühl, sondern als objektes Wesen von Dasein überhaupt. Der Ausgangspunkt dieser Darlegung, der unter anderem auch mit Grundgedanken der Wertlehre William Sterns übereinstimmt[1], ist ohne Frage der Weg zur Lösung. In ihm ist jenes eigentümliche Ineinander von Sosein und Dasein gesehen, das auch für die Wertlehre entscheidend ist. Aber

[1] *William Stern*, Person und Sache I u. III (Leipzig 1906 u. 1924).

Beck macht durch sein Nebeneinander von (in sich existentem) Sosein und Dasein (als „Lust") diesen Weg sich wieder ungangbar. Ist für den gewöhnlichen Wertobjektivismus der Wertphänomenologen alles Dasein zu einem farblosen „Träger" von Werten entwertet, so sind für ihn nun die Inhalte oder das Sosein in sich selber wertfrei. Beides aber widerspricht jenem eigentümlichen Ineinander, wie es die Beobachtung zeigt.

In der Wertfrage zeigt sich nur deutlicher, was schon für die Geltungsfrage heraustritt: es besteht kein Entweder-Oder zwischen reiner Passivität des Subjekts gegenüber reinen Inhalten (geltenden Wahrheiten oder geltenden Normen) und reiner aktiver Schaffung der Inhalte durch das Subjekt. Sondern das ist das ganz spezifisch Eigentümliche des Geschöpfes, daß die reinen Inhalte aus seinem fließenden Werden quellen und ihm doch gegenüberstehen. Das Spannungs-Ineinander von reiner Wahrheit und Wahrheit aus Leben, reinem Wert und Wert aus Leben ist im Grunde nur die Offenbarung des Spannungsineinander im Sein des Geschöpfes selbst: zwischen Sosein und Dasein. Wie die aprioristischen Objektivismussysteme folgerichtig in der Geltungsfrage das reine Schauen, in der Wertfrage das reine Tragen von Werten, in der Seinsfrage das Geschöpfliche als Erscheinungsweise des Unwandelbar-Göttlichen, so oder so, ausgesprochen oder unausgesprochen, unabgeschwächt oder abgeschwächt lehren, — und wie die funktionalistischen Individualismussysteme ebenso folgerichtig in der Geltungsfrage das reine Schaffen, in der Wertfrage die reine Freiheit, in der Seinsfrage das Geschöpfliche als Göttlichkeit ewiger Bewegung darstellen: wie also aller aprioristische Objektivismus das Sosein gegenüber dem Dasein verabsolutiert und damit das werdehafte Geschöpfliche ins seinshafte Göttliche auflöst, und aller funktionalistische Individualismus das Dasein gegenüber dem Sosein überbetont und damit das seinshaft Göttliche im werdehaft Geschöpflichen aufgehen läßt, so ist auch die „Mitte der Wahrheit" ebenso folgerichtig gebaut, von der Spannung zwischen Wahrheitsgeltung und Wahrheitswerdung in der Geltungsfrage, zwischen Wertgeltung und Wertwerdung in der Wertfrage bis zur zugrundeliegenden Spannung zwischen dauerndem Sosein und bewegtem Dasein in der Seinsfrage [1]. Mit andern Worten: die gesamte Krise der Philosophie führt uns in die Frage zwischen essentia (Sosein) und esse (Dasein). Die Grundfrage moderner Philosophie und die Grundfrage scholastischer Philosophie decken sich.

Damit stehen wir an der letzten, dritten Möglichkeit von Philosophie: Philosophie als Metaphysik. Es ist Paul Natorp, der mit seiner nachgelassenen „Praktischen Philosophie" [2] die nun schon manche Jahre währende „Zeit der Wende" zum Höhepunkt bringt. Das Werk des toten Meisters der Marburger Schule ist wohl unzweifelhaft ihr größtes Ereignis. Bereits verschiedene Stellen des „Sozialidealismus" [3] hatten deutlich gemacht, daß der energische Verfechter reiner Methodologie durch alles Relationengewebe zu einem letzten Sein durchgebrochen war. Hinter dem Entweder-Oder von Intellektualismus und Voluntarismus taucht das einende Grundproblem der „Poiesis" auf, das alte Seinsproblem des Werdens. „Poiesis ... ist: Hervor-

[1] Vgl. diese Zeitschrift 109 (1924/25 II) 188—199.
[2] Paul Natorp, Vorlesungen über praktische Philosophie (Erlangen 1925).
[3] Ders., Sozialidealismus. Neue Richtlinien sozialer Erziehung (Berlin 1920).

holen des Seins aus dem Nichtsein, des Lebens aus dem Tode, der in Wahrheit aber nicht unter, sondern über dem (gemeinhin verstandenen) Leben, nicht weniger, sondern mehr als es ist... Schaffen ist also nicht: zu etwas machen, das es zuvor nicht war, sondern recht eigentlich Schöpfen aus dem Urquell des von Ewigkeit her und in Ewigkeit Seienden; das ‚Werden' in ihm ist nur Schein der Neuentstehung, in Wahrheit nur Hervorleuchten des echt Seienden, weder Werdenden noch Vergänglichen, im Halbsein des zeiträumlichen Werdens und Vergehens" (244). Das ist nun ganz grundsätzlich das durchgehende Thema der „Praktischen Philosophie", die alle Probleme auf das eine Urproblem des Werdens zurückführt. Es war das Lieblingsthema der früheren Epoche der Marburgschule, Platon und Kant aufs engste zu verknüpfen. Damals aber geschah es noch unter dem Zeichen des „Panmethodismus", der nichts von gegebenem Sein wissen wollte. Die dynamische Tendenz dieses „Panmethodismus" ist nun, wie Natorp selbst es sieht (199), zu einer eigenen Seinsmetaphysik gereift, zur Metaphysik des Ausgangs des Werdens aus dem Sein und seines unendlichen Rückstrebens zum Sein. Und damit versinkt Kant vor Platon und Platon selber vor Aristoteles-Thomas. Denn die letzten Formeln Natorps haben nur noch ein Gegenüber: das Sosein-Dasein-Problem des Aquinaten.

Diese Wendung geschieht grundlegend an zwei Punkten. Der erste betrifft die Umstellung und Umdeutung der Kategorientafeln Kants. Zunächst sind für Natorp „die Kategorien ... nicht bloß Kategorien des Denkens, oder des Seins als gedachten, sondern des seienden Seins" (36). Weiter stehen an erster Stelle nicht die Kategorien der Relation, sondern der Modalität, also nicht das Beziehungsproblem, sondern das Seinsproblem, und im Beziehungsproblem selber greift Natorp durch Kant hindurch zu Leibniz zurück, d. h. zur wahren substanziellen Wesenheit. Der zweite Punkt betrifft die Stellung zum Dualismus zwischen Geltung und Sein und Wert und Sein. Hier fordert Natorp zunächst die Priorität des reinen Seinsproblems: „Mit Aristoteles sind wir einig..., daß Philosophie, die grundlegende Philosophie handeln müßte vom Sein und nicht von der Erkenntnis" (6). Die beiden Dualismen aber sind eins in diesem „Sein": „diesen, sage man immerhin ‚monistischen' Glauben an die Einheit von überendlichem Sinn und sinndurchdrungener Lebendigkeit endlichen Lebens, auch bis zum letzten, für uns sich leblos Darstellenden herab, stellen wir entgegen dem ... unannehmbaren Dualismus von an sich wertfremder Wirklichkeit und wirklichkeitsfremdem Wert" (183/184).

Natorp vollendet hier, wenn wir richtig sehen, das Werk sowohl der bisherigen Phänomenologie wie der sog. Grundwissenschaft Rehmkes. Für die Phänomenologie war das bisher Letzte der ungelöste Gegensatz zwischen Geltung und Wirklichkeit und Wert und Wirklichkeit, wie wir bereits zeigten. Für die Grundwissenschaft aber kommen die Gegensätze Bewußtsein-Ding, Einziges-Allgemeines, Einfaches-Einheit, Veränderliches-Unveränderliches, Wirkliches-Nichtwirkliches, auf die sie das „Gegebene" zurückführt, nicht in irgendeinem „Sein" zusammen, wie Joh. Erich Heydes gute Einführung „Grundwissenschaftliche Philosophie" es darlegt (36)[1]. Beide Richtungen

[1] Joh. Erich Heyde, Grundwissenschaftliche Philosophie. (98 S.) Leipzig 1924, B. G. Teubner. (Aus Natur und Geisteswelt, 548.)

bleiben damit mehr oder minder nur sozusagen „Paraphrasen" der eingetretenen Blickwendung zum Objekt. Erst — wie wir bereits ausführten — in der Wendung von der frühplatonischen Schauweise zur spätplatonischen und weiterhin zur aristotelischen, in der Wendung vom „an sich geltenden" Objekt über dem „Geflute des Subjektiven" zum Objekt im Subjektgeflute, von der „Idee über dem Werden" zur „Idee im Werden", erst in diesem zweiten altersreifen Schritt der „Wende zum Objekt" vollendet sich ihr Sinn: aus Methodenlehre wird Metaphysik, Metaphysik des Werdens und daraus Metaphysik des Seins.

So erkennt denn Natorp als das Grundwesen des Geschöpflichen das Geheimnis des Werdens, die Spannung zwischen „Nichtsein" und „Sein", den „Schwebecharakter des Seins im Werden, Werdens im Sein, Werdens zum Sein und jeweils bloß gewordenen, aber auch weiterhin immer noch werdenden Seins" (316). „Es bleibt immer paradox, es bleibt ewiges Wunder, daß es das Werden überhaupt gibt, daß auch ihm, welches der reine Gegensatz des sicher bestimmten, erkenntnismäßigen Seins schien, dennoch ein Sein, ein gleichfalls sicher bestimmter, aber eben eigener Seinssinn zukommt, den ... wir, wesentlich nach Platon, bestimmt haben als das Sein der Schwebe, des Zwischen, des Übergangs von Seinsbestimmtheit zu Seinsbestimmtheit" (291/292). Für Natorp wird aber — und hier wird sein Werk zur aufgebrochenen Frage, auf die allein Thomas die Antwort ist — diese Schwebung letztlich zum Widerspruch, der nach Auflösung in die reine Einheit des Seins verlangt: das Geschöpf, dessen „Erlösung" allein Einsetzung mit Gott sein kann. „Der Widerspruch liegt in allem Werden, allem Hervortreten aus der durchaus transzendenten Ureinheit, und verlangt wieder ausgetilgt, gleichsam gebüßt zu werden durch den schließlichen Rückgang in die Ureinheit" (243). Der altlutherische Gottesbegriff, wie er religiös in Barth-Gogarten-Thurneysen seine Auferstehung feiert, hat seine metaphysische Renaissance in Natorps Metaphysik. Gott als „Sein" ist der schlechthinige Gegensatz zum Geschöpf. Mithin „ist" das Geschöpf nur insofern, als es Gott ist. Jedes irgendwelche positive Sein, jedes „Ja" des Geschöpflichen ist allein „Ja" Gottes. „Endliches und Überendliches stehen nun einmal gegeneinander schlechterdings kontradiktorisch ... Gleich unhaltbar also ist der Dogmatismus des Endlichen und der Dogmatismus des Überendlichen, haltbar allein die scharfe, durchaus kompromißunfähige Entgegensetzung beider, die Anerkennung der harten Tatsache ihres nie zum Ausgleich kommenden Widerstreites, als der Voraussetzung des Lebens, des Lebens, von dem allein wir die Erfahrung haben und an dem wir nicht zweifeln können, da wir es selbst leben. Dieses Leben, es lebt nicht in der Endlichkeit, als ob es das Überendliche, nicht im Überendlichen, als ob es die Endlichkeit nicht gäbe, sondern auf der genauen Grenzscheide beider... So lebt der Mensch und lebt überhaupt die Welt nur in und von der Spannung dieses Gegensatzes zwischen dem ewigen Ja und dem ewigen Nein, zwischen dem ewigen Licht und der ewigen Finsternis" (483/485). „Sie selbst, die Welt, alles Geschaffene, ist Gott, ewig von ihm überwunden, gerichtet und freigesprochen; gerichtet in seinem erträumten Losriß von ihm, gerettet und freigesprochen in seinem Erwachen aus dem lähmenden Traum. Gerettet und freigesprochen, denn Gottes Gericht ist Freispruch,

ist Begnadigung des Besiegten, eine Begnadigung, in der der Schuldigspruch nicht zurückgenommen, aber der Fluch der Schuld getilgt ist" (502).

Wir brauchen die Antwort auf diese Frage nicht erst darzulegen. Wir haben sie oft genug umzeichnet: es ist nichts anderes als die Thomaslehre vom Geschöpf als der Spannung zwischen Sosein-Dasein und Gott als ihrer Wesensidentität oder die Lehre von der analogia entis. Gewiß ist das Geheimnis des Geschöpfes das „Werden" als die Spannung zwischen „Nichtsein" und „Sein". Aber das „Sein" im Werden des Geschöpfes ist nicht Gott, und darum ist Geschöpf nicht Widerspruch zu Gott wie „Nichtsein" zu „Sein". Anderseits ist das „Eigensein im Werden" des Geschöpfes nicht, wenn nicht Gott „in" ihm ist, und darum ist Geschöpf gleichzeitig gottähnlich und gottunähnlich und gottähnlich in seiner Gottunähnlichkeit und gottunähnlich in seiner Gottähnlichkeit. Damit, daß das Geschöpf irgendwie „ist", kündet es Ihn, der das „Ist" ist im „wird". Aber da es „ist", indem es „wird", also platonisch gesprochen, „ist" (ὄντως ὄν), indem es „nicht ist" (μὴ ὄν), weist es über sich hinaus auf Ihn, der das „Ist" über allem „wird" ist. Aus der Tiefe des geschöpflichen Ineinandergespanntseins von Sosein und Dasein, „ist" und „nicht ist", leuchtet Gott als der immanent-transzendente als „Gott in uns und über uns". Und während der religiösen Widerspruchstheologie Barth-Gogarten-Thurneysens und der ihr korrespondenten Widerspruchsphilosophie Natorps die rein negative Gotteserkenntnislehre des „Unsagbaren, Unaussprechlichen" (Natorp 350 534 f.) und der entsprechenden „Unmöglichkeit aller theoretischen Beweise des Daseins Gottes" (ebd.) entspricht, ermöglicht die religiöse und metaphysische Gegensatzspannungslehre des Aquinaten das lebenswogende Auf und Nieder eines positiv-negativen Gotterfahrens und der theoretischen Beweise als tastender, immer neu zu bauender, Versuche einer wissenschaftlichen Aufklärung dieses Lebendigen. Der „Analogie" im Seinsverhalt entspricht die „Analogie" im Erkenntnisverhalt: „Erkennen im Nichterkennen und Nichterkennen im Erkennen."

Als letzte tiefe Weisheit fordert Natorp die Spannung zwischen östlichem „Infinitismus", d. h. Auslöschung des Endlichen ins Unendliche, und westlichem „Finitismus", d. h. Auslöschung des Unendlichen ins Endliche (484). Es ist letztlich die Spannung zwischen „Theopanismus", d. h. „Gott alles allein" und „Pantheismus", d. h. „Geschöpf alles allein". Der Blick des greisen Meisters ist hier wahrhaft Prophetenblick in Vergangenheit und Zukunft, wie auch das Ergreifende seines Buches die weihevolle Stimmung des Religiös-Prophetischen ist. Der große Weise der letzten großen Kantschule weist zurück auf Thomas und vorwärts auf Thomas. Denn diese letzte Weisheit der Spannungseinheit ist nichts anderes als jene letzte Religiosität Augustins, die in Thomas Philosophie ward, das credo zum intelligam. Und sie ist — wie Natorp freilich nicht zu sehen vermochte — das sozusagen a priori des Katholizismus in Dogma und Kultus und Moral[1].

Erich Przywara S. J.

---

[1] Vgl. hierzu das demnächst erscheinende Buch des Verfassers: „Gott" (München, Theatiner-Verlag).

Besprechungen

Rheinlandbücher.

Ein Gutes hat die Besetzung des Rheinlandes doch gehabt: der deutsche Strom ist uns wieder teurer geworden. Ein Beweis dafür, wie sehr er im Mittelpunkt des deutschen Geisteslebens steht, ist das reiche Schrifttum, das in den letzten Jahren über den Rhein entstanden ist, und das jetzt zur Zeit der Tausendjahrfeier geradezu gewaltige Ausmaße annimmt. Zitternde Sorge um die Stätten ältester deutscher Kultur, eifernde Liebe rheinischer Herzen zum großen deutschen Vaterland haben die Federn in Bewegung gesetzt.

I. Das Rheinland in der Weltpolitik.

1. Der Kampf um den Rhein. Das Stromgebiet des Rheins im Rahmen der großen Politik und im Wandel der Kriegsgeschichte. Von H. Stegemann. 21. bis 30. Tausend. 8° (664 S.) Stuttgart 1924, Deutsche Verlagsanstalt.
2. Flugschriften der rheinischen Zentrumspartei. II. Folge. Das Rheinproblem. Von Fr. Dessauer. 8° (45 S.) 1924. — Der Rhein und seine Funktionen in der Geschichte. Von A. Schulte. 8° (30 S.) 1923. — Die Rheinlande als Objekt internationaler Politik. Von C. Schmitt. 8° (30 S.) 1925. — Deutschland-Frankreich und die Idee des Abendlandes. Von H. Platz. 8° (31 S.) 1924.
3. Rheinkampf. Von P. Wentzcke. Zweiter Band: Im Kampf um Rhein und Ruhr 1919—1924. 8° (266 S.) Berlin 1925, Grunewald-Verlag.
4. Frankreich und der Rhein. Beiträge zur Geschichte und geistigen Kultur des Rheinlandes. Von R. Kautzsch, G. Küntzel, W. Platzhoff, F. Schneider, F. Schultz, G. Wolfram. 4° (124 S.) Frankfurt a. M. 1925, Englert & Schlosser.

1. Eine Weltgeschichte des Rheins hat Hermann Stegemann, der bekannte Beschreiber des Großen Krieges, in seinem Werk „Der Kampf um den Rhein" geliefert. Es ist ein Buch von imponierender Stoffbeherrschung und gestaltender Zusammenstraffung der Probleme, eine gewaltige Leistung, wie unsere Geschichtsschreibung der letzten Jahrzehnte deren nicht viele hat. Von Cäsar bis in unsere Tage hinein verfolgt der Verfasser in großartiger Einseitigkeit die Kämpfe des Abendlandes unter dem Gesichtspunkte des Rheinproblems. Meisterhaft sind die politischen Verwicklungen — oft mit wenigen ideengesättigten Worten — dargeboten, und dann rollen sich vor unsern Augen die Feldzüge ab, mit Schlachtenbildern von unglaublicher Wucht und Anschaulichkeit. Es ist eine erschütternde Tragödie dieser vielhundertjährige Kampf um den Rhein. Das Ergebnis, das immer wieder durchbricht, lautet: der Rhein ist keine Völkerscheide, seine Lande sind vielmehr eine Einheit, die für Deutschlands Leben notwendig ist, für den Gegner jedoch, der sie erobernd betritt, mit eiserner Notwendigkeit zum Aufmarschgebiet für weitere Züge, zur Grundlage der Vorherrschaft in Europa und damit zum Anlaß europäischer Verwicklungen wird. Der Eindruck, den das Buch ausübt, ist überwältigend; dennoch wird man gewisse Bedenken nicht los: so wahr es ist, daß der Rhein, der „fluminum princeps", in Verbindung steht mit den meisten europäischen Verwicklungen, besonders in den letzten vier Jahrhunderten, ihn zum eigentlichen Mittelpunkt und zur alles bewegenden Ursache der Kämpfe machen, heißt doch eine Fülle anderer Antriebe verdunkeln, heißt die Geschichte Europas zu sehr vereinfachen und einengen, heißt vor allem die Gefahr heraufbeschwören, daß man die Zukunftsprobleme bei der ständig sich weitenden Weltbühne zu enge faßt. Immerhin bleibt Stegemann das große Verdienst, die schicksalsschwere Bedeutung des Rheines in gewaltigem Aufriß dargeboten und den für uns Deutsche entscheidenden Punkt des bisherigen Weltgeschehens wuchtig hervorgehoben zu haben.

2. Professor Dessauer versieht in seiner Broschüre über das „Rheinproblem" die Ergebnisse Stegemanns mit der praktischen Nutzanwendung für die Gegenwart. An die historischen Tatsachen knüpft er die Mahnung, daß nicht Gemütsaufwallungen, wie sie dem Deutschen so natürlich sind, aus der Notlage herausführen können, sondern „Politik", d. h. überlegende und selbstbeherrschte Ausnützung der wenigen uns gebliebenen politischen Möglichkeiten. Zu ähnlichen Ergebnissen wie Stegemann durch die Betrachtung der politischen Stellung des Rheinlandes in den großen Konflikten Europas kommt Schulte in seiner sehr lesenswerten Broschüre durch wirtschaftshistorische und kulturgeschichtliche Betrachtungen. „Das Rheingebiet von Konstanz bis Emmerich war und ist die stärkste geistige Klammer

zwischen Nord und Süd, ist das ausgleichende Element gewesen und ist es heute." Auch die beiden andern Schriftchen, die die rheinische Zentrumspartei herausgegeben hat, verdienen es, wohl beachtet zu werden. Schmitt-Dorotic leuchtet mit dem hellen Licht juristischer und ethischer Betrachtung in die unehrlichen Methoden der heutigen Gewaltpolitik hinein. Er deckt schonungslos auf, was die vielgenannten Begriffe: Sanktionen, Reparationen, und wie die schönen Worte alle heißen, mit denen man die Unterdrückung verdeckt und beschönigt, in Wahrheit bedeuten. Aber er bleibt nicht bei deren politischer Würdigung stehen, er hebt sie auf die Wage sittlicher Wertung und zeigt die tiefe moralische Verwerflichkeit der Schöpfung von staatlichen Gebilden, die dauernd einer verschleierten, landfremden Autorität ausgeliefert sein sollen. Die Schrift von Platz endlich greift weit über das Rheinproblem hinaus und betrachtet den Ausgangspunkt der Verwicklungen, unter denen die Rheinlande jetzt zu leiden haben. Er sieht ihn in dem Sieg des Nationalismus über den mittelalterlichen Gemeinschaftsgedanken, der die Länder der einstigen Monarchie Karls d. Gr. früher zusammenfaßte. Mit tiefem Ernst rührt er auch an deutsche Schuld, die mit den Namen Fichte, Hegel, Treitschke bezeichnet wird.

3. Von Wentzckes großem Werk: „Rheinkampf" liegt bisher nur der zweite Band vor, der eine Reihe Aufsätze aus den Jahren 1919 bis 1923 zum Wiederabdruck bringt. Äußerlich stellt sich das Buch prächtig dar; hervorragend schön sind vor allem die scharf geschnittenen Karten, die die wechselnde Stellung des Rheinlandes in Mitteleuropa während des vergangenen Jahrtausends zeigen. Auch die beiden ersten Abschnitte mit den Titeln: „Die Rheinlande im Reich" und „Frankreich und der Rhein" erwecken große Hoffnungen. Im Ganzen behandeln sie dasselbe Problem, das uns bei Stegemann bereits begegnet. Durchaus zuzustimmen ist Wentzcke, wenn er gegenüber andern Historikern die überragende Bedeutung des Jahres 925 betont und ihm eine geradezu entscheidende Stellung beim Werden des deutschen Staates zumißt. Leider enttäuschen die späteren Teile des Buches, die den rheinischen Separatismus in seinen früheren Erscheinungsformen und in der Gegenwart behandeln. Die Preußen abgeneigte Haltung der Rheinländer betrachtet der Verfasser nur von einem engen liberalisierenden preußischen Staatsstandpunkt aus, für die überaus komplizierte seelische Haltung der Rheinländer, die in vielhundertjähriger reicher Geschichte und einer einzigartig religiösen Vergangenheit wurzelt, und dabei neben Nation und Staat andere Werte tief in sich aufgenommen, fehlt ihm das Verständnis; die groben Fehler Preußens, die diese Einstellung verschärften, werden kaum erwähnt. In der Darstellung der Beziehungen des katholischen Rheinlandes zu Belgien ist der Verfasser abhängig von der verfehlten Arbeit Schwahns, die vernichtende Widerlegung derselben durch Schrörs scheint ihm unbekannt geblieben zu sein. Besonders bedauerlich ist in dieser Zeit gemeinsamen Kampfes und gemeinsamer Jubelfreude der Abdruck der kurzen Stimmungsbilder aus den verschiedenen Phasen des Rheinkampfes mit ihren heftigen Angriffen gegen das Zentrum und den katholischen rheinischen Zeitungen. Viel wertvoller wäre es gewesen, die großen Opfer darzustellen, die alle Rheinländer — nicht zuletzt die Katholiken — für die Sache des großen Vaterlandes gebracht haben. Irrungen kamen bei allen Parteien vor. Gottlob waren bei den meisten Rheinländern, selbst da, wo Fehler geschahen, die hohen sittlichen Motive maßgebend. Mit den Opfern des Ruhrkampfes ist auch reichlich gesühnt worden, was vielleicht gefehlt wurde. Nur als Stimmungsbilder für die Auffassung gewisser Kreise im Rheinland haben diese Skizzen Wentzckes Wert.

4. Dem Kampf um den Rhein gilt auch das prächtige Buch, das aus Vorlesungen Frankfurter Universitätslehrer erwachsen und vom Verlag vornehm ausgestattet ist. Unfertige Fragen der Gegenwart sind hier vermieden; die Vergangenheit allein ist in großem Aufriß als Lehrerin für unsere Zeit dargestellt. Die Politik behandeln unmittelbar nur die vier ersten Beiträge, jedoch liegen auch die beiden letzten über rheinische Kunst und Literatur auf der gleichen Linie; denn sie versuchen gegenüber bekannten, politisch ausmünzbaren Konstruktionen die wesentliche Unabhängigkeit des rheinischen Geistesleben von Frankreich darzutun. Vortrefflich sind die vier geschichtlichen Darbietungen. Neue Gedanken, die in den übrigen Werken zur Jahrtausendfeier nicht zur Geltung kommen, legt G. Wolfram vor, wo er an Hand der Ortsnamen unter Beigabe einer lehrreichen Karte die Besiedelungsgeschichte des Rheinlands entwickelt und sich über die wichtige Stellung des Rheingebiets innerhalb der merowingischen und karolingischen Monarchie verbreitet. Sein Versuch, die Grenzführung des Verduner Vertrags mit wirtschaftlichen Gründen zu deuten, bedürfte aber wohl einer Nachprüfung. Einen frucht-

baren Gedanken legt F. Schneider in seinen auch sonst sehr gehaltvollen Ausführungen über die mittelalterliche Geschichte Lothringens vor, wenn er die Kämpfe zwischen Deutschland und Frankreich um das Mittelland mit dem Fortleben des alten karolingischen Reichsgedankens in Beziehung bringt. Dagegen wird man seiner Anschauung über die geringe Bedeutung des Jahres 925 kaum beistimmen können; zweifellos bezeichnet dieses Datum doch den endgültigen Übergang Lothringens an den deutschen Staat. Schneiders Beitrag klingt in die Mahnung aus, aus der deutschen Geschichte zu lernen; er erblickt aber die entscheidenden Fehler der deutschen Vergangenheit in der bereits bei den Karolingern einsetzenden universalen Politik der Könige und dann in dem Erstarken des deutschen Fürstentums bei Gelegenheit des Investiturstreits. Damit sind gewiß Ursachen bezeichnet, die tief auf den Niedergang der Machtstellung Deutschlands eingewirkt haben. Aber sie bilden doch nur einen Bruchteil der wirkenden Gründe; sie mußten sich noch mit ganz andern Kräften verbinden, um Deutschlands staatlichen Abstieg zu vollenden. Der Aufsatz von W. Platzhoff gruppiert den eigentlichen Kampf Frankreichs um den Rhein sehr geschickt um die vier Höhepunkte: Philipp den Schönen (Wende 13. auf 14. Jahrhundert), Richelieu, Mazarin, Ludwig XIV. (17. Jahrhundert), Revolution und Napoleon I., Napoleon III. und dritte Republik. Die meisterhafte Darstellung hinterläßt einen erschütternden Eindruck. Küntzel faßt endlich in seinem Beitrag das gesamte Bild noch einmal zusammen und zeigt dann als Ergebnis, wie Frankreichs Vorgehen nach Ziel und Form sich stets gleich geblieben ist, wie nur die Namen wechselten für die bald brutalen, bald schlauen Züge seiner Rheinpolitik. Die Bemerkung (S. 80) von dem schweren Druck des katholischen Absolutismus der Habsburger auf den protestantischen Norden ist für die dort genannte Zeit nicht richtig. Alles in allem erscheint das Frankfurter Buch als eine der wertvollsten literarischen Gaben zur rheinischen Tausendjahrfeier.

II. Aus rheinischer Geschichte.

1. Ostdeutsche Monatshefte. 6. Jahrg. Mai 1925. Heft 2: Die Rheinlande und der Osten. 8° Berlin, Gg. Stilke.
2. Bergische Forschungen. Band I: Engelbert von Berg, der Heilige. Von H. Foerster. gr. 8° (143 S.) Elberfeld 1925, Martini & Grüttefien.
3. Das Rheinland und die preußische Herrschaft. Von J. Hashagen. 8° (42 S.) Essen 1924, G. D. Baedeker.
4. Preußen und die Rheinlande. Von W. Hankamer. kl. 8° (118 S.) Essen o. J., Fredebeul & Koenen.
5. Illustrierte Geschichte der Stadt Köln. Von Fr. Bender. 4.—6. Aufl. gr. 8° (333 S. u. 184 Abb.) Köln 1924, J. P. Bachem.

1. Eine liebenswürdige Gabe zur Tausendjahrfeier bieten die „Ostdeutschen Monatshefte" in ihrer Mainummer. Das Heft verdient deshalb besondere Erwähnung, weil es in einer Reihe trefflicher Aufsätze ein bisher kaum behandeltes Gebiet darstellt: den Anteil der Rheinländer an der spätmittelalterlichen Kolonisation des deutschen Ostens. In großem Umriß gibt Wentzcke die äußeren Linien dieser für Deutschland so hochbedeutsamen Arbeit. Einzelstudien von B. Schmid, P. Gilbert Wellstein O. Cist., R. Kötzschke u. a. ergänzen und vertiefen seine Ausführungen und stellen kräftig den überragenden Anteil der Rheinlande an der Gewinnung des deutschen Ostens heraus.

2. Mitten in das Rheinland des Spätmittelalters führt die Biographie Engelberts, des Heiligen, von Hans Foerster. Über den großen Kölner Erzbischof besaßen wir bereits ausgezeichnete Arbeiten von Ficker und dem Bollandisten Poncelet. Der neue Lebensbeschreiber baut auf diesen auf, ergänzt sie aber mit großem Fleiß und Geschick nach den Quellen und stellt vor allem die gewaltige Person des mächtigen geistlichen Fürsten in die Kämpfe um Rheinland und Reich. Wohlbewandert zeigt sich Foerster namentlich in den äußerst schwierigen rechtlichen und politischen Verhältnissen des rheinischen Mittelalters. So entsteht ein weit ausholendes, zuverlässiges Bild dieses bedeutendsten deutschen Mannes seiner Zeit; die tiefen Schatten, die den Lebensgang Engelberts verdunkeln, werden nicht übergangen, aber pietätvoll unter Anrechnung der verworrenen Zeitverhältnisse abgeschätzt. Gegenüber den überragenden Verdiensten seines späteren Lebens um Staat und Kirche tritt zurück, was der junge hochfahrende Dompropst gefehlt. In seinem Machtstreben ist der Erzbischof von tiefsten Interessen für den deutschen Staat und die Kirche geleitet; es handelte sich für ihn darum, dem zerfallenden Reich den Frieden und durch eine starke Stellung des Kölner Bistums einen Rückhalt gegen das westliche Ausland zu verleihen. Das alles brach durch den gewaltsamen Tod des Erzbischofs zusammen, der in der Darstellung Foer-

sters durch seinen engen Zusammenhang mit dem Schutz bedrohter Klöster dem Charakter des Martyriums angenähert wird. Man kann dem Bergischen Geschichtsverein zu dem ersten Hefte der neuen „Forschungen", das gleich vortrefflich nach Inhalt und Ausstattung ist, nur Glück wünschen.

3. u. 4. Die beiden Bücher von Hashagen und Hankamer gehören zusammen. Sie behandeln Preußens Verdienste um das Rheinland. Es ist kaum anzunehmen, daß Hashagen, dieser treffliche Kenner rheinischer Geschichte, in der vorliegenden Arbeit seine wissenschaftliche Stellung zu der Frage Rheinland und Preußen festlegen wollte. Das Werkchen scheint vielmehr nur eine im Kampf um die Einheit Preußens ziemlich rasch entstandene Flugschrift zu sein. Wohl findet der Verfasser gelegentlich scharfe Worte gegen die ungeschickte Art preußischer Beamten in der Behandlung der Rheinländer, durchweg geht aber sein Streben dahin, Preußen reinzuwaschen und in leuchtendem Lichte erscheinen zu lassen. Dabei kommt es zu Verzeichnungen und Unrichtigkeiten, namentlich, wo das Gebiet der Kirchenpolitik besprochen wird. W. Hankamer hatte in seiner Gegenschrift leichte Arbeit, mit einer überwältigenden Fülle von Tatsachen Hashagens Darstellung zu berichtigen und die Verdienste Preußens um das „uralte Kulturland" am Rhein auf das Maß der Wirklichkeit zurückzuführen. Man möchte eigentlich bedauern, daß heute, wo voller Friede und ehrliche Zusammenarbeit allen Rheinländern so notwendig sind, noch derartige Schriften wie die Hankamers geschrieben werden müssen. Aber solange eine einseitige Betrachtung rheinischer Geschichte und rheinisch-katholischer Kultur immer noch vorherrschend ist, müssen wir Katholiken uns zur Wehr setzen: es ist eine Pflicht gegen unsere Vergangenheit.

5. Benders Geschichte der Stadt Köln gewinnt bei der überragenden Stellung Kölns im Rheinlande fast die Bedeutung einer rheinischen Geschichte. Es ist ein prächtiges Werkchen, das mit den vielen gut ausgewählten Bildern, mit seiner übersichtlich gegliederten, leicht verständlichen Darstellung und den zahlreichen Hinweisen auf heute noch vorhandene Überbleibsel der großen Vergangenheit Köln in Bauten, Namen und Sitten ein Muster einer volkstümlichen Stadtgeschichte darstellt. Bücher wie dieses müssen stolzes Heimatsgefühl wecken.

III. Die rheinische Landschaft.

1. Die Rheinlande. Bilder von Land, Volk und Kunst. Von L. Mathar. Erster Band: Der Niederrhein. gr. 8° (259 S. u. 32 Abb.) Zweiter Band: Die Mosel. gr. 8° (607 S. u. 117 Abb.) Köln o. J., J. P. Bachem.
2. Der Rhein. Ein Bilderbuch mit über hundert Bildern. Von Th. Wildemann. 4° (96 S.) Dachau bei München, Einhorn-Verlag.
3. Rheinkunde. Von W. Spies. Drei Teile in einem Band. Mit 16 Zeichnungen und 46 Abbildungen. Der werdende Rhein. kl. 8° (32 S.) Das historische Rheinland. kl. 8° (48 S.) Der schaffende Rhein. kl. 8° (71 S.) Köln 1924, Hoursch & Bechstedt.

1. Von den beiden wundervollen Bänden des bekannten Dichters Ludwig Mathar weiß man nicht recht, wo man sie einordnen soll. Sie bieten Landschaftsschilderung und Geschichte, Beschreibungen von Kunstwerken und Volksbräuchen in buntem Wechsel. Da ist nichts Trockenes, Schulmäßiges, wiewohl sie auf gründlichen Studien und genauester Kenntnis von Land und Leuten beruhen. Alles ist zu einer großen malerischen Einheit verwebt, alles mit tiefen, verständnisvollen Künstleraugen gesehen. Einzelne Partien der beiden Bücher sind von hohem dichterischem Schwung, Muster einfühlender, vollerfassender Heimatzeichnung. Wie freut man sich über solche Wegbegleiter wie Mathars Rheinbücher, wenn man der alten nüchternen Reisehandbücher mit ihren Zahlen über die Höhe von Türmen und die Preise von Nachtquartieren gedenkt! Besonders gelungen erscheint das Moselbuch; „das sel'ge Land, der Moselstrand" wird jedem seiner vielen Verehrer durch Mathars reiche Schilderung noch trauter und verständlicher werden. Die Ausstattung der beiden Bände mit den prächtigen Aufnahmen macht dem Verlag alle Ehre.

2. Ein schönes Werkchen ist auch das Rheinbuch, daß der Einhorn-Verlag in Dachau herausgebracht hat. Ihm geben die Bilder das Gepräge; denn der kurze, etwas eigenwillige Text von Wilhelm Schäfer bietet nur kurze Richtlinien für die Erfassung der rheinischen Landschaft. Hundert Bilder zeigen den Rhein in seinem ganzen Lauf, von den Alpenhöhen, von denen er schäumend niederrauscht, bis zum Flachland, indem er groß und schweigend hinzieht. Der Zusammensteller der Abbildungen hatte das Bestreben, Charakteristisches aus Landschaft und Kultur herauszulesen, und er hat auch eine Fülle neuer schöner Ansichten zusammengebracht. Aber immer ist ihm das nicht gelungen. Bei Koblenz z. B., das — man lese darüber nach in Mathars Mosel-

buch — eine solche Fülle intimen rheinischen Lebens bietet, weiß er nur die etwas abgegriffenen Bilder vom Ehrenbreitstein und dem Kaiserdenkmal vorzuführen.

3. Die „Rheinkunde" von Dr. W. Spies, dem Leiter des Rheinmuseums in Koblenz, ist ein Buch ganz eigener Art. In drei Abschnitten, die die Titel: der werdende, historische und schaffende Rhein, tragen, werden ohne scharfe Scheidung der einzelnen Gebiete Beiträge zur Landeskunde, Geschichte und Verkehrslehre des Rheins zusammengestellt. Darunter finden sich zerstreut recht wertvolle und lehrreiche Angaben, z. B. über die Schiffahrt auf dem Rhein, Rheinregulierung, bildliche Darstellungen des Rheins usw., auch die sehr instruktiven, zum Teil seltenen Abbildungen des Buches verdienen volle Beachtung.

IV. Die rheinische Heimat in Schulbüchern.

1. Deutsche Geschichte mit besonderer Berücksichtigung der Stadt Köln. Von Th. Bütler. Erster Teil: Bis 1648. 8° (203 S. u. 111 Abb.) Köln 1924, J. P. Bachem.

2. Diesterwegs Deutschkunde. Lebensgut. Ein deutsches Lesebuch für höhere Schulen. Herausgegeben von H. H. Schmidt-Voigt, M. Preitz u. O. Winneberger. Rheinland-Ausgabe von J. Kneip u. K. d'Ester. Erster Teil. 8° (XII u. 236 S.) Zweiter Teil. 8° (XII u. 240 S.) Dritter Teil. 8° (XIV u. 266 S.) Vierter Teil. 8° (XIV u. 262 S.) Fünfter Teil. 8° (XII u. 278 S.) Sechster Teil. 8° (XVII u. 268 S.) Alle mit vielen Abbildungen. Frankfurt a. M. 1925, M. Diesterweg.

Wie die Kenntnis der engeren Heimat in Schulbüchern verbreitet, und dadurch die uns heute so bitter notwendige Liebe zur Scholle gefördert werden kann, zeigen die beiden, auch sonst mustergültigen Arbeiten: die deutsche Geschichte von Bütler, von der bisher nur der erste Teil vorliegt, und die Lesebücher aus dem Verlag von Diesterweg, deren Rheinlandausgabe von dem rheinischen Dichter Jakob Kneip und dem durch seine Heimatbücher bekannten Münchener Universitätsprofessor d'Ester bearbeitet ist. Beide Werke sind mit einer Fülle schöner Abbildungen ausgestattet. Wenn man sich in diese Schulbücher vertieft, dann merkt man den großen Fortschritt, der auf diesem Gebiet in den letzten Jahren gemacht worden ist, und man möchte die Jugend beneiden, die das Glück hat, aus solchen Lehrmitteln, die auch dem Erwachsenen noch soviel zu sagen haben, Unterweisung zu schöpfen. In dem Geschichtsbuch Bütlers finden sich nicht mehr wie früher trockene Aufzählungen von Schlachten und langatmige Verzeichnisse der Bestimmungen von Friedensverträgen und Erbteilungen. Mit Geschick ist der Versuch unternommen, das innere Werden des Volkes in religiöser, rechtlicher, künstlerischer Beziehung darzulegen, immer im engsten Anschluß an die Heimat, Rheinland und Köln. Daß bei so schwierigen Zusammenfassungen kleinere Irrtümer unterlaufen, ist begreiflich. In den Lesebüchern ist viel Stoff aus dem Leben der Heimat verarbeitet, die rheinischen Industrien und Gewerbe kommen in plastischen Bildern zur Darstellung, rheinische Art und Landschaft wird gewürdigt. Auch lebende heimatliche Dichter sind durch Proben vertreten, und Stücke in der rheinischen Mundart fehlen nicht. Höchst erfreulich ist es, daß katholische Autoren in diesem Lesebuch, das bereits an über hundert rheinischen Mittelschulen eingeführt ist, in größerer Zahl und glücklicher Auswahl aufgenommen sind. Vermißt man auch einzelne Namen ungern, und bringt der paritätische Charakter des Buches es auch mit sich, daß manche Wesensklänge der rheinischen Heimat nicht mit dem ganzen hellen Ton angeschlagen werden können, den sie verdienen, im Ganzen bilden diese prächtigen Bücher einen gewaltigen Fortschritt gegen früher; sie sind nicht bloß Schulbücher, sie sind rheinische Volksbücher im besten Sinn.

Joseph Grisar S. J.

Umschau

Geschichte zweier Künstlerseelen

Ein Proletarier-Dichter hat das Wort vom Rhythmus des neuen Europa geprägt, dieser Rhythmus schwingt auch in den Briefen und Dichtungen eines Sprossen aus Blut- und Bildungsadel. Von beiden hat der Weltkrieg das Opfer ihres Lebens gefordert, von dem hannoveranischen Malergesellen Gerrit Engelke wie von dem preußischen Edelmann Bernhard von der Marwitz[1].

„Banni" und „Geppi" sind als Zwillingsbrüder am 29. November 1890 geboren. Während Gebhard dem Urgroßvater, dem Generalleutnant Ludwig von der Marwitz, dem Gegner der Stein-Hardenbergschen Reformgesetzgebung, an Wirklichkeitssinn und staatsmännischen Neigungen nachschlug, wurden in Bernhard die künstlerischen Anlagen des Romantikers Alexander von der Marwitz wieder lebendig, des Freundes der Rahel Varnhagen, der 1814 bei Montmirail fiel. Früh der Eltern beraubt, wuchsen die Geschwister in der ländlichen Freiheit der Familiengüter Groß-Kreutz und Friedersdorf auf. Bernhard fühlte sich bald vereinsamt im lärmenden Treiben seiner Berufsgenossen, unter den zahlreichen Gästen von Friedersdorf — er erlebte einen schmerzenreichen Durchbruch ins Geistige, zu einer Geistigkeit, die nach künstlerischer Gestaltung im Worte drängte. In ergreifender Ehrlichkeit wägt der Zweiundzwanzigjährige einmal seine Vorzüge und Fehler ab. „... Ich habe viel Geist, manchmal eine große Klarheit. Kann ihn nicht gebrauchen, er steht mir nicht zu Gebote, er beherrscht mich launisch. Daher so oft im Unrecht, obgleich im wahren Recht des Gefühls. Darum manchmal unwahr, obgleich im heißen Bemühen nach Wahrheit; widersprechend, obgleich bestrebt, das Richtige herauszubringen. Unfähig zum Gespräch, zur Disputation. Empfindlich, heftig gegen andere, besonders wenn ich eine Schwäche fühle und dann besinnungslos mein Recht verteidige.... Poetisch sensibel. Gar nicht eigentlich phantasievoll; erfindungsarm, aber visionär; dann sklavisch an die Vision gebunden.... Wiederkäuer meiner selbst und meiner Worte, die ich fast alle auswendig kenne.... Faul, aber nicht aus Hang zum Nichtstun, sondern aus hilflosem Bestreben, etwas Wichtigeres zu tun. — Unter Menschen unglücklich.... Alle meine Fehler sind oft mit einem Male verschwunden, wenn ich Selbstvertrauen habe und mich ganz sicher fühle...." Aus dieser Selbstkritik spricht die Unsicherheit des Jüngling-Mannes, gesteigert durch eine hohe Begabung und Sendung, die noch nicht ihre Seins- und Ausdrucksform gefunden haben.

Auch die politischen und sozialen Anschauungen des preußischen Landedelmannes trennten ihn schließlich von seiner Umgebung. In einem Briefe an Gräfin Emma Westarp vom August 1917 bekennt er sich zur Gemeinschaft des Volkes. „... Sie schreiben von Ihrer Liebe und Hochachtung für dieses Volk, das sich in unaussprechlichen Leiden solcher Aufopferung, Geduld und heldenhaften Treue gezeigt hat. Aber entspringt daraus nicht zugleich die Erkenntnis einer bittern, unabweislichen Forderung, einer Forderung, die uns vor die entscheidende Wahl stellt, entweder Leben, Gesundheit und Schicksal unseres Volkes auf die Tragfähigkeit aller seiner Glieder, von den untersten, dienenden bis zu den höchsten gleichmäßig aufzubauen und niemanden von der Verantwortung für die Gesamtheit auszuschließen — oder auf die freie Auswirkung aller Kräfte im Dienste der Gemeinschaft des Volkes zu verzichten und damit die eine Hälfte des Volkes zur dauernden Entsagung zu verurteilen, sie höchstens zum Objekt gesetzgeberischer Abwehr, ja selbst kirchlicher und erziehlicher Besserungsversuche zu machen?" Bitter findet also das ererbte aristokratische Empfinden die Forderung der Volksgemeinschaft, aber er ist überzeugt, daß die „tief im göttlichen Weltgeschehen verankerte metaphysische Ursache" des Krieges und unseres Kriegsschicksals die Aufgabe ist, unser deutsches Volk „durch die Not der Gemeinschaft auf die Verantwortung und Solidarität der Gemeinschaft zu weisen". Ende Mai 1918 stellt er in einem Schreiben an den Landesdirektor Joachim v. Winterfeldt die wenig hoffnungsfreudige Frage: „Ob man hoffen darf, daß das Herrenhaus bei der Beratung des Wahlrechts die Stunde begreifen wird, um, statt in die Speichen des unaufhaltsamen Rades einzufallen, lieber auf den steuerlosen Wagen zu springen und die schleifenden Zügel an sich zu reißen? Wo sind die Nachkommen

[1] Das Folgende ist dem ungemein geschmackvoll gedruckten Buche entnommen: Bernhard von der Marwitz. Eine Jugend in Dichtung und Briefen. Herausgegeben von Otto Grautoff. 8° (168 S.) Dresden 1924, Sibyllen-Verlag. *M* 2.50; geb. 3.50.

der Stein und Hardenberg? Ich glaube, selbst mein Urgroßvater wäre weitsichtiger als sie....“

Unvergleichlich größere Empfänglichkeit als für den Umschwung des politisch-sozialen Lebens hatte Bernhard von der Marwitz für den neuen Rhythmus, der sich in Kunst und Dichtung ankündigte; mehr als bloße Empfänglichkeit, er fühlte die schmerzlich-selige Bedrängnis schöpferischer Begnadung. „Ich weiß es“, jubelt er in einem Augenblick des Selbstgefühls, „daß eine Zeit kommen wird, wo ich werde mit diesen Waffen, die noch wie Kinderspielzeug in meinen Händen klappern, fechten und grimmige Schlachten schlagen, wo man meine Stimme hören muß, als käme sie nicht von hier, daß sie hervorbricht wie ein plötzlich aus dürrem Holze aufschlagendes Feuer, verzehrend mit maßloser Glut.“ Dann wandelt es ihn wieder wie Zagen an. „Ich glaube kaum, daß ich als Dichter je etwas Großes zustande bringe. Es ist groß gedacht und konzipiert, klein hervorgebracht. Ich hoffe es aber doch. Denn ohne diese Hoffnung, und wäre es nur eine Selbsttäuschung, könnte ich nicht mehr fortleben.“ Nicht selten kommen die Wonnen und Wehen künstlerischen Schaffens über ihn. „Ich bin ganz in rasender Unruhe. Aber nur wer zeugt, kann von seiner Brunst und all dem Aufruhr seiner Sinne befreit werden. Dies ist immer die höchste Glückseligkeit.... Alle Gefäße brechen, wenn ich siedendes Metall hineingieße; dennoch habe ich die große, tröstliche Erkenntnis gefaßt, daß eben die Form das Größte ist.“ Gefühl und Gedanke ist Quellkraft seines Dichtens, bitter vermißt er die schöpferische Phantasie, die deutliche und immer neue Bilder hervorbringt. Wenn er Klarheit genug hat, um etwas aufs Papier zu bringen, sieht er sich schon fast um den einzig großen Augenblick des wahren, unmittelbaren Gefühls betrogen. Dem Freunde klagt er: „Siehe, ich werde vielleicht, wenn es mir ein Gott gibt, wie Hölderlin ein oder zwei Bücher machen und sie mein Leben lang ewig wieder herumdrehen und umschreiben. Ich habe nicht eine Spur von Talent für eine gute Erfindung oder für einen ordentlichen Vers. Du kannst Dir nicht denken, wie unsereins zu leiden hat, wenn es mit so kümmerlich wenig Mitteln der Phantasie arbeiten muß.“ Ja es gibt Augenblicke, wo er aus seinem Mangel an gestaltender Phantasie geradezu ein Gesetz der neuen Dichtkunst macht. „Wir müssen aus dem Raum der Umrisse und Farben hinaussteigen. Ich möchte den Satz von Goethe so umdrehen: Rede, Künstler, bilde nicht! Die Rede ist das Zeugnis von der Wahrheit, die Rede, die nicht gebildet ist von Menschenhänden, sondern aus dem Geiste Gottes kommt.... Aber das zu machen, was selbst die Alten und Goethe übrig gelassen haben, und über sie einen Claudel zu stülpen, ist das nicht schwerer noch, als den Ossa auf den Pelion und beide auf den Olymp zu türmen? Vorgestern bin ich dreiundzwanzig Jahre geworden; es ist doch schrecklich, wieviel Zeit man dazu braucht....“

Mit Claudel und Hölderlin hat der junge Dichter die zwei einflußreichsten seiner literarischen Vorbilder genannt. Aus der Antike spricht ihn Homer, Äschylos und Plato an. Aber „maßloses Entzücken“ weckt doch nur Hölderlin mit seinen Oden, ihm allein fühlt er sich wesensverwandt, ihm, der auch nur redete, nicht bildete. Unter den zeitgenössischen Dichtern bewundert er Rilke und vor allem Paul Claudel, in dem er „einen erstgeborenen Bruder“ erkennt, dessen Bücher ihm wichtiger sind als alle Bücher der Welt. Mit der Begeisterung des Jüngers verdeutschte er eine Reihe von Gedichten Claudels.

Nebst diesen Übertragungen umfassen die nachgelassenen Schriften Briefe, Aphorismen, Naturverklärungen, Gedichte, dramatische Fragmente und eine Messe — alles von einer so urwüchsigen künstlerischen Kraft, daß mit Recht die Klage ausgesprochen wurde, in Bernhard von der Marwitz habe der Krieg uns eine ungewöhnliche Dichterbegnadung geraubt. Als Beispiele seiner Wortkunst mögen einige Stellen aus der „Großen Messe“ dienen, die das Wort selbst zum Gegenstand haben.

„Hast du nicht, o Herr, meine Zunge mit deinem Stabe berührt und diese Worte in meinen Leib gepflanzt, wie den Samen in mütterliche Erde?

Und diese Sprache ist nicht gebildet in dem Raume meines Mundes,

Sondern kommt hervor wie ein lebendiger Mensch aus dem Schoße seiner Mutter...“

Das Wort hat die Kraft, die dunkel gärende Seele zu klären und zu erlösen:

„Nicht daß ich etwas wüßte von dir, das mich reden hieße.

Sondern unwissend ist mein Herz und wie von einem Winde erfüllt, der plötzlich aufsteht und in die Höhe fährt.

Dann aber erkennt es sich und wird ans Licht geboren, daß es seinen Namen empfange und die steinerne Fassung seiner Quelle, wo am Morgen das Weib den Eimer schöpft und am Mittag das Vieh zur Tränke kommt.

So will ich herausgehen aus meiner Dunkelheit und die Erkenntnis meines Namens empfangen....“

Das Tiefste im Worte ist ihm das Sprechen zu Gott.

„Zu dir allein ist die Sprache geschaffen,
uns müssen wir also dir kundtun.
O erhabenes tiefes Wort, das aus dem
Munde des wahrhaftigen Menschen
kommt,
Der es umklammert wie ein Sterbender,
Der das silberne Bild des Gekreuzigten mit
seinen Fingern hält." —

Fast alles, was wir über die Seelengeschichte Bannis erfahren, ist den Briefen an seinen Freund, den Maler Götz v. Seckendorff, entnommen. Diese Briefe sind von seltener Unmittelbarkeit und männlicher Zartheit; sie spiegeln eine schicksalsgewollte innere Gemeinsamkeit. Künstler beide, ergänzt Seckendorffs Malerphantasie die in Stimmung, Rhythmus und Gedanke aufgehende Dichteranlage des Freundes; ins Geistige streben beide, Seckendorff mit froher Selbstverständlichkeit, von der Marwitz mit ernster, oft düsterer Anstrengung. Obgleich Marwitz der Reichere war, wurde ihm diese Freundschaft durch die von Liebe beschwingte Aussprache seines Innersten, durch den stählenden, aufheiternden Einfluß zum größeren Gewinn. Es ist ein Ausbruch wahrhaften Gefühls, wenn Marwitz am Ostertag 1913 an den Freund schreibt: „Fühlst Du denn nicht, Unseliger, wie ich keinen Gedanken ohne Dich denke? Was kann der Mensch dem Menschen sein? Und Du bist mir nicht viel mehr als alles." — Schon am 25. August 1914 fiel Götz v. Seckendorff bei Ste-Hilaire — Marwitz klagt in einem Briefe von der Ostfront: „Mit der Nachricht des Todes meines einzigen Freundes ist mir ein Schwert durch die Seele gestoßen."

Der Herausgeber der Dichtungen und Briefe Bernhards von der Marwitz, Otto Grautoff, nennt den so früh hinweggerafften Dichter einen „Gottsucher, der schon über Ort und Zeit sich emporgeschwungen hatte und sich vorbereitete auf die Vermählung mit dem Ewigen". Er ist auf der Suche nach seinem Gott; die Gottesvorstellung, die ihm seine protestantische religiöse Erziehung eingepflanzt hatte, war verblaßt und erloschen. Bald zeigt sein Gott theistische, bald pantheistische Züge. Wie einer von Bergeshöhe das Schimmern des Flusses sieht, nicht aber das Springen der Wellen, so empfinde Gott von der Höhe der Zeiten die Menschheit, aber unerkenntlich seien ihm die einzelnen Gedanken. Und dann wieder kommt für ihn Gott nur dadurch zum Selbstbewußtsein, daß „sich tausend seiner Kinder ihrer bewußt werden und ihn offenbaren". Aber diese Mißklänge gehen unter in Sehnsuchtsrufen nach Gott, in priesterlichen Gebetsliedern. Ein Tagebuchblatt aus dem Beginn des Jahres 1913 verrät tiefen Gotteshunger. „Näher, mein Gott, zu dir! Ich habe mich der Welt hingegeben, sie hat mich verstoßen ... sie hat mich verbraucht, ich bin nichts als ein Rest verbrannter Seele; die Liebe habe ich getrunken und ganz diesen Durst ausgekostet. Wie blaß war der Geschmack, wenn der Durst gelöscht war.... Nach dir allein dürstet mich. Wehe, wer dich mißbraucht! Du bist ja unsere letzte Hilfe!... Verstehst du nicht, mein Gott, warum wir dir so fern sind? Es ist unsere Sehnsucht zu dir, daß wir von dir abgetrieben sind." Viele seiner Naturversenkungen, in denen er Blumen und Bäume, Sonnenaufgänge und Mondlandschaften verklärte, werden zu Ahnungen des Unendlichen. „Das Meer — wie ein zartes Gebirge die Oberfläche. Welche Tiefe! Und die Fische drin, die ihre Wohnungen haben. So sind wir, Gott, in dir — und wie die Sterne im Äther.... Ich sah aber, wie sie alle von ferne standen und ihn nicht erkannten und wohl seiner spotteten. Und von nun ab ging ich einsam und hörte auch seine Stimme, die aus allem klang, was ich auf der Erde sah." Im zweiten Gesang seiner Messedichtung dankt er für das Aufleuchten der Gottesahnung in der Selbsterkenntnis.

„Siehe, mein Gott, ich habe dich gefunden,
da ich mich selbst erkannte.
Ich danke dir, daß du mich so wunderbarlich
gemacht hast. Wie ich meinen Leib ansah,
erkannte ich deine Vollkommenheit.
So meine Seele erklingt wie das süße Holz
der Violine, so hast du die Saite berührt.
Ich bin das Lied, das ich spiele vor dir."

Dieses Ahnen Gottes drängt zu klarem Erfassen. „Mein Gott, dich habe ich gefühlt wie den strömenden Gesang; wie die weite fruchtbare Ebene, die sich ausschüttet, habe ich dich gesehen. Nun muß ich zu dir kommen, in jene Nähe, die feststeht zwischen unsern Augen und dem Gegenstand unserer Betrachtung. Wie man ein Buch nimmt dicht vor die Augen, um drin zu lesen."

Seine Gotteserkenntnis wird zu Gebet, sittlicher Zucht und Hingabe bis in den Tod. „Herr, ich bete, und mein Gebet wird nicht von dir vergessen sein. Ich falte meine Hände, und nun bleiben sie ungeschickt für die harte Kraft der Sünde. Laß mein Herz aufblühn wie eine Rose im Sommer." Aber es fällt Reif in der Sommernacht. „Lange wieder war ich ungehorsam dem hohen und freundlichen, aber unerbittlichen Wink des Gottes.

Und nun straft er mich mit einer wüsten Laune und einem zerschlagenen und zermarterten Gewissen. Niemand von den Seinen empfängt es schlafend, sondern wachen und erbittert kämpfen muß er ..." Dann kommen wieder Stunden seliger Hingabe, die er im dritten Messegesang hinausjubelt. Mit einem Wasserfall vergleicht er das Gotterlebnis seines Lebens.

„Siehe, so brach aus meinem Leben, das ruhig und voller Leiden dahinglitt, der Gott hervor. Nun erkannte ich sein Wesen.
Eine Kraft und Freude strömte durch alle meine Glieder. Eilender jagte ich nun dahin und übergab mich ganz dem Jubel meines Blutes.
Du bist es, mein Gott, der das Leben in mir wirkt,
Du hast den Samen in mich gelegt und ihn aufgerufen,
Du hast mein Schicksal um mich gelegt wie einen Garten, darin ich pflanze meine Früchte, und hast meinen Boden gesegnet und hast mir angewiesen diese Zeit wie einen Palast, darin ich wohnen soll; da ich vergeudete meine Stunden, so risse ich mein eigen Haus ein.
Dies aber ist meine Zeit."

Sein Testament vom 1. Juli 1915 schließt mit den ergreifenden Worten: „Ich habe allein meine Seele Gott dargeboten, denn zu ihm und zur Erkenntnis ihres Ursprungs richtet sich ihr edelstes Streben zurück. Die Zeugnisse freilich werden wenig gelten gegen das, was ich auf dem Schlachtfelde erwerben darf, wenn ich für mein Vaterland sterbe."

Als Ulanenleutnant in Frankreich tödlich verwundet, starb Bernhard von der Marwitz am 8. September 1918 im Lazarett zu Valenciennes. —

Auch in der „Geschichte einer ruhlosen Seele" von Renata Seling[1] steht das Verhältnis zu Gott im Mittelpunkt. Aber ihr Gottsuchen, Gottverlieren und Gottwiederfinden ist grundverschieden von dem religiösen Streben des preußischen Edelmanns. Hier bei aller Gemütstiefe männlich-herbes Forschen und Grübeln, dort phantasie- und stimmunggetragener Instinkt, den selbst bei Irrungen Wiener Anmut nicht im Stiche läßt. Bernhard von der Marwitz, von Hause aus Protestant, gelangt zu einer Religiosität, die nichts mehr von positivem Christentum enthält, wohl aber katholische Formen zum dichterischen Ausdruck verwendet. Renata dagegen einer katholischen, freilich religiös lauen Familie entstammend, ist in ihrer Kindheit aus eigenstem Antrieb katholischer Frömmigkeit inbrünstig hingegeben, verliert durch Gewissenskrupel der Übergangsjahre die religiöse Freudigkeit und durch den Einfluß einer hochbegabten russischen Sozialistin das Glaubenslicht überhaupt, kehrt aber, von gefühlsbetonten Kindheitserinnerungen und Gottes Gnade gedrängt, wieder zu den Heiligtümern ihrer ersten Jahre zurück, zur Mutter mit dem Kinde, zur heiligen Messe, zum Heiland mit dem durchbohrten Herzen. Wie die religiöse Entwicklung selbst, so ist auch die Darstellung grundverschieden. Von der Marwitz ringt nach der großen Form, man fühlt bald Hölderlins, bald Paul Claudels Kunst als lockendes Ideal — dagegen gibt die Wienerin eine Reihe von Stimmungsbildern, die meist zierlich und zart in Zeichnung und Farbe bisweilen zu stark aufgesetzte Gefühlslichter tragen, aber immer in echt weiblicher Weise eine Mädchen- und Frauenseele offenbaren.

Es ist so bezeichnend für den liberalen Geist der Familie, daß Renata Renans Leben Jesu als einziges religiöses Buch im Bücherschrank des Vaters aufstöbert, als sie am Vorabend ihrer ersten heiligen Kommunion eine geistliche Lesung sucht. „Lieber in die Donau als ins Kloster!" hört sie den Vater sagen, da die Mutter ihm von Klostergedanken spricht, die ihr das unverschlossen gebliebene Tagebuch des Kindes verraten hatten. Freilich war der Vater sehr wenig erbaut, als Renata ungläubig wurde und gar für sozialistische Ideen schwärmte. Der Religionsunterricht auf dem Lyzeum, den der dicke unrasierte „Igelgoscherl" erteilte, war wenig fesselnd gewesen. Die Religion, deren Betätigung dem Kinde Freude und Licht gewesen, trübte sich in den Entwicklungsjahren durch krankhafte Skrupulosität. „Sie verzerrte kleine Fehler zu schweren Sünden, die mir auf allen Wegen auflauerten.... Am meisten litt ich darunter, daß es mir immer schien, ich hätte bei meinen Beichten keine richtige Reue, sie schienen mir nachträglich alle unwürdig. Dies vergällte mir das Leben und lag wie ein beständiger Druck auf mir." Sie ließ deshalb den religiösen Eifer erkalten. Schutzlos war sie so dem Einfluß der russischen Sozialistin Tatjana ausgesetzt, der sie in einem Lungensanatorium begegnete. Die persönliche Anziehungskraft dieser starken und liebenswürdigen Persönlichkeit, vereinigt mit glau-

[1] Das Lied der Orchideen. Die Geschichte einer ruhlosen Seele. Von Renata Seling. 8° (VIII u. 124 S.) Freiburg 1923, Herder. Geb. *M* 1.90

bensfeindlicher Lektüre, brachten Renata vollends um die spärlichen Reste ihrer katholischen Frömmigkeit. „Nun brauchte ich mich nicht mehr mit quälenden Gewissenszweifeln herumzuschlagen, ob meine Beichten gültig gewesen seien und ich nicht am Ende schuldig geworden sei des Leibes und Blutes des Herrn. Ich atmete auf wie von einer Last befreit — ob mir auch ganz versteckt im Herzen etwas heimlich wehtat." Tatjana, deren Auflösung nahe bevorstand, nimmt ihrer zu gelehrigen Schülerin selbst das Sicherheitsgefühl im Unglauben mit der Bemerkung: „An einen Gott glauben, ist eigentlich ganz vernünftig."

Nach dem Tode der russischen Freundin kommt Renata auf dem Umweg über spiritistische Anwandlungen zur Ablehnung der materialistischen Weltauffassung, die sie aus den sozialistischen Volksaufklärungsschriften übernommen hatte. Nun stöberte sie in modernen Philosophen herum, was ihr aber nur den Zweifel an menschlichem Wahrheitfinden einbrachte. Zeitweise strebte sie in pantheistischem Naturgefühl zu Gott durchzudringen. Aber die Ernüchterung kam bald. Sie „begriff schmerzlich, daß der pantheistische Gott der Natur das Sehnen einer Menschenseele nie stillen kann". Eines Tages empfindet sie in jähem Schreck das lähmende Rätsel, die grauenhafte Leere einer entgötterten Welt. „Um die hohen Königskerzen am Bahndamm gaukelte ein Schwarm kleiner blauer Schmetterlinge, ein kräftiger Harzgeruch lag in der sonnigen Luft. Mir aber schien alles um mich herum mit einem Male so fremd und rätselschwer, schier unheimlich.... Ein plötzliches Verwundern kam über mich, daß es Berge und Wälder, Blumen, Menschen und Schmetterlinge gab, daß ich selber existierte und daß überhaupt etwas da war. Warum das alles? Wozu dies immerwährende Werden und Vergehen, Geborenwerden und Sterben, Sichkennenlernen und Auseinandergehen? Was soll diese Spanne Zeit zwischen dem Entstehen und Ins-Grab-Sinken?" In einer plötzlichen Hellsichtigkeit durchschaute sie die Hohlheit ihres gottfernen Lebens, es erfüllte sie „bis zum Brechreiz mit Verachtung und Ekel". — In einer Muttergotteskapelle des Hochgebirgs kommt die religiöse Krise zum Durchbruch. Von einem Gefühl der Hilflosigkeit überwältigt, legt Renata in plötzlich aufquellendem Weh Alpenrosen und Berglilien der Immakulata zu Füßen und betet weinend das Memorare. Auf dem Rückweg steigt ihr der Gedanke auf, letzten Endes komme es auf den Willen an, ob man Gottes Dasein annehme oder nicht. Da blieb sie unwillkürlich stehen. „Ich will dich, Gott!" sprach sie mit geweiteten Armen in das Schweigen der Bergeinsamkeit hinein. Noch stand sie den katholischen Dogmen ablehnend gegenüber, auch konnten Gjellerups „Pilger Kamanita" und theosophische Anfechtungen den Zug zur Kirche ihrer Kindheit hemmen. Aber die Gnade der heiligen Sakramente verfolgte sie; unter dem Eindruck der Gefangennahme ihres Vaters durch die Italiener war sie seit langer Zeit wieder zum ersten Male zur Beichte und Kommunion gegangen. Vor dem eucharistischen Heiland im Tabernakel kam ihr die Erleuchtung: „Wenn ich an Jesus Christus als an die zweite göttliche Person in der Dreieinigkeit glaube, dann muß ich mich auch seiner Kirche bedingungslos unterwerfen, weil die Kirche des Sohnes Gottes keinen Irrtum lehren kann." Und diese Erleuchtung wurde zu dem heißen Gebete: „Jesus Christus, zu dir stelle ich mich, weil ich dich liebe.... Sieh, Herr, taumelnd stehe ich ohne Halt auf deiner schmalen Handfläche über dunklen Abgründen. Laß mich nicht fallen!" Renata hatte sich wieder heimgefunden zum Glauben und zur Frömmigkeit ihrer Kinderjahre.

Sigmund Stang S. J.

Eine Wende in der japanischen Geschichtsschreibung

Im Februar dieses Jahres erschien in Tokyo nach langen Jahren der Forschung das religionsgeschichtliche Werk des Professors Anesaki von der Kaiserlichen Universität: „Christenverfolgung und verborgenes Christentum". Welche Werte in dem Werke liegen, wird aus einer kurzen Darlegung seines Inhaltes hervorgehen.

Gleich der erste Satz des Vorwortes bedeutet eine Wendung in der japanischen Geschichtsschreibung.

„Die Einführung, Ausbreitung und Vernichtung des Katholizismus, diese hundert Jahre des Überganges, bilden für die japanische Geschichte eine Epoche von allseitigem Interesse und tiefer Bedeutung. Das trifft zu für die Politik. Aber auch für Kultur und Religion. Als der Buddhismus zerbröckelte und im ganzen Volke Unrast herrschte, da brach wie eine Hochflut eine neue Kraft ins Land, der Katholizismus. Wenn man seine Ausbreitung und seine Umgestaltungskraft zusammen mit dem damaligen Volksempfinden bedenkt, so mag man zweifeln, ob nicht das ganze Land, zum größten Teile wenigstens, katholisch geworden wäre.... Die Tokugawa Shogune aber erachteten es als einen der Kernpunkte

ihrer Politik, diese Hochflut zu dämmen. Sie verschafften dem Buddhismus seine alte Stellung wieder und erhoben ihn zur Staatsreligion. Der Katholizismus wurde verboten. Diese Politik hatte Erfolg. Vom Christentum blieb kaum mehr als der verhaßte Name bekannt."

„Gerichtsakten aus dieser Zeit gab es genug, zu Yedo (Tokyo) und in den meisten Landeshauptstädten. Aber selbst diese Akten waren in Verruf. Man nannte sie Kloaken, und keiner wollte sich die Finger damit beschmutzen. Wenn dennoch jemand sich mit ihnen abgeben wollte, kam er in Verdacht (Christ zu sein). Daher blieben diese sog. Kloaken lange verschlossen. Uberdies gingen zu Beginn der Meiji Periode (1868) viele durch Feuer zu Grunde, mit und ohne Absicht. Manchmal war auch das Papier wegen hohen Alters zerfallen."

Den Stoff für sein Buch entnahm der Verfasser dem Stadtarchiv von Nagasaki. Er fand dort größtes Entgegenkommen, denn Bibliothekar war ein früherer Schulkamerad. Als Zweck des Buches bezeichnet Professor Anesaki, den Spuren des Ausrottungsplanes nachzugehen, die seelische Verfassung der Verfolger und der Verfolgten aus den absichtslos hinterlassenen Schriften zu erschließen und über die Gesamtlage einen vorurteilsfreien Blick zu gewinnen.

Zum tieferen Verständnis der eigenartigen Verhältnisse unternahm der Verfasser mehrmals eine Reise nach Kiushu, besonders nach Nagasaki, zum Dorfe Urakami und in die Landschaft Bungo. Im Sommer 1924 zog er dort von Dorf zu Dorf bei den Bauersleuten umher und unterhielt sich mit ihnen über die letzte Verfolgung in den siebziger Jahren. Mit tiefen Eindrücken kehrte er dann nach Tokyo zurück, um endlich seine Arbeit, die das Erdbeben des vergangenen Jahres unliebsam unterbrochen hatte, zu vollenden. Denn der Verfasser war selber wohl mit dem Leben davongekommen, aber ein großer Teil des mühsam aufgespeicherten Materials war verbrannt. Da hieß es, wie der Verfasser erzählt, in der drückenden Sommerhitze, beim Lärm des Wiederaufbaues Tokyos die Schriften im alten Stil vor 250 Jahren nochmals zu studieren. Und wenn die Arbeit, die Hitze und der Lärm zu drückend wurden, dachte der Verfasser an die Märtyrer in ihren elenden Kerkern. Dieser Gedanke gab ihm so viel Kraft, daß er den Stoff von fünf Jahren in zwei Monaten bewältigte. Und es ist ihm ein lieber Gedanke, daß die Märtyrer, die er bloß dem Namen nach aus den alten Akten kennt, ihm so bei der Arbeit geholfen haben. Er ist überzeugt, daß ihre Seelen nicht verweht sind. Da er dieses Buch der Öffentlichkeit übergibt, schuldet er seinen ersten Dank diesen Bauersleuten von Bungo.

Unsere Landsleute daheim wird es freuen, daß auch P. Dahlmann herzlicher Dank ausgesprochen wird. Er hat dem Verfasser bereitwillig wertvolle Dienste geleistet. Zugleich erinnert der Verfasser an die langen Jahre der Freundschaft, die in das Jahr 1900 und nach Berlin zurückgeht, wo er mit seinem späteren Kollegen an der Kaiserlichen Universität Tokyo durch den verstorbenen Professor Deussen, den bedeutendsten Kenner der indischen Philosophie, bekannt gemacht wurde.

Von den sieben Kapiteln des Buches gibt das erste eine allgemeine Darstellung der Ausrottungspolitik seit der Unterdrückung des Aufstandes von Shimabara (1638), an dem sich wegen der unerhörten Tyrannei des Daimyo auch zahlreiche christliche Bauern beteiligt hatten. Die christliche Religion wurde ein für allemal verboten, die Missionare und Christen wurden aufgesucht und auf einem „Bekehrungsamte" zur Abschwörung gedrängt, durch Folter, Feuertod, Aufhängen in der Grube, aber auch durch Disputation und Weiber. Manche gaben äußerlich nach, viele erlitten den Martyrertod, manche meldeten sich sogar freiwillig als Christen. Aber unter dem Drucke der Verfolgung verschwand das Christentum von der Oberfläche. Doch im geheimen lebte es weiter. Das vermuteten die Behörden. Daher stellten sie fast 200 Jahre lang zu bestimmten Zeiten Untersuchungen bei den Verdächtigen an. Sie mußten im Tempel oder auf dem Bekehrungsamte das Kreuz oder ein Muttergottesbild mit Füßen treten, und nur wer es tat, wurde freigelassen. Nach dieser Zeremonie kehrten die Christen nach Hause zurück und bereuten den äußerlichen Abfall. Im geheimen verrichteten sie regelmäßig ihre Gebete, sie beobachteten Sonn- und Festtage, die Fasten. Sie tauften ihre Kinder und bewahrten überhaupt ohne Priester die wesentlichen Punkte der katholischen Lehre unverfälscht.

Im zweiten Kapitel werden die in Nagasaki gefundenen Quellen in zwei Gruppen gesondert. Die erste bilden die Akten der sog. Bekehrungsämter der Regierungsbeamten, die zweite sind die konfiszierten Schriften der Christen. Aus der im vierten und fünften Kapitel gebotenen wörtlichen Wiedergabe des Textes, den Fußnoten verständlicher machen, soll man so ein objektives Bild über Verfolger und Verfolgte erhalten. Zuvor bietet das dritte Kapitel aus den Regierungsakten eine

kurze Übersicht über die Verbreitung des Christentums in Japan und über die Zahl und Herkunft der Missionare und die Heimat der Christen, die unter der Verwaltung des Bekehrungsamtes von Inoue Chikugo no Kami gefangen waren.

Dem vierten Kapitel hat der Verfasser die passende Überschrift: Anweisung für die Untersuchung über die Religion, gegeben. (Untersuchung durch Folter usw.). Unter diesen alten Texten findet sich sogar eine Widerlegung der christlichen Religion als der Vernunft widersprechend, und damit der Beamte umso besser in der Disputation den Christen widersprechen könne, hatte man sich von einem abgefallenen Missionar eine Darlegung der christlichen Lehre geben lassen. Dort steht zu lesen, welche Orden in Japan damals wirkten, welche Organisation die katholische Kirche hat, ferner ein Grundriß ihrer Studien, ihrer Aszese, dann die zehn Gebote, die Sünde, das Gebet. Es folgt die Lehre von Gott, ein Abriß des alten und neuen Testamentes und am Schlusse sonderbarerweise die Erzählung von Maria im Schnee zu Rom.

Das große fünfte Kapitel (110 Seiten aus ungefähr 400 des Buches) bildet den schönsten Teil der aufgefundenen Quellen: die den Christen abgenommenen Schriften. Entsprechend dem vierten Kapitel hat der Verfasser diesem den Titel: Anweisung zum Martyrium gegeben. Die erste Schrift ist: Spiegel des Martyriums. Drei heilige Jungfrauen, Anastasia, Katharina und Maria, werden als Muster des heroischen Mutes hingestellt. Mit Bedacht wird besonders eingehend die Widerlegung der heidnischen Religion durch diese Jungfrauen geschildert. (Der Verfasser hat diesen Teil seines Buches um Weihnachten 1924 seinen Freunden als Neujahrsgeschenk zugeschickt.) Eine andere Schrift heißt: Aufmunterung zum Martyrium. Was Christus, die Apostel und die Kirchenväter Schönes über das Martyrium gesagt haben, findet sich hier zusammengetragen. Die letzte Schrift trägt den Titel: Vorbereitung auf das Martyrium.

Das sechste Kapitel behandelt im besondern die Verfolgung der Christen in Bungo zur Kanbun-Periode (1661—1672).[1] Dort hatte die Verfolgungsarbeit seit geraumer Zeit nachgelassen, und die Folge war ein frisches Wiederaufblühen des Christentums. Daraufhin setzte erneute und schärfere Verfolgung ein. Die Listen und Zettel im Archiv von Nagasaki zeugen davon. Der Verfasser hat all die Zettel, die den Namen der gefangenen Christen und etwaige Bemerkungen über diese enthielten, statistisch geordnet. Er suchte die Verwandtschaftsbeziehungen unter den Christen auf, stellte fest, wieviele für den Glauben hingerichtet wurden, wieviele im Kerker starben, wieviele aus dem Kerker entlassen wurden und wieviele zurzeit im Kerker noch lebten. Diese Arbeit machte einen tiefen Eindruck auf ihn. „Hunderte von den verhängnisvollen Zetteln glitten durch meine Hand. Jeder Zettel behaftet mit der Spur eines Menschenschicksals, Menschen, die durch Glauben und Lebensgemeinschaft aneinander gekettet waren, Menschen von Fleisch und Blut (von Tränen und Blut). Bei meiner Arbeit war es mir, als ob ich die Schicksale der Menschen zusammenfügte. Ein erschütternder Eindruck." Überhaupt ist dies Kapitel voll ergreifenden Einzelheiten: Greise, Frauen und Mädchen, die jeden Gedanken an die vergängliche Welt aus dem Kopfe schlagen und mit der Hoffnung auf den Himmel gerüstet in den Tod gehen. Für viele war die Hinrichtung in der Tat eine Wohltat nach all den Unglücksschlägen und Peinigungen.

Das letzte Kapitel zeichnet kurz die 200 Jahre des versteckten Christentums, wie die Christen Priester von Süden her hofften. Sie beteten für Indien und die Philippinen, denn von dort erwarteten sie Hilfe, sie besuchten die Plätze, wo früher ihre Kirchen gestanden, oder wo Martyrien stattgefunden hatten. Besonders schön feierten sie das Weihnachtsfest; die Christnacht verbrachten sie in urchristlicher Gemeinschaft, eine Sitte, die von den Christen bis auf den heutigen Tag hoch gehalten wird. In der Taufe erhielt jeder den Taufnamen, den buddhistischen Totennamen aber lehnten sie ab. So lebten sie in Bangen und Hoffen, bis sie zuletzt entdeckt wurden. Doch bevor sie sich endgültig der Freiheit und des Lichtes freuen konnten, mußten sie noch eine große Verfolgung durchmachen, die sie zum größten Teil heldenhaft überstanden haben. „Die Kirche in Urakami, größtenteils von den Dorfleuten selbst erbaut, bedeutet eine Erinnerung an die ‚Reise' (Verbannung während der letzten Verfolgung), und sie ist ein Denkmal für den Sieg des Glaubens."

An dieses Kapitel anschließend veröffentlicht der Verfasser das Schreiben des Papstes Pius IX. an die neuerstandene Kirche in Japan (1872).

Als Nachtrag findet sich noch eine Psychologie der Verfolgung. Religiöse Duldung sei das Ergebnis neuester Zeit. Musterbeispiele

[1] Hierüber hatte P. Dahlmann bereits 1923 einen kurzen vorläufigen Bericht in den „Kath. Missionen" veröffentlicht.

für religiöse Verfolgung sind dem Verfasser die altrömische gegen die ersten Christen, die mittelalterlich-römische gegen die Waldenser, die lutheranische Unduldsamkeit gegen die Katholiken, die anglikanische gegen die Puritaner. Das Ergebnis dieser Untersuchung ist, daß die Verfolgten schließlich triumphieren. „Wie Laktanz sagt: ‚Gewalt und Unrecht sind überflüssig, denn Religion duldet keinen Zwang....' Was für die Religion gilt, gilt für die Gedankenwelt überhaupt. Wahrheit und Gewalt lassen sich nicht einen. Das ist das unverbrüchliche Urteil über die Verfolgung."

Der Verfasser ist Nichtchrist. Sein Buch trägt das Kreuz eingeprägt.

Hermann Heuvers S. J.

Das katholische Priestertum in den Augen Stepanovs

Es ist überaus lehrreich, was Stepanov, Direktor des antireligiösen Seminars in Moskau, in seiner Broschüre „Grundsätze und Methoden der antireligiösen Propaganda" (Moskau 1924) über das katholische Priestertum sagt. Von der Tatsache ausgehend, daß die Rote Armee an den Orten ihrer Eroberungen im katholischen Priestertum einen viel ernsteren Gegner gefunden hat, ferner den Bericht der polnischen Kommunisten erwähnend, die sich über den Einfluß der polnischen Priester auf die Massen beklagen, geht Stepanov zu folgenden Erwägungen über das katholische Priestertum über:

„Das ganze katholische Priestertum ist vollständig vorbereitet, die Lage auf das Geleise des ‚christlichen Sozialismus' zurückzuführen, nämlich den Kommunismus im heiligen Wasser der Christenheit zu ertränken."

„Noch fühlt sich das katholische Priestertum stark. Der Grund liegt nicht bloß darin, daß die katholischen Priester gebildet und geschult sind, eine große, allgemeine und spezielle Vorbildung erhalten, sondern sehr wesentlich ist auch der Umstand, daß die katholische Kirche im jahrhundertlangen Kampfe mit der bürgerlichen (liberalen) Kultur ihre Waffen erst schmieden mußte. Waren auch im 18. Jahrhundert noch Kerker und Scheiterhaufen beliebte Mittel, so waren es doch nicht die einzigen im Kampfe um ihre Herrschaft. Der Katholizismus verlegte beinahe nirgends alle seine Hoffnung auf die rohe Gewalt, er hat auch die materielle Grundlage der Herrschaft nicht vergessen. In der gegenwärtigen Zeit verwandelte er sich in eine kolossale ökonomische Organisation oder verflocht sich wenigstens mit vollkommenen ökonomischen Organisationen."

„Mehr als ein Vierteljahrhundert ist verflossen, seitdem die sozialistische Partei erkannte, daß man alle Formen von Vereinen sich zunutze machen müsse zur Ausbreitung des proletarischen Einflusses auf dem Lande. Jedoch in Wirklichkeit ist auf diesem Gebiete wenig geschehen."

„Das katholische Priestertum hat hierin mehr geleistet, als es davon sprach. Daher vermochte es in Belgien, Italien, Österreich, Süddeutschland so sehr die ländliche kooperative Bewegung zu beherrschen, daß letztere ausgesprochen konfessionellen Charakter tragen. Noch mehr. Die Priesterschaft verstand es, diese kooperativen Organisationen des industriellen Proletariates und sogar die professionellen Organisationen auszunützen zur Kräftigung ihrer Stellung."

„Das katholische Priestertum hat längst schon, bereits nach der Revolution von 1848, die zeitgemäßen ökonomischen Bedürfnisse der Bauernschaft auf dem Lande und des industriellen Proletariates in den Städten in Rechnung gezogen. Dabei ist aber keine Rede davon, daß etwa der Katholizismus sich zum ‚Bauern' oder zum ‚Proletarier' machte. Er blieb, was er war, eine Organisation, welche die Herrschaft streng eigener Klassen befestigte. Doch entzieht sich der Katholizismus in seiner Tätigkeit keineswegs den zeitgemäßen Erfordernissen des Bauerntums und des Proletariates. Er versteht es, sie in den für das Bürgertum gefaßten Rahmen einzufügen. Und obwohl er die Herrschaft der letzteren schützt, bewahrt er sich doch ganz den Anschein als Verteidiger der wahren Interessen der Ausgebeuteten. In dieser Hinsicht sind die Führer der II. Internationale bloß Schüler der katholischen Seelenhirten."

„Uns kommt der Umstand zu gute, daß der Katholizismus eine Weltorganisation ist, welche viele Jahrhunderte als Weltorganisation existiert.... Je ausgebreiteter und universeller der Katholizismus ist, desto mehr Angriffspunkte finden sich zu harten Schlägen."

„Ich glaube, daß jetzt die Zeit gekommen ist, sich mit diesem notwendigen Werke zu befassen. Es scheint, alle Aussichten auf diese Weise eine Attacke zu machen, sind gut, damit auch auf dem Lande bald die Augen sich öffnen. Der Faschismus — eine internationale Erscheinung — ist nützlich in dieser Hinsicht, daß er nämlich mit einem Mal alle Elemente in die allgemeine Katastrophe hineinzieht, mit denen sich die bürgerliche Gesellschaft aufrecht hält. Unter den Kräften, welche der Faschismus zum letzten und entscheidenden Kampfe mobilisiert und ver-

einigt, gebührt dem Katholizismus eine bedeutende Stellung."

Die Kampfesweise gegen die katholische Priesterschaft kennzeichnet sich in der Instruktion, wie die polnischen Kommunisten gegen den polnischen Klerus kämpfen sollen. „Man muß alles vermeiden, was dem Gegner die Möglichkeit gewährt, eine geschickte Kampfeswendung zu machen; man muß die Aufmerksamkeit vom Hauptobjekt des Kampfes auf irgend welche nebensächliche Dinge ablenken, welche weit weniger wichtig sind im gegebenen Kampfesstadium; dem offenen Klassenkampf durch irgend welche ideologische Erörterung verdecken (belauern), z. B. die scheinbare ‚Verfolgung des Glaubens' oder sogar eine fingierte ‚Verteidigung des Glaubens', gegen den (den Glauben) wir in Wirklichkeit unsere Gewalttätigkeit nie ändern, auch nie ändern werden" (S. 10 u. f.).

Joseph Schweigl S. J.

Eine Zuschrift.

In zwei Aufsätzen des laufenden Jahrgangs dieser Zeitschrift (Oktober 1924 und Mai 1925) habe ich die unzähligemal gegen die Katholiken ausgebeutete angebliche Rede des Hofrats Buß auf ihre geschichtliche Glaubwürdigkeit untersucht. Es ergab sich dabei, daß der einzige Zeuge, der für diese Rede beigebracht werden kann, ein Oberamtsrichter Beck (Altkatholik) ist, dessen Angaben aber nicht nur phantastisch und widerspruchsvoll sind, sondern in ihrer Zuverlässigkeit auch durch das völlige Schweigen aller andern Zeitgenossen erschüttert werden. Zu dieser Angelegenheit erhielt ich von Herrn Rechtsanwalt Dr. Hugo Baur in Konstanz unter dem 20. Mai 1925 folgende Zuschrift, die neues Licht auf die Persönlichkeit Becks wirft:

„Es wird Sie gewiß interessieren, daß Oberamtsrichter Franz August Beck es war, der im Jahre 1873 im „Höhgauer Erzähler", dem liberalen Amtsblatt in Engen (Oberbaden), abscheuliche Hetzartikel gegen die katholische Kirche, Papsttum und katholische Einrichtungen unter der Überschrift ‚Der Scheuernpurzel am See' (die bekannten, Aufsehen und Ärgernis erregenden Scheuernpurzelartikel) veröffentlichte, bzw. in andern liberalen Blättern des badischen Oberlandes zum Abdruck bringen ließ und deshalb wegen Vergehens gegen § 166 des Strafgesetzbuches (Beschimpfung der katholischen Kirche) am 11. März 1874 vor dem Schwurgericht Konstanz angeklagt war, aber von der fast ganz liberalen, kirchenfeindlichen Geschworenenbank unglaublicherweise freigesprochen wurde. Die Anklageschrift hatte gegen ihn eine Gefängnisstrafe von acht Monaten beantragt. Ein furchtbarer Renegatenhaß gegen alles Katholische beseelte diesen (geistig unbedeutenden) Mann, wie schon die von ihm beliebten Schimpfworte dartun. Es ist ihm wohl zuzutrauen, daß er die Rede des Herrn von Buß aus antikatholischem Fanatismus glatt erfunden hat."

Diese dankenswerte Ergänzung meiner Nachforschungen erschüttert noch mehr, ja vernichtet geradezu die Glaubwürdigkeit des einzigen Zeugen für die Bußsche Rede. Über den Verlauf des Konstanzer Prozesses gibt eine heute selten gewordene Broschüre Aufschluß, die mir durch Herrn Dr. Baur gleichzeitig zur Einsicht übersandt wurde: „Des Scheuernpurzel's am See Anklage und Freisprechung. Verhandlungen des Schwurgerichtes Konstanz am 11. März 1874 betr. die Anklage gegen den Großh. Oberamtsrichter Franz August Beck von Heidelberg u. a. (seine Verleger) wegen Beschimpfung der katholischen Kirche. (S. 92) Konstanz, Kommissionsverlag von W. Meck 1874." Ein Einblick in diese Broschüre zeigt deutlich, wes Geistes Beck gewesen ist.

Vor Gericht bekannte sich Beck als alleinigen Verfasser der etwa sechzig Artikel. Die befremdliche (in Wahrheit beleidigende) Überschrift[1] erklärt er selbst (S. 19): „Drei Reiseprediger der Freiburger Kurie durchstreiften die Gaue der Seegegend von Dorf zu Dorf, um das Volk den politischen Lehren Roms zugänglich zu machen; ebenso unwillkommene, ungerufene Gäste wie die Kesselflicker usw., die in Scheuern übernachten und darum Scheuernpurzler genannt werden."

Von dem Inhalt geben die von der Anklage herausgegriffenen Sätze eine Probe. „Ihr seht hier einen Katholizismus vor euch, der sich zum altkirchlichen Christengeist verhält wie das Gestänke eines verwesenden Leichnams zur himmlischen Anmut einer achtzehnjährigen Blondine." „In allen gestifteten Kirchen sehen wir ... dieselbe Umwandlung in eine stinkfaule Pfaffenherrschaft." „Durch Einführung des Zölibats wollte der römische Stuhl den Charakter des Priesterstandes zertreten.... Aber er bezweckte damit noch mehr: der Priesterstand sollte demoralisiert werden, damit er die Tugend der Völker anfresse und zerstöre." „Was ist die katholische Kirchenregierung? Eine fluchwürdige Anarchie. ...

[1] Vgl. Herm. Fischer, Schwäbisches Wörterbuch V (Tübingen 1920) 799 803.

Glaubst du, ehrliches, katholisches Volk, daß die Bannerträger, Vorkämpfer, Brotknechte, Pfründhascher dieses lebendig verfaulten römischen Regierungswesens usw."

Aus der Rede des Anklagevertreters, des Oberstaatsanwalts Haager, seien einige Sätze zur Kennzeichnung der Artikel und ihres Verfassers hervorgehoben: „Der ‚Scheuernpurzel' habe sich am besten dadurch charakterisiert, daß er von sich selbst sage, er sei kein großes Kirchenlicht, habe aber ein paar Schriften zusammengelesen, die ihm einleuchten.... Der Stoff... sei aus solchen Schriftstellern geschöpft, über welche Döllinger sich äußere, daß sie die ganze Kirchengeschichte darstellen als ein Gewebe von Eigennutz, Herrschsucht, Betrug, Aberglauben und Fanatismus.... Diese (die erste) Stelle und noch manche andere Stellen verraten die ordinäre Gesinnungsrichtung des ‚Scheuernpurzel', indem fast in jedem Artikel eine Anzüglichkeit, eine unsittliche Anspielung oder eine schmutzige Geschichte enthalten sei.... Daß Beck die Absicht gehabt habe, die bestehende katholische Kirche und ihre Einrichtungen zu beschimpfen, ergebe sich daraus, daß er mit einem Eifer, der einer besseren Sache würdig wäre, aus Parteischriften alles Unwahre, Entstellte, Gehässige, Feindselige und Schmutzige zusammengelesen und zusammengetragen habe, und zwar lediglich zu dem Zwecke, Haß und Verachtung gegen die katholische Kirche zu erregen und die Katholiken von ihrer Kirche und ihrem Glauben abwendig zu machen.... Es wäre in der Tat eine Ungerechtigkeit ohnegleichen, wenn die jetzigen Angeklagten freigesprochen würden, während andere, welche Äußerungen viel geringerer Art getan haben, verurteilt worden sind."

Diese anklagenden Worte wiegen um so schwerer, als sie sich gegen einen Richter des gleichen Landes wenden. Auf den Einwand der Verteidigung, daß er als Katholik voreingenommen sei, erwiderte der Oberstaatsanwalt, er gehöre nicht zur ultramontanen Partei und glaube, in einem kurz vorhergehenden Prozeß wegen Beschimpfung der Altkatholiken seine Unparteilichkeit bewiesen zu haben.

Beck suchte sich herauszureden durch die übliche, scheinheilige Unterscheidung zwischen der wahren katholischen Kirche, die er tief verehre, und dem „Jesuito-Katholizismus", den er als die Quelle alles Verderbens bekämpfe. Worauf der Anklagevertreter entgegnete, das Gesetz schütze die römisch-katholische Kirche, „wie sie sich im Laufe der Zeit historisch gebildet habe, und nicht, wie sie der ‚Scheuernpurzel' wünsche oder in seiner Phantasie sich einbilde". Die offenbar sehr liberalen Geschworenen der Kulturkampfszeit vermochten allerdings in den Aufsätzen Becks eine Beschimpfung der katholischen Kirche nicht zu erblicken.

Soviel aber dürfte aus dem Mitgeteilten klar hervorgehen: Der einzige Zeuge für die angebliche Rede des Hofrats Buß ist ein Mann, der anderweitig als ein antikatholischer Hetzer schlimmster Sorte bekannt ist und leichtfertig und unkritisch zusammensucht und weiterträgt, was er Ungünstiges über die katholische Kirche und ihre Verteidiger finden kann. Wer dem Zeugnis eines solchen Mannes gegen einen „ultramontanen" Führer bei dem völligen Schweigen aller andern Quellen Glauben schenkt, gehört zu denjenigen, denen nicht zu helfen ist.

Max Pribilla S. J.

UT TESTIMONIUM PERHIBEAM VERITATI

Gegründet 1865 von deutschen Jesuiten.

Stimmen der Zeit, Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgeber und Schriftleiter: Heinrich Sierp S. J., München, Veterinärstraße 9 (Fernsprecher: 32749). Mitglieder der Schriftleitung: J. Kreitmaier S. J., C. Noppel S. J., 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.

Wie ein moderner Naturforscher aufstieg zum Gottesglauben[1]

Wer von Jugend auf eingeboren ist in die herrliche Ideenwelt der scholastischen Naturphilosophie, die einem gotischen Dom vergleichbar auf tausendjährigen Quadern ruhend mit ihren kühnen Bogen und Türmen himmelan emporsteigt, das Sichtbare mit dem Unsichtbaren, die Natur mit Gott verbindend — der hat kaum eine Ahnung davon, was es bedeutet, wenn ein moderner Naturforscher durch jahrzehntelange Geistesarbeit sich zu den idealen Höhen eben dieser Naturphilosophie erst emporringen muß durch ein Wirrsal von Nebeln und Zweifeln: wenn es ihm gelingt, hat er eine Tat vollbracht.

Wie der Bergsteiger nicht mit einem Schritt den Gipfel bezwingt, so ging es auch mit Reinkes geistigem Aufstieg. Sein Fachgebiet, das er durch manche wertvolle Einzelstudie bereicherte, war die Botanik; es sei hier nur an seine Monographie der Laminariazeen erinnert. Aber er war zu sehr Denker, um bloßer Spezialforscher zu bleiben; das Streben, in den Einzelvorgängen die allgemeinen Gesetzmäßigkeiten zu enthüllen und dadurch in der Erscheinungen Flucht den ruhenden Pol zu finden, ließ ihn nicht ruhen. Und da war es ein Glück für den Denker, daß er als Forscher über eine gründliche und ausgebreitete Tatsachenkenntnis verfügte, die ihn vor den Untiefen einer bodenlosen Spekulation bewahrte. So entstand 1901 seine „Theoretische Biologie", die 1911 in zweiter, bedeutend vermehrter und verbesserter Auflage erschien. Dieses Buch ist auch die Entwicklungsgeschichte seiner Dominantenlehre, die ein neuer Ausdruck war für die alten zielstrebigen Prinzipien im organischen Geschehen, durch welche die chemisch-physikalischen Gesetze in den lebenden Wesen von innen heraus zu einer höheren Leistung befähigt werden, die wir „Leben" nennen. Es ist viel darüber geschrieben und gestritten worden, was Reinkes Dominanten eigentlich seien[2]. Wenn er sie jedoch in der zweiten Auflage seiner theoretischen Biologie ausdrücklich den mechanischen Systembedingungen gegenüberstellt, so kann wohl kein Zweifel über ihre Bedeutung als Formalprinzipien im Sinne der scholastischen Entelechielehre bestehen. Dadurch ist aber Reinke aus einem Mechanisten zu einem Neovitalisten geworden, mochte er auch den Namen „Vitalismus" wegen dessen Anklangs an den älteren Vitalismus noch so ängstlich vermeiden. In seiner theoretischen Biologie, in der Philosophie der Botanik (1905) und in mehreren kleineren Schriften nahm er auch Stellung zur Abstammungslehre, die er mit großer Mäßigung einschätzte. Sie gilt ihm zwar als ein „Axiom", d. h. als eine Denknotwendigkeit, ohne welche die natürliche Entstehung der heutigen Organismen-

[1] Naturwissenschaft, Weltanschauung, Religion. Bausteine für eine natürliche Grundlegung des Gottesglaubens. Von Dr. Johannes Reinke, Professor an der Universität Kiel. 2. u. 3., verbesserte Auflage. 4.—7. Tausend. 8° (VIII u. 180 S.) Freiburg i. Br. 1925, Herder. — Über die erste Auflage siehe diese Zeitschrift 107 (1924) 55 f.

[2] Siehe Ad. Knauth, Die Naturphilosophie Johannes Reinkes und ihre Gegner (Regensburg 1912) 91 ff. Vgl. die Besprechung in dieser Zeitschrift 87 (1913/14) 614 ff.

welt uns unbegreiflich bleibt; in Bezug auf das Gewicht und die Tragweite ihrer Tatsachenbeweise war er jedoch stets sehr zurückhaltend[1], ganz besonders in ihrer Anwendung auf den Menschen. Seine Anschauungen über das psychische Leben haben sich in den letzten zwanzig Jahren immer mehr geklärt und dadurch denjenigen der scholastischen Psychologie unbewußt genähert, wenngleich seine Ausdrucksweise vielfach eine verschiedene blieb. Während er 1901 noch den Pflanzen ein gewisses Empfindungsvermögen zuschrieb, gab er schon 1911 das pflanzliche Seelenleben als biologisch unbegründet preis. Die immanenten Gesetze des organischen Wachstums, die er „diaphysisch" nannte, bilden nach ihm ein Mittelreich zwischen dem Physischen und dem Psychischen[2]. Auch zwischen dem Seelenleben der Tiere und des Menschen zog er seit 1905 klarere Grenzen, indem er nur dem letzteren eine Intelligenz im eigentlichen Sinne zuerkannte, allerdings nicht ohne gelegentliche kleine Rückfälle in die populäre Anschauungsweise[3], die ein gestrenger Psychologe ihm wohl gern verzeiht. Aber die wesentliche Erhabenheit des menschlichen Geisteslebens über das tierische Sinnesleben hat er stets rückhaltlos anerkannt.

Ein großes Verdienst um die Klärung wichtiger Natur- und Weltanschauungsfragen hat Reinke sich auch durch die für weitere Kreise bestimmten, kleineren populären Schriften erworben, besonders durch seine „Naturwissenschaftlichen Vorträge" (1907—1911) und die „Kunst der Weltanschauung" (1911). Letztere Schrift schließt mit einem geradezu reizenden Epilog, in welchem die materialistische Maulwurfsperspektive der idealen Vogelperspektive in Dialogform gegenübergestellt wird. Vertreter der ersteren ist „der Geheime Kaminrat", „ein Brahmine unter den Maulwürfen", der seine Schnauze zufällig gerade aus einem Erdhaufen erhebt, während in einem Baumwipfel hoch über ihm ein lustiger Fink das Paradies der Lüfte schaut und sein Morgenlied zum Lob des Schöpfers aus voller Kehle schmettert. Er rät dem Maulwurf, zu ihm auf den Baum zu klettern, um die Welt einmal von oben zu schauen. Davon will jedoch der gelehrte Kaminrat nichts wissen: „Nun kommt ihr noch mit dem lieben Gott, den gibt es ja gar nicht! Ich habe ihn noch nie gefunden, weder geschmeckt noch gerochen, und in der Erde könnte er am ehesten noch sitzen; hier oben am indiskreten Licht sieht man ja doch nichts von ihm. Unten bei mir kenne ich alles, da verwirrt keine Helligkeit.... Wahrhaft frei macht erst das Wühlen im Erdreich und das Fressen von Engerlingen, das lehrten schon längst die Weisesten unter uns.... Sprach's und duckte sich in sein Erdloch zurück."

Daß die anima naturaliter christiana eines Reinke von der Naturbetrachtung aus bis zur Gottesidee sich zu erheben strebte, ist ganz selbstverständlich. Und doch war es eine Tat, daß es ihm erfolgreich gelang. Da fällt uns sofort

---

[1] Noch reservierter, vielleicht etwas zu skeptisch, spricht er sich darüber in einer neueren Schrift „Kritik der Abstammungslehre" (Leipzig 1920) aus.

[2] Siehe unsere Besprechung seiner „Grundlagen einer Biodynamik" in dieser Zeitschrift (März 1923) 408 ff.

[3] Hierher gehört die Abhandlung Reinkes: Besitzt ein Vogel Einsicht in kausale Zusammenhänge? (Naturwissenschaftliche Wochenschrift 1921, Nr. 52.) Er verwechselt hier die konkrete Beziehungserfassung, die auch den Tieren zukommt, mit der abstrakten, die nur dem Menschen eigen ist und allein „Intelligenz" (Einsicht in die Kausalbeziehungen) genannt werden kann.

sein Buch „Die Welt als Tat“ ein, das seit der Jahrhundertwende schon sechs Auflagen, und zwar unveränderte Auflagen, erlebt hat. Es war sein erstes größeres Buch für weitere Kreise, in welchem er den alten teleologischen Gottesbeweis in modern biologischer Form erneuerte, indem er aus der zweckmäßigen Ordnung, die das ganze Organismenleben beherrscht, auf eine zwecksetzende höhere Intelligenz schloß. Zunächst ergab sich für ihn aus der innern und äußern (auf einander gerichteten) Zielstrebigkeit der lebenden Wesen das Dasein einer „kosmischen Vernunft“, die den Organismen ebenso *immanent* sein mußte wie die Dominanten. Da jedoch die nämliche kosmische Vernunft auch als die schöpferische Ursache des Ursprungs der Organismenwelt gedacht werden mußte, weil die Urzeugungshypothese und ihre Surrogate vollständig versagen, ergab sich mit logischer Folgerichtigkeit zugleich *ihre Transzendenz*, ihre substanzielle Verschiedenheit von den Naturwesen. Damit war aber der kosmische Nebelmantel abgestreift, unter dem die theistische Gottesidee vom „persönlichen Schöpfer“ sich verborgen hatte. Reinke hat denn auch im 35. Kapitel aller sechs Auflagen jenes Buches sich kaum minder entschieden gegen den Pantheismus wie gegen den Atheismus ausgesprochen und den *Theismus* als einzig folgerichtigen Schluß aus unserer Erkenntnis der Naturordnung hingestellt. Da lesen wir S. 479 heute wie vor einem Menschenalter:

„*Die Kenntnis der Natur führt unausweichlich zur Gottesidee, und gerade nach den Gesetzen der Kausalität sind wir nach meinem Dafürhalten des Daseins Gottes so sicher wie des Daseins der Natur.* Mag eine skeptische Philosophie dieser Folgerung auch nur einen bescheidenen Grad von Wahrscheinlichkeit zumessen oder sie sogar für ‚unphilosophisch‘ erklären, — der nach den Methoden der Induktion und der Analogie schließende Naturforscher wird in der Zurückführung des Daseins und der Eigenschaften der Organismen auf eine schaffende Gottheit nicht nur die begreiflichste, sondern die einzig vorstellbare Erklärung finden; ihm folgt sie mit überzeugender Logik aus den Tatsachen... Darum ist die Annahme Gottes nicht Dichtung, sondern *Induktion*. Wir finden ihn durch dieselbe Methode, durch die wir ein Naturgesetz finden; und wenn wir kein Sinnesorgan für seine Wahrnehmung besitzen, so kann dieser Umstand unmöglich gegen seine Wirklichkeit eingewandt werden.“

Das war ein frisch-frei-frohes Finkenlied, das vom hohen Wipfel einer durch keine agnostischen Vorurteile umnebelten Naturerkenntnis erklang; und dieses Lied hat der Fink auch immer wieder gesungen in allen Auflagen seines Buches, den Kaminräten zum Trutz. Allerdings vermochte sich Reinke in jenem Buch noch nicht bis zum Begriff der Schöpfung der Welt durchzuringen. Ja hier und da erschien in seinen seither für Fachgelehrte geschriebenen Arbeiten sogar etwas auf der Bildfläche, was der Schnauzenspitze des alten Kaminrats verzweifelt ähnlich sah. Daran war nicht etwa die Furcht vor der Zunft der Brahminen schuld; denn Menschenfurcht hat Reinke zum Glück niemals gekannt; er ist in Ehren grau geworden. Als er im Mai 1907 im preußischen Herrenhaus so mannhaft vor den Gefahren des deutschen Monistenbundes gewarnt, wurde er dafür von Exzellenz Haeckel mit dem Kosenamen „Herrenhäusler“ bedacht; auch das war eine Ehre für Reinke. Äußere Gründe konnten es also nicht sein, was ihn zu seiner manchmal etwas schwankenden Haltung gegen-

über den höchsten metaphysischen Problemen bestimmte, sondern nur innere. In dem Finken selber stak nämlich ein Stückchen Kaminrat infolge seiner naturphilosophischen Entwicklung, und das brachte gelegentlich einen Mißton in seinen schönen Gesang. So lesen wir beispielsweise in seinen vortrefflichen Grundlagen einer Biodynamik (1922)[1] S. 9:

„Eine Wissenschaft vom Transzendenten gibt es aber nicht, und darum bleibt fraglich, ob man Metaphysik überhaupt zu den Wissenschaften rechnen darf. Wohl können metaphysische Folgerungen aus physischem Wissen gezogen werden; sie gehören indes eher in den Bereich des Glaubens als in den der Wissenschaft... Solche metaphysische Spekulationen ersetzen indes kein wirkliches Erkennen. Die Metaphysik kann kein wirkliches Wissen vermitteln, weil sie erst dort beginnt, wo die Möglichkeit des erfahrungsmäßigen Wissens aufhört... Wenn nach dem Aristotelischen Weltbild eine Gottheit die Natur erschaffen hat, so ist dies eine metaphysische Spekulation."

Wie sang doch der Fink im 35. Kapitel seines Buches „Die Welt als Tat"? Sprach er da nicht von einer skeptischen Philosophie, die ebensolche Sätze aufstellte, um die Gewißheit unserer Gotteserkenntnis aus der Natur zu verschleiern, die für ihn, Johannes Reinke, auf Grund des Kausalgesetzes zweifellos feststehe?

Rezensenten haben bekanntlich einen Freibrief, manchmal böse Menschen sein zu dürfen. Und so kam denn auch wirklich ein Rezensent und unterschied auf Grund der einander widersprechenden Texte zwar nicht einen Finken Reinke und einen Maulwurf Reinke, wohl aber einen Reinke a und einen Reinke b. Und dann stellte er die Frage: Wer von beiden hat nun eigentlich recht? Der vom Kantschen Skeptizismus und Machschen Phänomenalismus beeinflußte Reinke, oder der mit seinem gesunden Naturforscherverstand logisch denkende Reinke? Die Antwort konnte nicht schwer fallen. Reinke hatte in seinen eben zitierten Ausführungen von 1922 sich täuschen lassen durch einen falschen Wissenschaftsbegriff, der von Kant grundgelegt und von Mach systematisch ausgebaut worden war: nur was ich nach Maulwurfsart mit meinen Sinnen erfahrungsgemäß feststellen kann, das bietet mir Bürgschaft für wahres Erkennen; alles, was ich darüber hinaus durch Denken erschließe, nicht: also sind nur die Erfahrungswissenschaften wahre Wissenschaft, die ganze Metaphysik bloße Dichtung. Wie konntest du das glauben, kluger Fink? Wissenschaft bedeutete ja ehedem ein Erkennen der Dinge aus ihren Ursachen; und dann ist doch die Metaphysik die Königin aller natürlichen Wissenschaften, weil sie die Dinge aus ihrer ersten Ursache und ihrem letzten Ziel zu erkennen strebt!

Zur Steuer der Wahrheit muß hier allerdings zweierlei bemerkt werden. Erstens ließ Reinke sich nicht sklavisch von Kants Autorität beeinflussen, sondern wich auch gelegentlich von ihm ab oder ging über ihn hinaus, wo er glaubte, daß jener nicht das Richtige getroffen habe; nur schade, daß Reinke in der Erkenntnistheorie sich von dem Kantschen Bann nicht genug frei gemacht hat. Zweitens war auch Kant selber kein so entschiedener Gegner der natürlichen Gottesbeweise, wie man gewöhnlich glaubt. Ich sah im wissenschaftlichen Nachlaß von Prof. Remigius Stölzle in Würzburg ein umfangreiches, sehr gründliches Manuskript über Kants Weltbildungshypothese[2].

[1] Siehe unsere Besprechung im Märzheft 1923 dieser Zeitschrift 408 ff.

[2] Die Herausgabe wird durch Stölzles Tochter erfolgen. Aus dem ungemein reichen Inhalt

Jener Abschnitt, der die spekulative Bedeutung dieser Hypothese behandelt, zeigt mit Kants eigenen Worten, daß der Königsberger Philosoph auf sein neues mechanistisches Weltbild den alten teleologischen Gottesbeweis wieder aufbauen wollte. Man könnte somit auch einen Kant a und einen Kant b unterscheiden, nicht bloß einen Reinke a und einen Reinke b.

Wie reagierte nun Reinke auf diese spitzfindige Unterscheidung? Statt eine Pressefehde mit dem Kritiker zu beginnen, tat er etwas viel Vernünftigeres. Er zog aus einem Schubfach seines Schreibtisches ein schon seit langem vorbereitetes, neues Finkenlied hervor; das sollte seine Antwort sein. Sofort machte er es druckfertig und gab ihm den Namen: Naturwissenschaft, Weltanschauung, Religion. Bausteine für eine natürliche Grundlegung des Gottesglaubens. Es war die erste Auflage des vorliegenden Buches, die ich in dieser Zeitschrift schon längst besprechen sollte. Aber Rezensenten und Zensoren haben ziemlich allgemein die üble Gewohnheit, viel rascher zur Hand zu sein, wenn es etwas zu zerpflücken, als wenn es etwas zu loben gibt; wahrscheinlich beruht sie auf einem biologischen Erbfaktor der ganzen Zunft, den auch ich mitbekam und der durch Überhäufung mit anderer Arbeit aktiviert wurde. Das überraschend schnelle Erscheinen der zweiten Auflage bekundete zu meiner Freude, daß das neue Finkenlied auch ohne mich guten Anklang und Widerhall gefunden hat, allerdings hauptsächlich in Kreisen, die Reinke bisher persönlich ferner standen. Für die erste Auflage suchte er vergeblich einen der protestantischen Verlagsbuchhändler zu gewinnen, die seine früheren Schriften veröffentlicht hatten; keiner wollte es nehmen. Da gab ein guter Freund ihm den Rat, an den bekannten katholischen Verlag von Herder in Freiburg i. Br. sich zu wenden. Dieser erkannte sofort den Wert des Buches und übernahm mit Freuden dessen Herausgabe. Daher hat Reinkes Buch naturgemäß auch die meisten Leser und Freunde in dem katholischen Deutschland gefunden, und hat dort auch den größten Nutzen gestiftet. Es ist ja in sich selber das beredteste Zeugnis für die Sieghaftigkeit der Ideen der christlichen Naturphilosophie eines Thomas von Aquin, wenn ein moderner Naturforscher durch seine biologischen Kenntnisse und deren folgerichtige philosophische Durcharbeitung zu wesentlich den nämlichen Schlußfolgerungen gelangt wie die alten scholastischen Denker — ein wunderbares Beispiel von geistiger Konvergenz, interessanter und wertvoller als alle die zoologischen und botanischen Konvergenzerscheinungen, die das Auge des Naturforschers fesseln. Aber nicht bloß zahlreiche und dankbare Leser hat Reinkes neues Buch in katholischen Kreisen gefunden, sondern auch ermutigende Anerkennung. Diese konnte ihm reichen Ersatz bieten für den Mangel an Verständnis, auf den seine Arbeit in einem ihm persönlich näher stehenden Kreis stieß. Seine eigenen Kollegen, die liberalen evangelischen Theologen, zeigten, wie er mir brieflich mitteilte, zum Teil gar kein Interesse für sein Buch, zum Teil empfanden sie es sogar als minder angenehm, weil es einer Apologetik diente, die ihren eigenen Anschauungen von der Beziehung zwischen Glauben und Wissen so

---

des naturphilosophischen Nachlasses ihres Vaters hat sie in der von Dr. André herausgegebenen Serie „Bücher der neuen Biologie und Anthropologie“ (Habelschwerdt 1925) bereits zwei Bändchen veröffentlicht, die später in dieser Zeitschrift näher besprochen werden sollen: Das Problem des Lebens und Die Finalität in der Natur.

gar nicht entsprach. Allerdings haben auch andere protestantische Forscher, wie Dennert und Buytendijk[1], sich große Verdienste um die populäre Apologetik erworben; aber nicht wegen, sondern trotz des protestantischen Standpunktes, daß Wissen und Glauben gar nichts miteinander zu tun haben, und daß die Religion bloße Gefühlssache sei und somit einer apologetischen Stütze weder bedürfe noch überhaupt einer solchen Stütze fähig sei. Die vernunftgemäße Begründung der Fundamente unseres christlichen Glaubens, durch die der Glaubensakt aus einem blinden Dafürhalten zu einem rationabile obsequium, zu einer unserer Vernunft durchaus entsprechenden Unterwerfung unseres Verstandes unter die göttliche Autorität der Offenbarung wird, das ist ja eigentlich spezifisch katholische Apologetik. Aber ich meine, unser Fink überlegte gar nicht lang, ob sein Lied evangelisch oder römisch klinge; er mußte es eben singen aus innerem Drang: er mußte dieses Buch schreiben, weil sein Streben nach Erkenntnis der Wahrheit und seine Liebe zu den Mitmenschen ihn dazu zwang. Das war schön und edel von ihm, und die Ewige Weisheit wird es ihm lohnen.

Jetzt müssen wir aber endlich hören, was der Fink in seinem neuen Lied eigentlich gesungen hat, und zu diesem Zweck die erste mit der zweiten Auflage seines Buches kurz vergleichen. Die Haupteinteilung ist die nämliche geblieben. Als Einleitung dient eine gemeinverständlich und herzlich gehaltene Ansprache an die deutsche Jugend und die deutschen Arbeiter; diesen hauptsächlich sollte ja das Buch ein heilsames Gegengift sein gegen Haeckels Welträtsel und ähnliche, dem Atheismus und Materialismus dienende Schriften, die in den weitesten Schichten unseres Volkes schon traurige Verheerungen angerichtet haben[2]. Der erste Abschnitt: Aufgaben und Wege, ist großenteils erkenntnistheoretisch und bahnt das Verständnis für die folgenden Kapitel. Der zweite Abschnitt: Die Wissenschaft von der Natur, behandelt den Gegenstand und die Methode der Naturforschung, mit Berücksichtigung der Entwicklungslehre und ihrer Grenzen. Im dritten Abschnitt: Weltanschauung, wird die Brücke geschlagen von der physischen zur metaphysischen Sphäre; das Buch der Natur ist uns zu einer Offenbarung Gottes geworden. Die Gottesidee, zu der wir auf diesem Wege gelangen, wird im vierten Abschnitt weiter entwickelt und dem Atheismus wirkungsvoll gegenüber gestellt. In der Erkenntnis Gottes sind aber auch die Beziehungen des Menschen zu Gott eingeschlossen, die in der Religion ihren Ausdruck finden und im fünften Kapitel aus dem Herzensdrange edler Menschenliebe zu uns sprechen. Schon aus dieser Übersicht erhellt, daß Reinke die hohe Aufgabe, die er sich in seinem Buch gestellt, nicht leicht genommen, sondern sie bis zu ihren letzten Folgerungen ehrlich durchzuführen versucht hat. Allerdings keine leichte Aufgabe für jemand, der von der christlichen Philosophie und erst recht von der Theologie bloß eine sehr entfernte, mehr ahnungsvolle als reflex-

[1] Dessen Buch De Wijsheid der mieren (Die Klugheit der Ameisen), Amsterdam 1922, besitzt, neben dem populären Wert, einen noch weit größeren, wissenschaftlichen durch die klare Behandlung der philosophischen Probleme. Desgleichen seine Psychologie der dieren (Tierpsychologie), Haarlem 1920.

[2] Siehe die Schrift des Referenten „Haeckels Monismus eine Kulturgefahr"[4], Freiburg i. Br. 1919, Herder.

bewußte Kenntnis besaß. Fast wurde es mir ein wenig bange, als Reinke am Schluß der Einleitung (1. Aufl. S. 8) die Erklärung abgab: „Meine naturphilosophische Überzeugung wurzelt im Gedankenkreis des Aristoteles und seiner Nachfolger im Mittelalter, Alberts des Großen und Thomas von Aquino." Also ein Sprung — von Kant zu Thomas! Hat der kühne Harras nicht etwa vergessen, die Schnürstiefel der Kantschen Erkenntnistheorie abzulegen, bevor er diesen Salto mortale wagte?

Aber es ging weit besser, als ich besorgt hatte. Reinke war ein zu selbständiger Denker, um zum Sklaven Kantscher Anschauungen zu werden, und in die Grundgedanken der christlichen Naturphilosophie hatte er sich durch sorgfältige Studien hineingefunden. Allerdings ist ihm die Umstellung auf den Ideenkreis der Scholastik nicht vollkommen gelungen beim ersten Wurf; das wäre ja eine psychologische Unmöglichkeit gewesen. Daher hat es bei der ersten Auflage an Ausstellungen der Kritiker zu manchen Punkten nicht gefehlt, die jedoch mehr die Ausdrucksweise betrafen als dasjenige, was der Verfasser mit den betreffenden Worten hatte sagen wollen. Reinke hat sich nicht gescheut, diese Bemerkungen für die zweite Auflage ehrlich zu berücksichtigen und daher manche Stellen seines Buches entsprechend zu ändern; bei ordentlichen deutschen Universitätsprofessoren und namentlich bei wirklichen preußischen Geheimräten soll — wie man sagt — eine solche Rücksichtnahme auf fremdes Urteil sonst auffallend selten sein. Die neue Auflage ist jedoch nicht nur eine verbesserte, sondern auch eine vermehrte[1] durch manche neue Ausführungen. Wir können hier bloß auf einige wenige Stellen eingehen, wobei auch Wünsche für eine kommende dritte Auflage angedeutet werden sollen.

Die Meinungsverschiedenheiten zwischen Fink und Kaminrat, denen wir oben begegneten, sind jetzt folgendermaßen ausgeglichen (S. 12 und 90). Gebrauchen wir das Wort science im Sinne der modernen Naturwissenschaft, wie es heute gewöhnlich geschieht, dann ist die Metaphysik keine Wissenschaft; fassen wir es dagegen mit der Scholastik im Sinne von scientia oder cognitio rerum ex causis, dann ist Metaphysik wahre Wissenschaft. In jedem Falle aber ist die Methode, deren sie sich bedient, um vom sinnlich Wahrnehmbaren zum Übersinnlichen, von den Naturgesetzen zu ihrem Gesetzgeber vorzudringen, eine durchaus wissenschaftliche, weil sie auf Grund des Kausalgesetzes durch Induktion aus den Erfahrungstatsachen zu ihren Schlußfolgerungen gelangt. Für letztere schreibt er übrigens auch der Phantasie eine besondere Wichtigkeit zu, und er hat recht, insofern er darunter die kombinative Phantasie versteht, welche die Verbindungsfäden zwischen den Einzelgestalten des Weltbildes spinnt, die der Verstand sodann auf ihre Haltbarkeit zu prüfen hat. Die schöpferische Einbildungskraft hingegen, die nur Phantasiegebilde schafft, möchten wir lieber neben dem Webstuhl der Metaphysik stehen sehen, als an ihm sitzen. Das hat Reinke selber seit dem Erscheinen der ersten Auflage seines Buches richtig herausgefühlt. Dort sagte er (S. 77): „Man darf einräumen, daß Metaphysik in gewissem Sinne Dichtung sei"; hier meint er (S. 85):

[1] Ein bloßer Vergleich der Seitenzahlen der ersten (174 S.) mit der zweiten Auflage (180 S.) gibt keinen richtigen Maßstab hierfür, da der aus v. Cyon entlehnte, zehn Seiten umfassende Anhang der ersten Auflage fortgefallen ist. Er konnte auch unschwer entbehrt werden.

„Man wird vielleicht behaupten, daß ...“ So ließe sich noch an vielen andern Stellen ein Fortschritt in der klareren Fassung der Probleme von der ersten zur zweiten Auflage nachweisen. Nur noch ein Beispiel. Früher hatte er die Ansicht geäußert (S. 19), wir Menschen besäßen außer von unsern eigenen Gedanken und Empfindungen „kein absolut sicheres Wissen“; jetzt lesen wir dafür (S. 20): „kein unmittelbares Wissen“; so ist es ohne Zweifel richtiger.

Die erhabenste Sphäre der Wissenschaft vom Übersinnlichen ist die natürliche Gotteserkenntnis oder Theodizee; aber sie ist nicht gleichbedeutend mit Metaphysik schlechthin, da es auch metaphysische Regionen unterhalb der Theodizee gibt, aus denen wir uns erst emporschwingen zur Erkenntnis des ersten Grundes und des letzten Zieles alles natürlichen Seins. Es ist daher nicht zutreffend zu sagen (S. 98): „Ein höchstes, der Natur übergeordnetes Wesen und das Reich seiner Kräfte bilden also den Inbegriff der Metaphysik.“ Von großem Vorteil würde ferner eine klarere Scheidung der Begriffe „Weltbild“ und „Weltauffassung“ sein. Reinke (S. 14) findet es unzulässig, „wenn Physiker von einem ‚physikalischen Weltbild‘ sprechen“; denn zum Weltbild gehöre auch das Leben und ferner manches aus der metaphysischen Sphäre, was der Kenntnis des Physikers als solcher sich entzieht. Aber reden wir denn nicht in der Astronomie von einem Ptolemäischen oder von einem Kopernikanischen Weltbild? Warum soll man also nicht auch von einem Euklidischen oder von einem Einsteinschen Weltbild sprechen dürfen? Der Begriff „astronomisches Weltbild“ faßt nur die Summe der betreffenden astronomischen Theorien wie aus der Vogelperspektive in ein anschauliches Gesamtgemälde, und so kann auch der Physiker die Summe seiner physikalischen Theorien in ein Gesamtgemälde je nach seinem fachwissenschaftlichen Standpunkt zusammenfassen unter dem Namen „physikalisches Weltbild“; er will damit nur sagen, in physikalischer Beziehung stelle ich mir die Welt so oder so vor, keineswegs aber behaupten, daß es außer seiner wirklichen oder vermeintlichen physikalischen Gesetzessammlung nicht anderes auf der Welt oder über der Welt gebe. Nun steckt allerdings in jeder naturwissenschaftlichen Theorie schon ein mehr oder minder großes Stück „Metaphysik“, d. h. Erforschung der übersinnlichen Beziehungen zwischen den sinnfälligen Erscheinungen; also auch in jedem Weltbild, mag es sich nun astronomisch oder physikalisch, chemisch oder biologisch nennen; aber in die Sphäre der Metaphysik als solcher erstreckt es sich nicht; diese beginnt erst mit den Fragen über die ersten Ursachen und das letzte Wesen der Naturdinge und ihrer Gesetzlichkeiten: da fängt das Gebiet der Weltauffassung an. Es kann somit ebensowenig eine physikalische wie eine mineralogische oder eine botanische Weltauffassung geben. Es bleibt ein unzweifelhaftes Verdienst E. Dennerts, die Begriffe Weltbild und Weltauffassung für die populäre Apologetik klar geschieden und dadurch mancher alten Begriffsverwirrung und auch manchem alten Vorwurf gegen die theistische Weltauffassung, als ob sie sich anmaße, über die moderne Physik und Astronomie usw. zu Gericht zu sitzen auf Grund längst begrabener wissenschaftlicher Theorien, ein glückliches Ende bereitet zu haben. Das Wort Weltanschauung wird meist im nämlichen Sinne gebraucht wie Weltauffassung, bringt jedoch den metaphysischen Inhalt des Begriffs nicht so klar zum Ausdruck wie letzteres, das eindeutig festgelegt werden sollte. Auch

die Worte „Glaube“ und „Wunder“ werden bei Reinke an verschiedenen Stellen seines Buches in mannigfach verschiedenem Sinn gebraucht. Eine bestimmtere Scheidung der populären, der philosophischen und der theologischen Bedeutung jener Worte an geeignetem Ort könnte in einer neuen Auflage des Buches von großem Nutzen für die Leser sein. Auch darf man wohl nicht die Begriffe Mechanismus und Materialismus als inhaltlich gleichbedeutend behandeln (S. 119). Der Mechanismus sucht nicht bloß das physikalische, sondern auch das biologische Weltgeschehen auf bloße Bewegungserscheinungen zurückzuführen und tritt dadurch in scharfen Gegensatz zum Vitalismus; aber wenn jene Bewegungsgesetze als von einer schöpferischen Weisheit ursprünglich geordnet betrachtet werden, setzt sich der Mechanismus noch keineswegs in feindlichen Gegensatz zum Theismus; letzteres geschieht erst durch den Materialismus, der das Weltbild des Mechanismus zur Weltauffassung erheben will, indem er das Dasein eines Geistes im Menschen und eines geistigen ersten Urhebers der Welt und ihrer Ordnung leugnet.

Reinkes Stellung gegenüber dem Darwinismus als allgemeingültiger, naturphilosophischer Erklärung des Werdens der heutigen Lebewelt war von jeher eine ablehnende, und sie ist es auch in seinem neuen Buche geblieben in dem Abschnitt „Entwicklungslehren“ (S. 66 ff.). Auf die vielfach heute noch vernachlässigte und doch besonders für weitere Kreise so wichtige Unterscheidung zwischen Darwinismus und Entwicklungstheorie macht eine eigene Anmerkung der zweiten Auflage nochmals aufmerksam. Wie gegen den Darwinismus so spricht er sich auch gegen die phantastischen Stammbäume der monistischen Deszendenztheorie Haeckels aus, indem er die folgende heitere Geschichte berichtet, die er aus Pringsheims eigenem Munde vernahm (S. 71): „Als Haeckel, damals Professor der Zoologie in Jena, seinem Jenenser Kollegen Pringsheim, einem bedeutenden Botaniker, die ersten Entwürfe von Stammbäumen vorlegte, sagte Pringsheim: ‚Diese Bilder werden Sie doch nicht veröffentlichen wollen?‘ Als Haeckel es bejahte, entgegnete Pringsheim: ‚Dann empfehle ich Ihnen dafür den Kladderadatsch!‘“

Daß mit der Zurückweisung der Auswüchse und Entgleisungen des Entwicklungsgedankens dieser selbst nicht aus der Welt geschafft ist, war Reinke wohl bewußt, indem er ihn als „Axiom“ bezeichnet, das für unser naturwissenschaftliches Denken unentbehrlich ist. Er betont jedoch anderseits nachdrücklich, daß die Anwendung eben dieses Gedankens auf die uns bisher zugänglichen Tatsachen nur ein sehr bescheidenes Urteil über den objektiven Wert der Abstammungslehre gestatte; darin können wir ihm nur beistimmen. Nicht so in dem folgenden Satz, der wohl etwas zu stark vom modern gewordenen Mendelismus und seiner Überschätzung des Experiments beeinflußt ist (S. 68): „So viel steht aber heute bereits fest, daß lediglich durch das Experiment[1] und nicht durch phantastische Spekulationen die Frage nach dem Ursprung der Arten gelöst werden kann.“ Dem ist nicht so; denn zwischen der experimentellen Bestätigung der Entstehung neuer Arten und jenen phantastischen Spekulationen liegt noch sehr viel in der Mitte, was Reinke selbst

[1] Von uns gesperrt.

1911 in der zweiten Auflage seiner theoretischen Biologie (Kp. 35 ff.) vortrefflich auseinandergesetzt hat, nämlich die aus den verschiedensten Forschungsgebieten geschöpften Indizienbeweise, welche uns die Annahme einer Stammesentwicklung der organischen Welt sehr wahrscheinlich machen[1], obwohl sie uns über den Umfang, die Grenzen und die Ursachen jener Entwicklung zur Zeit nur wenig Sicheres zu sagen vermögen.

Daß ein so logischer und zugleich so idealer Denker wie Reinke sich mit dem modernen Monismus nicht befreunden konnte (S. 111 ff.), ist selbstverständlich. Er stellt dem falschen „abstrakten" Monismus eines Haeckel und Ostwald den wahren „konkreten" Monismus gegenüber, der aus der einheitlichen Ordnung des Kosmos durch einen richtigen metaphysischen Schluß zur Annahme eines „überweltlichen Urgrundes der Natur" geführt wird, der nur als persönliches Wesen von unendlicher Weisheit und Macht gedacht werden kann. Es ist in der Tat von großer psychologischer Notwendigkeit, aus dem Streben nach einheitlicher Naturerklärung, das auch den Irrwegen des modernen Monismus zugrunde liegt, den ewigen Wahrheitsgehalt des theistischen Schöpfungsgedankens herauszuschälen: die Vielheit der Erscheinungen in der Natur zugleich mit der Einheit ihrer Gesetzlichkeit führen den menschlichen Geist nach den logischen Denknormen zum Aufstieg von der Erkenntnis der Natur zur Erkenntnis Gottes.

Diese für weite Kreise so segensreiche apologetische Grundidee von Reinkes Buch, die in der ersten Hälfte desselben vorbereitet, in der zweiten durchgeführt wird, tritt an manchen Stellen der neuen Auflage noch schöner und wirksamer hervor, als es schon in der ersten Auflage geschehen war. So sind z. B. Bekenntnisse großer Forscher zum Gottesglauben (S. 32—37) um mehrere Seiten vorzüglicher Zitate vermehrt worden. Einen Hinweis auf Karl v. Linnés großartige Einleitung zu seinem Systema naturae, wo der Vater der modernen Systematik einen begeisterten Hymnus auf den Schöpfer anstimmt[2], wird uns eine spätere Auflage hoffentlich auch noch bringen. Abgesehen von nicht wenigen dankenswerten Klärungen einer früher mißverständlichen Ausdrucksweise ist auch in den Abschnitten über die Gottesidee und über die Religion manches ganz Neue hinzugekommen, so die S. 151—153 gegen Koelsch gerichteten Ausführungen.

Von besonderem psychologischen Belang ist Reinkes Stellungnahme gegenüber Kant (S. 89 98 111 124), der die alten Gottesbeweise durch seine „Kritik der reinen Vernunft" ihrer Überzeugungskraft beraubt hatte. Als mathematisch stringente oder als rein aprioristische Beweise läßt Reinke sie nicht gelten; „Mit den Methoden der Mathematik und der formalen Logik ist der Gottesidee nicht beizukommen" (98) — und darin hat er auch Thomas von Aquin auf seiner Seite, der den ontologischen Gottesbeweis aus der Idee des Seins nicht als gültig anerkannte. Hieraus schließt Reinke: „Kant focht gegen Windmühlen, wenn er den Nachweis zu führen versuchte, daß diese Gottesbeweise auf mathematische Bündigkeit keinen Anspruch erheben könnten."

[1] Siehe diese Zeitschrift 108 (1925) 419: „Die Gesetze der Vererbung und Anpassung in ihrer Beziehung zur Teleologie".

[2] Siehe hierüber in der Schrift des Referenten „Ideale Naturauffassung einst und jetzt" (Freiburg i. Br. 1920) 3 ff.

Aber sie sind mit logischer Folgerichtigkeit gebildete Schlüsse, die aus der physischen Sphäre in die metaphysische führen, und deshalb sind und bleiben sie wahrhaft „überzeugende Argumente". In populärer Ausdrucksweise darf man sie auch fürderhin Gottesbeweise nennen; dies gesteht Reinke in einer Anmerkung (S. 124), welche P. Viktor Kolbs Buch anerkennend erwähnt, ausdrücklich zu. Aber es kommt noch deutlicher (S. 111): „Kants vorgebliche Widerlegungen der theoretischen Gottesbeweise sind nicht weniger auf spitzfindiger Dialektik erbaut wie sein eigener Gottesbeweis aus der „praktischen" Vernunft. Ich glaube, man sollte es unterlassen, in dieser Frage Kants Autorität anzurufen. So hoch ich den großen Königsberger Denker schätze, habe ich seine Polemik gegen die ‚Gottesbeweise' stets für einen der anfechtbarsten Teile seines Kritizismus gehalten." — Also nicht erst von heute oder gestern datiert Reinkes „Sprung" von Kant zu Thomas!

Der vierte Abschnitt des Buches „Die Gottesidee" und der fünfte „Religion" enthalten zahlreiche Stellen, die zu dem Schönsten gehören, was ein katholischer Apologet über diese erhabenen Dinge sagen könnte. Hier aber sagt es ein moderner Naturforscher, der zudem den Kreisen der liberalen protestantischen Theologie persönlich näher steht als dem Katholizismus! Um so wertvoller ist sein Zeugnis. Es war allerdings keine leichte Sache für ihn, stets den richtigen Ausdruck zu finden für seine hohen Ideen. Dies gilt besonders von den Ausführungen „Vom Wesen Gottes", wo die Analogie des Seins, das höchste und dunkelste Problem der gesamten Metaphysik, behandelt wird; wo unser an die Materie gefesselter Menschengeist kühn hinüberzuspähen sucht in das Gebiet des Unerkennbaren. Man wird deshalb einem Nicht-Theologen wie Reinke keinen Vorwurf daraus machen, wenn er seine Gedanken nicht überall den scholastischen Termini anzupassen vermochte; ja man muß sich eigentlich darüber wundern, daß er trotzdem sich meist so richtig ausgedrückt hat. Auch ist von der ersten zur zweiten Auflage hierin ein zweifelloser Fortschritt zu verzeichnen. Dort (S. 127) war ihm Gott als Schöpfer und Erhalter der Natur nur „eine für unser Weltbild unentbehrliche Ergänzungshypothese"; hier (S. 138) ist er ihm „ein für unsere Weltanschauung unentbehrlicher Abschluß" — was viel richtiger formuliert ist. Wahr ist es auch, wenn er sagt: „Gottes Wesen bleibt unvorstellbar" (S. 125); „vom Wesen der Gottheit fehlt uns die Anschauung, ja Vorstellung, kaum in Umrissen können wir es denken, sondern eigentlich nur ahnen" (S. 131); Gott wird im Theismus „als transzendent und immanent zugleich gedacht" (S. 128). Ich glaube, auch ein gestrenger scholastischer Schultheologe kann jetzt mit Reinke ziemlich zufrieden sein.

Dem Gottsucher Reinke hat es aber vor allem das Wort des großen Kirchenvaters Augustinus angetan: „Unser Herz ist unruhig, bis es Ruhe findet in dir" (S. 138); dieser Akkord erklingt immer wieder. Weil uns die Natur durch unser folgerichtiges metaphysisches Denken als Offenbarung Gottes sich enthüllt, deshalb werden wir bei Betrachtung der Wunder dieser Natur hingezogen zu diesem Gott, zu seiner Weisheit und Macht und vor allem zur Güte „des Vaters im Himmel". Reinke hat diese Gesinnung erfaßt, wenn er mahnt (S. 141): „Wollen wir durchaus uns eine Vorstellung von Gott bilden, so kann sie gar nicht kindlich genug ausfallen, eingedenk des Wortes: Wenn ihr nicht werdet wie die Kinder, so könnt ihr nicht ins Reich Gottes kommen."

Die nämliche Gesinnung ist es auch, die im Abschnitt „Religion" zu Tage tritt. Vieles Wahre und Schöne ließe sich hier noch aus Reinke zitieren; der Raum dieser Besprechung legt uns leider Beschränkung auf.

„Wenn in unserer Zeit Versuche hervorgetreten sind, eine Religion ohne Gott zu begründen, so kann man solchem vergeblichen Bemühen gegenüber nur sagen: wer von einer Religion ohne Gott spricht, täuscht sich selbst" (S. 146). Also eine Religion ohne Gott hält Reinke schlechthin für unmöglich. Die Religion ist ihm aber nicht bloße Gefühlssache, wie es im modernen Protestantismus gang und gäbe ist, sondern auch Verstandessache, und zwar zuerst Verstandessache und daraufhin erst Gefühlssache. Er will, daß unsere Religion, unsere Unterwerfung unter Gott, ein rationabile obsequium, ein vernünftiger Dienst sei. Das ist allerdings eine echt katholische Anschauung, und wir finden es begreiflich, daß sie seinen protestantischen Kollegen nicht gefallen wollte. Das Verhältnis zwischen Erkenntnis und Wille drückt Reinke zutreffend in den Worten aus: „Die Religion ist die Hand, mit welcher der Mensch die Offenbarung ergreift. Religion besteht in geistigem Leben, in den Beziehungen des Menschen zu Gott. Das gilt insbesondere auch vom Christentum, der Religion der Liebe.... Das Christentum fordert Liebe gegen Gott und gegen den Nächsten, und doch hängt das alles enge zusammen. Leonardo da Vinci sagt: „Weißt du wenig, so liebst du auch wenig; die Liebe ist die Tochter der Erkenntnis; vollkommenes Wissen und vollkommene Liebe müssen dasselbe sein" (S. 149).

„Für einen Irrtum halte ich es", sagt Reinke weiterhin gegenüber A. Kölsch[1], „wenn neuerdings von einigen alles verstandesmäßige Gottsuchen verworfen wird: es soll die Gottesidee nur als ‚freies' Erlebnis gewonnen werden, in welchem der Mensch sich also passiv und abwartend verhält.... Ich möchte wissen, wie ein atheistisch eingestellter Mensch ohne wissenschaftliche Bildung zum Erleben Gottes kommen soll. Das Erleben Gottes in allen Ehren — aber losgelöst vom verstandesmäßigen Erkennen wird es zu etwas Wesenlosem, das der wissenschaftliche Atheist mit einer Handbewegung als ‚Autosuggestion' ablehnt. Von manchen Seiten — ich habe gewisse ‚modern' protestantische Richtungen im Auge — wird sogar ausdrücklich von einem irrationalen Erleben Gottes gesprochen, d. h. einem Erleben unter Ausschluß des Verstandes. Dies ist eine mir unbegreifliche Mystik. Ich selbst möchte mir über ‚irrationale' Erlebnisse kein Urteil beimessen, weil ich bislang nur Erlebnisse hatte, an denen mein Verstand beteiligt war.... Ich habe den Eindruck, daß die Richtung, der ich hier entgegentrete, auf Pascal zurückgeht. Während Kant sich auf den Verstand als auf eine wundervolle, von der Vorsehung uns gegebene Leuchte verläßt (?), urteilt Pascal in seinen ‚Gedanken über die Religion' anders, wenn er sagt: ‚Das Herz erkennt Gott, nicht der Verstand (c'est le cœur qui sent Dieu, et non la raison)', und weiter: ‚Dies ist der Glaube, daß Gott im Herzen gefühlt wird, nicht im Verstand (voilà ce que c'est que la foi: Dieu sensible au cœur, non à la raison).' Er verwirft also den Verstand als Mittel der Gotteserkenntnis (S. 151 f.)."

Diese Bemerkungen Reinkes dürfen vielleicht auch für manche „modern" katholische Richtungen beherzigenswert sein[2]. Wie er aber mit aller Ent-

[1] Dieser hatte eine Kritik der ersten Auflage des Reinkeschen Buches veröffentlicht in der „Neuen Züricher Zeitung" vom 21. September 1924 und eine vernunftgemäße Begründung des Glaubens als unmöglich bezeichnet.

[2] Siehe hierüber in dieser Zeitschrift E. Böminghaus im Februarheft 1925, 333, und E. Przywara im Aprilheft 1925, 18.

schiedenheit eintritt gegen eine Religion ohne Gotteserkenntnis, so auch gegen eine „religionslose Ethik", obwohl er Jodl persönlich sehr milde beurteilt. Religion ist für Reinke Dienst Gottes, und zwar „Dienst, der in Treue sich bewährt" (S. 161). Erinnert das nicht an das servire Deo, das im Fundament der ignatianischen Exerzitien als vornehmste Pflicht des Menschen hingestellt wird?

Daß Reinke dem Christentum besonders zugetan ist, geht nicht bloß daraus hervor, daß er für dasselbe 1907 eine ritterliche Lanze einlegte gegenüber dem deutschen Monistenbund[1], sondern noch mehr aus seinen oben erwähnten Äußerungen über die Religion der Liebe. Wie er sich zur übernatürlichen Offenbarung durch Christus und zu der von diesem gestifteten Kirche stellt, darüber brauchte er sich in vorliegendem Buch nicht zu äußern, da es nur die natürliche Gotteserkenntnis behandeln sollte, welche das Fundament des christlichen Glaubens bildet. Wo er jedoch von der „praktischen Religion" spricht, sagt Reinke: „Die Religionen suchen nach einem Mittler zwischen dem Menschen und Gott; im Christentum bildet Jesus von Nazareth diesen Mittler" (1. Aufl., S. 144). In der zweiten Auflage (S. 159) lesen wir an der nämlichen Stelle „der Gottmensch Jesus von Nazareth;" mit Recht, denn der Glaube an die Gottheit Christi gehört zum Wesen der christlichen Religion, das allerdings im liberalen Protestantismus unserer Tage undogmatisch verflüchtigt worden ist bis zur Selbstauflösung. In beiden Auflagen wird beim Wort „Mittler" auf die folgende Anmerkung S. 85 verwiesen: „Das Problem des Mittlers ist eingehend erörtert in dem Buch von Houston Stewart Chamberlain ‚Mensch und Gott' (München 1921)." Eine viel gediegenere Erörterung dieses Problems hätte Reinke bei katholischen Theologen gefunden, beispielsweise bei Engelbert Krebs „Heiland und Erlösung" (Freiburg i. Br. 1914). Wenn er solchen Führern sich anvertraut, besteht begründete Hoffnung, daß er auf keineswegs irrationalem Weg zur näheren Kenntnis der Mittlerrolle jenes Jesus von Nazareth gelangt. Das wäre der schönste Lohn, den wir ihm für sein verdienstvolles Werk, das wir hier besprochen haben, von ganzem Herzen wünschen. Denn dieser Gottmensch Jesus Christus ist für uns alle „der Weg, die Wahrheit und das Leben", und niemand gelangt zum Vater außer durch Ihn.

Erich Wasmann S. J.

---

[1] Haeckels Monismus und seine Freunde. Ein freies Wort für freie Wissenschaft. Leipzig.

Lieben über Erkennen

Es gilt allen Jüngern Jesu als unverbrüchliches Gesetz, daß sie Gott vollkommen lieben müssen. Jesus will Gottesliebe, Jesus will Vollkommenheit in allem, auch in der Liebe. Und zwar bedeutet Vollkommenheit der Liebe hier nicht die Selbstlosigkeit des Beweggrundes, nach der wir einen Unterschied zwischen vollkommener und unvollkommener Liebe zu machen gewöhnt sind, sondern die Vortrefflichkeit des Aktes, seine Stärke, Wärme, Ernsthaftigkeit, Fruchtbarkeit, so daß die Liebe alle unsere Kräfte, das Herz und Gemüt, die ganze Seele ausfüllt und, so viel sie kann, zu unserem Wesen wird. Jesus mahnt: „Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist.“ [1] Johannes erläutert: „Gott ist die Liebe.“ [2]

Doch wie gelangen wir zur Liebe? Die Psychologen sagen, und die Theologen folgen ihnen: Durch die Erkenntnis. Der hl. Thomas erhärtet, wo er von der Ursache der Liebe spricht, in einem eigenen Artikel [3], daß dies die Erkenntnis ist; er stützt sich dabei auf Augustinus nicht minder als auf Aristoteles. Die Meinung der Theologen ist sogar durchweg: Die Erkenntnis kann zur Liebe gar nicht entbehrt werden. Sie halten daran fest nicht bloß für das gewöhnliche Seelenleben, sondern mit großer Einhelligkeit auch für die zarten Vorgänge der Mystik. Maximilian van der Sandt [4] untersucht die Streitfrage, ob wenigstens in der Mystik Liebe ohne begleitende oder wenigstens ohne vorausgegangene Erkenntnis auftreten könne; indem er die Autoritäten bis auf seine Zeit sprechen läßt, auch schon Suarez, der die Möglichkeit verneint, und Alvarez de Paz, der zur Bejahung neigt, stellt er sich auf die Seite der verneinenden „Scholastiker“ gegen die bejahenden „Mystiker“. A. Poulain [5] spricht ebenso und erklärt einige anderslautende Ausdrücke der hl. Theresia und des hl. Franz von Sales.

Damit scheint sich aber ein Hemmnis wider die vollkommene Liebe aufzutun. Unsere Erkenntnis Gottes ist anerkanntermaßen sehr unvollkommen. Paulus selber gesteht: „Jetzt sehen wir durch einen Spiegel im Rätsel..., jetzt ist mein Erkennen ein Stückwerk.“ [6] Wenn die Liebe auf der Erkenntnis gründet, die Erkenntnis aber unvollkommen ist, wie kann dann die Liebe vollkommen sein?

Die Frage hat Christen, die sich nach der Gottesliebe sehnten, von jeher beunruhigt, und oft haben ihr darum Geisteslehrer Aufmerksamkeit zugewendet. Ihre Antwort lautet: Obwohl Erkenntnis der Liebe vorausgehen muß, so doch nicht jedem Maß der Liebe ein ebenso großes Maß der Erkenntnis, noch müssen sich beide in gleicher Vollkommenheit entwickeln; vielmehr kann *eine kleine Erkenntnis eine große Liebe* entfachen, und nicht notwendig setzt eine große Liebe auch eine große Erkenntnis voraus. Der hl. Franz von Sales [7] prägte die treffende Formel: „In diesem sterblichen Leben erhält

---

[1] Matth. 5, 48. [2] 1 Joh. 4, 16. [3] Summa theologica 1, 2, q. 27, a. 2.

[4] M. Sandaeus, Theologia mystica l. 2, commentatio 6, exercitatio 24—29 (Moguntiae 1627) 503—537.

[5] Des grâces d'oraison 9, 15—23: [10](Paris 1922), 133 ff.; über die Ekstase 18, 30 und 74: 264 und 290. Deutsch: Handbuch der Mystik (Freiburg 1925) 143 ff. 246 267 f.

[6] 1 Kor. 13, 12. [7] Theotimus 6, 4.

die Liebe ihren Ursprung, doch nicht ihre Vollkommenheit von der Erkenntnis Gottes.... Die Erkenntnis gibt der Liebe allerdings ihre Geburt, doch nicht ihr Maß". Wie begründen die Aszetiker diese Lehre, die, wenn richtig, für die stark wie die schwach Erkennenden bedeutsame Folgerungen hat?

1. Die erste Begründung stützt sich auf eine Unterscheidung: Große Liebe kann auf eine kleine theoretische Erkenntnis folgen; es genügt, daß die praktische Erkenntnis stark sei.

Die theoretische, spekulative, wissenschaftliche Erkenntnis will von allem bewußt und reflex sich Rechenschaft geben. Sie zergliedert die Begriffe, unterscheidet Wesenheit, Eigenschaften, Bestandteile, Kräfte, Akte; sie definiert, argumentiert, löst Einwürfe. So entstehen über Gott, auch den menschgewordenen Gott, ausgebreitete und schwierige theologische Traktate mit tiefem philosophischem Unterbau. Die praktische Erkenntnis geht auf diese Dinge nicht ein. Sie will nur die lebhafte Einsicht; Gott ist das höchste und liebenswürdigste Wesen, der Inbegriff von allem, was Liebe heischt und wozu mir Liebefähigkeit gegeben ist, alle Gutheit und Schönheit; ich muß ihn über alles lieben.

Nun ist die Liebe eine praktische Größe. Sie untersteht dem Einfluß der praktischen Einsicht, dagegen der theoretischen nur insoweit, als diese auch praktische Stücke enthält. Die Theorie aber fördert vieles zu Tage, was für die Liebe geringen Ansporn bietet. Viele Spekulationen über die Attribute Gottes, ihr metaphysisches Verhältnis zum Wesen und zueinander, die Auseinandersetzungen mit den verschiedenen einschlägigen Tastversuchen der Philosophie- und Theologiegeschichte und Ähnliches ist der Liebe, wenn sie einmal brennt, zwar kostbar, weil es den Geliebten betrifft, aber um das Feuer erst zu entzünden, leuchtet nur hie und da ein Funke aus den hin- und hergetriebenen Nebeln auf.

Was man demnach von vornherein vermuten muß, wird durch die Erfahrung bestätigt. Es gibt Menschen, die in der Wissenschaft von Gott und göttlichen Dingen vornean stehen; sie haben vielleicht ein ganzes Leben lang darüber gedacht, gelehrt, geschrieben, sogar rednerische und schriftstellerische Wärme entfaltet. Sie sind ergraut auf Lehrstühlen, ihre Gutachten gelten als durchschlagend. Und doch, ihre Herzen sind zum Erbarmen kalt. Fünf Minuten bei dem nach allen Richtungen durchforschten „höchsten Gute" betend zu verweilen, martert sie, und wenn in ihrer Seele ein sehr winziges Geschöpfgut mit dem höchsten Gut um die Herrschaft ringt, so unterliegt gewiß das höchste Gut. Neben ihnen stehen geringe Leute mit einfachen Christenkenntnissen, sie wissen weder von Gott, wie und ob er zu definieren wäre, noch vom höchsten Gut, welche von den zahlreichen als seine richtige Begriffsbestimmung angesprochen werden dürfte. Aber ihre Herzen sind voll von Liebe und Hingabe, sie beten lang und tiefgesammelt, sie sehnen sich nach Opfern. Selbst wenn man bei mystisch Begnadeten die theologische Brille aufsetzt und etwas „Wissenschaftliches" zu erfragen sucht, geht man meistens leer aus; denn was sie zu sagen wissen, wüßten auch Kinder. Sie selbst wundern sich über das Dunkel und die Undeutlichkeit ihrer Erkenntnis[1].

[1] A. Poulain, Des grâces d'oraison 2, 8, p. 122; deutsch S. 131.

Man muß freilich zugestehen: Diese Erkenntnis der liebereichen Gotteskinder ist doch eine hohe und kostbare. Sie hat bei den Hervorragenderen etwas Geniales; sonst könnte sie nicht solche Wärme erzeugen. Aber sie ist nicht wissenschaftlich, und der Sprachgebrauch nennt vollkommen nur die wissenschaftliche oder wissenschaftähnliche Erkenntnis. In diesem Sinne sagt der hl. Thomas[1], es gehöre zur Vollkommenheit der Kenntnis etwas, was zur Vollkommenheit der Liebe nicht gehört; die erste, weil das Objekt in sich hereinziehend, in sich ausprägend und nach sich gestaltend, muß zergliedern und in den Einzelheiten erfassen, die zweite aber, aus sich zum Objekt hinausgehend, nimmt das Objekt einfach, wie es in sich ist. „So kommt es, daß etwas mehr geliebt als erkannt wird, weil es vollkommen geliebt werden kann, obwohl es nicht vollkommen erkannt wird." Man sehe das besonders an den Wissenschaften, die manche lieben wegen einer nur summarischen Erkenntnis; sie lieben z. B. die Rhetorik, nur weil sie wissen, daß sie die Kunst zu überreden ist[2]. Thomas von Vallgornera[3] drückt sich so aus; Die Erkenntnis ist vollkommen, nur wenn sie das Objekt deutlich ausprägt (quando est distincta et expressa), der Liebe aber genügt es, das Objekt undeutlich (in confuso) zu sehen, wie wir ja auch Verborgenes und Abwesendes lieben; denn auch damit umfasse sie das Objekt ganz. So verschieden betätigen sich Erkenntnis und Liebe, daß nach dem hl. Thomas[4] wir Gott in diesem Leben ohne Mittel lieben, obwohl nicht ohne Mittel erkennen können, und daß nach vielen großen Theologen die Liebe dieses und die des seligen Lebens, ganz anders als die Erkenntnis, von gleicher Art sind. Aus allem ergibt sich: Es wird etwas anderes dazu verlangt, daß man die Erkenntnis, als dazu, daß man die Liebe vollkommen heiße. Und so kann eine Erkenntnis sehr vollkommen sein in sich, aber unvollkommen zur Liebe, oder umgekehrt unvollkommen als Erkenntnis, d. h. als Wissenschaft, aber vollkommen zur Liebe.

Saint-Jure[5] zieht zur Beleuchtung der Lehre, daß man nicht viel zu erkennen brauche, um dennoch viel zu lieben, die Erfahrungen des außergeistlichen Lebens heran. Dabei kommt noch eine Erwägung zum Vorschein. Es genügt der Liebe, *etwas* Liebenswürdiges erkannt zu haben; um den Heiland zu lieben, braucht man darum *nicht viele Beweggründe* zu suchen. Man frage die am meisten von menschlicher Liebe Ergriffenen um ihre Gründe; sie werden sehr wenig anzugeben wissen, oft Eingebildetes und schlecht Erwiesenes, ein unbestimmtes Etwas, die Sympathie, irgend eine einzelne Wohltat oder einen angeblichen Vorzug. Eine Mutter liebt leidenschaftlich ihr kleines einziges Kind, obschon sie es nur unvollkommen erkennt. Was weiß sie von seiner Seele, seinen höheren Geistesfähigkeiten, dem inneren Wesen und Leben seines Körpers und vielem andern, was psychologische, physiologische, anthropologische usw. Wissenschaft durchschauen müßte? Ihre Liebe hat Gründe genug ohne das. Und was so von der elterlichen Liebe gilt, sagt Seneca mit Recht von der Tugend überhaupt: Um eine gute Seele zu haben, bedarf es wenigen

---

[1] A. a. O. ad 2. [2] Siehe auch a. a. O. ad 1.

[3] Mystica theologia D. Thomae n. 19 ff. 379: ed. Berthier (Taurini 1890) 18ff. 272.

[4] Summa theologica 2, 2, q. 27, a. 4.

[5] De la connaissance et de l'amour de Jésus-Christ l. 1, ch. 3, § 1, n. 4; éd. Tarpin I (Lyon 1863) 48.

Wissens; unsere philosophischen Spitzfindigkeiten machen uns gelehrt, nicht gut; wir treiben Unmäßigkeit mit der Wissenschaft und lernen für die Schule, statt für das Leben[1].

„Jesus, mein Herr, du bist ganz liebenswürdig, ganz unendlich liebenswürdig.... Es ist genug, mein Gott, daß ich diese Kenntnis habe. Was brauche ich so viel Wissenschaft, Lichter und Erwägungen! Es genügt mir zu wissen, daß mein Jesus ganz liebenswürdig ist, und daß in ihm nichts ist, das nicht würdig wäre, unendlich geliebt zu werden. Möge also mein Geist sich mit dieser Kenntnis begnügen; möge aber mein Herz niemals satt werden, den zu lieben, der nie genug geliebt werden kann."[2]

„Ich freue mich, o mein Herr, über alles, was du bist, obgleich ich nicht erkenne, wer du bist; denn du bist so beschaffen, daß wir auch mit geschlossenen Augen dich lieben können. Ich weiß nicht, wer du bist; aber ich weiß, daß du mein Leben bist, die unendliche Weisheit, die allmächtige Kraft, die unermessene Güte, die geradeste Gerechtigkeit, die süßeste Barmherzigkeit.... Ich kann deine Schönheit nicht zeichnen, aber ich kann sie lieben.... Wer in diesem Leben kann dich in Begriffe fassen (definirte), mein süßer Gott? Du bist weniger da, um im Begriff bestimmt als um geliebt zu werden. Du bist weniger da, erklärt als um gelobt zu werden.... Ich will dich anbeten, und ein anderer möge dich erklären.... Ich will nicht dich beschreiben, sondern dich loben. Ich will nicht dich definieren, sondern dich lieben.... O mein großer Gott, welch süßes Dich-verstehen ist Dich-lieben! Welch wonniges Dich-bewundern ist Dir-gehorchen! Welch nützliches Dich-erklären ist Dich-verehren! Welch weises Dich-definieren ist Dir-dienen! Gott erklären ist unmöglich; Gott lieben ist möglich. Gott beschreiben ist unmöglich; Gott gehorchen ist möglich. Gott begreifen ist unmöglich; aus Liebe für Gott sterben ist möglich. Ich will sterben für Gott und leben in Gott und niemals aufhören, Gott zu danken und ihn anzubeten, mein Gut und meinen Schutz, meine Ehre und den Ruhm meiner Seele."[3]

2. Es gibt außer der innern Fruchtbarkeit der „kleinen", aber praktischen Erkenntnisse noch eine Ursache, daß aus geringerem Lichte große Liebe entstehen kann, und von dieser Ursache hängt in vielen Fällen die Stufe der Liebe mehr als vom Verstandeslicht ab: unser freier Wille. Darauf deutet Kardinal Cajetan[4] hin. Die Vollkommenheit der Liebe gehe aus doppelter Quelle hervor, einer auf seiten des Geliebten, des Objektes, und das ist die Erkenntnis, und der andern auf seiten des Liebenden, des Subjektes, und es kann ohne Mehrung des Objektes und der Erkenntnis die Liebe sich mehren von der Seite des Liebenden her.

Vor allem können wir kraft unserer Freiheit positiv die Liebe steigern. Erst im Himmel fesselt das entschleierte Antlitz Gottes die Liebe ganz und gar. Auf Erden aber läßt die Erkenntnis, da sie noch nicht eine notwendig wirksame Ursache der Liebe ist, immer noch Kräfte frei, über die wir verfügen, und wir können weniger oder mehr lieben. Insbesondere die appretiative Liebe, aber bis zu einem gewissen Grade auch die intensive und ein wenig sogar die Gefühlsliebe unterstehen unserer Freiheit. Schon darum mit Recht geben die Aszeten

[1] Epistula 106; ed. Schottus II (Genevae 1665) 827. Paucis opus est ad mentem bonam literis. Die Ausgabe von O. Hense (Leipzig 1914) 510 liest diesen Satz anders.

[2] S. Jean Eudes, La vie et le royaume de Jésus, 4. p.: Exercice d'amour divin I (Lyon o. J.) 266. In einer spätern, uns gleichfalls vorliegenden Lyoner Ausgabe (1679) 388 f. hat der Heilige einen in Nebensachen geänderten Text.

[3] J. E. Nieremberg, De la hermosura de Dios l. 2, Ejercicio de afectos 23; ed. Madrid (1905) 517 ff. [4] In S. th. 1, 2, q. 27, a. 2.

gewöhnlich als das erste Mittel zur Erlangung der Liebe an, daß man nach ihr eifrig verlange[1].

Der Wille schöpft, wenn er sich zu starken Affekten erhebt, aus dem eigenen Reichtum. Denn es schlummert in ihm, noch bevor eine Erkenntnis aufleuchtet, der naturhafte Trieb nach dem unendlichen Gute. Sobald ein wenn auch unvollkommenes Licht dieses Gut zeigt, kann die ganze Natur mit aller Gewalt zu ihm hinstreben. Eine kleine Ursache löst dann eine große Wirkung aus. Der hl. Franz von Sales[2] scheint bei seinen Vergleichen an diese Art des Vorganges zu denken. Es gehe wie beim Zorn, der, wenn man ihn nicht sogleich erstickt, beinahe immer größer wird als der Gegenstand es erfordert, weil die Leidenschaften sich nicht an die ihn weckende Erkenntnis halten, sondern von dem Ihren dazu tun. Oder noch treffender: Die mindeste Witterung des Wildes setzt die Spürhunde in Bewegung; so regt auch uns eine dunkle, von mancherlei Wolken bedeckte Erkenntnis zu mächtiger Liebe des Guten an.

Aber ebenso bedeutungsvoll ist das negative Verhalten des Willens. Es sollen in ihm keine Hindernisse wider die Entfaltung der Liebe bestehen. Oft wäre die rechte Erkenntnis da, und die Liebe hätte Zündstoff genug. Aber eine niedere Liebe hindert das Entbrennen. Trägheit, Zerstreuungssucht, tausend Anhänglichkeiten an Dinge, Eitelkeiten, Lüste halten uns gefangen. Vielleicht ist es gerade bei den Gelehrten die Anhänglichkeit an die Denkarbeit, die Liebe zum Gedankensport, die Lust am Produzieren und Publizieren, die Absicht auf die Erdenehre, welche schuld sind, daß mit dem Erkennen die Seelenarbeit abbricht und nicht zur Willenstätigkeit fortschreitet. Was gelten dem Nur-Gelehrten die Affekte? Sie sind ihm ein unnützes, unrentables Geschäft, ein Zeitverlust. Hier liegt manchmal bei begabten jungen Leuten der Grund, weshalb sie nicht zum rechten betrachtenden Gebet und zur Liebe kommen. Weil sie einseitig nur das lieben, was für Schule und Examen oder für die aus irgend einem Grunde geliebte Gelehrtheit Wert hat, bleiben sie in der Verstandesarbeit der Betrachtung stecken, wenn überhaupt die schlichten Betrachtungswahrheiten sie zu fesseln vermögen und sie nicht in gelangweiltem Dämmerzustand die „verlorene" Stunde hinstreichen lassen.

Kardinal Bona[3] ermahnt die Wissenden, nicht in der natürlichen Befriedigung des Wissenstriebes hängen zu bleiben, so daß sie mehr das Wissen als das Gewußte lieben. Wie bei den alten Philosophen „gibt es unter den Christen viele, die die Wissenschaft von Gott und die Liebe zu dieser Wissenschaft höher schätzen und mehr lieben als Gott selber und sein Wohlgefallen.... Wir lieben uns selbst, während wir glauben, Gott zu lieben".

Es leuchtet hiernach ein, mit wie viel Recht die Geisteslehrer gern als zweites Mittel zur Liebe die Reinheit des Herzens hinstellen. Rogacci[4] be-

---

[1] Z. B. Ludwig von Granada: Memoriale vitae christianae 7, 3: Opuscula spiritualia (Coloniae 1693) 558 ff.; deutsch: Über die Liebe Gottes (Wien 1823) 1, 7 f.; Scaramelli, Anleitung zur Aszese 4, 3, 3; hl. Alfons von Liguori nach P. Leick, Schule der christlichen Vollkommenheit (Regensburg 1886) 197 f. [2] Theotimus 6, 4.

[3] Principia et documenta vitae christianae l. 2, c. 47 f.: Opera (Antverpiae 1723) 51 f. Siehe auch Via compendii ad Deum c. 20: ebenda 103.

[4] Von dem Einen Notwendigen 1, 30, 7; übersetzt von F. X. Lierheimer I (Regensburg 1857) 800.

merkt zur Begründung noch, daß Gott eine vor allen andern praktische Wahrheit ist und daß gerade die Auffassung der praktischen Wahrheiten einen geläuterten, unvoreingenommenen Willen erfordert. Ohne solchen mag man Jesus mit belästigender Neugier umdrängen und sogar berühren, dennoch erfolgt keine Wirkung; nur von der einen bereiteten Seele fragt er: „Wer hat mich berührt?“ [1] Das Samenkörnlein der Erkenntnis braucht guten Herzensboden. Das Glaubensfeuer müht sich umsonst, die nicht warm sein wollende Seele zu erwärmen; Eis läßt sich überhaupt nicht erwärmen, Holz schwerer als Metall.

Der Einfluß des Willens auf die Erkenntnisfolgen steht fest, schon wenn man den Grundsatz absolut aufstellt: Aus kleiner Erkenntnis kann große Liebe hervorgehen. Aber besonders augenfällig wird er, wenn man, Menschen mit Menschen und im selben Menschen Zeiten mit Zeiten vergleichend, relativ sagt: Aus der kleineren Erkenntnis kann die größere Liebe hervorgehen; aus gleicher Erkenntnis kann ungleiche Liebe kommen.

3. Nach unserem Willen müssen wir noch an die Gnade Gottes denken [2]. Auch sie wird oft bewirken, daß die Liebe das Erkennen, von dem es ausging, in Schatten setzt. Wohl vermögen wir ihr geheimnisvolles Walten weniger nachzuprüfen als den Willen; aber es besteht kein Grund, an der Wahrscheinlichkeit zu zweifeln, daß sie manchmal, ohne die vorhandene Erkenntnis noch zu steigern, sogleich an den Willen greife. In den Fällen, wo sich an schlichter Erkenntnis glühende Heiligkeit entzündet, scheint solches Wirken der Gnade vor Augen zu liegen. Die mystischen Gaben wenden oft sich mehr an den Willen als an den Verstand wie auch umgekehrt [3].

Die Folgerungen aus der Lehre von der kleinen Erkenntnis und der größeren Liebe liegen auf der Hand.

Die erste: Nicht trauern, wenn sich Mängel der Erkenntnis fühlbar machen. Der Verfasser möchte der letzte sein, etwas gegen den hohen Wert der Tiefe und der Breite des Wissens auch für das geistliche Leben zu sagen. Aber eine ansehnliche Reihe großer und heiliger Geisteslehrer [4] haben uns nun doch versichert, daß die Liebe nicht nur vom Verstande Gesetze empfängt, und das darf zuverlässig ein Trost sein. Der unvergleichliche seraphische Lehrer, St. Bonaventura, hat damit schon den seligen Bruder Ägidius getröstet. Ägidius sprach: „Sagt mir, geliebter Vater, kann ein einfältiger, ungelehrter Mensch Gott ebenso wie ein Gelehrter lieben?“ „Ja“, antwortete Bonaventura, „es kann ein einfältiges Mütterchen Gott den Herrn mehr lieben als ein Magister der Theologie.“ Da stand Bruder Ägidius auf, ging mit großer Inbrunst dem Garten zu, wandte sich gegen die Stadt und schrie mit heller Stimme: „Armes, ungeschicktes, einfältiges Mütterchen, liebe Gott den Herrn. Du kannst Bruder Bonaventura noch übertreffen.“ Und als er dies geredet hatte, ward er drei Stunden lang verzückt [5].

---

[1] Luk. 8, 45. [2] Rogacci a. a. O. n. 6: 799.

[3] Ein Zeugnis siehe: Des hl. Johannes vom Kreuz Dunkle Nacht 2, 12; übersetzt von P. Aloysius ab Immac. Conceptione (München 1924) 122, andere Belege in der Anmerkung.

[4] Siehe noch D. Schram O. S. B., Institutiones theologiae mysticae § 313 schol.: I (Augustae Vindelicorum 1777) 631.

[5] L. Lemmens O. F. M., Der hl. Bonaventura (Kempten 1909) 214; Marcus von Lißbona, Cronicken der mindern Brüder 2, 7, 14; übersetzt von C. Kurtz von Senfftnaw

Die zweite Folgerung: Sich beim geistlichen Streben nicht übermäßig um Erkenntnis mühen. Vor allem das theoretische Ergrübeln, sei es in der Betrachtung, sei es in der Lesung, muß in Schranken gehalten werden. Aber auch die Zahl der Wahrheiten, die man dem Verstande vorlegt, soll nicht die Seele so in Anspruch nehmen, daß ihr zur Liebe kein Atem mehr bleibt. Saint-Jure, der ein großes Werk über die Erkenntnis und Liebe Christi geschrieben hat, mahnt selber[1], er habe das nur getan, damit ein jeder etwas nach seinem Geschmacke finde; der einzelne aber soll sich an ein oder zwei der vorgelegten Beweggründe zur Liebe Christi halten, diese wohl betrachten, bis er eine hinlängliche Kenntnis habe, um angeregt zu sein, dann aber sich den Übungen der Liebe hingeben.

„Es gibt solche, die unersättlich immer wissen, immer Neues über unsern Herrn lernen und immer neue Beweggründe zur Liebe entdecken wollen, ohne daß sie je zur Übung dieser heiligen Liebe kämen. Das ist zweifelsohne ein großer Mißbrauch. Was würde man von einem Menschen sagen, der fortwährend nur Holz zusammentrüge, ohne je Feuer anzuzünden? Um Feuer zu machen, braucht es nur eine vernünftige Menge wohlbereiteten Holzes; dann läßt man es brennen, dazu ist es da. Geradeso müssen wir, um in unsern Herzen das Feuer der Liebe Christi anzuzünden, allerdings zuerst Holz, d. h. einige Kenntnisse von ihm herbeischaffen, aber dann muß man die Kenntnisse anzünden und in Flammen aufgehen lassen."

Eine wichtige Mahnung für viele ist auch: Die Erkenntnis suchen um der Liebe willen, nicht um ihrer selbst willen. Denn nicht als kalte Verstandesspiegel hat uns Gott gewollt, sondern für die Liebe wurde die Welt erschaffen. Die Erkenntnis ist Mittel. Gar das Verkehrteste von allem wäre, Wissen zu suchen auf Kosten der Liebe und wider die Liebe.

Damit kommen wir zur letzten Folgerung: Im geistlichen Leben vor allem die Liebe pflegen. Nicht genug können wir uns einprägen: Die Liebe ist das Kostbarere. „Wenn ich die Liebe nicht hätte ..."[2] Die Liebe ist das Erfolgreichere. Im Erkennen werden wir gewiß enge Grenzen nie sprengen. In der Liebe sind sie weiter gesteckt; ja die Theologie würde die Möglichkeit zugeben, daß ein Erdenpilger stärkere Liebe als ein Seliger habe. Die Liebe ist das Getreuere, sie „hört nimmer auf"[3]. Sie läßt uns schon auf Erden weniger im Stich als das Wissen. Sie findet Zündstoff sogar noch daran, daß das Wissen versagt: Gott ist liebenswerter, als ich weiß und verstehen kann. Liebeerfüllte Menschen, die auf eine allzu schwierige Lesung geraten, sagen wohl, indem sie geduldig weiter lesen: Freilich verstehe ich nicht viel davon; aber es überkommt mich dabei immer eine Ahnung von Gottes unendlicher Größe und meinem Nichts; ich muß staunen, daß Gott von uns geringen Wesen geliebt sein will und daß er Mensch werden wollte; dem so erhabenen Gott dürfen wir Freude machen, ihn kann ich verherrlichen!

Und da die Liebe sogar für die Erkenntnis wertvoll ist, so können wir beifügen: Erkenntnis durch die Liebe suchen. Wer Gott liebt, hat die rechte Einstellung für die Erkenntnis Gottes; er wird nicht abgelenkt, nicht irregeführt

---

II (Costanz 1604) 262; Rodriguez, Übung der christlichen Vollkommenheit 1, 5, 13 verwendet die Erzählung in verwandtem Zusammenhang, wo er nämlich die Klage wegen mangelnden Intellektes im Gebet beruhigt. [1] A. a. O. 49. [2] 1 Kor. 13.
[3] 1 Kor. 13, 8.

durch üble Liebe, sein Urteil gleicht sich dem Wesen und Urteil Gottes an. Indem er selber gut ist, bekommt er ein lebhaftes Verständnis für die Gutheit Gottes, für ihren Wert, ihre Schönheit, ihre Fülle des Friedens und der Freude. Er gewinnt Erfahrungserkenntnis von der Süßigkeit und der Lichthelle der Gnade, d. h. des auf seine Seele wirkenden Gottes. Seine Erkenntnis befestigt sich, weil sie nun im ganzen Menschen verankert ist. Die Liebe treibt ihn, bei Gott unzerstreut zu verweilen und stets noch mehr vom Geliebten zu lernen; sie faßt alle Kräfte, alle Anläße, alle Hilfen bei Tag und bei Nacht zu einer wahren Theozentrik der Erkenntnis zusammen. Darum ist es allgemeine Lehre wie allgemeine Erfahrung, daß wahrhafte Weisheit nur durch die Liebe, ihre Taten und ihre Opfer gewonnen wird. Wenn wir Menschen finden, die versichern, daß alle Gelehrten der Welt ihnen den Glauben nicht aus der Seele reißen könnten, sind es gewiß öfter Menschen der Liebe als Menschen der Bücher. Der hl. Franz von Assisi sagte, daß der Mensch soviel wisse, als er tue: Quanto fa, tanto sa. Es heißt, um Gott zu finden, müsse man sich nicht den Kopf, sondern das Herz zerbrechen. Angelus Silesius[1] wollte wohl etwas Ähnliches sagen mit den bekannten Versen:

Der nächste Weg zu Gott ist durch der Liebe Tür,
Der Weg der Wissenschaft bringt dich gar langsam für.

Gingen Wissen und Lieben immer parallele Straßen und mit gleichen Schritten, so könnten wir ein Gericht nach dem Maßstabe des Wissens erwarten. Weil aber oft eines hinter dem andern zurückbleibt, ja eines sich vom andern gänzlich trennt, so ist sicher, daß ein anderer Maßstab gelten wird. Jesus kündigt einzig den der Liebe an. Die Rangordnung der Menschen wird dann eine völlig andere werden. Ein neuer Himmel mit neuen Sternen wird aufgehen.

Otto Zimmermann S. J.

[1] Der cherubinische Wandersmann V 320; herausg. von G. Ellinger (Halle 1895) 140.

Bonifatiusarbeit in der akademischen Diaspora

Als am 15. Mai 719 der angelsächsische Mönch Winfried mit seinem neuen Namen Bonifatius seinen Missionsauftrag für die deutschen Lande erhalten hatte, da war eine Schicksalsstunde der Weltgeschichte gekommen. Bonifatius brachte den Germanen zugleich mit der höheren Kultur die vollkommene Religion; aber auch die Germanen hatten der Kirche etwas zu schenken: ihre unverbrauchte Kraft; ihre gesunden, der höchsten Entwicklung fähigen Anlagen. So kamen hier in der glücklichsten Vereinigung die Bedingungen zusammen, die für den Aufstieg eines Volkes grundlegend sind. Aus dieser Vereinigung ging ein Sprößling hervor, der zum Höchsten berufen war. Auf einmal wurde der Zeiger gegen Abend vorgerückt; der Schwerpunkt des weltgeschichtlichen Geschehens war vom Osten nach dem Westen verlagert. Byzanz, die Erbin des alten Rom, verlor das Interesse und den Schutz der Kirche und ging unter; das unter fränkischer Hegemonie entstehende abendländische Reich ging den engsten Bund mit der Kirche ein und erstieg den Gipfelpunkt welthistorischer Größe und entwickelte eine nie mehr erreichte Höhe harmonischer Gesamtkultur.

An diese Größe mag wohl weder Bonifatius gedacht haben, der als schlichter Mönch über die Alpen kam, noch Gregor II., der ihn sendende Statthalter Christi. Gewiß aber dachte daran der ewige Lenker der Menschenschicksale. Wie fern Bonifatius selbst der Gedanke an Machterwerb lag, wie wenig er sich durch den Glanz des Ansehens locken ließ, sehen wir aus seinem Verhalten in der Frage der Nachfolge auf dem erzbischöflichen Stuhle zu Utrecht. Willibrord, mit dem Winfried drei Jahre lang zusammen und äußerst erfolgreich im Friesenlande missioniert hatte, wünschte ihn zum Nachfolger. Es war, menschlich gesprochen, eine verlockende Aussicht, und es schien auch dem kirchlichen Interesse zu dienen, wenn der erfolgreichste Mitarbeiter Willibrords die Leitung des Missionsfeldes übernahm. Aber Winfried dachte an den allgemeineren Auftrag, den er in Rom erhalten hatte, und, wie einst der Heidenapostel Paulus, hielt er es für ein verdienstvolleres Werk, dort zu arbeiten, wohin das Licht des Evangeliums noch am wenigsten gedrungen war, und wo die Seelen noch am verlassensten waren.

Diese beiden Punkte: engster Anschluß an Rom und Liebe zu den Verlassensten, sind die charakteristischesten und vorbildlichsten Merkmale an dem ganzen Wirken des hl. Bonifatius. Sie haben sein Werk zu welthistorischer Bedeutung geführt. Sie sind, religionspsychologisch betrachtet, die Vermählung des stärksten objektiven Halts mit der bedeutendsten subjektiven Kraft, eine Vereinigung, bei der alle Kräfte ihre volle Entfaltung finden und alle Kraftlinien zu harmonischer Ordnung zusammenlaufen. Diese beiden Prinzipien müssen auch für das heutige Bonifatiuswerk noch vorbildlich und normgebend sein. Durch den engsten Anschluß an die Kirche stellen wir unser Werk unter den Schutz dessen, der in der Kirche fortlebt. Wir reichen dadurch dem fortwirkenden Christus die Hand, und unser Bemühen, so klein es sei, wird, in Verbindung mit seinem Wirken, vielleicht als dessen Teil, vielleicht gerade wegen seiner Armseligkeit und Unbedeutendheit, von dem Vater der Zukunft zu hohem Ziele geführt. Die Liebe zu den Verlassensten ist dasjenige, was dem berech-

nenden Interesse am fernsten liegt, aber darum auch das, was den Gefahren des Subjektivismus am wirksamsten begegnet, was die Liebe reinigt, und was den entselbsteten Menschen zur übernatürlichen Auffassung der Religion reift und den Adel der christlichen Gesinnung erzeugt.

Das heutige Bonifatiuswerk hat keine grundlegende Arbeit zu leisten wie einst zu Winfrieds Zeiten. Die Christianisierung unseres Volkes liegt um ein Jahrtausend zurück. Aber das Werk Winfrieds steht nicht mehr intakt da. Vieles ging in Trümmer, was vor Jahrhunderten schon groß und herrlich gebaut war. Der hohe Dom bekam einen Sprung und barst auseinander; an manchen Stellen wurde das alte Gemäuer morsch und droht nun einzufallen. Unsere Aufgabe ist es heute, die große Gefahr zu erkennen und sie abzuwehren. Das heutige Bonifatiuswerk ist mehr ein Werk der Erhaltung und Verteidigung als der Grundlegung und Eroberung. Wir müssen unsern Besitz verteidigen hauptsächlich gegen zwei Feinde, gegen die Entkirchlichung und gegen die Entchristlichung. Die Entkirchlichung kam mit der Glaubensspaltung. Dadurch wurde der eine Pfeiler zertrümmert, der dem Bonifatiuswerk seinen objektiven Halt und seine geschlossene Einheit gab. Mit der kirchlichen Autorität hat die religiöse Revolution des sechzehnten Jahrhunderts nicht eine Tyrannis gestürzt, die ehrgeizig in machtpolitischem Interesse von der weltlichen in die religiöse Sphäre vorgedrungen war. Sie hat damit den wichtigsten Pol der innerreligiösen Sphäre selbst zertrümmert, die objektive Kraftstelle beseitigt, an der das überweltliche und überzeitliche Gotteswirken in die Welt des Zeitlichen sichtbar eindrang und die Bedingtheit des bloß Endlichen und Zeitlichen wegnahm. Die Form der Kirche, ihr Einheits- und Gemeinschaftsband, war dahin, und damit war sie der Auflösung preisgegeben, und aus dem in der Auflösung begriffenen Körper mußte naturgemäß die Seele entschwinden. So ist durch Schuld der religiösen Revolution die Diaspora da, und sie ist, wie ein Prinzip des Bösen, ein Feind der Einheit und der Liebe und damit ein Feind der katholischen Kirche, der sie unablässig die furchtbarsten Wunden schlägt. Der andere Feind ist die Entchristlichung. Sie begann mit der Renaissance. Das Eindringen heidnischer Kultur in das christliche Abendland hat eine Situation geschaffen, die die Verhältnisse, wie sie zu Winfrieds Zeiten bestanden, fast umkehrte. Brachte damals der Glaubensbote von Rom zugleich mit der höheren Religion die höhere Kultur, so kam jetzt eine in mancher Beziehung höhere Kultur als Feindin der schon eingebürgerten höheren Religion. Bei manchen Freunden dieser Kultur nahm naturgemäß die Liebe zur Religion ab. Die geistige Einheit ging verloren. Es kam ein seelisches Schisma. Achtung vor der Kultur und Ehrfurcht vor der Religion hörten auf, parallele Linien zu sein. Bei vielen sank die eine im selben Maße, als die andere stieg. Es trat das bizarre Bild auf, das im Mittelalter unbekannt war und das die eigentlich katholische Seele überhaupt nicht kennt: daß der höchste Kulturfaktor, die Religion, mit den anderen im Kampfe steht und Gefahr läuft, von ihnen erdrückt zu werden. Humanismus und Naturalismus haben den Gegensatz beständig verschärft und in zähem Kampfe der christentumsfeindlichen Richtung der Kultur in der Neuzeit zur unbedingten Prävalenz verholfen. Durch diese Entwicklung wurde das ganze Feld der Kultur zur Diaspora, auf dem nur in abgeson-

dertem Leuchten katholische Lichter erstrahlen. Man kennt nicht mehr überall das einheitliche Leuchten der Sonne. Grelle Lampen künstlichen Lichts, die jäh aufleuchten und jäh wieder erlöschen, blenden das Auge und verwunden den Geist; sie schaffen seelischen Wirrwarr und oft religiösen Zusammenbruch.

Gegen den ersten Feind arbeitet hauptsächlich der große allgemeine Bonifatiusverein durch Errichtung und Unterhalt von Kirchen und Seelsorgstellen in den großen Diasporagebieten unseres Vaterlandes. Was heute der Kirche in der Diaspora schadet, sind nicht mehr so sehr die alten Waffen aus der Reformationszeit, die revolutionäre Kampfhaltung, die Unduldsamkeit und Zurücksetzung, obschon auch sie noch immer groß und gefährlich sind, sondern es ist hauptsächlich der Mangel aller Bedingungen, die für ein religiös-kirchliches Leben im katholischen Sinne nötig sind. Die katholische Religion ist diejenige, die größere Pflichten auferlegt und mehr Betätigung fordert, und da ist den Diasporakatholiken, denen Kirche und Priester fehlen, das Wasser abgegraben. Sie können ihren Pflichten nicht nachkommen; sie können kein religiös-kirchliches Leben durch regelmäßige Teilnahme am Sonntagsgottesdienst und rechtzeitigen Empfang der Sakramente führen; sie können ihre Kinder nicht in hinreichendem Maße in der katholischen Religion unterrichten und auf den Empfang der heiligen Sakramente vorbereiten lassen. Es fehlt die katholische Predigt, der katholische Gottesdienst und der katholische Tabernakel und damit das Brot des Geistes und des Herzens. Kein Wunder, daß der Glaube sich verdunkelt und die Liebe erkaltet! In dieser Not muß die Agape helfen. Die Kirche muß sich als Liebesbund erweisen wie einst in den Tagen des Urchristentums. Das kann gar nicht in Frage gestellt werden, daß in vielen Herzen die alte Liebe noch lebt. Das katholische Deutschland hat schon wahrhaft Großes getan für seine Diaspora; aber es gibt doch noch viele, die dem Bonifatiuswerk noch zu fern stehen, auch in den Reihen der guten Katholiken, Priester und Laien. Es gehen uns jährlich durch Diasporanot etwa 75000 Seelen verloren. Ein jährlicher Verlust von zwei Armeekorps, das ist furchtbar! Das wäre ein schlechter Patriot, dem eine solche Not nicht zu Herzen ginge, und es wäre ein hartes Herz, das durch sie nicht opferbereit würde. Diese erste und größte Not unseres Volkes kann nicht ernst genug genommen werden. Auch die gebildeten Kreise unseres Volkes, auch die cives academici, haben ihr schon seit langem ihre Aufmerksamkeit geschenkt. Seit nunmehr 75 Jahren gibt es in Deutschland auch akademische Bonifatiusvereine. Sie haben durch ihre Beiträge schon Bedeutendes geleistet. Die Kirche in Greifswald ist von ihnen erbaut worden. Ferner flossen namhafte Beiträge nach Rostock, Halle, Kiel, Berlin, Göttingen, Jena, Marburg, Gießen[1]. Nach dem Kriege wurde die Akademiker-Gedächtniskirche in Leipzig-Gohlis gebaut. Jetzt sammelt die Akademische Bonifatius-Einigung für Göttingen. Sie ist im letzten Jahre bedeutend erstarkt dadurch, daß die großen studentischen Verbände CV, KV, UV und die Studentinnenvereine ihr geschlossen beitraten. Die katholische akademische Jugend ist bereitgestellt, in Einheitsfront auf-

[1] Siehe Weinand, Geschichte der Akademischen Bonifatius-Einigung (1923) 79 ff.

zumarschieren zum Schutze des katholischen Glaubens in der Diaspora. Das soll allen ein Beispiel sein, die noch Kraft in sich fühlen zum Guten!

In der neuesten Zeit hat es die Akademische Bonifatius-Einigung als ihre besondere Aufabe erkannt, den zweiten Feind der katholischen Sache in Deutschland, die geistige Diaspora, mit aller Energie anzugreifen. In dieser Diaspora leben wir alle. Schutz gegen ihre verderblichen Einflüsse ist gleichzeitig Selbstschutz. Am meisten sind aber doch die Kommilitonen der Diasporauniversitätsstädte ihren Waffen ausgesetzt, und darum muß ihnen in erster Linie Hilfe werden. Der letzten Generalversammlung der Akademischen Bonifatius-Einigung, die am 17. und 18. August 1924 in Fulda tagte, lag ein Antrag des Akademischen Bonifatiusvereins Königsberg vor: „Die Unterstützung der Studentenseelsorge ist in der deutschen Diaspora als besonders zeitgemäße, ehrenvolle und dem akademischen Interesse naheliegende Aufgabe tatkräftig zu fördern." Dazu hatte der Vorort folgenden Ergänzungsantrag eingebracht: „Zu diesem Zwecke werden dem Vorort 75% der Reineinnahmen zur Verfügung gestellt." Beide Anträge wurden ohne Debatte einstimmig angenommen. Diese Behandlung der finanziellen Frage ist ein unverkennbares Zeichen für die Einigkeit und Zielsicherheit, mit der die Einigung der geistigen Gefahr entgegenwirken will.

Verschiedene Gründe sind dafür maßgebend gewesen, negative und positive, die die geistige Not der Diaspora und die Dringlichkeit der Hilfe immer greller hervortreten ließen, je mehr man sie ins Auge faßte. Der Feind, um dessen Bekämpfung es sich hier handelt, ist zwar allgemein. Das ganze katholische Deutschland, ja der ganze europäisch-amerikanische Kulturkreis leidet unter ihm. Überall sind die Universitäten und Forschungsinstitute, die Bibliotheken, die Theater und Redaktionsstuben in erschreckendem Maße Anteil kirchenfremder und kirchenfeindlicher Richtungen. Kirchenfremd oder -feindlich ist die allgemeine Tendenz, die im öffentlichen Leben vorherrscht, sind die Grundsätze des Wirtschaftslebens und selbst die Formen des Umgangs und der Geselligkeit. Überall ist die Kirche angefeindet. Überall sieht sie sich im Kampf einer Übermacht gegenüber. Aber mehr als irgendwo macht sich in der Diaspora das Übergewicht der Gegner geltend. Denn hier fehlt die kirchliche Operationsbasis. Für kirchliche Wissenschaft, kirchliche Presse, glänzende und erhebende Kundgebungen sind weder Mittel noch Kräfte vorhanden. Hier ist alles in den Händen der Gegner. Der einzelne Katholik steht allein oder findet sich mit der kleinen Schar seiner treuen Glaubens- und Gesinnungsgenossen zusammen zu einer Verteidigung, die fast nur passiver Widerstand sein kann. Daß viele diesen Widerstand nicht leisten wollten, hat die traurige Erfahrung der letzten Dezennien gezeigt. Von dem Heer derer, die in der Diaspora vor den Schwierigkeiten kapitulierten und ihren Glauben verleugneten, war die Zahl der Gebildeten prozentual sehr hoch. Mag auch ein bedeutender Teil dieser Unglücklichen auf das Schuldkonto der allgemein beobachteten religiösen Verflachung gebildeter Kreise zu buchen sein, so ist doch sicher auch ein noch größerer Teil als Opfer der geistigen Diaspora zu beklagen. Es ist deswegen ein officium nobile des gebildeten Katholizismus, hier Wandel zu schaffen und den gebildeten Katholiken der Diaspora seiner geistig-religiösen

Vereinsamung zu entreißen. Der Zusammenschluß unserer studentischen Verbände in der Akademischen Bonifatius-Einigung mit dem hauptsächlichen Zweck, in echt christlicher Liebe und echt deutschem, kameradschaftlichem Geiste dem Diasporasterben der katholischen Kommilitonen an den Universitäten, die den katholischen Zentren fernliegen, tatkräftig entgegenzuwirken, ist eine vorbildliche Tat. Allen, die es recht bedenken, muß der Gedanke kommen, daß hiermit die Möglichkeit gegeben bzw. der Anfang dazu gemacht ist, eine große Einheitsfront zum Schutze der katholischen Kultur zu bilden. Allen, die so im Geiste zusammenstehen, wird dieses Bewußtsein Halt und Sicherheit geben. Den Diasporastudenten aber wird es seiner Vereinsamung entreißen. Die Mittel, die dem katholischen Studenten in katholischen Universitätsstädten zum Schutze seines Glaubens zur Verfügung stehen, sollen nun auch dem Diasporastudenten, wenigstens in bescheidenem Maße, geboten werden: das katholische Buch und die katholische Presse, der bedeutende Redner, der besondere katholische Studentenseelsorger und Exerzitien. In den einzelnen Universitätsstädten sollen Lesezimmer eingerichtet werden, die ein Treffpunkt für die katholischen Studenten sind, in denen katholische Zeitungen und Zeitschriften aufliegen und eine katholische Bücherei zur Verfügung steht[1]. Wenigstens einmal im Semester sollen alle Universitätsstädte von einem katholischen Studentenseelsorger bereist werden, der über ein religiöses Thema spricht und in öffentlicher und privater Aussprache dem Studenten Rat erteilt. Ebenso will die Akademische Bonifatius-Einigung einmal im Semester auf ihre Kosten einen bedeutenden Redner in die Diasporauniversitätsstädte senden, damit auch dort die Möglichkeit bestehe, katholische Führer kennen zu lernen. Am Orte selbst sollen regsame Akademische Bonifatiusvereine gegründet werden, die mit dem Vorort und der ganzen Einigung in möglichst regem Verkehr und Gedankenaustausch bleiben, und dafür wirken sollen, daß die gebotenen Mittel in möglichst fruchtbarer Weise ihrem Zwecke dienlich gemacht werden. Wenn nun tatsächlich alle eifrig am Werke bleiben und alle Kräfte in katholischer Eintracht und katholischer Liebe zusammenstehen, dann wird der Diaspora ihre schärfste Waffe aus der Hand genommen und ein großer Teil unserer zukünftigen geistigen Führer vor dem Schiffbruch am Glauben bewahrt werden können.

Eine Erscheinung, die von Freund und Feind viel beachtet wird, gibt der neuen Aktion besondere Bedeutung, die Gegenwartsgeltung des Katholizismus. Das Wort von der geistigen Diaspora ist auch heute noch berechtigt; aber die Lage auf geistigem Gebiete ist doch für uns günstiger geworden, und darin finden wir positive Gründe zu mutigerer und eifrigerer Bonifatiusarbeit. Nicht nur sind manche äußere Hemmungen gefallen, die der freien Entwicklung des Katholizismus früher im Wege standen, sondern es ist vor allem auf geistigem Gebiete ein bedeutender Umschwung eingetreten. Die Welt steht im Zeichen einer Kulturkrise, in anderem Sinne, als zur Zeit Winfrieds. Nicht ein Volk von unverbrauchter Kraft öffnet erstmalig Herz und Geist der Gesamtkultur und den religiösen Werten, die in harmonischem Strahl natürlichen und übernatürlichen Lichtes zu ihm kommen, sondern ein an verirrter

[1] Über eine solche Einrichtung in Königsberg i. Pr. berichtet die „Akademische Bonifatiuskorrespondenz" Nr. 2/3 (1924), 115 ff.

Kultur krank gewordenes besinnt sich, orientiert sich neu, ändert seine Richtung und beginnt langsam, viele Hemmungen überwindend, zurückzukehren zu dem Ideal, das es einst besessen und von dem es sich abwandte. Die mit der Renaissance einsetzende gottabstrebende und kirchenfeindliche Kulturbewegung hat sich ausgelaufen. Einst kam sie stürmisch mit ihren Forderungen: Höherbewertung des Leibes, Formenfreudigkeit, Mehrgeltung des Diesseits, Weltlichkeit, Freude an Reichtum und Genuß, Herrschaft des Menschen über die Natur durch das Wissen, Autonomie des Menschen als des Schöpfers und unabhängigen Gestalters der Sittlichkeit. Alle diese Forderungen haben ihre Triumphe gefeiert, teils im Siegesrausch der fortschreitenden Naturwissenschaft, teils im Hochstand der konstruktiven oder positivistischen Philosophie, in der Mehrgeltung bald des Idealismus, bald des Materialismus, dann auch wieder in der klassischen Dichtung, und schließlich im Letzten, das vielen die Augen öffnete, in der klassischen Art des Eigennutzes, dem Kapitalismus und seinem getreuen Widerpart, dem Sozialismus. Man stieg herab auf der Stufenleiter der Werte vom höchsten bis zum untersten. Durch die Reformation sank die Religion für einen Teil des Abendlandes von der Form der Absolutheit auf die der Relativität, vom objektiv durch Gott begründeten Bestand zu der subjektivistisch-individualistischen Art des Verwurzeltseins bloß im Menschen und der Entwicklung aus dem Menschen. Damit war für einen bedeutenden Teil unserer Kulturwelt auch die Religion ganz in die Bahn des humanistischen Kulturstroms gelenkt und mußte in ihm aufgehen. „Nehmt die Gottheit auf in eure Brust, und sie steigt von ihrem Weltenthron."

Heute sind allgemach alle Variationsmöglichkeiten dieses Themas, das im letzten Grunde den Menschen vergötzt, erschöpft. Die ganze Bewegung hat ihre Lebenskraft verbraucht. Sie droht an Altersschwäche zu sterben. Noch besteht sie freilich. Noch hat sie sogar ein gewaltiges Übergewicht der Masse. Aber die Vorausschauenden künden ihr schon das Ende an. In ihren Reihen kommt eine Unruhe auf, die als Unruhe zu Gott gedeutet, eine Gärung, die unverhohlen als religiöse Gärung bezeichnet wird. Eine religiöse Bewegung entwickelt sich mit der Gewalt aufstrebender Jugendkraft. Die zurückgedrängte Seele kommt wieder hervor und bringt ihren Hunger nach absoluter Wahrheit und absoluten Werten mit. Man wertet wieder den Geist höher als den Stoff und achtet wieder auf das Geistesleben, über das nachzuforschen noch vor wenigen Jahren von vornherein als Sünde gegen die Methode der „Wissenschaft" gebrandmarkt wurde. Es erscheinen mehr Bücher, Zeitschriften- und auch Zeitungsartikel über Religion als je zuvor. Man erforscht mit sichtlichem Interesse die Religionen aller Völker und Zeiten. Mehr und mehr lehnt man die Konstruktionen eines naturalistisch-entwicklungstheoretischen Ursprungs der Religion (Taylor, Wundt) ab und wertet die Religion als ein ursprüngliches, als das ursprünglichste Seelengut. Man achtet auf die verschiedenartigen Äußerungen des religiösen Sinnes, studiert den religiösen Menschen, sucht das Ewige im Menschen zu ergründen und den Menschen wieder in die Ordnung des Ewigen und des Absoluten einzureihen. Diese Richtung ist in der deutschen Philosophie der Gegenwart sogar die ansehnlichste. Sie ist noch nicht ganz frei von den Schlacken des Humanismus und Subjektivismus. Aber ihre Richtung geht ernst und entschieden auf das

Absolute. Ihr Zielpunkt ist, oft noch ungekannt und ungewollt, zuweilen aber auch schon erreicht, der Katholizismus: katholischer Glaube, katholische Ehrfurcht, katholische Liebe, katholisches Dogma, katholische Sitte, katholischer Kult und katholisches Kirchentum. Die haßerfülltesten Neider gestehen, daß der Zeitgeist der Aufnahme katholischer Gedanken günstig ist. In vielen gegnerischen Artikeln, die eine religiöse Umschau oder eine Abhandlung über das „Wesen des Katholizismus" bringen — oft stammen sie von Leuten, die von allem andern mehr verstehen als vom Wesen des Katholizismus —, wird wohl meistens nur geachtet auf äußere Symptome katholischen Fortschritts, auf die Reihe katholischer Reichskanzler, neuerstehende Klöster oder katholische Schulen, auf die Zahl der katholischen Priester und Ordensleute, besonders der Jesuiten. So glaubt man die Protestanten zum alten Kampf und Hader aufrufen zu können durch die neue Drohung: „Rom marschiert". Man übersieht oder verschweigt, daß die Bewegung nicht von katholischen Kreisen ausgeht, sondern von denen, die uns bisher fernstanden, die sich aber jetzt sehnen nach Religiosität in der Form des Katholizismus. Auf der Gegenseite werden Bücher geschrieben über den gotischen Menschen und den Kulturreichtum des Katholizismus. Geradezu symptomatisch dafür ist der Artikel, den der Berliner Volkswirtschaftslehrer Werner Sombart in der vorjährigen Weihnachtsnummer der Wiener „Neuen freien Presse" schrieb über: „Das leuchtende Mittelalter und die finstere Neuzeit"[1]. „Welches Zeitalter", so schreibt er, „verdient denn die Bezeichnung des lichten? Doch wohl jenes, das von dem Lichte der Ideen beschienen ist, das aus der Ewigkeit herausleuchtet, und das nur von einer einzigen zentralen Geistesform ausstrahlen kann: von Gott. In diesem Ewigkeitslichte aber wandelte das Mittelalter seinen Erdentag entlang. Diese Gottbezogenheit macht sein Wesen aus: es lebte seinen Alltag in Gott, es fügte seine Staaten in Gott, es führte seine Kriege in Gott, es sang seine Gesänge in Gott, es baute seine Dome in Gott. Dagegen wird ein künftiger Geschichtsschreiber mit gutem Recht unsere Zeit, die sich selbst stolz die aufgeklärte nennt, als das finstere Zeitalter bezeichnen dürfen. Denn alles, was man ‚Aufklärung' genannt hat und auch heute nennt, hat ja die Menschen immer tiefer in das Dunkel hineingestoßen, indem es sie von jenem Ewigkeitslichte, von ihrem ‚Urquell', abführte, in die Vereinzelung, in das Chaos hinein, in dem die Finsternis herrscht. Das Bild des Chaos ist das einzige, in dem wir die Vorgänge unserer Zeit uns richtig vorstellen können. Chaotisch, sinnlos ist unser Tun und Treiben geworden." Sinnlose Kriege zwischen den Völkern, sinnlose „Ordnung" oder vielmehr Unordnung der Staatenwelt.... In der Welt der Wirtschaft: sinnloses, rücksichtsloses Drängen und Schieben und Obsiegen des „Stärkeren", das heißt des Skrupelloseren.... In der Technik: ein sinnloses Weiterbauen am Turm von Babel.... An jeder Straßenecke ein Sektenstifter, ... in jedem Hörsal ein „Philosoph" mit einem andern „Standpunkt"... Was die Menschen brauchen, um aus der Finsternis des Chaos herausgeführt zu werden ans Licht, sind ordnende Formen. Wahre Ordnung kann aber nur aus Liebe fließen; Liebe nur aus Gott; Gottgewollte Abhängigkeit des einzelnen wie des Teilganzen und des Ganzen ist das Ziel, dem wir

[1] Abgedruckt in „Das Neue Reich" 7. Jahrg. (1925, Nr. 15) 352 f.

zustreben. Das ist nicht ein Marschieren Roms, aber ein Marschieren mit der Blickrichtung auf Rom und aus Sehnen nach den Gütern, die die römische Kirche den Völkern gab und gibt. So sehen wir es heute häufig, daß akatholische Zeitungen und Zeitschriften sich direkt um katholische Mitarbeit bemühen und ihre Spalten schon zuweilen Artikeln öffnen, die wärmste katholische Begeisterung atmen.

Daß in einer solchen Zeit ein junger katholischer Gelehrter glaubt, die Rückkehr des Katholizismus aus dem Exil verkünden und seinen Aufmarsch zur Kulturerneuerung mit einem Fanfarenstoß anzeigen zu dürfen, ist verständlich. Das weithinhallende Echo, das der Artikel Peter Wusts in der Kölnischen Volkszeitung fand, ist der beste Beweis dafür, daß man für eine solche Sprache heute nicht taub ist, und daß solche Gedanken heute nicht gegenstandslos sind. Mehr aber muß uns gelten die Mahnung besonnener Denker, die dem katholischen Forscher und Führer und dem katholischen Menschen überhaupt die Bedeutung seiner Gegenwartssendung mit Ernst ins Bewußtsein ruft. Die katholische Kirche und im ganzen auch die katholische Kultur hat den Rutsch nach abwärts seit der Zeit des Humanismus nicht mitgemacht. Sie hat ihre Form gewahrt, ihr Glaubensgut gehütet, kein Jota und kein Häkchen von ihrem Gesetz geopfert. Darum stand sie einst einsam da, angeschwärzt und geschmäht als die kulturfeindliche Macht; darum aber auch steht sie jetzt groß und herrlich da als die einzige Macht, der die Stürme des Umsturzes nichts anhaben konnten; als der Fels, nach dem alle schauen, die sich nach Festigkeit des Geistes und Ruhe der Ordnung sehnen.

In diese Zeit hinein fällt der neue Frühling frisch anhebender Bonifatiusarbeit in der akademischen Diaspora. Bei der großen Mission, die der katholische Gedanke in der Gegenwart hat, ist dem gebildeten Diasporakatholiken zweifelsohne eine besonders wichtige Rolle zuzudenken. Auf ihn schauen viele, von deren tiefem religiösen Sehnen er nicht einmal eine Ahnung hat. Es wäre von unermeßlichem Schaden und bedeutete eine unverantwortliche Versäumnis, wenn heute der katholische Akademiker durch feiges Verstecken und mutloses Schweigen das ihm anvertraute Talent vergraben wollte. Die Zeit ist da, damit zu wuchern. Feigheit ist immer verächtlich, aber am meisten dann, wenn Siegeshoffnung winkt. Uns ziemt zur Stunde Siegeshoffnung und darum freudigster Mut zu katholischem Bekenntnis und katholischer Tat.

Im folgenden sollen kurz einige Punkte skizziert werden, in denen der Katholizismus der heutigen Zeit etwas zu geben hat. Es sind Güter, deren Wert durch die Tragödie der Gegenwart nicht zum ersten Male, aber vielleicht in der erschütterndsten Weise klargestellt wurde. Der treue Sohn der Kirche hat sie nie verloren; aber er sah sich ihretwegen oft geschmäht, und besonders der Diasporakatholik glaubte oft, sie im Herzen heilig halten aber nach außen verbergen zu müssen. Nun gilt es, sie fester zu fassen, sie treuer zu hüten und sie bereitwilliger andern mitteilen zu wollen. Denn viele sind es, die sich danach sehnen.

Unser erster Erbbesitz ist die unveräußerliche Festigkeit des Geistes und die unumstößliche Sicherheit des Erkennens und gläubigen Wahrheitsbesitzes in den wichtigsten Fragen. Es ist der katholische Glaube,

das katholische Dogma. Noch nicht lange ist es her, da war das Wort vom dogmenfreien Christentum in aller Munde. Ein Buch von so verwässertem Gehalt wie Exzellenz v. Harnacks „Wesen des Christentums" konnte das religiöse Lesebuch der Modernsten sein. Heute fühlt man es zu deutlich, daß das dogmenfreie Christentum das Ende des Christentums und der Verlust seines ganzen Wesens ist. Man geht schon zurück auf die Wurzeln der Verirrung des modernen Denkens. Forscher wie Heinz Heimsoeth suchen schon die Verbindungswege des modernen mit dem mittelalterlichen Denken hinsichtlich der großen metaphysischen Probleme. Andere sind, zum Teil durch Überlieferung aristotelisch-scholastischen Gutes, zum Teil durch neue Methoden, bereits bis in das Reich des Absoluten und in die Vorhalle des katholischen Glaubens vorgedrungen.

Auf der ganzen Linie vollzieht sich eine Wandlung im Urteil über die Entwicklung der modernen Philosophie. An ihrer Wiege stand die Skepsis gegen die Tradition. Sie hatte zwei Folgen von sehr entgegengesetztem Werte. Einerseits befreite sie die Naturwissenschaft vom mittelalterlichen Autoritätsglauben; das war eine rettende Tat für die Naturwissenschaft, die sie zu raschem Aufstieg führte. Anderseits brachte sie allen Autoritätsglauben um seinen Kredit; damit untergrub sie die Fundamente der Geisteswissenschaften, vor allem der Geschichte. Sie ging ihrerseits über das Ziel hinaus und stempelte gewaltsam naturwissenschaftliches Denken zur alleinberechtigten Denkungsart. Damit wurde die Metaphysik aus der Reihe der Wissenschaften gestrichen und durch eine erschlichene Kryptometaphysik ersetzt. Die wichtigsten Entscheidungen fielen so in das Reich des Unkontrollierbaren. Die „Wissenschaft" wurde dem religiösen Glauben disparat, dem objektiven Offenbarungs- und dem Wunderglauben aber feindlich; manchmal unter dem Mantel von Scheingründen, die besonders namhaft gemacht wurden, in Wirklichkeit aber nur in Konsequenz zu der von vornherein gemachten Willküreinschränkung, nur naturwissenschaftliches Denken als wissenschaftlich gelten zu lassen, und nur das als wirklich ansehen zu wollen, was in den Formen dieses Denkens restlos aufging.

Offenbarung als Mitteilung eines transzendenten persönlichen Gottes ist kein naturalistischer Begriff. In einem prinzipiell naturalistisch eingeengten System ist sie logisch und psychologisch unmöglich. Mit ihr geht aber die objektive Quelle übernatürlicher Religion verloren. Nach ihrer Einbuße bleibt als Sphäre des Religiösen nur entweder der ethische Wille oder das Gefühl. Auf der ersten Grundlage entstand der rationalistische Voluntarismus in der Religion, in der Religion mit Ethik identifiziert (Kant), wird auf der zweiten die subjektivistisch-relativistische Gefühlsreligion Schleiermacherischer und modernistischer Richtungen. Für alle diese Geistesrichtungen mußte der Katholizismus als das non plus ultra der Rückständigkeit erscheinen. Die psychologische Einfühlung in den Naturalismus hatte seine Vertreter längst über seine logische Willkür hinweggetäuscht, und so war es für den Verfechter katholischer Ansichten selbst bei Aufbietung des besten Beweismaterials ein aussichtsloses Beginnen, seinen Ansichten und Gründen in diesen Kreisen überhaupt Gehör verschaffen zu wollen. Seitdem ist nun das Bild der geistigen Gesamtlage gründlich verändert worden. Die Fortschritte der Biologie, die mit bloßer

Mechanik und Chemie nicht mehr auskam, die Desavouierung des Darwinismus, das Aufblühen der Geisteswissenschaften und das Wiederaufleben der Metaphysik rüttelten mit Macht an den willkürlich gemachten und logisch unmöglichen Voraussetzungen der naturalistischen Anschauungen. Die Einseitigkeit des Naturalismus findet heute die schärfste ablehnende Kritik, und in ihr trifft man die Wurzel der Irrgänge der neueren Philosophie. Man sieht sich zurückverwiesen an frühere Systeme und an die Wirklichkeit in ihrer Totalität mit Gott, Mensch und Welt als Inhalt. Man will nichts mehr wissen von a priori-willkürlicher Beschränkung der Erkenntnis, sei es ihrer Art, sei es ihres Stoffes. Das Erkennen richtet sich vorurteilslos auf das Ganze der Wirklichkeit. Man will nichts mehr wissen von der Verdrehung des natürlichen Sinns der Erkenntnis, die das Verhältnis von Objekt und Subjekt auf den Kopf stellt. Man sehnt sich vom Phänomenalismus zurück zum Realismus. In all diesen Punkten strebt die Entwicklung dem katholischen Denken zu. Katholisches Dogma als gottgeschenkter Wahrheitsbesitz mit seinem Garanten, dem durch Gottes Geist geleiteten kirchlichen Lehramt; katholischer Glaube in seiner Gott, Mensch und Welt, Diesseits und Jenseits umspannenden Universalität; das Dogma in seiner Unfehlbarkeit und Unwandelbarkeit; die Kirche in ihrer Absolutheit und doch ewig neuen Zeitgemäßheit, das muß geradezu als Ideal der Erfüllung des neuen Sehnens erscheinen. Noch ist freilich die alte Denkungsart da. In den Systemen, in der Literatur, in den Bergen von Büchern, die sie vertreten, in den Schulen, die sich zu ihr bekennen, wirkt sie noch fort. Sie ist noch die „wissenschaftliche" Großmacht. Aber sie ist eine hemmende Macht. Der Zug des Lebens ist ihr entgegen. Wir brauchen heute unsere katholischen Wahrheiten nur auszusprechen: dann finden sie lebhaftes Echo. Nicht so sehr die Gründe, die wir dafür anführen, als sie selbst in sich ziehen die Geister an. Nicht nur die logischen, sondern auch und hauptsächlich die psychologischen Voraussetzungen sind andere geworden als zur Zeit der geistigen Tyrannis des Naturalismus. Unsere katholischen Wahrheiten sind das, was unserer Zeit fehlt, wonach sie geistig hungert.

Das zweite, was unsere Zeit vom Katholizismus empfangen sollte, ist die Stabilität der Ordnung. Die rein mechanische Ordnung hat auf allen Gebieten des Lebens versagt. Sie mußte es, weil sie eben tatsächlich nicht vorhanden ist, wo Freiheit eine Rolle spielt. Der bloße Formalismus der Ethik (der Kantsche Imperativ) oder die Norm des wohlverstandenen Interesses haben keinen Halt bieten können, 1. schon weil sie nie allgemeine Annahme fanden, nie im Volke einwurzelten; das Volk verstand nicht, was die Professoren auf ihren einsamen Kathedern über Moral redeten, und brachte ihm kein Interesse entgegen; 2. weil ihnen keine bindende Kraft innewohnte, keine Sanktion dahinter stand. Diese Normen konnten wohl zerstören, indem sie vielen Menschen die religiöse Stütze der Moral nahmen; aber sie hatten keine andere, irgendwie ausreichende, aufbauende Kraft. So lebt der moderne Mensch weiter ohne absolute Ordnung. Er entbehrt innerlich des seelischen Halts gegenüber seinen Leidenschaften. In allen äußern Konflikten gilt nur das Recht des Stärkeren. Überall siegt der Egoismus, wenn er nur die Macht hat, sich durchzusetzen. Der Polizeistaat selbst ist kein Hort der Gerechtigkeit. Er setzt sich zusammen aus Individuen, die in egoistischer Absicht um die Macht kämpfen und

ihren (oft wechselnden) Parteisieg als Recht sanktionieren. Die Gegenpartei fühlt sich dadurch nur innerlich zum Widerstand gereizt. Das Gewissen erwacht erst wieder im überzeugten Theismus, der in objektivem Sinne offenbarungsgläubig ist. Denn für diesen Glauben ist die sittliche Norm von einem übermenschlichen Herrn eingesetzt. Sie ist heilig. Sie ist unantastbar. Sie gilt absolut. Auch die menschlichen Träger obrigkeitlicher Gewalt stehen nach der christlichen Offenbarung unter Gottes Schutz. Ihre Gewalt ist von Gott. Der Christ ist gehalten an die Mahnung der Schrift: „Jedermann sei untertan der obrigkeitlichen Gewalt! Denn es gibt keine Obrigkeit, die nicht von Gott wäre; wo eine besteht, da ist sie eingesetzt von Gott" (Röm. 13, 1). Jeder rechtmäßige Gebrauch der obrigkeitlichen Gewalt ist darum in Gottes Stellvertretung ausgeübt. Der gläubige Mensch ist sich wohl bewußt, daß er aus Gewissensgründen einer solchen Obrigkeit Gehorsam schuldet. Seine Interessen und Pläne, ja selbst seine persönlichen Ansichten müssen davor zurücktreten. „Wer sich der Obrigkeit widersetzt, der lehnt sich gegen Gottes Anordnung auf" (Röm. 13, 2). Nur auf diesem Boden der absoluten Überordnung des Gesetzgebers über den Menschen, nur in der Ehrfurcht vor dem immer gegenwärtigen Zuschauer und dem allwissenden Richter hat die ethische Ordnung einen Schutz, der sie ewig und in allen Fällen unantastbar und heilig bewahrt. Nur durch Ableitung von der religiös-moralischen Ordnung wird die Rechtsordnung wieder Kraft gewinnen, die Gewissen zu binden. Diese Überzeugung hat aber zur Zeit nur noch in der katholischen Kirche eine geschlossene, nach Millionen zählende Macht hinter sich. Hier hat sie sich erhalten durch alle Revolutionen hindurch. Hier liegen unerschöpfliche Quellen ethischer Kraft. Nach diesen Quellen dürstet die Welt[1].

Das dritte, was die Welt bedarf und was ihr der katholische Geist geben kann, ist die Liebe. Es ist selten in der Literatur so viel über Liebe geschrieben worden wie in unserer haßerfüllten Zeit. Die allgemeine Menschenliebe, die sich auf den bloßen Namen Mensch, auf die bloße Zugehörigkeit zur Gattung Mensch gründete, das in den letzten Jahrhunderten so viel gefeierte Humanitätsideal, dieses internationale Freimaurerideal, hat in den letzten Jahren viel an Zugkraft verloren. An seine Stelle tritt mehr und mehr eine zentral gerichtete Liebe, eine Liebe zu dem Höhe- und Mittelpunkt des Weltgeschehens und seinem persönlich gedachten Lenker und, von ihm absteigend, zu allen Gliedern seiner Schöpfung. Liebe wird vielfach als Grundtrieb des

[1] Die höchste Autorität der Kirche hat schon um die Jahrhundertwende diese Gedanken der Welt eindringlich zur Beherzigung vorgelegt. In seinem Rundschreiben beim Eintritt in das 25. Jahr seines Pontifikats (vom 19. März 1902) schreibt Leo XIII.: „Nachdem man im öffentlichen Leben Gott verächtlich beiseite geschoben hatte, mußte eine tiefgreifende Verwirrung und ein Niedergang des sittlichen Lebens notwendig folgen, da ja die Religion das Fundament der Gerechtigkeit und der Sittlichkeit ist, wie schon die heidnischen Weisen erkannt haben." „In dem sinnlosen Versuch, sich von Gott loszureißen, hat der Staat das Übernatürliche und die göttlichen Offenbarungslehren keck verworfen und so die lebenspendende Kraft des Christentums von sich fern gehalten, jener Macht, die vor allen einzig dasteht als sicherste Bürgschaft für Ordnung, als stärkstes Band der Verbrüderung, als unerschöpfliche Quelle jeder privaten und öffentlichen Tugend. Dieser Abfall des Staates von der Religion verschuldete eine große Verwirrung des sittlichen Lebens. Zur christlichen Ordnung also muß der Staat zurückkehren, wenn er Ruhe, Frieden und Sicherheit finden will."

ganzen menschlichen Geisteslebens bezeichnet, ohne dessen Regung nicht einmal Wahrheitserkennen möglich sei. In all dem ist viel Verwandtschaft mit katholischem Denken. Die Liebe ist ja nach katholischer Lehre die Form der Vollendung für jede Tugend, auch für den Glauben. Dem Glauben geht überdies der pius credulitatis affectus, ein liebevolles Hinneigen des Herzens zu ihm, voran. Die katholische Nächstenliebe gründet in Gott. Gott über alles und den Nächsten Gottes wegen lieben, das ist die katholische Formel. Die Liebe ist nicht nur das innerste Wesen Gottes, sondern sie soll auch nach Jesu Wort im innersten Wesen des Menschen stehen und in allen seinen Kräften wurzeln; sie ist nach Pauli Verkündigung das Ein und Alles, das wichtigste und notwendigste, das erhabenste und größte Gut des religiösen und sittlichen Lebens. Sie findet freilich ihre Heimat nur in einem Herzen, das an Christus als den menschgewordenen Gottessohn und den sich opfernden Erlöser, an das Geheimnis des Kreuzes und an das Geheimnis der Liebe ohne Ende glaubt.

Die moderne Welt kommt von fernher mit großem Verlangen, die Liebe zu suchen. Wir sind in ihrer Welt wie Fremde. Seitdem das Christentum bestand, waren seine Jünger in der Welt des Heidentums wie Fremde; seitdem die geistige Diaspora besteht, sind wir in der neuheidnischen Welt wieder wie Fremde. Nun aber, da viele suchen, was wir besitzen, liegt es an uns, zu helfen, daß ihnen die Rede der Wahrheit nicht zu hart werde und der Weg nicht zu weit und zu steil erscheine. Es liegt an uns, denen, die durch Gottes Gnade das Glück haben zu uns zu gehören, zu zeigen, wie groß ihr unverdientes Glück ist. Aus dem Hunger und dem Durste so vieler von den Besten, die draußen sind, sollen sie erkennen, wie wertvoll das Brot ist, das uns unsere Mutter reicht. Auch wir selbst, die wir es reichlich genießen, sollen es wieder höher schätzen lernen, auf daß wir es ehrfurchtsvoller und mit größerem Dank gegen Gott aus der Hand der Kirche empfangen. Wir sollen es höher schätzen, und darum uns mehr bemühen, es allen zu geben, auch den Brüdern in der fernsten Diaspora, auch den Verlassensten.

Der Bonifatiusverein ist ein kirchlicher Verein. Die Kirche hat ihn gegründet. Päpste und Bischöfe haben ihn empfohlen, ja als den notwendigsten Verein für das katholische Deutschland bezeichnet. Er ist ein Verein, der in katholischer Liebe wurzelt und katholische Liebe übt. Das Bonifatiuswerk ist Arbeit nach Winfrieds Geist und Winfrieds Beispiel, im engen Anschluß an Rom und die Kirche, und in treuester, selbstlosester Liebe zu den Verlassensten. Es ist daher unser Wunsch, daß er noch mehr erstarke in allen deutschen Landen, damit alle noch vertrauensvoller die Hand des fortlebenden Christus erfassen und noch treuer und kameradschaftlicher zusammenstehen, damit das Werk der Liebe vollendet werde.

Michael Gierens S. J.

Neue Philosophie?

Das Problem der philosophischen Einzeldisziplinen

Die Spannung zwischen Sosein und Dasein im geschöpflichen Sein ist — wie wir früher[1] sahen — grundlegend für die Form der Lösungen in allen Problemen der Philosophie. Es besteht ein innerer Zusammenhang zwischen den Grundproblemen ihrer einzelnen Disziplinen und dem allgemeinen Problem, was Philosophie überhaupt sei. Die Arbeit der Phänomenologie vollendet sich hier, insofern ihre Methode des Blickes auf das einfach sachlich Gegebene, ohne Rücksicht auf Schulvoreingenommenheiten, auch in den philosophischen Einzelwissenschaften wohl behütetes Schulgeröll beseitigt und den Weg zu den Sachproblemen freimacht. Aber ebenso vollendet sich hier ihr Über-sich-hinaus-weisen. Indem Phänomenologie in ihrer Methode von platonischer einfacher Schau zu aristotelisch-thomistischer Spannung zwischen Schauen und „Kreisen um die Dinge" reift, überwindet sich auch systematisch ihr letzter Rest von augustinistisch-kantianischem Apriorismus in das Spannungssystem des Aquinaten.

In der Logik zeigt sich dies an der Geschichte des Kampfes zwischen Denklogik und Gegenstandslogik. Natorp und Husserl, die hier den Entscheidungskampf gegen eine psychologistische Logik geführt haben, gaben damit den Anstoß zu einer reinen Gegenstandslogik. Natorp drückt das scharf aus: „Vom Subjekt und seinen Tätigkeiten... ist hier gar nicht die Rede, sondern von reinen Relationen, vielmehr von der Relation selbst. Das Urteil ist die Relation, aktiv verstanden, das Sich-beziehen, die Erwirkung, das Sich-selbst-Erwirken der Beziehung; die Begriffe, die Beziehungspunkte, die Punkte, von denen und zu denen die Beziehung geht oder sich erstreckt, die Beziehungsgrundlagen; das Schließen, Folgern das Richtungsmoment dieses Gehens der Beziehung, nach welchem die Punkte gegeneinander so und so ihre Lage erhalten, sich gegenseitig die Lage bestimmen, also insofern sich bedingen" (Praktische Philosophie 101). Husserls Auffassung unterscheidet sich von dieser Lehre eines absoluten „an sich" der logischen Zusammenhänge nur dadurch, daß für ihn nicht (dynamisch) Beziehungen dieses „an sich" bilden, sondern (statisch) Wesenheiten, die aufeinander innerlich gerichtet sind, grundlegend in der Wesenheitskorrelation zwischen Noema (Wesenheit des Gedankens) und Noesis (Wesenheit des Denkens). Aber diese Einbeziehung des Denkaktes selbst in die Geltungsbetrachtung ist doch der Anstoß zu einer neuen Entwicklung geworden, die die einseitige Gegenstandslogik überwindet.

Martin Heidegger schreibt noch in seinem ersten Buch schlechthin: „Das Urteil der Logik ist Sinn"[2]. Noch mehr bleibt Aloys Müller in seiner „Einleitung in die Philosophie" — entsprechend seiner gesamten schroffen Wert-Geltungslehre-Auffassung — auf dem alten Standpunkt reiner Gegenstandslogik: „Logik ist die Lehre von der Struktur des theoretischen Sinnes" (29), und auch Maximilian Beck sagt noch in seiner Doktordissertation:

---

[1] Diese Zeitschrift 109 (1924/25 II) 294 f.

[2] Martin Heidegger, Die Lehre vom Urteil im Psychologismus (Leipzig 1914) 96.

„Gegenstand der Logik... ist der Gedanke, der... ein von seinem Denken ganz und gar Verschiedenes ist“ [1]. Aber in seiner „Grundlegung einer Philosophie des Daseins“ rüttelt er doch wenigstens an dieser Absolutheit der Denkinhalte, insofern sie ihm „Hindeutungen“ auf die Dinge werden (1103). An die Stelle des Primates eines „schauenden Denkens“ ist also leise der Primat des „kreisenden Denkens“ getreten, und damit — was aber Beck nicht sieht — ist (inhaltshafte) Gegenstandslogik nicht mehr die Logik. Die erste Ahnung von einer Spannung zwischen dieser Gegenstandslogik und (akthafter) Denklogik ist aufgegangen. Eine erste Erfüllung dieser Ahnung scheint nun Martin Honeckers neueste Schrift [2] zu sein, deren Thema fast ausschließlich die Doppelung zwischen „schaffendem“ und „meinendem“ Denken bildet. Das erste entspricht der „Denklogik“, oder aristotelisch-thomistisch dem „tätigen Intellekt“, das zweite der „Gegenstandslogik“ oder aristotelisch-thomistisch dem „empfangenden Intellekt“. Honecker sagt auch anders „statisches und dynamisches Denken“ (60). Freilich scheint er noch zu meinen, daß das primäre das statische oder meinende Denken sei (98). Das kommt aber wohl daher, daß er die beiden Aspekte des Denkens allzusehr nebeneinander setzt, während sie in Wahrheit ein Spannungs-Ineinander bilden. Insofern wäre dann auch das ganz einfache „Sichrichten auf einen Eindruck“, das Honecker als „meinendes Denken“ fassen möchte, im Grunde bereits „schaffendes Denken“ oder „Denkbewegung“, wie schon der von Honecker selbst gewählte Ausdruck „Sichrichten“ anzeigt. In der von Honecker eingeschlagenen Richtung scheint uns in der Tat die Lösung zu liegen. Gewiß muß Logik scharf von Denkpsychologie geschieden bleiben. Die Lehren von Begriff, Urteil, Schluß besagen nicht eine Beschreibung dessen, wie das menschliche Denken faktisch vor sich gehe. Die Lehren von Syllogismus und Induktion wollen nicht behaupten, daß menschliches faktisches Denken nach diesen Regeln verlaufe. Aber wenn menschliches Denken die Resultate seines faktischen Denkens auf ihre Gültigkeit nachprüfen will, sind Induktion und Syllogismus die Methoden. Damit ist die Doppelung der Logik bereits einbeschlossen. Sie ist Lehre vom „gültigen Denken“ und damit hingewiesen auf die beiden Aspekte dieser „Gültigkeit“, „geltenden Inhalt“ und „Vorgang der Geltung“. Ihre Frage ist doppelt: Was ist geltender Inhalt in sich (Gegenstandslogik)? — und: Welche Akte sind wesensgemäß geltungschaffend (Denklogik)? Mit andern Worten: die durchgehende philosophische Spannung zwischen Inhalt und Akt konkretisiert sich für die Logik in die Spannung zwischen Gegenstandslogik und Denklogik.

Ein Ähnliches läßt sich in der Anthropologie beobachten. Was ist der Mensch? Die erste Phase der modernen Psychologie und Geisteswissenschaft behandelte das Problem rein nach naturwissenschaftlicher Allgemeingesetzmethode. William Stern hat in seiner „Differentiellen Psychologie“ [3] dieser Zeit die schärfste Kritik geschrieben. In der Pathologie bedeutet die Entwicklung über Sigmund Freud zu Alfred Adler das Entsprechende. Hier

[1] Max Beck, Inwiefern können in einem Urteil andere Urteile impliziert sein? (Leipzig 1916) 3.

[2] Martin Honecker, Das Denken. (IV u. 149) Berlin 1925, Ferd. Dümmler. *M* 4.—

[3] William Stern, Die differentielle Psychologie in ihren methodischen Grundlagen (Leipzig 1911).

ist die vorzügliche Arbeit von Rudolf Allers über „Charakter als Ausdruck“ — die erste grundlegende methodologische Arbeit über Psychoanalyse und Individualpsychologie — das Gegenstück zu Sterns Auftreten[1]. Die alte Psychologie und Pathologie kannte den Menschen nur als Bündel von Allgemeingesetzen, als Kreuzungsphänomen, das sich kausal berechnen ließ. Gewiß legte bereits die Denkpsychologie Külpe-Bühlers und die Aktpsychologie Witaseck-Stumpfs eine erste Bresche in dieses wirklichkeitsfremde Bollwerk. Aber erst die allmähliche Entfaltung der differentiellen Psychologie, der Typenpsychologie usw. führte weiter. Dazu kam schließlich der erbitterte Kampf der Phänomenologie gegen eine rein induktiv-experimentelle Erforschung des Wesens des Menschen. So entwickelte sich das Bild der heutigen Stunde, in der sowohl die Psychologie selber in ihrem neuen Ganzheits- und Personbegriff (der im diesjährigen Psychologenkongreß im Vordergrund stand), wie die Pathologie mit ihrem, hauptsächlich auf dem Wege von Freud zu Adler herausgearbeiteten Begriff vom persönlich-geschichtlichen und final-sich-bestimmenden Menschen, wie die Phänomenologie mit ihrer wachsenden Erkenntnis von dem formalen Ineinander von Leib und Seele und Geist demselben Ziele zustreben, das wir bereits früher als die Wiedergeburt des „anima forma corporis“ des Aquinaten bezeichnet haben. Die Schriften William Sterns[2], die Arbeit Rudolf Allers', und von den Phänomenologen die Untersuchungen Edith Steins[3] sind der Ausdruck dieser wichtigen Stunde. Max Schelers sozusagen „okkasionalistische“ Einheit von Geist und Leben im aktiven Willen ist von hier aus gesehen — wie wir bereits in anderem Zusammenhang zeigten — Rückfall. Eine Anthropologie, die dem heutigen Geistesstand entspricht, kann nicht mehr zurück zur Konstruktion eines „Menschenlebens an sich“ aus dem Gewebe von psychologischen und pathologischen Allgemeingesetzen. Sie kann aber auch nicht bleiben bei der Aspektentheorie William Sterns, nach der dasselbe Gebilde „von oben“ Person, „von unten“ Sache ist. Sie kann ebenso nicht bleiben bei dem reinen Gegensatz zwischen der rein triebdeterministischen Menschenbetrachtung Freuds und der rein willensindeterministischen Adlers. Die phänomenologische Analyse Edith Steins weist hier die Wege, indem sie zugleich das innere Verwurzeltsein des Geistigen im Leiblichen und doch seine Selbständigkeit herausarbeitet. Mit andern Worten: Wiederum ein Spannungs-Ineinander: das Spannungs-Ineinander von Leib und Seele, wie es Thomas von Aquin als Mitte zwischen Materialismus und Spiritualismus, reinem Determinismus und reinem Indeterminismus aufgestellt hat: die Seele als „Form“ des gesamten leibseelischen Lebens, als „Sosein“ des „Eins-Wesens“ (unum ens) von Leib-Seele, der Leib als „Materie“, als wachsende

[1] Rudolf Allers, Charakter als Ausdruck. Ein Versuch über psychoanalytische und individualpsychologische Charakterologie. (Emil Utitz, Jahrbuch der Charakterologie I, Berlin 1924.) Sehr verwandt sind auch die vorzüglichen Bemerkungen von Wl. Eliasberg, Das Ziel in der Psychotherapie (Zeitschrift f. d. ges. Neurologie u. Psychiatrie 96 [1925] 754 ff.).

[2] Im besondern noch W. Stern, Vorgedanken zur Weltanschauung (Leipzig 1915); Die Psychologie und der Personalismus (Leipzig 1917); Grundgedanken der personalistischen Philosophie (Berlin 1918). Auf rein biologischem Gebiet ist Driesch der geniale Vorkämpfer des teleologischen Ganzheitsgedankens.

[3] Vorab Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaft. 1. Teil. Halle 1923 (Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung V).

Entfaltung, als Werde-Dasein desselben „Eins-Wesens", — also Leib-Seele-Problem als Sonderfall des Sosein-Daseins-Problems.

Von hier aus geht der Blick in das historische und soziologische Grundproblem: Individuum und Gemeinschaft. Für Natorp in seiner früheren Periode, aber auch noch in seinem „Sozialidealismus", verschwindet natürlich das Individuum vor der Alleinmajestät der reinen Geltung. Das Individuum ist einfach für die Allgemeinideale da, die in der Gemeinschaft sich darstellen; das Ziel des Individuums ist schlechthin das Soziale: das „Soziale" ist die Erscheinungsform der „Idee". Das mildert sich auch kaum in seiner „Praktischen Philosophie". Denn weil alles wirkliche „Sein" des Geschöpfes schließlich Gott ist, so mündet das Geschöpf in Gott, indem es immer mehr aufgeht in die Allheit der Geschöpfe: dieses Aufgehen allein ist Unsterblichkeit (318). Folgerichtig ist für ihn, gemäß den handschriftlichen Aufzeichnungen seiner letzten Stunden, Sünde wesenhaft „Abbruch an der Allheit"[1]. Ebenso trägt Sterns Gesamtpersonbegriff und auch — wie Edith Steins Kritik sehr gut zeigt — Schelers letzte Färbung der Gesamtperson eine solche überwiegende Akzentuierung der Gemeinschaft. Das zugrundeliegende Axiom ist eben immer und immer wieder das antike „individuum de ratione materiae", das Individuum als „Einzeltum" gegenüber dem „All". Erst die Arbeiten Joh. Thyssens über das Methodenproblem der Geschichtswissenschaft, vor allem aber die Untersuchungen Edith Steins über „Individuum und Gemeinschaft", die in ihrer „Untersuchung über den Staat" einen vorläufigen Abschluß erreicht haben, führen weiter. Thyssen[2] prägt gegenüber der Rickertschen Theorie, die er scharfsinnig widerlegt, den Ausdruck des „qualitativen Werdens". Er möchte gegenüber Rickert und in unbewußter Folgschaft zu Simmels Untersuchung über das Problem der historischen Zeit[3] das Wesen der Individualität in der Raum-Zeitstelle verankern, aber damit trotzdem seinen echten Qualitätscharakter wahren. Aber das Ergebnis ist doch wieder die Reduktion aller Qualitätsbetrachtung auf Raum und Zeit als einzige principia individuantia und die alte Wissenschaftseinteilung, die alle „Inhalte" nur als „allgemeine" kennt und das Individuum als reines „dies da" (191 ff. 198 ff.). Simmel selber hat in seinem Rembrandtbuch hier richtiger gesehen, wenn er die sogenannten „allgemeinen Inhalte" als letztlich Abstraktionen bezeichnet, denen dann freilich ein reines „dies da" gegenübersteht[4]. Mit andern Worten — die Lösung Thyssens ist nur Ausläufer jenes durchgehenden Dualismus zwischen „Geltung" und „Wirklichkeit", von dem wir früher sprachen. „Allgemeinheit" und „Individualität" bilden nicht ein fein ausscheidbares Nebeneinander. Ihr Verhältnis ist vielmehr wiederum ein Spannungs-Ineinander, von dem die „reinen Allgemein-Inhalte" und das „reine Dies-da" nichts weiter als abstrakte Prävalenzaspekte bilden.

Das ist dann die Grundlage für jenes Verhältnis zwischen Individuum und Gemeinschaft, wie es Edith Stein meisterhaft umzeichnet[5]. Weder ist Ge-

[1] Mitgeteilt von H. Knittermeyer, Marx — Kant — Kirche (Stuttgart 1925) 75.

[2] Joh. Thyssen, Die Einmaligkeit der Geschichte. Eine geschichtslogische Untersuchung. (259 S.) Bonn 1924, Fr. Cohen.

[3] Georg Simmel, Zur Philosophie der Kunst (Potsdam 1922).

[4] Derſ., Rembrandt (Leipzig 1917).

[5] Vorab Beiträge zur philosophischen Begründung usw., 2. Teil.

meinschaft eine rein äußere Relation zwischen in-sich-geschlossenen Individuen, noch ist sie, wie etwa Othmar Spann in seinem „Universalismus" es mit Vorliebe zeichnet[1], eine primäre Ganzheit, die von sich aus in die Individuen sich „ausgliedert". Sondern im Individuum selbst besteht ein Spannungs-Ineinander von Eigensphäre und Gliedsphäre. „Der einzelne lebt, fühlt, handelt als Glied der Gemeinschaft, und insofern er das tut, lebt, fühlt und handelt die Gemeinschaft in ihm und durch ihn. Aber wenn er sich seines Erlebens bewußt wird oder darauf reflektiert, so wird sich nicht die Gemeinschaft dessen bewußt, was sie erlebt, sondern er wird sich dessen bewußt, was die Gemeinschaft in ihm erlebt.... Alles ursprünglich zeugende Leben, der letztkonstituierende Fluß hat seinen Ursprung im individuellen Ich, und erst im Bereich der konstituierten Erlebnisse scheiden sich Einzel- und Gemeinschaftserlebnisse" (125/26). Von hier aus klärt dann auch Edith Stein das Verhältnis zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft und die Frage der Mitverantwortung, die bei Scheler, eben kraft seines Gemeinschaftspathos, die Form einer Entwertung von Gesellschaft und Eigenverantwortung angenommen hatte. Eben weil Individuum nicht schlechthin „Glied" ist, sondern Spannung zwischen „Glied" und „Eigenwesen", darum ist auch „Gesellschaft" in ihrer mehr individualistischen Richtung eine gleichberechtigte und notwendige Entfaltung von „Gemeinschaft", die mehr das ununterschiedene „Miteinanderleben" betont (229—240). So geht also auch hier die Richtung auf jene Lösung, die wir schon so oft als den organischen Ausbau der Lehre des hl. Thomas dargelegt haben.

Einen weiteren Problemkreis, in dem ein gleiches sich beobachten läßt, bildet die Ästhetik. Hier steht seit einiger Zeit die phänomenologische Objekt- und Inhaltsästhetik in scharfem Gegensatz zur Formalästhetik etwa Wölfflins oder der Kunstmaterialästhetik Semperscher Herkunft. Maximilian Becks breite Analysen des Ästhetischen in seiner „Grundlegung einer Philosophie des Daseins" bilden wohl die äußerste Ausformulierung der phänomenologischen Kunstphilosophie, die aber in Gestalttheorien etwa der Strichschen Schule u. a., früher bereits in Diltheys Theorien, Mitstreiter gefunden hat und findet. Eben darum ist es bedeutsam, daß zu dieser Stunde aus phänomenologischen Kreisen ein erster Entwurf einer Kunstphilosophie erscheint, der zu einer Synthese von Inhaltsästhetik und Formalästhetik strebt. Heinrich Lützeler führt in seinem Buch „Formen der Kunsterkenntnis"[2] wohl einen scharfen Kampf gegen die reine Kunstphilologie, der er eine Wissenschaft vom eigentlichen Kunst-Wesen gegenüberstellt. Aber er führt diesen Kampf im Namen der allgemeinen Ganzheitsbetrachtung gegen rein registrierende Atomisierung und damit nicht gegen die Einzelarbeit als solche, sondern gegen ihren Anspruch auf Alleinberechtigung. Er lehnt sowohl die Theorien von Kunst als Wirklichkeitsnachahmung wie die formalistischen und metaphysischen Theorien ab. Im Geheimnis der Formung offenbart sich ein Inhaltliches. Kunst ist Ausdruck, aber „Ausdruck innerer Formkraft" (101). Kunst ist, wie Lützeler sehr tief

[1] Neuerdings Othmar Spann, Vorrang und Gestaltwandel in der Ausgliederungsordnung der Gesellschaft, in „Logos" 13 (1924/25) 191 ff.

[2] Heinrich Maria Lützeler, Formen der Kunsterkenntnis. (VIII u. 259 S.) Bonn 1924, Fr. Cohen. *M* 10.—, geb. *M* 12.20

erkennt, allein vom Leib-Seele-Problem her zu sehen. Wie das Sinnenhafte des Leibes „Ausdruck" der Seele ist, so ist auch das Sinnenhafte der Kunst Ausdruck eines Seelischen. Die Symbolsprache des Leibes ist Urgrund der Symbolsprache der Kunst. Aber diese Symbolsprache ist nicht einseitig von der „Seele" her sichtbar, sondern ebenso notwendig vom Leibe her zu untersuchen. Mit andern Worten: wie in Bezug auf das Leib-Seele-Problem Betrachtung vom Leibe her und Betrachtung von der Seele her sich spannen müssen, so kann auch in der Kunst eine Ausdrucksästhetik nicht ohne Formalästhetik sein. In der ganz nach eigenen Gesetzen durchforschten Technik der Kunst muß ihr „Ausdruck" gesucht werden. „Ausdruck" und „Technik" fordern sich, wie Seele und Leib, zum unum ens, zur Wesenseinheit.

Wird aber nicht damit Kunst extrem anthropozentrisch, menschgerichtet, Darstellung des Menschen? Die Antwort ist wiederum die Leib-Seele-Fassung des Aquinaten. Die Spannung zwischen Geistigem und Untergeistigem in der Gesamtschöpfung wird nach ihm zur Formeinheit im Menschen. Der Makrokosmos der Welt hat zwar seinen Mikrokosmos im Menschen, aber ebenso ist dieser Mikrokosmos sinngerichtet auf den Makrokosmos. In der Formeinheit von Materie und Geist im Menschen schlägt freilich die Schöpfung im Menschen ihr Auge auf. Aber damit erfüllt der Mensch auch nur seinen Sinn, wenn er sich innerlich weltgerichtet weiß und weltgerichtet betätigt, indem er zur Welt sich öffnet. Die Welt strebt zum Menschen, indem der Mensch zur Welt strebt. Die Verinnerlichungsrichtung aller anthropozentrischen Weltweisheit und die Hingebungsrichtung aller kosmozentrischen Weltweisheit sind im Spannungs-Ineinander zueinander gerichtet, und damit ist auch das Wesensideal der Kunst weder reine Menschgestaltung noch reine Weltgestaltung, sondern die Schwebung zwischen ihnen. Und damit ist Kunst in einem letzten Sinn wahrhaft „metaphysisch": die Offenbarung des letzten metaphysischen Wesens der Geschöpflichkeit. —

Damit ist der letzte Problemkreis berührt: die Religionsphilosophie. Hier hat die „Zeit der Wende" ja am deutlichsten sich gezeigt. Das läßt sich nun beobachten, wenn man den Religionsbegriff, den Natorps Frühwerk „Religion innerhalb der Grenzen der Humanität"[1] vertritt, mit dem Religionsbegriff seiner nachgelassenen „Praktischen Philosophie" vergleicht. 1894 die Religion der reinen objektlosen „Unendlichkeit des Gefühls", — 1925, aber schon im „Sozialidealismus" 1920, die Religion des göttlichen „Ist". Wenn man das eigentümliche Werkchen Hermann Cohens „Der Begriff der Religion im System der Philosophie" vergleicht[2], so wird sich auf der einen Seite nicht leugnen lassen, daß in der neuen objektiven Religiosität des Marburger Meisters alte Motive Cohens und damit altes Marburger Gut wieder lebendig geworden ist: Gott als das Sein (Cohen 20 ff.) und damit Gott als sämtlichen Bewußtseinsrichtungen, nicht nur dem Gefühl oder Willen, zugeordnet. Auf der andern Seite ist aber doch in der Religionsfassung des greisen Natorp ein Moment durchgebrochen, das ihm nicht in dem gleichen Maße mit Cohen gemeinsam ist: das urlutherische Moment des dynamischen Gottes, der als unbegreiflicher Schicksalswille dem ringenden Menschen restlos un-

[1] Paul Natorp, Religion innerhalb der Grenzen der Humanität (Freiburg 1894).
[2] Herm. Cohen, Der Begriff der Religion im System der Philosophie (Gießen 1915).

mittelbar ist: „nur der Schaffende führt, und nur der so sich zu seiner Freiheit geführt weiß, folgt willig der Führung, die ihm selbst Befreiung bedeutet.... In ihr übernimmt Gott die Führung und die Erziehung; er hat sie keinem irdischen Vertreter, weder einem einzelnen noch einer erziehenden Gemeinschaft (Kirche) übertragen.... Es ist die Führung der Tragik seines Menschseins, die sich vollendet im befreienden Tode des dem Irdischen verhafteten Menschen zum echteren Leben in der Erlösung von den Banden der Endlichkeit und Erweckung zum Leben im Ewigen, zum Leben des Ewigen in ihm" (S. 533; vgl. 344 ff. u. 502 f.). Folgerichtig hierzu ist für Natorp Religionsphilosophie „Grenzlogik". Zwar ist Gott für ihn das eigentliche, das reine, das widerspruchslose Sein (S. 1—27 u. a.), aber weil das Unterschiedliche des Geschöpfes gegen Gott das „Nichtsein" ist, und das Geschöpf damit nicht in „Analogie", sondern in „Widerspruch" zu Gott steht, so ist nicht einmal eine negative Theologie möglich. „Gott ist kein Thema irgend einer -logie, so wie ich mir umgekehrt auch Gott nicht als Logiker zu denken vermag.... Wenn Philosophie über Gott etwas auszusagen hat, so nur, indem sie aussagt, daß und warum sie über ihn nicht auszusagen hat" (S. 534/35).

Damit aber wird offenbar, wie in den Grundfragen der Religionsphilosophie der Streit nicht so sehr um das „Daß" als um das „Wie" geht. Gott ist in allen Religionsphilosophien das Thema. Aber eine Religionsphilosophie, die ihn rein als „Gott in uns" faßt, wird folgerichtig zur Philosophie rein subjektiver Religion, wie umgekehrt eine Religionsphilosophie des reinen „Gott über uns" zu einer Philosophie rein objektiver Religion. Ebenso ist in allen Religionsphilosophien Gott irgendwie das Grundwort ihrer metaphysischen Grundauffassung. Aber für eine Grundauffassung eines Dynamismus des schöpferischen Denkens, wie er in Cohen-Natorpscher Metaphysik vorliegt, ist Gott die Zielidee (Cohen) oder das Urschöpferische (Natorp) dieses „unendlichen Progresses", so daß Er wesenhaft sein schlechthinniges Gegenteil ist, das „Ja" der „reinen Idee" im Gegensatz zum „Nein" des „reinen Strebens zu..." (Cohen), oder das „Ja" des reinen schöpferischen „Ist" im Gegensatz zum „Nein" (d. h. „nicht ist") des „reinen Werdens" (Natorp): die Metaphysik der Marburger also als Formel urlutherischer Religiosität. Ebenso ist für eine Grundauffassung dynamischen Voluntarismus', wie sie sich etwa bei Troeltsch und Heim zeigt, Gott der Urwille des ringenden Menschenwillens, also darum nicht gegenüberstehendes Objekt, sondern innewohnende Bewegung, und es entsteht die Formel des „religiösen Gottes" der „Unmittelbarkeit" des Lebens oder der Liebe oder des reinen Heils gegenüber dem „fernen" oder „konstruierten" „Seinsgott" der Metaphysik, während in Wahrheit hier nur eine andere Metaphysik obwaltet, die voluntaristische Metaphysik, die von Spätskotismus über Luther zu Kant sich aufgebaut hat. Ebenso aber erklären sich auch die Gottesformeln der diesen beiden Formen des Neukantianismus zugeordneten zwei Formen systematischer Phänomenologie: der Wesenheiten-Phänomenologie Husserls und der Wert-Phänomenologie Schelers. Wenn die erste Form in den religionsphilosophischen Versuchen Reinachs und Stavenhagens (s. unten) das Göttliche als das absolute reine „Wesen" fassen will, so bedeutet das nicht, wozu manche katholische Phänomenologen neigen, eine „unmittelbare, religiöse" Erfassung Gottes gegenüber

der mittelbaren Erschließungsmethode einer Metaphysik, sondern nur eine andere Metaphysik: die Metaphysik eines Transzendentalismus der Wesenheiten, wie sie, innerhalb kantischer Fragestellung, eine Neugeburt des Exemplarismus frühaugustinistischer Philosophie[1] ist. Desgleichen: wenn die zweite Form systematischer Phänomenologie in der Religionsphilosophie Schelers das Göttliche als den absoluten „Wert" fassen will, als das „Heilige", so besagt auch dies nicht, wozu manche katholische Phänomenologen noch mehr neigen, die eigentliche „religiöse" Erfassung Gottes gegenüber seiner metaphysischen als „Sein", sondern auch nur eine andere Metaphysik: die Metaphysik eines Transzendentalismus der Werte, die als das „seiende Sein" dem fast „Nicht-Sein" der reinen „Träger" der Werte gegenüberstehen. Zusammenfassend: während die oben erörterten zwei Formen des Neukantianismus, so oder so, die „Bewegung" des werdenden Daseins als „Gott" verabsolutieren, tun die zwei zugeordneten Formen systematischer Phänomenologie das gleiche mit der „Ruhe" des im werdenden Dasein beharrenden Soseins.

Damit öffnet sich das eigentliche Grundproblem von Religionsphilosophie: im letzten und tiefsten Aspekt des Problems zwischen Sosein und Dasein der Blick zu Gott. Damit erhellt sich aber auch der Sinn jener wahren Seinsmetaphysik, die den eben umzeichneten als ihre wahrhaft innere Überwindung gegenübersteht. Gott wird (wie Natorp im „Sozialidealismus" 250 und durchgehend in der „Praktischen Philosophie" sehr wahr sieht), Gott wird sichtbar in der Spannung von Bewegung und Ruhe, in der die Spannung des Werdens (im In-Eins von Sosein und Dasein) sich am tiefsten offenbart. Aber Er ist weder die Absolutsetzung eines ihrer Pole (wie die Bewegungsmetaphysik des Neukantianismus und die Ruhemetaphysik der systematischen Phänomenologie will) noch ihre formale Spannungseinheit (wohin übliche Polaritätsphilosophien immer gern zielten und zielen). Er ist die Wesensidentität von Sosein und Dasein, deren geschöpfliche Offenbarung und Gleichnis nur die geschöpfliche Spannungseinheit von Sosein und Dasein ist. Er ist „actus" im Doppelsinn des Wortes als Urvollendung und Urtätigkeit, Ur-Ist und Ur-Leben, und dadurch erst tritt er der metaphysisch-feststellenden wie der religiös-mitlebenden Richtung des Menschengeistes als dasselbe Objekt in verschiedenem Aspekt entgegen.

Damit ist die Antwort gegeben auf fünf mehr oder weniger religionsphilosophische Werke, die dieses Gesamtproblem sehen. Heinrich Getzeny, in seinem „Reich der Werte"[2], hat das Verdienst, die Genese des Problems gut aufgezeigt zu haben. Man muß erst verstehen, wie die heutige Religionsphänomenologie zustande gekommen ist, ehe man über sie urteilen kann. Aber Getzeny selber bleibt noch im Stadium des ungeklärten Verhältnisses der Werterfassung Gottes zur überlieferten scholastischen Metaphysik. Infolgedessen schwankt sein Büchlein zwischen ehrlichem Bemühen, ein positives Verhältnis herzustellen, und gewissen Unsicherheiten über Gottesbeweise und Glaubensbegriff. Kritischer steht J. P. Steffes in seiner neuen „Religionsphilo-

[1] Zu diesem Exemplarismus vgl. neuerdings die vorzügliche Studie Alois Dempfs, Die Hauptform mittelalterlicher Weltanschauung (München 1925), die den bedeutsamen und glücklichen Versuch einer Strukturlehre Augustins und der Scholastik macht.

[2] Heinrich Getzeny, Vom Reich der Werte (Habelschwerdt 1925).

sophie“[1] der heutigen Problemlage gegenüber. Er schließt sich wohl an Schelers Intentionalteilung zwischen metaphysischem „Gott des Seins“ und religiösem „Gott des Heils“ an und ebenso an Ottos Kontrastharmonie von „tremendum“ und „fascinosum“, aber versucht, in zum Teil ähnlichen Gedankengängen wie auch wir in früheren Arbeiten, eine innere Einheit von metaphysischer und religiöser Erfassung Gottes und von Transzendenz- und Immanenzreligion zu erreichen. Indes scheint er doch wieder, wenigstens in etwa, den in Wahrheit für Metaphysik und Religion gemeinsamen Spannungsbogen zwischen „Gott der Majestät“ und „Gott der Liebe“, übergeschöpflichem und innergeschöpflichem Gott auf Metaphysik und Religion beinahe aufzuteilen: Metaphysik des „Weltgrundes“ neigend zu „Immanenz“ und zu kühl-majestätischem „Sein“, Religion dagegen zur „Transzendenz“ und zum warm-beglückenden „Heil“.

Hier führen, in glücklicher Ergänzung zueinander, zwei andere Arbeiten weiter: Kurt Stavenhagens „Absolute Stellungnahmen“ und Karl Fröhlichs „Studien zur Frage nach der Realität des Göttlichen“.

Kurt Stavenhagen untersucht, im Anschluß an Reinachs Tagebuchblätter[2], das Problem der letzten Stellungnahmen der Seele, in denen sie den Personen als Personen aufgeschlossen (bzw. verschlossen) ist[3]. Diese Stellungnahmen haben einen doppelten Aspekt, je nachdem sie sich auf eine Gegenstandsgegebenheit oder eine Ichgegebenheit als ihre zugeordnete „Anschauung“ beziehen. Korrelat zur Gegenstandsgegebenheit bilden sie das Spannungspaar von Liebe-Ehrfurcht (und negativ: Haß-Verachtung) (als Noesen), denen als Gegenstandsgegebenheit das „Wesen“ oder „Geist“ von „Güte an sich“ und „Selbstmacht-Hoheit“ (und negativ: das „Boshafte“ und das „Ohnmächtige“) entspricht (d. h. als Noemata). Korrelat zu einer Ichgegebenheit als „Anschauung“ zeigen sie sich als Heimischsein-Demut (und negativ: Fremdsein-Hochmut) (als Noesen) und bilden die „Umschaltung“ der ersten Form, d. h. sie haben dieselbe Gegenstandsgegebenheit wie diese (= dasselbe „Noema“), aber nicht direkt, sondern indirekt, durch das „Mittel“ nämlich der „Anschauung“ des „Ich“, das sich so und so verhält und dessen Verhalten dann sinngemäß auf einen „Gegenstand“ weist, dessen „Wesen“ in diesem Verhalten sozusagen „vorgezeichnet“ ist: der Gegenstand ist „dasjenige“, demgegenüber „diese“ Haltung die sinngemäße ist. Diese Stellungnahmen sind nun durchaus auch als „absolute“ wenigstens „denkbar“ (Stavenhagen „klammert“ als konsequenter Phänomenologe die Realität „ein“), insofern sie als „relative“ (d. h. gegenüber geschöpflichen Personen) durch ihre Tendenz des „Idealisierens“ auf ein „absolutes“, d. h. „reines“ „Wesen“ dessen deuten, das als „materialisiertes“ und damit als gebrochenes und stückhaftes „Wesen“ in geschöpflichen Personen uns entgegentritt: Güte-Hoheit (19—125). So ergibt sich als Wesen von Religion überhaupt die „paradoxe Verschmelzung“ von „absoluter“, d. h. „schlechthinniger“ Liebe-Ehrfurcht (als der religiösen Noesis), der auf der Objektseite die „paradoxe Verschmelzung“ von absoluter Güte-Hoheit als dem „Göttlichen“ (als dem religiösen Noema) entspricht (126—153).

---

[1] J. P. Steffes, Religionsphilosophie. (X u. 280 S.) Kempten 1925, Kösel-Pustet (Philosophische Handbibliothek IX). *M* 6.50, geb. *M* 7.70.

[2] Adolf Reinach, Ges. Schriften (Halle 1921) XXVIII—XXXVII.

[3] Kurt Stavenhagen, Absolute Stellungnahmen. Eine ontologische Untersuchung über das Wesen der Religion. (X u. 224 S.) Erlangen 1925, Verlag der Philosophischen Akademie. *M* 12.—

Stavenhagen hat durch diese Analyse ohne Frage die Phänomenologie des Religiösen umzeichnet, dieselbe, die in der augustinischen „ehrfürchtigen Liebe und liebenden Ehrfurcht" bereits vorliegt und die wir selber mehrfach als die letztlich entscheidende dargelegt haben. Aber Stavenhagen zerstört sich wieder seine ganze Arbeit durch seinen (urlutherischen) Begriff des Absoluten.

Als Phänomenologe muß er, so oder so, eine „Anschauung" des Absoluten fordern. Aber eine solche ist weder „direkt" möglich, weil „absolute Gegenstände keine Gegenstände menschlicher Anschauung" sind (167), noch auch „indirekt", auf dem Wege der eben gezeichneten „Umschaltung". Wohl ist es wahr: „Wo man in absoluter Demut vor einem Unbekannten sich neigt, ahnt man die absolute Majestät, wo man absolut heimisch ist, ahnt man die absolute Güte" (181) und hat also durch das Mittel der „Anschauung" des so und so sich verhaltenden Ich eine indirekte Anschauung des Gegenstandes: „innere Erfahrung, die einen Außenweltsgegenstand gibt" (182). Aber auch das setzt ein irgendwelches Erfassen von „Absolutem" voraus. Ein solches jedoch ist dem wesenhaft „relativen" Menschen nicht möglich. Es wäre nur möglich durch ein reines „Ergriffensein" und „Gewirktsein" durch den „Absoluten" (Gott) selbst, und dies wiederum nur in einer Weise, in der das Wesen des Menschen selbst aufhören müßte, „relativ" zu sein, weil eben alles „Relative" als Relatives der Widerspruch zum Absoluten ist, Sünde wesenhaft (198). Darum ist folgerichtig erstens alle Wissenschaft vom Absoluten unmöglich (207 ff.), zweitens alle religiösen Dogmen, Zustände usw. als wesenhaft „relative" nur äußere Symbole (184 f. u. a.), drittens das „Relative" als solches die Sünde (191—198) und „im Absoluten sein" die Religion (191 ff., 198 bis 204). Mit andern Worten — Stavenhagen denkt Karl Barth zu Ende.

Aber gleichzeitig zeigt sich nirgends so klar wie in dieser, methodisch glänzenden phänomenologischen Analyse die Krise der Phänomenologie. Das Anschauen des Wesens-an-sich führt sie zur religionsphilosophischen Konsequenz eines Gottes rein jenseits des Geschöpflichen und damit zu einer (mindestens) Gefährdung der Offenbarungsreligion. Das Anschauen aber des Wesens-an-sich schließt in der religionsphilosophischen Konsequenz ein restloses Eins-sein mit diesem Absoluten ein. Stavenhagen scheint das selbst gesehen zu haben, wenn er, auf der einen Seite, Ansätze zu einem „das Absolute im Relativen" macht (124 ff. 191 196) und, auf der andern Seite, eine mystische Verschmelzung mit dem Göttlichen von seiner Religion ausschließen will, obwohl sie naturgemäß Folgerung seiner „absoluten Noese" wäre, die bereits in sich, als „Noese" absolut ist. Aber der Ausbau dieser Ansätze würde, wie wir früher bereits sagten, den Durchbruch des „Aristotelischen" in der Phänomenologie bedeuten und darin den Abbruch der reinen „Wesensschau", deren letzter Charakter lutherischer Mystik der „Alleinwirklichkeit" und „Alleinwirksamkeit" Gottes gerade durch Stavenhagens Religionsanalyse deutlich heraustritt. Mit andern Worten: Das scheinbare reine „Apriori" der Religion Stavenhagens ist in Wahrheit Verabsolutierung urlutherischer Religiosität. Die „Einklammerung der Realität", die sein und aller Phänomenologen Programm ist, erweist sich als praktische Unmöglichkeit. Damit gewinnen die Untersuchungen Karl Fröhlichs[1] ein entscheidendes Interesse. Fröhlich arbeitet aus dem Problemkampf der neueren

[1] Karl Fröhlich, Studien zur Frage nach der Realität des Göttlichen in der neuesten deutschen Religionsphilosophie. (296 S.) Würzburg 1925, C. J. Becker. *M* 5.50

Religionsphilosophie vier Linien heraus, die Ideen-Linie, die Wert-Linie, die Persönlichkeits-Linie und die Realitäts-Linie, und zeigt praktisch, wie die Spannung dieser Linien das eigentliche religionsphilosophische Problem bildet, dem also das Scheler-Steffensche Problem zwischen metaphysischer Erfassung und religiöser Erfassung Gottes und das Stavenhagensche (das in sich bereits die Überwindung der Einseitigkeit des Scheler-Steffenschen bedeutet) zwischen Religion als Idee und Religion als Realität wesenhaft untergeordnet und eingeordnet sind. Sie erweisen sich — wie wir bereits grundsätzlich ausführten — nur als Problemformulierungen bestimmter Metaphysiken.

Damit ist der Lösungsweg beschritten, der auch für die Methodenfrage der eigentlichen Religionswissenschaft von Bedeutung ist.

Gegenüber dem wahrhaften wissenschaftlichen Skandal der „Einführung in die Phänomenologie der Religion" Van der Leeuws[1], die mangels jeder tieferen religionsphilosophischen Grundlage in kritiklosen Analogiezusammenhängen geradezu schwelgt, empfindet man Stavenhagens Übersteigerungen nach der Seite „reiner Religion" gewiß als Befreiung. Aber Stavenhagens Problem zwischen „Religion als Idee" und „Religion als Realität" mit ihrer praktischen Lösung einer Verabsolutierung einer bestimmten realen Religion macht doch wiederum sehr nachdenklich auch gegenüber einer sonst meisterlichen Arbeit, wie sie Joachim Wachs[2] „Religionswissenschaft" ist, die, wohl zum ersten Mal in dieser Ausführlichkeit, das Methodenproblem dieses beliebten Tummelplatzes unphilosophischer Köpfe energisch stellt. Wach führt diese Methodenfrage mit Recht auf das „immanente innere Verstehen" der betreffenden Religion als Gesamterscheinung zurück: Wie steht eine Religionswissenschaft, die nicht bloß Religionspsychologie oder rein sammelnde Religionsgeschichte sein will, sondern Erforschung des Wesens der einzelnen Religionen, zur Wahrheitsfrage und welchen Begriff von Religion setzt sie überhaupt voraus? Wach sucht sich damit zu helfen, daß er rein philosophisch nur eine „Idee" der Religion annimmt, die dann in den einzelnen Religionen eine mehr oder minder „eminente" Ausgestaltung habe. Die Wahrheitsfrage bleibe so weit „eingeklammert", daß auch die Ergebnisse systematischer Religionswissenschaft über die Absolutheit einer Religion nichts aussagen könnten. Unsere eben skizzierte und anderswo praktisch durchgeführte Theorie des Spannungsbogens von Religion, der im Metaphysischen selber seine Grundlegung hat, macht diese, am alten Dualismus der kantischen Schulen orientierte Theorie überflüssig.

Alle Religionen sind mehr oder minder Verabsolutierungen jener Prävalenzaspekte, wie sie zwischen rein transzendenter und rein immanenter Religion liegen, und da die Wahrung des Spannungsbogens ein eigentlich metaphysisches Kriterium ist, so ist gleichzeitig in streng feststellender Wissenschaftsmethode (also nicht nur rein „normativ") eine Beantwortung der Frage nach der „absoluten" Religion möglich, d. h. nach der faktisch allein wahren. Es bedarf also im letzten Grunde gar nicht der Methode der „Einklammerung", wenngleich ihr Grundgedanke einer immanenten Darstellung der betreffenden Religion (Wach) durchaus wahr und wichtig ist. Aber gerade wegen der Wichtigkeit einer solchen immanenten Erforschung kommt alles auf die letzte Einstellung des

---

[1] G. van der Leeuw, Einführung in die Phänomenologie der Religion. (161 S.) München 1925, Ernst Reinhardt (Christentum und Fremdreligion, herausgegeben von Fr. Heiler, Band I). *M* 4.50

[2] Joachim Wach, Religionswissenschaft. Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung (Leipzig 1924).

Forschers an, der immer irgend eine endgültige Stellungnahme zu metaphysischen und religiösen Überzeugungen hat, also im letzten Grunde nie „einklammert". Dann aber kann allein eine solche letzte Einstellung die für verstehendes Forschen geforderte sein, deren Spannungsbogen der Möglichkeit nach alle Ausformungen einbeschließt. Das ist aber, wie bereits mehrfach aufgewiesen[1], jene Einstellung, die in der katholischen Lehre vom „Heilsminimum" ihren besten Ausdruck hat: das Nichtkatholische ist nicht in seinen Bejahungen, sondern nur in seinen Verneinungen nichtkatholisch; alles Positive der nichtkatholischen Religionen ist Einzelausschnitt aus katholischer Religion und erst als „verabsolutierter" Einzelausschnitt, also im wahren Sinn von „Häresie", d.h. „Abscheidung", nichtkatholisch. Das ist die letzte Schlußfolgerung daraus, daß, wie wir früher ausführten[2], das „Gott über uns und in uns" als Spannungsüberwindung von Theopanismus (Gott alles allein) und Pantheismus (Geschöpf alles allein) das durchgehende Strukturgesetz des Katholizismus ist.

Was das für den unaufhörlichen Wandel der Lebensanschauungen bedeutet, zeigt ein letztes Buch, das hierhin gehört, Friedrich Dessauers „Leben, Natur, Religion"[3]. Es ist zum Verhängnis des arg zu spiritueller Innerlichkeit neigenden deutschen Luthertums, aber auch zum Verhängnis mancher katholischer Frömmigkeitsrichtungen und Erziehungsweisen geworden, daß sie Religion fast ausschließlich auf die Lebensanschauungen sei es eines besitzenden und geistige Kultur pflegenden Bürgertums bauten oder auch auf jene Weltauffassung des deutschen Idealismus, die auf Stoff und Materie nur verächtlich herabschaute. Die Folge ist, daß die neue technisch-industrielle Lebensanschauung von vornherein in Gegensatz zu Religion überhaupt kam, weil Religion einseitig mit den Lebensanschauungen vorindustrieller und vornaturwissenschaftlicher Zeiten verknüpft schien. Hier bedeutet Dessauers Buch eine neue Wendung, und eine Wendung, in der Geist echter, großer Katholizität lebendig ist. Seiner tiefen Religiosität gelingt es, zum ersten Mal so etwas herauszuarbeiten wie Religion der Technik und Industrie und Naturwissenschaft, als Religion nämlich des Schaffens mit dem Schöpfergott: „Technik ist der Einzug des Weltgeistes in Materie und Energie. Diese beiden vermählen sich unter dem Siegel des Geistes, und ihre Vermählung vollzieht der Mensch der technischen Arbeit. An dem Altar dieser Verbindung ist er der Priester und hat ein heiliges Amt. Ein heiliges und strenges Amt. Zweifach streng, denn keine Willkür ist zugelassen. Ist Willkür da, menschliche Gier oder Schwäche, so versagt das Werk.... Ein unreiner Priester war am Altar. Die natürliche Offenbarung des Schöpfers ist unerbittlich" (137).

Damit aber bedeutet dieses Buch noch ein Zweites, sehr Wichtiges für den Gesamtbau echter Philosophie. Religionsphilosophie muß herauswachsen aus allen einzelnen Disziplinen. Erst dann ist das religionsphilosophische Problem voll gestellt, wenn jede einzelne Disziplin, Logik wie Naturlehre wie Anthropologie usw., das religionsphilosophische Problem stellt, wie es letztes Problem ihres Formalproblems ist. Dann ist Religionsphilosophie wirklich

[1] Z. B. „Hochland" 21 (1923/24 I) 566; Stimmen der Zeit 108 (1924/25 I) 47 ff.

[2] Diese Zeitschrift 109 (1924/25 II) 294 f.

[3] Fr. Dessauer, Leben, Natur, Religion. Das Problem der transzendenten Wirklichkeit. (VIII u. 141 S.) Bonn 1924, Fr. Cohen. *M* 3.—, geb. *M* 5.—

Philosophie der Religion, wie sie im Leben lebendig ist, nämlich in allem Leben. Dessauer hat in seinem Buch den ersten Versuch für die Naturwissenschaft gemacht. Aber er müßte ebenso in allen übrigen Disziplinen geschehen, und genau so streng wie bei Dessauer aus ihren sachlichen Problemen heraus. Erst dann sind die einzelnen philosophischen Disziplinen wirklich das, was sie ihrer Idee nach sein müssen: Wesensherausarbeitung des Lebensausschnittes, dem sie zugeordnet sind. Dann wird auch Religionsphilosophie nicht als der Gesamtphilosophie nur so von außen aufgesetzt erscheinen, sondern von innen herauswachsen. Wie das in der Hauptsache geschehen kann, hat unsere Gesamtübersicht gezeigt: das Problem zwischen Sosein und Dasein ist zugleich das Grundproblem aller einzelnen Disziplinen wie auch das Grundproblem, dem Religionsphilosophie entsteigt. Für die Methodenrichtung der einzelnen Disziplinen entscheidet schließlich und letztlich die religiöse Haltung eines Entweder-Oder oder einer Spannungseinheit. So ist Religionsphilosophie nur entfalteter Keim, Krone als Selbstkrönung der Wurzel. Auch für die profanste wissenschaftliche Arbeit ist es letztentscheidend, ob man glaubt an den „Gott über uns und in uns" oder an den „Gott über uns oder in uns" [1].

Erich Przywara S. J.

[1] Vgl. diese Zeitschrift 105 (1922/23 II) 347 ff., 109 (1924/25 II) 294 ff., sowie Gottgeheimnis der Welt (München 1924, 2. Aufl.), den prinzipiellen Wiener Vortrag über Katholizismus und Philosophie (in der Sammlung: Katholizismus als Lösung großer Menschheitsfragen [Innsbruck 1925]) und „Gott" (München, Theatinerverlag; im Druck befindlich).

Angebliche Übertreibungen der biblischen Chronik

Unter den Büchern des Alten Testamentes findet sich kaum ein anderes, das so heftig von der modernen Kritik angefochten worden ist, als das zwei Bücher umfassende Werk dibrē hajjāmîm, „Zeitgeschichte", das nach dem Vorgang von Hieronymus, der dafür den Titel „Chronicon totius historiae divinae" prägte, heute kurz „die Chronik" genannt wird[1]. Die Benennung „Paralipomena", die unsere Vulgata bietet, ist dem griechischen Text der Septuaginta entlehnt und bedeutet: (in den älteren Büchern) „Übergangenes". Dieser Name ist insofern berechtigt, als darin die früheren Nachrichten aus der vordavidischen Zeit (besonders in der Form von Stammbäumen), die der Königsbücher, soweit sie Gesamt-Israel unter David und Salomo und die Könige von Juda von der Reichsspaltung bis zum babylonischen Exil betreffen, zwar teilweise wiederholt, aber auch geklärt und ergänzt oder durch ganz neue Berichte vermehrt werden.

Die Anschuldigungen, die man gegen den Chronisten und sein Werk erhebt, sind so zahlreich und mannigfaltig, daß ihre wirksame Erörterung und Erledigung einen großen Raum beansprucht. Dieser Arbeit hat sich der Verfasser dieses Aufsatzes in seinem Werke „Von Moses bis Paulus" [VMP] S. 234 bis 300 bezüglich der Hauptgedanken und sehr vieler einzelner Klagepunkte unterzogen. Dabei war er sich aber wohl bewußt, daß einige Fragen noch ungelöst bleiben und daher vorerst zurückgestellt werden mußten. Dahin gehört hauptsächlich eine ganze Gruppe von Schwierigkeiten, die man angesichts der Riesenzahlen der Chronik empfunden hat. Erst mit ihrer befriedigenden Lösung wird ein umfassendes und vollwertiges Urteil über die Chronik ermöglicht.

Und nun zu den vermeintlich übertriebenen Zahlen des Chronisten!

Diese sind nicht von der gleichen Art wie die, welche man im Pentateuch zu finden geglaubt hat, und deren wahre Bedeutung wir vor kurzem erkannt und bewiesen haben[2]. Die betreffenden Chronikberichte beziehen sich auf die Spenden Davids an Edelmetall für den bevorstehenden Bau des salomonischen Tempels, auf die Ergebnisse der durch Joab um dieselbe Zeit vorgenommenen Volkszählung, auf die scheinbar fabelhafte Heeresstärke der Könige von Juda und ihrer Gegner, kurz auf eine Reihe von Zahlenwerten, die im höchsten Grade die Glaubwürdigkeit der Chronik überhaupt gefährdeten.

1. Die vermeintlichen Riesenspenden Davids an Edelmetall für den künftigen Tempel.

Es fällt auf, daß der Chronist ausführlich von allerlei Vorbereitungen für den Bau des Tempels berichtet, von denen 2 Sam. gar nichts erwähnt. Dieses

[1] Die Chronik und die Bücher Esra-Nehemia in ihrer vorliegenden Gestalt gehören zusammen. Der Verfasser der Chronik schrieb frühestens zur Zeit Alexanders des Großen, hat aber die (älteren) Denkwürdigkeiten Esras und Nehemias (458—445 v. Chr.) größtenteils wörtlich aufgenommen. Bezüglich der Gründe vgl. VMP 504 f.

[2] Siehe diese Zeitschrift Band 109, 98 ff.

Schweigen der älteren Bücher beweist allerdings — wie zahlreiche andere Fälle lehren — noch gar nichts gegen die Aussagen der Chronik. Auch ist es ganz unrichtig, wenn man (so Wellhausen, Prol.[6] 174) behauptet hat, David habe hiernach den ganzen Tempelbau „in allen Stücken bis ins kleinste vorbereitet". Es wäre allerdings zunächst ganz unverständlich, wenn David sich auf fromme Wünsche beschränkt und nicht nach Kräften bereits Vorbereitungen für das große Werk getroffen hätte, nachdem es ihm versagt war, dieses selbst in Angriff zu nehmen. Die Behauptung aber, der Chronist lasse Salomo nur das Verdienst der Ausführung, entspricht nicht der Wahrheit. Dies lehrt schon 1 Chron. 22, 14, wo David seinem Sohne nach Aufzählung seiner eigenen Bemühungen sagt: „und du wirst noch mehr hinzutun", ein Ausspruch, der 2 Chron. 1, 18 ff. bis 4, 22 bestätigt wird. Selbst der Vorrat an Zedernbalken genügte bei weitem nicht, und Zypressen und Sandelholz beschaffte erst Salomo (2, 7). Zudem war Davids „Plan" für den Tempel schwerlich mehr als ein roher Entwurf, als eine allgemeine Anweisung des natürlich lebhaft interessierten Greises; denn 1 Chron. 28, 11 ff. ist weder von Maß und Zahl, noch von der architektonischen Gliederung des Baues, noch vom Plane der Ausschmückung des Innern die Rede, von den Entwürfen für die zahlreichen heiligen Geräte, angefangen vom kleinsten bis zum neuen „Ehernen Altar" und dem Riesenbecken des „Ehernen Meeres", ganz zu schweigen.

Anders zu beurteilen sind aber die *Riesenstiftungen* Davids an *Gold* und *Silber*. Anscheinend betrug die erste Spende (1 Chron. 22, 14): „100000 kikkār (Talente) Gold" und „1 Million Talente Silber"; die zweite (1 Chron. 29, 4): „3000 Talente Ophirgold" und „7000 Talente Feinsilber". Das sind aber Summen, über die David gewiß niemals verfügte. Schon die 100000 Talente Gold allein betragen das 150fache des ordentlichen Jahreseinkommens Salomos in seiner Glanzzeit (666 Gold-Talente) und mehr als das 12fache der gesamten Weltproduktion an Gold im Jahre 1901 (396282kg = 8069 Talente) im Werte von etwa 13,7 Milliarden Mark. Dabei ist vorausgesetzt, daß es sich um wirkliche „Talente" handle, somit 1 Talent = 49,11 kg im Werte von etwa 137000 Mark wäre. Von den älteren Exegeten hatten die einen zwar die gewöhnliche Bedeutung von kikkār = Talent beibehalten wollen, aber in den Zahlen nur eine überschwengliche Ausdrucksweise für „außerordentlich viel" gesehen, während die andern in kikkār eine bedeutend geringere Gewichtseinheit vermuteten. Kurzen Prozeß dagegen machte die moderne Kritik. Sie sah in den chronistischen Angaben lediglich „arge Übertreibungen", „ähnlich gewissen Erscheinungen in den priesterlichen Stücken des Hexateuch (Pentateuch + Buch Josua)", „die zu den charakteristischen Eigentümlichkeiten der späteren jüdischen Vorstellungen von der Vergangenheit gehören".

In *Wirklichkeit* liegen die Dinge *ganz anders*. Die anscheinend zu großen Zahlen des Pentateuch beruhen, wie bereits erwiesen, auf begreiflichen Mißverständnissen des Textes. Dort könnte man allerdings zunächst noch „Übertreibungen" vermuten; aber im vorliegenden Falle gewiß nicht. Hier könnte man unter Beibehaltung des gewöhnlichen Sinnes von kikkār als Gewichtsmaß in den 100000 kikkār nur einen *ungeheuren Unsinn* erblicken.

Glücklicherweise hat uns der Chronist selbst den Schlüssel zur Lösung des Rätsels in die Hand gedrückt. In 1 Chron. 29, 7 werden unter den Gaben der Oberen Israels für den Tempel: „5000 kikkār Gold ו 10000 Dareiken" erwähnt, was man, ו (Waw) als Kopula betrachtend, in dem Sinne nahm „5000 Talente und (dazu noch) 10000 Dareiken (bzw. ebensoviele gleichwertige Gold-Geldstücke)". Das wäre aber ein Anachronismus. Zu Davids Zeit hatte man noch kein geprägtes Geld; das Edelmetall wurde vielmehr dargewogen. Außerdem würde Darius I. die nach ihm benannte Münze gewiß nicht einem altjüdischen Vorbild angepaßt haben. So bleibt also nur die Möglichkeit, daß die „10000 Dareiken" vom Chronisten, zu dessen Zeit diese persische Münze noch im Umlauf war, den „5000 kikkār" lediglich zwecks Erklärung ihres beiläufigen Wertes beigefügt wurden. Somit ist ו hier nicht „und", sondern „oder", 5000 kikkār Gold = 10000 Dareiken, also 1 kikkār Gold = 2 Dareiken, wodurch aber kein genaues, sondern nur ein genähertes Wertverhältnis ausgedrückt werden soll.

Kikkār hat die Grundbedeutung „Kreis, Ring, runde Scheibe". Möglicherweise liegt aber ein bedeutungsverwandtes Wort vom Stamme k-p-r vor, der irrtümlich in der Schrift leicht für k-k-r genommen werden konnte. Das ist indes für uns hier belanglos. Von Bedeutung dagegen ist, daß die Dareike 8,4 g, nahezu 1 babylonischen Sekel (= $8\,^5/_{12}$ g) wiegt, also „kikkār" höchst wahrscheinlich ein Doppelsekel (= $16\,^5/_6$ g) ist, wie es in Assyrien und Babylonien im Gebrauche war. Die 100000 kikkār Gold der ersten Davidischen Spende betrugen daher genau oder nahezu 1683,334 kg (mit 96% Goldgehalt) oder 1610 kg reinen Goldes. Dazu kommen noch die 3000 kikkār Ophirgold = 50,5 kg. Also betrug die ganze Stiftung 1666,5 kg Reingold, nach heutigem Preis (1 kg zu 2790 Mark) 4,65 Millionen Mark.

Die beiden Spenden des Königs an Silber: 1000000 + 7000 = 1007000 kikkār = 1695,1 kg. Diese stellen nach dem heutigen Wertverhältnis Silber : Gold = 1 : 33 nur 1,433 Millionen Mark dar, zur babylonisch-persischen Zeit dagegen, wo das Verhältnis 1 : $13\,^1/_3$ war, 3,547 Millionen, und unter David nach dem damals wahrscheinlichen Verhältnis 1 : 12[1] sogar 3,941 Millionen Mark.

Die Summe beider Beträge darf gewiß als eine wahrhaft königliche Schenkung gelten, und zwar um so mehr, als die damalige Kaufkraft des Geldes erheblich größer war als heute.

2. Das Ergebnis der Davidischen Volkszählung nach 1 Chron. 21, 5f., angeblich im Widerspruch mit 2 Sam. 24.

Nach dem älteren Bericht 2 Sam. 24, 9 ergab die Volkszählung Davids: „Israel 800000 (tüchtige, schwertgerüstete Männer), Juda 500000 (Mann)". Hat man schon diese Zahlen als „entschieden zu hoch" bezeichnet — weil man ihre wahre Bedeutung[2] nicht verstanden hat —, so erschien die Angabe des

[1] Vgl. VMP 251.

[2] Nach unseren Darlegungen, diese Zeitschrift (Band 109) 101 f., beziehen sich die Zahlen 800000 und 500000 auf die ganze Bevölkerung in Israel und Juda, während der Zusatz „schwertgerüstete Männer" nur besagt, daß die eigentliche Musterung sich auf diese beschränkte, und daß deren (nicht genannte) Zahl durch Multiplikation mit einem erfahrungsgemäßen Faktor (5!) die entsprechende Zahl der Bevölkerung lieferte.

Chroniſten 1 21, 5 erſt recht übertrieben. Hiernach kamen nämlich auf „ganz Iſrael 1 100 000 (ſchwertgerüſtete Männer) und auf Juda 470 000 (ſchwertgerüſtete Männer)“, wobei obendrein — wie der Chroniſt ausdrücklich bemerkt — Levi und Benjamin nicht eingerechnet ſind, da General Joab dieſe beiden Stämme aus Widerwillen gegen Davids Befehl gar nicht gemuſtert habe. Dadurch wird der Gegenſatz zur älteren Angabe allem Anſchein nach noch bedeutend erhöht.

Die einen ſahen darin eine tendenziöſe Entſtellung ſeitens des Chroniſten oder ſeines Gewährsmannes, während die andern einem ungeſchickten oder aufbauſchenden Abſchreiber die Schuld beimaßen.

In Wahrheit trifft von alledem nichts zu. Es liegt vielmehr ein uraltes exegetiſches Mißverſtändnis vor, das um ſo erſtaunlicher iſt, als der Chroniſt ſelbſt 21, 1 ff. alles aufgeboten hat, um es zu verhüten. Nach ihm beziehen ſich ja die 1 100 000 auf Geſamt-Iſrael, einſchließlich Juda, im Gegenſatz zu 2 Sam. 24, wo von den 800 000 Iſraeliten die 500 000 Judäer völlig geſondert ſind. Dies geht klar ſchon daraus hervor, daß 1 Chron. 21, 5 ausdrücklich Geſamt-Iſrael (kol Jisraël, πᾶς Ἰσραήλ)[1] genannt wird, genau ſo wie 1 Chron. 18, 14 und 29, 25 f., wo von der Herrſchaft Davids bzw. Salomos über alle Stämme insgeſamt (einſchließlich Juda) die Rede iſt. Auch gleich zu Beginn des chroniſtiſchen Zenſus-Berichtes 1 21, 1 hat ‚Iſrael‘ (einfachhin) dieſe Bedeutung. David wird angereizt, „Iſrael zu zählen“, und des Königs Befehl an Joab und die Oberſten des Volkes lautet: „Auf, zählet Iſrael von Beer-Seba (Berſabee) bis Dan“. 2 Sam. 24, 1 f. dagegen wird David aufgeſtachelt: „Auf, zähle Iſrael und Juda!“, und Joab erhält Befehl: „Durchſtreife alle Stämme Iſraels von Dan bis Beer-Seba und zähle das Volk!“ Dieſe Hinweiſe allein ſchon zeigen den Unterſchied des Sinnes von ‚Iſrael‘ in den beiden Textſtellen, aber auch 1 Chron. 21, 4: „Joab ... zog in ‚Geſamt-Iſrael umher“, iſt nicht überflüſſig. Denn hier iſt ‚Geſamt-Iſrael‘ ſicher das eigentliche Iſrael plus Juda, alſo auch im unmittelbar folgenden Vers 5, und damit iſt unſere Auffaſſung des letzteren beſtätigt. Dies iſt aber von Wert, da ‚Geſamt-Iſrael‘ auch noch in anderem Sinne vorkommt[2].

Und nun zu den Zahlen! Daß dieſelben beim Chroniſten andere ſein müſſen als in 2 Sam. 24, iſt nach dem Geſagten ſelbſtverſtändlich; aber die ſich aus der Chronik durch Rechnung ergebenden Werte für Iſrael (ohne Juda) und Juda dürfen den Angaben von 2 Sam. 24 wenigſtens nicht erheblich widerſprechen. Und dieſe Erwartung wird auch erfüllt.

---

[1] Die Vulgata bietet: et inventus est omnis numerus Israel: 1 100 000 ... ſtatt — wie der hebräiſche Text verlangt — numerus omnis Israel.

[2] So war Esbaal, der Sohn Sauls, nach des Vaters Tod König von „Geſamt-Iſrael“, d. h. des Nordreichs (einſchließlich Benjamin), im Gegenſatz zu Juda, das David anhing (2 Sam. 2, 9). Nach Salomos Tod fiel „Geſamt-Iſrael“ von deſſen unklugem und übermütigem Sohne Rehabeam (Roboam) ab und wandte ſich Jerobeam, dem Sohne Nebats, zu (1 Kön. 12, 16 18 20). Dieſes „Geſamt-Iſrael“ war aber das „Zehnſtämmereich“ (1 Kön. 11, 30 ff.; vgl. 2 Sam. 19, 44) = Iſrael ohne Juda (und Benjamin). Das Gleiche gilt von „Geſamt-Iſrael“, das 2 Chron. 13, 4 15 unter Führung ſeines Königs Jerobeam den Judäern unter Rehabeam (Roboam) im Kampfe gegenüberſteht und geſchlagen wird.

Die 1 100 000 Seelen, die auf ‚Gesamt-Israel' kommen, sind zunächst um die 470 000 Judäer zu vermindern. Der Rest, 630 000 ist aber um die Zahl der (nur roh geschätzten, nicht gemusterten Leviten) zu vermehren, während die (gleichfalls nicht eigens gemusterten) Benjamiten — wie durch 1 Kön. 12, 21 23 (= 2 Chron. 11, 1 3) nahe gelegt wird — den Judäern hinzuzufügen sind.

Nach 1 Chron. 23, 3 f. betrug die Zahl der amtierenden Leviten gegen Ende der Regierung Davids 38 000 (24 000, die den Geschäften des Hauses Jahves vorstehen, 6000 Amtsleute und Richter, 4000 Torhüter, 4000 Sänger und Musiker). Daraus läßt sich die Zahl der ganzen levitischen Bevölkerung annähernd berechnen, wenn die damaligen amtlichen Altersgrenzen für alle Leviten-Klassen bekannt sind. Nach 1 Chron. 23, 27 war wenigstens die untere Grenze auf ‚zwanzig Jahre' festgesetzt; dagegen scheint die obere Grenze (laut 23, 24: „von zwanzig Jahren an und darüber") schwankend gewesen zu sein. Lief die Amtszeit von 20 bis 50 Jahren, so entsprechen die 38 000 einer Bevölkerung von 38 000 × 5 = 190 000 Seelen, während man 800 000 — 630 000 = 170 000 erwartet. Dies zeigt, daß man wenigstens nicht bei allen Leviten bzw. Levitenklassen an der ehemaligen oberen Grenze ‚50 Jahre' (Num. 4, 23 29 34 usw.) festhielt, sondern auch darüber hinausging, was sich insbesondere bei den ‚Amtsleuten' und ‚Richtern' gewiß sogar empfahl. Unter Voraussetzung eines durchschnittlichen Amtsalters von 20 bis 65 Jahren würden die 38 000 Leviten den vierfachen Wert: 152 000 ergeben. Der wahre Wert dürfte dem Mittel: 38 000 × 4,5 = 171 000 nahekommen. Dann beträgt die Seelenzahl der Israeliten auf Grund der Chronik 630 000 (gemusterte) + 171 000 (berechnete Leviten)[1], also beiläufig 800 000 (wie 2 Sam. 24, 9 auch angibt).

Was ferner die Zahl der benjaminischen Bevölkerung betrifft, so kann sie infolge der fast völligen Ausrottung des Stammes in der Richterzeit (Richt. 20) unter David nur verhältnismäßig klein gewesen sein. Durch Berechnung ist natürlich hier erst recht nur ein genäherter Wert zu erreichen. Seit jener Katastrophe von Gibea, wobei nur 600 Benjamiten übrig blieben, waren bis zum letzten Jahre Davids etwa 154 Jahre verflossen. In diesem Zeitraum aber konnte aus ihrer Ehe mit gleichvielen Frauen eine Bevölkerung von 30 000 Seelen hervorgehen, wenn wir eine jährliche Vermehrung von 2,12 Prozent voraussetzen dürfen. Diese Annahme ist aber noch zulässig[2]. So erhalten wir auf Grund des chronistischen Berichtes: außer 470 000 Judäern noch 30 000 Benjamiten, die offenbar schon damals wie vierzig Jahre später

[1] Die levitische Bevölkerung von 170 000 Seelen ist im Vergleich zu den übrigen Stämmen Gesamt-Israels — Juda ausgenommen — außerordentlich stark. Der Grund ist offenbar besonders darin zu suchen, daß die Diener des Heiligtums und Inhaber friedlicher Verwaltungsämter unter den Folgen männermordender Kriege viel weniger gelitten haben.

[2] Die Benjamiten wurden bekanntlich nach Richt. 21 auf zweierlei gewaltsame Weisen mit Frauen versorgt. Einen Teil mußten die 400 Jungfrauen stellen, die bei der Vollstreckung des Blutbannes an der Stadt Jabes in Gilead übrig geblieben waren, den andern die Festtänzerinnen von Silo, von denen sich die noch unversorgten Benjamiten je eine rauben durften. Von den jabesitischen Mädchen wurden aber manche erst später reif für die Ehe, und so stellte sich nach anfänglicher Beschränkung auf Monogamie im Laufe der nächsten Jahre gewiß auch eine Anzahl von Doppelehen ein, wodurch natürlich die Bevölkerung rascher wuchs.

dem Staatsverband von Juda beigezählt wurden[1], und wir gelangen so zu der auch von 2 Sam. 24, 9 angegebenen Bevölkerung von Juda: 500000. Also widerspricht 1 Chron. 21 dem Bericht 2 Sam. 24 nicht, trotz der offenbaren Verschiedenheit ihrer Quellen und Darstellungsweise.

3. Die vermeintlichen Riesenheere der Könige Josaphat und seines Vaters Asa (2 Chron. 17, 13—17; 14, 7).

a) 2 Chron. 17, 13 ff. werden nach bisheriger Annahme im Dienste des Königs Jehosaphat fünf Obere mit nicht weniger als 1160000 Kriegsleuten erwähnt: von Juda Adna mit 300000, Johanan mit 280000, Amasja mit 200000, von Benjamin Eljada mit 200000 und Jozabad mit 180000. Man hat diese Zahlen für „übertrieben" erklärt, indem die einen den Chronisten bzw. seiner midraschartigen[2] Vorlage, die andern die Kopisten beschuldigten. Sieht man aber näher zu, so stellt sich heraus, daß die Zahlenwerte, so wie man sie gedeutet hat, nicht als „Übertreibungen" im gewöhnlichem Sinne des Wortes, sondern geradezu als ganz unsinnige Meldungen gelten müßten. Schon die Annahme eines damaligen judäischen Heeres von 300000 Mann — geschweige denn eines solchen von insgesamt 1160000 — wäre töricht. Dies um so mehr, als die Gruppen gemäß Vers 13 lediglich in Jerusalem untergebracht waren, das nicht einmal für 100000 Mann Raum bot. Dazu kommt ferner, daß es sich hier nur um einen Bruchteil der Streitkräfte Josaphats handelt, da die Besatzungen aller sonstigen Städte Judas gemäß Vers 19 nicht eingerechnet sind. Obendrein wird hier von den vermeintlichen Heeresmassen ausdrücklich gesagt, daß sie „dem Könige dienten"; sie bildeten also seine ständige Garde, deren Zahl naturgemäß nicht sehr groß war, jedenfalls nicht viele Tausende umfaßte. Dies zeigt sich klar auch darin, daß ihre fünf Führer sārē alāphīm „Obere von Tausendschaften" genannt werden. Hieraus dürfte sich folgender Sachverhalt ergeben. Jeder Obere befehligte eine der „Tausendschaften", deren streitbare Mannschaft in wechselnder Stärke auftritt. So zählte die des „Adna 300, die des Johanan 280 Mann" usw.[3], die ganze Garde aber 1160 Mann, von denen 780 dem Stamme Juda, 380 dem Stamme Benjamin angehören. Diese Zahlenwerte, nicht aber ihre tausendfachen Beträge, müssen auch dem Chronisten zugeschrieben werden, wenn man ihm nicht geradezu den gesunden Menschenverstand absprechen will.

---

[1] Bezüglich der gänzlich haltlosen Behauptung einiger Neueren, erst in nachexilischer Zeit habe Benjamin zum Südreich (Juda) gehört, vgl. diese Zeitschrift (Band 109) 111. Die Vereinigung Benjamins mit Juda ist gerade einer der schönsten Erfolge der klugen und edelmütigen Politik Davids, der es verstand, dem ehemals feindlichen Stamm, aus dem sein Gegner Saul hervorgegangen war, für sich und sein eigenes Stammland zu gewinnen.

[2] Midrāsch = „Erklärung, Auslegung (eines Buches)".

[3] Mein Kollege P. Fr. Zorell, dem ich hiervon schon vor zwei Jahren Mitteilung machte, denkt sich die Sache anders, und zwar so: Ursprünglich stand im Text hinter den Hunderten der Buchstabe Aleph (א) als Abkürzung von איש (īsch) „Mann"; beim Diktieren sei jedoch jenes א vom Nachschreiber für ʿeleph („Tausend") genommen worden. Die Erklärung ist geistreich, erregt aber etwas Bedenken. Ist es wahrscheinlich, daß der nämliche Schriftsteller ein und dasselbe Wort im selben Abschnitt desselben Buches bald ausschreibt, bald auf den Anfangsbuchstaben verkürzt? Der Chronist, der breite Darstellungen liebt, war wohl schwerlich zu solchen Abkürzungen geneigt.

b) Durch vorstehende Untersuchung wird zugleich die Angabe 2 Chron. 14, 7 ohne weiteres verständlich: „Und Asa hatte ein Heer, das Schild und Lanze führte: aus Juda 300000 und aus Benjamin 280000 Schildträger und Bogenschützen — alle sehr tapfere Männer." Natürlich handelt es sich auch hier um die königliche Garde, die aber erst halb so stark war wie die Josaphats, des Sohnes Asas, nämlich 300 und 280 = 580 Mann.[1]

So gewinnen wir aus den so gründlich mißverstandenen Angaben der Chronik ganz interessante Aufschlüsse über die Entwicklung des Heerwesens in Juda während der Zeit 910—849 v. Chr.

4. Die angeblichen Heeresmassen in der Schlacht zwischen Abia und Jerobeam im Gebirge von Ephraim (2 Chron. 13, 3 ff).

Der Sachverhalt ist hier anscheinend dieser: Abia von Juda steht mit 400000 „auserlesenen Männern" kampfbereit Jerobeam mit 800000 „auserlesenen Männern" gegenüber. Nachdem der König von Juda von einem Hügel aus seinem Gegner und Gesamt-Israel eine religiöse Straf- und Mahnrede gehalten, beginnt die Schlacht. Obwohl die Leute Abias von vorn und hinten angegriffen werden, gewinnen sie doch im Vertrauen auf Jahve einen so gewaltigen Sieg, daß anscheinend 500000 ihrer Gegner als Leichen die Wahlstatt bedecken.

Von einem Kriege zwischen Abia und Jerobeam berichtet auch 1 Kön. 15, 7; aber von der obigen Schlacht wird daselbst nichts erwähnt. Ein Ereignis von sehr großer politischer Tragweite war sie daher kaum. Und selbst die Chronik spricht nur von der Eroberung weniger Stadtbezirke durch Abia. Bedenkt man ferner, daß der Chronist — in Übereinstimmung mit 1 Kön. 12, 21 — den Vater Abias nur insgesamt 180000 Mann Elite-Truppen aufbringen läßt, so ist doch nicht begreiflich, wie er dem Heere Abias mehr als die doppelte Stärke beimessen konnte. Vollends fabelhaft sind natürlich die 500000 erschlagene Israeliten. Die Zahlen sind offenbar in dem gleichen Sinne zu verstehen wie die der königlichen Garden Asas und Josaphats, also z. B. statt „400000" „400 einer Tausendschaft" oder „400 Mann". Die vermeintlich hohen Zahlenwerte schmelzen also in Wirklichkeit auch hier auf den tausendsten Teil zusammen. — Ganz anderer Art ist

5. die angeblich fabelhafte Meldung: König Asa schlug und vernichtete das Millionen-Heer des Kuschiten Zerach bei Maresa und Gazar (2 Chron. 14, 8—17).

Diesen Bericht habe ich schon in meinem Buch VMP (1922) 272 ff großenteils gewürdigt. Es geschah im Hinblick auf Wellhausen, Prolegomena[6] 203, wo der bekannte Göttinger Gelehrte es schlankweg für unglaublich erklärt, daß Zerach, den er für den „König der Mohren und Libyer" hält, mit einem Heer von einer Million „Ägypten überspringend" in Juda erschienen sei, und Asa, der sich nicht einmal gegen König Baesa von Israel zu wehren gewußt, jenes Äthiopenheer so geschlagen habe, daß kein einziger am Leben blieb.

[1] Die Zahlen sind also nicht so zu verstehen, wie ich noch 1922 mit der alten Schule in VMP 272 (a) für möglich hielt, und können noch viel weniger als „Übertreibungen" gelten, wie die Modernen behaupten.

Dem gegenüber muß zunächst wiederholt werden, daß Zerach zu Unrecht als „König“ bezeichnet wird. Der Chronist kennt ihn als solchen nicht; andernfalls hätte er den Königstitel hier ebenso wenig verschwiegen wie 2 Chron. 12, 2/9 und 16, 1 ff. Schon deshalb darf Zerach nicht Osorkon I., dem Sohne und Nachfolger des berühmten Šošenk I., gleichgesetzt werden, wie dies leider auch von Flinders Petrie in der jüngst[1] von uns gewürdigten Schrift Egypt and Israel (1911) S. 74 ohne Begründung geschieht. Osorkon war zudem nicht Kuschit wie Zerach, und ein königliches ägyptisches Heer wäre gewiß auch ganz anders ausgerüstet gewesen wie das Zerachs, das zwar auf „eine Million“ geschätzt ist, aber nur 300 Wagen zählte, während Šošenk (Sisak) im 5. Jahre Rehabeams (Roboams) 925 v. Chr. gemäß 2 Chron. 12, 3 mit 1200 Wagen, 60000 Reitern und zahllosem Kriegsvolk (Libyern, Suchitern, Kuschiten und Äthiopiern) aus Ägypten gegen Jerusalem heranrückte. Mit hoher Wahrscheinlichkeit darf man auch annehmen, daß die unter Zerachs Führung stehenden Kuschiten nicht aus dem Süden Ägyptens kamen, sondern aus dem Nordwesten, und daß sie die Nachbarn jener Araber waren, die nach 2 Chron. 21, 16 unter Joram von Juda in dessen Land einfielen. Dazu stimmt auch die Angabe 2 Chron. 14, 14, daß Asa vom fliehenden Feinde zahlreiche Schafherden und Kamele erbeutete. Diese Umstände und der ganze Verlauf des Kampfes lassen erkennen, daß wir es hier nicht mit einem geordneten und geschulten Heere, sondern mit Beduinenhorden zu tun haben. Daß ihre Masse den König Asa anfangs mit großer Besorgnis erfüllte — sein Gebet vor der Schlacht (14, 10) bezeugt dies —, ist selbstverständlich; denn viele Hunde sind nicht bloß des Hasen, sondern auch des Löwen Tod. Aber verfehlt ist es, wenn der Zweifel der Kritik sich gerade an den Ausdruck „tausend mal Tausend“ hängt. Dieser Wert beruht doch wahrlich nicht auf einem Zensus oder wenigstens einer näherungsweisen Schätzung; er besagt nur einen sehr großen Haufen; eine ausgedehnte ungezählte Schar, die anderwärts (Gn 24, 60; Nm 10, 36) durch „zehntausend mal Tausend“ oder (Richt 6, 5; 7, 12) vergleichsweise durch „zahllos wie die Heuschrecken“, „massenhaft wie der Sand am Meeresufer“, oder auch „zahlreich wie die Sterne des Himmels“ (beliebtes Bild für Israels gottgesegnete Fruchtbarkeit) bezeichnet wird. Obendrein sagt der Chronist auch nicht, jener große Haufen habe nur aus bewaffneten Männern bestanden. Damit soll jedoch Asas kühne Waffentat nicht verkleinert werden. Die Königsbücher erwähnen dieselbe freilich nicht; aber gewiß nicht ohne Grund heben sie (1 Kön 15, 23) die „tapferen Taten“ Asas hervor, ein Lob, das sie sonst von allen übrigen Königen von Juda nur noch Josaphat und Hiskia (Ezechias) spenden. Welche „tapfere Taten“ Asa vollbracht hat, sagen die Königsbücher nicht. Das mittels der Schätze des Tempels und des Palastes erkaufte Bündnis mit Benhadad von Aram gegen Baesa von Israel (1 Kön 15, 18) war wohl ein Werk der Klugheit, aber nicht gerade der Tapferkeit. Nur der Chronist erbringt einen und zwar glänzenden Beleg.

Weiteres über Asa siehe in VMP S. 273 ff. Hier genüge es, die Zweifel der Kritik an der Geschichtlichkeit des Waffenerfolgs Asas über die Kuschiten als ganz unbegründet abzulehnen.

---

[1] Siehe diese Zeitschrift (Band 109) 105 f.

6. Die militärischen Zensus in Juda unter Amasja (Amasias) und Uzzia (Ozias) [=Azaria]. 2 Chron. 25, 5; 26, 12.

Nachdem die Volkszählung unter David, die zunächst ein militärischer Zensus war (vgl. oben S. 369 f.), durch die über Israel verhängte Pest ein so fürchterliches Nachspiel erfahren, ist es begreiflich, daß wir weder in den Königsbüchern noch in der Chronik von weiteren Volkszählungen lesen. Die Stärke der verfügbaren Truppen findet sich dagegen zuweilen angegeben. Über die 180000 aus Juda und Benjamin unter Rehabeam berichten unsere beiden biblischen Quellen übereinstimmend. Alle folgenden Nachrichten der Art stammen lediglich aus der Chronik. Sie beziehen sich aber — wie wir oben S. 373 gezeigt — nicht auf die gesamte Heeresmacht, sondern nur entweder auf die Teilnehmer an einem kleineren Grenzkampf zwischen Juda und Israel (unter Abia und Jerobeam) oder auf die Mannschaft der königlichen Garden (Asas und Josaphats). Aus der Zeit Jorams, des Sohnes des letzteren, der nicht einmal die Edomiter in Botmäßigkeit halten und sich gegen die Philister und die Araberhorden verteidigen konnte, wird nichts dergleichen gemeldet[1]. Erst nach der religiösen und völkischen Erneuerung, die mit der Hinrichtung Atalias und der Thronbesteigung Joas', des Enkels Jorams, angebahnt ward, konnte es anders werden. Joas selbst machte sich zwar um die Wiederherstellung des Jahwekultes verdient, und nach 2 Chron. 24, 24 verfügte er auch über ein „sehr großes Heer", aber der Kriegstüchtigkeit der Aramäer unter König Chasaël war er in keiner Weise gewachsen. Mit den Schätzen des Tempels und des Palastes erkaufte er von diesem den Frieden. Seinem Zeitgenossen Joachas von Israel, dem Sohne Jehus, erging es übrigens gegenüber Chasaël und dessen Sohn Benhadad noch schlimmer — trotz aller seiner „tapferen Taten". Er verlor mehrere Städte und den größten Teil seines Heeres (2 Kön. 13, 7).

Dem von zwei verschworenen Dienern ermordeten Joas[2] von Juda folgte 797 v. Chr. sein Sohn Amasja auf dem Thron.

Unter diesem Herrscher fand ein umfassender militärischer Zensus statt; denn 2 Chron. 25, 5 berichtet: „Amasja versammelte die Judäer und stellte

---

[1] Nicht als Retter seines Landes, sondern als Mörder seiner sechs jüngeren Brüder hat er sich einen Namen gemacht — darin der würdige Gemahl Atalias, die nach der Tötung ihres Sohnes Achazja (Ochozias) durch Jehu — den männlichen Rest des königlichen Hauses von Juda umbrachte —, ein Schicksal, dem nur Joas, das unmündige Söhnlein Achazjas, dank eines merkwürdigen Waltens der Vorsehung, entging. [Sechs Jahre lang hielt ihn seine Tante, die Gemahlin des greisen Hohenpriesters Jojada, im Tempel verborgen, und im siebten erfolgte durch diesen im Tempel seine Salbung zum König. Vom Jubel des Volkes angelockt, erscheint auch Atalia im Tempel. Sie rast vor Wut, aber auf Jojadas Befehl wird sie zum Palast zurückgebracht und dort mit dem Schwerte getötet. So endete die Tochter Achabs und Jezabels.]

[2] Nach 2 Chron. 24, 25 aus Blutrache wegen der im Vorhof des Tempels vollzogenen Steinigung des Propheten Zacharias, eines Sohnes des vorgenannten Hohenpriesters, die der König Joas — uneingedenk der von diesem empfangenen großen Wohltaten — unter dem Einfluß erbitterter Götzendiener gebilligt hatte (2 Chron. 24, 20 ff.). Die Königsbücher erwähnen diese Schandtat — wie so manches andere — nicht, aber in der Überlieferung lebte die traurige Erinnerung daran fort. (So bei Josephus, Altert. 9, 8, 3.) Auch der Heiland weist Matth. 23, 35 und Luk. 11, 51 darauf hin. Der Umstand, daß Matth. Zacharias „Sohn des Barachias" bietet, ändert an der Identität der beiden Zacharias nichts. Schon Hieronymus bezeugt, daß auch im Hebräerevangelium Zacharias „Sohn des Jojada" stand.

sie familienweise nach den Oberen über Tausendschaften und den Obern über Hundertschaften von ganz Juda und Benjamin auf. Er musterte sie von den Zwanzigjährigen an und darüber, und fand, daß es 300000 auserlesene, Speer und Schild führende Krieger waren." Obendrein nahm er noch 100000 Israeliten in Sold.

Was zunächst die 300000 starke waffentüchtige eigene Mannschaft betrifft, so entspricht dieselbe (bei Einhaltung von 50 Jahren als oberster Grenze der Musterung) einer Seelenzahl von 1,5 Millionen. Das zeigt freilich eine erhebliche Dichte der Bevölkerung an. Dies ist aber noch kein hinreichender Grund, die Richtigkeit der Angabe der Chronik zu bezweifeln. Auch lehrt die Berechnung, daß die Vermehrung seit der Reichsteilung eine *unternormale* war. Rehabeam verfügte 929 v. Chr. über 180000 Mann Judäer und Benjamiten. Im ersten Jahre Amasjas — also 132 Jahre später — müßten bei 1% jährlichem Zuwachs 669318 Mann derselben Altersklasse vorhanden gewesen sein. Die wirklich vorhandenen 300000 entsprechen jedoch einer durchschnittlichen Vermehrung von nur 0,388%, also nicht einmal 0,4%.

Schon hieraus läßt sich erkennen, daß der Volkskörper Judas in jenem Zeitraum große Schwächung erfahren hat. Die vielen und andauernden Kriege Rehabeams, Abias und Asas mit den Königen von Israel, die bösen Folgen der Freundschaft und Verschwägerung der Familien Josaphats und Achabs, die kriegerische Außenpolitik besonders gegen Aram und die zeitweise Verrottung des Hauses Juda bieten manche historische Erklärungsgründe. Den militärischen Vorbereitungen Amasjas entsprechen auch seine kriegerischen Unternehmungen. Die gegen Edom waren auch wirklich erfolgreich. In Bezug auf Israel aber hatte er sich verrechnet. Seine Kriegserklärung an Joas, den Enkel Jehus, war allerdings nicht unbegründet. Die von ihm gedungenen Israeliten (Ephraimiten) hatte er auf prophetische Weisung hin nicht nach Edom mitziehen lassen. Aus Rache aber fielen dieselben mordend und raubend in das nördliche Gebiet Judas ein. Damit war der Anstoß zu neuen Verwicklungen gegeben. Im stolzen Bewußtsein seines Triumphes über die Edomiter und wohl auch in der Meinung, Joas sei durch die Niederlage seines Vaters Joachas im Kampfe mit den Aramäern hinreichend geschwächt, stürzte er sich — trotz der Warnung seitens seines Gegners — in das verhängnisvolle Abenteuer. Bei Betsemes in Juda von Joas geschlagen und gefangen, wird er nach Jerusalem gebracht. Der Sieger aber läßt hier in der Nordmauer eine 400 Ellen lange Bresche legen und kehrt dann mit den Schätzen des Tempels und des Palastes nebst Geiseln nach Samaria zurück.

Amasjas Regierungszeit muß nicht nur durch den Krieg in Edom, den Einfall der Ephraimiten und die Niederlage bei Betsames, sondern wohl auch durch die Revolution zu Jerusalem, in welcher der König Thron und Leben verlor (er ward in Lachis, wohin er geflohen war, ermordet), für die Bevölkerung Judas erhebliche Verluste gebracht haben.

Dies lehrt auch das Ergebnis des weiteren *militärischen Zensus*, den Amasjas Sohn und Nachfolger *Azarja* (*Uzzia* = Ozias) anordnete. Die Gesamtzahl der Befehlshaber (Familienhäupter) betrug nach 2 Chron. 26, 12 f. 2600, die über eine Heeresmacht von 307500 Mann verfügten. Das gesamte Heer zählte somit 310100 Mann.

Ussia sorgte auch für eine beträchtliche Verbesserung ihrer Ausrüstung und machte sich um die erstmalige Herstellung von Wurfmaschinen zur Verteidigung von Festungswerken verdient. Entsprechend waren auch die weit ausgreifenden kriegerischen Unter-

nehmungen des Königs im Südosten und Westen von Juda, deren Erfolg er nicht nur durch Zerstörung feindlicher Trutzbauten und durch neue Schutzwerke auf erobertem Gebiet, sondern in kluger Berechnung auch durch Steigerung der wirtschaftlichen Kraft seines Landes (d. h. durch planmäßige Förderung von Ackerbau und Viehzucht) zu sichern wußte.

Merkwürdigerweise haben selbst solche Kritiker, die — obschon 2 Kön. von all diesen umfassenden Maßregeln fast nichts berichtet — zugestehen müssen, daß diese „als sicher auf gutem geschichtlichen Grunde ruhend betrachtet zu werden verdienen", die obigen Zensus-Ziffern als „Übertreibungen", wie sie der Chronist liebe, betrachtet. Wie unrichtig aber diese Behauptung ist, läßt sich leicht beweisen.

Wir sahen schon oben, daß die 300000 streitbaren Männer Amasjas gegenüber den 180000 Rehabeams ein stark vermindertes Bevölkerungswachstum anzeigen, da sich nur eine jährliche Zunahme von 0,388% ergab. Die Vermehrung in der Zeit von Amasja bis Uzzia war aber gewiß nicht stärker. Bei Annahme eines Intervalls (n) der beiden Zensus von nur $8^1/_2$ Jahren würde die Vermehrung (von 300000 auf 310100) gleichfalls 0,388% betragen. Dieses Ergebnis setzt voraus, daß Amasja nur gegen neun Jahre[1] regiert hat, und daß Uzzia schon kurz nach dem Regierungsantritt seinen militärischen Zensus abhalten ließ. Bei der Annahme $n = 10$ Jahre würde sich ein Jahreszuwachs von 0,33%, für $n = 20$ von nur 0,166%, für $n = 30$ sogar von nur 0,11% herausstellen. Und gerade dieser Wert würde der gewöhnlichen Annahme der Exegeten, Amasja habe neunundzwanzig Jahre regiert, entsprechen. Wie kann man da noch von „Übertreibung" reden? Die angeblichen Riesenzahlen des Chronisten bieten uns in Wirklichkeit ein ganz anderes Bild als das, welches die moderne Kritik entworfen und obendrein noch religionsphilosophisch zu begründen versucht hat. So lesen wir bei Kautzsch, Die Heilige Schrift des Alten Testaments II[3] (1910), 492.

„Der mechanischen Anschauung, nach welcher das Glück und die Macht der Könige in genauem Verhältnis stehen muß zu dem Grad ihrer Frömmigkeit, entsprechen auch die Angaben über die Zahl ihrer Krieger. Die frommsten Könige verfügen über die größten Heere. So hat David über eineinhalb Million Krieger, Josaphat über eine Million, Asa 580000, Abia 400000 (gegen 800000 Israeliten, von denen eine halbe Million im Streite fällt), Ussia 307500, Amasja 300000, Rehabeam nur 180000. In Wahrheit dienen übrigens diese Heere eigentlich nicht zum Kämpfen, sondern höchstens zum Verfolgen". Die Schlachten schlage Gott selbst, und zwar auf das „Kriegsgeschrei der Judäer" oder das Gebet eines frommen Königs hin. So verlange es die theokratische Gesinnung des Chronisten nach dem Grundsatz: „jedes Vertrauen auf Waffen oder sonstige äußere Mittel anstatt auf das unmittelbare Eingreifen Jahwes ist schlechthin sündlich."

Damit wäre die kriegspolitische Weisheit des Chronisten auf eine bündige Doppelformel gebracht: je frommer ein Fürst, desto größer sein Heer; für den Kampf jedoch ist dieses bedeutungslos; der Sieg ist lediglich Gottes Werk. Wie aber diese Formel widersinnig ist, so sind auch ihre beiden Teile für sich haltlos.

[1] Diese Ansicht habe ich in VMP 165 f. vertreten und begründet. Auch jetzt noch halte ich daran fest, und zwar mit Rücksicht auf obiges Rechnungsergebnis erst recht.

Der erste Teil scheitert schon an der erwiesenen, völligen Mißdeutung der einzelnen Zahlenwerte, aber auch daran, daß wesentlich verschiedene Dinge mit einander vermengt werden.

Daß David als König über ganz Israel mehr kriegstüchtige Männer hatte als etwa Rehabeam oder Asa, die nur über Juda herrschten, versteht sich von selbst. Auch ist es nur eine einfache Wirkung der Volksvermehrung, wenn Amasja und Uzzia, die mehr als 130 Jahre später regierten als Rehabeam, ein viel zahlreicheres Heer aufzubringen vermochten als dieser. Der Grad der Frömmigkeit hat damit nichts zu tun.

Der zweite Teil der obigen Formel ist nichts als eine kühne Verallgemeinerung von drei Ausnahmefällen, die durch zahlreiche Angaben der Chronik Lügen gestraft wird.

David offenbart hier zwar deutlich ein starkes Gottvertrauen, aber auch sein überragendes Feldherrntalent und sein und seiner Getreuen Tapferkeit kommen zur vollen Geltung. Die Befestigungswerke, die Asa zum Schutze seines Landes ausführen ließ, erscheinen dem Chronisten durchaus nicht als Mangel an Vertrauen auf Jahwe. Dasselbe gilt von den militärischen Musterungen Amasjas und Uzzias, denen nicht einmal die Gefahr einer Plage anhaftet (vgl. unsere früheren Darlegungen). Der Kriegszug Amasjas gegen Edom und die Kämpfe Ussias gegen die Philister, Araber und Meuniter waren zwar von göttlichem Segen begleitet; der Sieg aber ward nicht durch fromme Gesänge der Priester und Leviten, sondern durch die Waffen der tapferen Truppen gewonnen.

Damit dürfen wir die irrtümlichen Deutungen der großen Zahlen der Chronik getrost der verdienten Grabesruhe übergeben. Wahrlich schon allzulange haben sie das Urteil über das ganze Werk unheilvoll beeinflußt. Begreiflich! Die Tendenz trat ja in ihnen so massenhaft greifbar hervor, daß es einer genaueren Untersuchung der anderen Verstöße des Chronisten kaum mehr zu bedürfen schien. Ihm durfte nun alles zugetraut werden, selbst die ärgsten Entgleisungen. So schien es. Aber mit der obigen Erkenntnis einer Reihe von großen Täuschungen ist der volle Sieg der Wahrheit noch nicht gesichert[1].

Die Kritik über das Werk des Chronisten bedarf dringend einer durchgreifenden Revision.

Hier nur einige Richtlinien, in denen sich diese Prüfung vollziehen muß. Mehr gestattet der enge, hier verfügbare Raum angesichts der Fülle der Fragen nicht. Ein wahrer Hagel von Beschuldigungen: der Chronist habe unwillkommene Nachrichten der Bücher Samuels und der Könige unterdrückt oder geflissentlich ins Gegenteil verkehrt; Meldungen, von denen jene ältern Quellen „nichts wissen“ aus tendenziösen Erbauungsschriften herübergenommen oder nach Bedürfnis selbst frei erfunden, prasseln wahllos auf die Chronik nieder, wie die Geschosse eines Maschinengewehrs auf irgend ein verdächtig erscheinendes Gelände. Und daran ändert das gelegentliche Zugeständnis, daß diese oder jene chronistische Angabe auf guter Überlieferung beruhen mag, nicht viel. Im Gegenteil kann eine solche sporadische Vorsicht eher den Anschein einer durchaus sachlichen und gerechten Würdigung erwecken und dadurch täuschend wirken, wenn auch eine derartige Absicht gar nicht bestand.

[1] Diese Zeitschrift Band 109 S. 102.

Durch sein Schweigen soll der Chronist vor allem das Charakterbild Davids wesentlich geändert haben.

So sage die Chronik nichts über David als „Bandenführer" oder als „Vasallen der Philister" (Kautzsch a. a. O. 493), nichts über die für ihn wenig schmeichelhaften Vorgänge nach dem Tode Sauls (Wellhausen, Prol.[6] 166 f.).

Schon die erste Beschuldigung entspricht nicht der Wahrheit. Der Aufenthalt Davids bei den Philistern war ihm lediglich durch die Verfolgungswut Sauls, dem er doch stets die Treue bewahrt hatte, aufgezwungen. Und obendrein bekennt die Chronik selbst (1, 12, 20) ausdrücklich, daß „David mit den Philistern gegen Saul auszog, ohne jedoch ihnen zu helfen". Und warum kam es nicht zum Kampf gegen seinen König? Wußte sich David aus der Schlinge zu ziehen? Keineswegs. Als Grund gibt der Chronist im vollen Einklang mit 1 Sam. 29 an: weil die Fürsten der Philister aus Furcht, David werde sie an Saul verraten, seine Entfernung aus dem Heere bewirkten.

Die zweite Anklage ist bereits in VMP 239 f. völlig widerlegt. David war nach Sauls Tod wirklich thronberechtigt; die Ermordung Abners und Esbaals (des jüngsten Sohnes Sauls) fallen ihm in keiner Weise zur Last; sein Verhalten gegen die Reste der Familie Sauls war nicht nur politisch klug, sondern auch in hohem Maße gerecht und edel.

Natürlich hat man auch das Schweigen der Chronik über Davids Ehebruch und seinen Uriahandel, über die traurigen Vorgänge in seiner Familie und die Art der Thronbesteigung Salomos als Mangel an objektiver Geschichtsschreibung getadelt. Allein dieser Vorwurf wird dem religions-pädagogischen Plan der Chronik nicht gerecht. Sie will ja nicht eine umfassende Geschichte der Familie Davids bieten, sondern lediglich ihn selbst als Begründer des israelitischen Gottesstaates feiern, der den künftigen Königen ein leuchtendes Vorbild sein sollte. Und dies war er auch wirklich selbst in den Augen derer, die um seine schwere Doppelsünde wußten; hat er doch seine Schuld schwer genug gebüßt und vor Gott Gnade gefunden. War es da noch nötig und pädagogisch weise, den hochverdienten Ahnherrn der Nachwelt im schmachbefleckten Gewande erscheinen zu lassen?

Gleicherweise läßt es sich verstehen, wenn der Chronist vermeidet, die Schattenseiten Salomos zu berühren. Hat doch dieser den Prachtbau des Tempels geschaffen, den monumentalen Ausdruck des Treubundes zwischen Jahwe und seinem Volke, das religiöse Wahr- und Mahnzeichen für die kommenden Geschlechter (vgl. 2 Chron. 7, 16—22). Dies und sein rühmliches Verhalten während der ersten Regierungszeit würde durch die Erwähnung seiner zahlreichen ausländischen Weiber und seiner Zugeständnisse an ihren Götzendienst bedeutend von seiner wirksamen Kraft eingebüßt haben. Niemals aber hat der Chronist den Sohn Davids wie diesen als Muster unwandelbarer Verehrung Jahwes gerühmt. Eine Lüge wird man in der Chronik vergeblich suchen. Bezüglich der entgegengesetzten Annahme vgl. VMP 267 f. 271 276—278 usw.

Ganz unzulässig ist der Grundsatz mancher Kritiker: alles, was in der Chronik über die älteren Bücher hinausgeht, sei von vornherein mindestens verdächtig. Jene Quellen können überhaupt nicht als lückenlose, streng chronologisch geordnete Darstellung der Geschichte Israels gelten. Sind doch darin manche recht bedeutsame und anderwärts wohlbezeugte Ereignisse und Beziehungen, besonders religionsgeschichtlicher Art, nicht einmal angedeutet. Vergleiche unter anderem die VMP 238 angeführten Belege.

Schon vorhin haben wir eine hübsche Probe der angeblich chronistischen Vergeltungsschablone kennen gelernt: die „genaue" Proportionalität zwischen

der Frömmigkeit der Könige und der Stärke ihrer Heere. Einen ähnlichen mechanischen Grundsatz soll der Chronist auch bezüglich Schuld und Strafe vertreten haben: „alle Verschuldung zieht baldige Ahndung nach sich, und alles Mißgeschick ist Strafe für Verschuldung". (So Kautzsch a. a. O. 492 im Anschluß an Wellhausen und andere.) Daß zwischen Schuld und irdischem Unglück vielfach ein ursächlicher Zusammenhang bestehe, wird niemand bestreiten, der das Menschenleben und den Gang der Weltgeschichte mit offenen Augen betrachtet. Auch ist zuzugeben, daß im alten Testament die diesseitige Vergeltung viel mehr betont wird als im Neuen. Allein der obige uneingeschränkte Grundsatz ist dem Chronisten unbekannt.

Dies lehrt z. B. 2 Chron. 25, 13. Hiernach fallen die von Amasja auf ausdrückliche Weisung eines Gottesmannes entlassenen israelitischen Streiter aus Rache raubend und mordend in Nord-Judäa ein und bringen 3000 Menschen um. Offenbar ein Mißgeschick. Worin aber bestand des Königs Schuld? Etwa in seinem pünktlichen Gehorsam gegen den Gottesmann? Auch weiß der Chronist nichts von einer Schuld Hiskias (Ezechias') an den Drangsalen, die Sanherib von Assur über das Land gebracht hat (vgl. auch 2 Chron. 32, 1). Doch wollen wir darauf nicht viel Gewicht legen.

Peinlich aber muß es berühren, wenn die Kritik, die den Chronisten (oder seine Quellen) ohne Beweis der Erfindung oder Fälschung von Tatsachen und Beziehungen anklagt, sich dieses Fehlers wiederholt selbst schuldig macht.

Mehrere Belege dafür bei Kautzsch a. a. O.: „So stirbt Saul (1 Chron. 10, 13 f.) ausdrücklich wegen der Befragung eines Totengeistes". Dort aber steht: „So starb Saul um seiner Treulosigkeit willen, die er gegen Jahwe begangen hatte, und wegen des Wortes Jahwes, das er nicht beachtet, und auch weil er einen Totengeist befragte und nicht auf Jahwe vertraute." Die Hauptgründe der Verwerfung und des Untergangs Sauls (vgl. auch 1 Sam. 13, 9 ff. 15, 16—35; 28, 18 f.), seine Treulosigkeit und sein Ungehorsam, die weit zurückliegen, werden also unterdrückt, damit so die „baldige Ahndung" (d. h. schon einen Tag nach der Beschwörung in Endor!) klar hervorträte. — Noch kühner ist die „kritische" Entstellung des Sachverhalts bei König Asa. Dieser wird (2 Chron. 16, 12) von einer sehr schweren Krankheit an den Füßen befallen, „weil er sich (vgl. Vers 7) auf den König Aram und nicht auf Jahwe gestützt". Allein von diesem ursächlichen Zusammenhang weiß der Chronist gar nichts. Er sagt nicht einmal, daß die Krankheit Asas eine Strafe war, sondern nur, daß er auch in dieser Not menschliche (natürlich ärztliche) Hilfe suchte, statt auf Jahwe zu vertrauen. Weiter findet es die Kritik ungehörig, daß der Prophet Jehu Josaphat den Zorn Gottes ankündige (2 Chron. 18, 2 ff.), weil er dem gottlosen Achab beigestanden habe, dessen „Vasall" er doch war! Ein solches Verhältnis bestand aber nach den Quellen durchaus nicht; Josaphat war lediglich freier Bundesgenosse, von dem Achab Hilfe ausdrücklich erbat und erlangte (1 Kön. 22, 4). Es bestand also für Josaphat gar keine Verpflichtung zur Heeresfolge.

Wer aber aus der Art der Zusage Josaphats: „Ich wie du, mein Volk wie dein Volk, meine Rosse wie deine Rosse", eine auf Lehenseid sich gründende Erklärung herauslesen will, der mag auch aus wörtlich derselben Versicherungsformel Josaphats gegenüber Jehoram, dem Enkel Achabs (2 Kön. 3, 7), ein Vasallenverhältnis ableiten. Aber schon mit Rücksicht auf die 1 Kön. 22, 50 von Josaphat, dem Vater Jehorams, gewordene Absage wird wohl niemand dazu Lust verspüren.

Den schlimmsten „Widerspruch", der zwischen 2 Chron. 20 und 2 Kön. 3 bestehen soll, wird allerdings keine Interpretationskunst aus der Welt schaffen. Dies aber

lediglich deshalb, weil die beiden Nachrichten so ganz und gar voneinander verschieden sind, daß nicht einmal ihr Kern sich auf das nämliche Ereignis bezieht. Fast alle Umstände: Personen, Ort, Zeit, Handlung, Verwicklung, Ausgang, sind in der Chronik anders (a. a. O. 276—278). Daß es sich hier um eine völlige Umbildung von 2 Kön. 3 handle, ist eine historisch und psychologisch ausgeschlossene Annahme. Selbst der ärgste Betrüger sucht wenigstens den Schein der Wahrhaftigkeit zu wahren. Auch wäre es ohne große Mühe gelungen, die wunderbaren Erfolge levitischer Frömmigkeit des Chronik-Berichtes mit der Darstellung 2 Kön. 3 zu verbinden. Eine derartige fraus pia hat ja die Kritik in 2 Chron. 22 f., die eine „eigentümliche Umformung von 2 Kön. 11 (der Atalia-Geschichte)" sei, und in 1 Chron. 13, 1 ff.; 15, 1 ff.; 25 ff., Stellen, die 2 Sam. 6 (Überführung der heiligen Lade von Kirjat-Jearim nach dem Sion) gleichfalls im Geiste des Levitismus geändert haben, „entdeckt" —, freilich ohne zu bemerken, daß ihr Verfahren auf jenem in VMP 238 als falsch erwiesenen Grundsatz beruht: die älteren Bücher seien auch durch ihr *Schweigen* Norm für die Beurteilung des geschichtlichen Wertes der Chronik und ohne die klaren Belege für die vorexilistische Existenz des Leviten-Standes zu beachten (siehe unten).

Diese Proben — die sich leicht vermehren ließen — dürften hier wohl genügen.

Die *anscheinenden Widersprüche* zwischen der Chronik und den Königsbüchern gestatten in der Regel eine befriedigende, ungezwungene Lösung (vgl. meine Darlegungen VMP 241—286).

Außerdem gibt es mehrere Fälle, wo die Unstimmigkeit erwiesenermaßen auf *Schreibfehlern* beruht, die sich aber weniger in der Chronik als in den älteren Büchern fanden (vgl. VMP 247—250).

Endlich enthalten diese mehrere Angaben, die entschieden dunkel, bzw. mißverständlich oder allzu spärlich sind und daher jener *klärenden Fassung und Ergänzung* bedürfen, welche der Chronist bietet. Hier gerade tritt die *besondere Wichtigkeit* der Chronik in *religions- und staatsgeschichtlicher* Beziehung hervor.

Die *religionsgeschichtlichen* Fragen nach dem Anstifter der Volkszählung Davids, dem Sinn der sog. „Priester Davids" (VMP 241—245; 505 f.), dem historischen Charakter der Leviten-Genealogien (a. a. O. 252—255), dem Verhältnis der Priester Ṣadoḳ und Abjatar (a. a. O. 256—258), der Rolle der Priester und Leviten bei der Überführung der Bundeslade nach dem Sion durch David und dem Konflikt zwischen ihm und dem herrschenden Klerus (a. a. O. 258—264) finden nur unter der Mitwirkung der Chronik eine annehmbare Lösung. Auch bietet der Chronist in 1 Chron. 9, 1 ff. und Neh. 11, 3 ff. zwei bedeutsame Bevölkerungslisten, die der letzten *Königszeit* angehören und u. a. die Existenz eines besondern *Levitenstandes vor dem Exil* beweisen (a. a. O. 289—300), gegen die moderne Schule, die diese Tatsache als eine Erfindung des sogenannten ‚Priesterkodex' ausgab, alle einschlägigen Stellen des Pentateuch und der Chronik verwarf und selbst die gelegentliche Erwähnung der Leviten (neben den Priestern) in den Königsbüchern für spätere Interpolationen erklärte. Schließlich sei noch hervorgehoben, daß die Chronik durch 2, 34, 3—7 den Anstoß zu einer Neuuntersuchung des Berichtes 2 Kön. 22 f. gab, mit dem Resultat, daß auch hier wie dort die berühmte Kultreform des Königs Josia schon *vor* der Auffindung des

Gesetzbuches (d. h. vor dem 18. Jahr seiner Regierung = 621 v. Chr.) stattfand[1] (a. a. O. 65, 139—141; 285).

Auch das Studium der jüdischen Staatsgeschichte erfährt durch die Chronik eine wesentliche Förderung. Aus den vielen Einzelheiten seien nur erwähnt: die Zugehörigkeit Benjamins zum Staate Juda, der Verlauf der Davidischen Volkszählung, die Heeresorganisation unter Asa, Josaphat, Amasja, Uzzia und Jotam, sowie deren Unternehmungen zur Hebung der innern Wohlfahrt und äußern Machtstellung, endlich die Abführung von Manasse durch die Assyrer nach Babylon und seine zeitweilige Gefangenschaft daselbst (vgl. a. a. O. 281—285).

Das ist die Wahrheit über die so sehr verkannte nnd vielgeschmähte biblische Chronik.

Franz Xaver Kugler S. J.

[1] Diese meine Aufstellung hat zwar nicht die Billigung eines ebenso kenntnisreichen wie wohlwollenden Beurteilers gefunden; leider aber hat er diesmal meine Beweisgründe (a. a. O. 139—141) kaum hinreichend gewürdigt. Wir kommen darauf in einer exegetischen Fachschrift zurück. Amicus Plato, sed magis amica veritas!

Besprechungen

Religionsphilosophie und Ethik

Pessimistische Religionsphilosophie der Gegenwart. Untersuchung zur religionsphilosophischen Problemstellung bei Eduard v. Hartmann und ihre erkenntnistheoretisch-metaphysischen Grundlagen. Von Dr. phil. Fritz-Joachim v. Rintelen. (XIV u. 227 S.) München 1924, Fr. A. Pfeiffer. *M* 6.—

Rintelen hat sich in seiner Erstlingsarbeit eine schwere Aufgabe gestellt, indem seine Schrift den Versuch enthält, etwas klar zu machen, was in sich höchst unklar und verschwommen ist, nämlich die Religionsphilosophie Eduard v. Hartmanns, die wohl den dunkelsten Teil der „Philosophie des Unbewußten" bildet. Mit großem Fleiße und unverkennbarem Spürsinne hat sich der Verfasser in die weitverzweigte Literatur hineingearbeitet und in das abstruse System Hartmanns hineingedacht. Dabei ist er bemüht, die Hauptlinien hervorzuheben und den Zusammenhang aufzuweisen, in dem dessen Ideen einzureihen sind. Ist ja Hartmanns Ideenwelt eine eigenartige, zeitgeschichtlich bedingte Kreuzung Hegelscher und Schopenhauerscher Gedanken. Sehr anzuerkennen ist, daß Rintelen es unternimmt, das philosophische System, dem seine Schrift gewidmet ist, von innen heraus zu verstehen und durch eine immanente Kritik seine Unhaltbarkeit darzutun. Das geschieht in umfassender Weise, indem sowohl die erkenntnistheoretischen und metaphysischen Voraussetzungen als auch die logischen und ethisch-religiösen Konsequenzen aufgewiesen werden. Das Endurteil Rintelens, dem die moderne Entwicklung der Religionsphilosophie recht gibt, lautet: „Es ist eine sich häufende Wiederholung immer derselben wenigen Gedanken, die so unbefriedigend sind, daß es nicht möglich erscheint, sich in die Religion des Geistes — so hat Hartmann sein religionsphilosophisches System genannt — zu vertiefen und sich ihrem Inhalte hinzugeben." Wer wollte auch sich selbst opfern, um das Absolute von seiner „transzendentalen Unseligkeit" zu erlösen, wenn nach Hartmann selbst auch nicht die geringste Sicherheit besteht, daß das Absolute, endlich erlöst, die ungeheure Torheit des Weltprozesses noch einmal begeht? Als besonders treffend möchte ich den Abschnitt über die Persönlichkeit Gottes und die mangelnde Motivkraft des Hartmannschen Systems hervorheben.

Dem Leser wäre das Verständnis der Schrift erleichtert, wenn gleich zu Anfang ein kurzer Überblick über die Persönlichkeit und die Philosophie Hartmanns gegeben würde. Die Einzelheiten hätten dadurch an Klarheit gewonnen. Für die Zukunft möchte ich dem Verfasser raten, seine philosophische Begabung Stoffen zuzuwenden, die dankbarer und durchsichtiger sind.

Das Arbeitsethos der Kirche nach Thomas von Aquin und Leo XIII. Untersuchungen über den Wirtschaftsgeist des Katholizismus. Von Dr. phil. Johannes Haeßle. gr. 8° (XX u. 280 S.) Freiburg i. Br. 1923, Herder. *M* 9.—, geb. 10.60

In einer ausgezeichneten Studie durchgeht Haeßle das weite Gebiet des wirtschaftlichen Lebens, um bei den einzelnen Punkten die Stellungnahme der katholischen Kirche zwar knapp, aber klar und überzeugend darzulegen. Alle die schwierigen Fragen über Natur und Wert der menschlichen Arbeit, die verschiedenen Arten der Betätigung in Landwirtschaft, Handel, körperlicher und geistiger Arbeit, der soziale, juridische und volkswirtschaftliche Charakter der Arbeit kommen zur Sprache, ein fast überreicher Stoff, wenn man sich der lebhaften Auseinandersetzungen über die Beurteilung des Arbeitsvertrages, des Organisations- und Streikrechtes, des gerechten Lohnes usw. erinnert.

Als Führer auf diesem weiten und steilen Wege hat sich der Verfasser Thomas von Aquin und den Arbeiterpapst Leo XIII. gewählt. Es ist daher sein Hauptziel, die leitenden Gedanken aus den Werken des englischen Lehrers und den Enzykliken des sozialen Papstes, besonders der Enzyklika „Rerum novarum", herauszuheben und sie in wirksamer Weise mit den modernen und modernsten Fragen des Wirtschaftslebens in Verbindung zu bringen. Dabei unterläßt er nicht, wiederholt auf den großen Fortschritt hinzuweisen, den die Enzykliken Leos XIII. bei Übereinstimmung in den Grundsätzen über den naturgemäß auch zeitgeschichtlich gebundenen Aquinaten darstellen.

Zweck und Art der Untersuchung bringen es mit sich, daß der Verfasser bescheiden hinter die Autorität seiner Meister zurücktritt. Man kann dabei nur den Bienenfleiß anstaunen, mit dem er aus den Werken beider Geistesheroen die wertvollsten und entscheidendsten Stellen gesammelt und kritisch gesondert hat. Wo sich das eigene Urteil des Verfassers durch das

dichte Drahtgeflecht der Belege frei hervorwagt, zeugt es von Treffsicherheit und Besonnenheit. Das Ganze ist durchzogen von einem warmen Hauch sozialen Mitempfindens mit den zahllosen Opfern der heutigen wirtschaftlichen Mißstände. Deutlich zeigt die Schrift, wie die christliche Sittenlehre durch ihre feste Verankerung in der Seinsordnung, durch ihre ethische Wertung der Arbeit und des Arbeiters, durch ihr Streben nach gerechtem Ausgleich der Gegensätze berufen ist, eine wahre Volksgemeinschaft aufzubauen und den sozialen Frieden zu sichern, ohne den wirtschaftlichen Fortschritt zu hemmen.

Nur selten findet die Kritik Anlaß zu Beanstandungen. Die S. 16 aufgestellten Antithesen zwischen den einzelnen Geistesrichtungen sind mit großer Vorsicht zu handhaben. Die Zinsfrage liegt nach meinem Ermessen nicht so einfach, wie sie S. 66 dargestellt wird; denn die Enzyklika „Vix pervenit" stammt aus dem Jahre 1745, also aus einer Zeit, in der doch wohl nach allen Autoren das Geld schon l ä n g s t eine fruchtbare Sache geworden war. Um so zutreffender ist die Anmerkung S. 67. Über die Zinsfrage wird erst dann ein abschließendes Urteil möglich sein, wenn sowohl die wirtschaftlichen Verhältnisse als auch die theologischen Anschauungen in den einzelnen Jahrhunderten genau erforscht sind. Bei der Erwähnung der zahlreichen Gegner des Naturrechts (S. 150) hätte der neuerliche Umschwung zu Gunsten des Naturrechts verzeichnet werden sollen. Unter der Literatur verdiente auch die treffliche Arbeit von Ferd. Graf v. Degenfeld-Schonburg, Die Motive des volkswirtschaftlichen Handelns und der deutsche Marxismus (Tübingen 1920), Berücksichtigung. In der sprachlichen Darstellung macht sich stellenweise eine Häufung von Fremdwörtern und seltsamen Wortbildungen sowie eine zu große Abhängigkeit von der Sprache der Schule bemerkbar.

Aber das sind kleine Mängel, die das große Verdienst dieser vorzüglichen Arbeit nicht verringern können. Die Schrift ist wirklich der Schlüssel zu einer reichen Schatzkammer für den, der sie nicht flüchtig durcheilt, sondern aufmerksam mustert. Ein großes positives Material ist hier vereinigt, und in gründlicher Weise werden die schiefen Urteile berichtigt, die über den Wirtschaftsgeist des Katholizismus weit verbreitet sind. Vielleicht entschließt sich der Verfasser, einen interessanten Abschnitt seines Buches, nämlich die durch Max Weber und Troeltsch in Fluß gekommene Frage nach der Berufswertung im Mittelalter, in ihrer ganzen Breite geschichtlich und philosophisch zu untersuchen.

Wie allerdings das in so leuchtenden Farben geschilderte Arbeitsethos der Kirche in einem Geschlechte, das in weiten Schichten dem Christentum, ja aller Religion abgestorben ist, wieder Wirklichkeit werden kann, das vermag uns kein Thomas und kein Leo zu lehren. Das werden wir im wesentlichen von der göttlichen Gnade erhoffen müssen, die allein den Geist der Menschen erneuern kann.

Daß am Schluß ein Personen- und Sachverzeichnis fehlt, ist gerade bei diesem inhaltreichen Buche sehr zu bedauern. Ausstattung und Druck verdienen alles Lob.

E t h i k. Von Prof. Dr. M i c h a e l W i t t m a n n (Band VII der Philosophischen Handbibliothek). (X u. 390 S.) Kempten 1923, Kösel-Pustet. *M* 10.—

Die vorliegende Ethik leistet in trefflicher Weise das, was ein Handbuch leisten soll: sie führt in klarer, allgemeinverständlicher Sprache in die ethische Prinzipienlehre ein. Da der Verfasser die angewandte Ethik ausscheidet, gewinnt er den nötigen Spielraum, um sich eingehender mit den schwierigen, heute so aktuellen ethischen Grundfragen zu beschäftigen. Ohne die Darstellung mit gelehrtem Ballast zu beschweren und ohne von der herkömmlichen Einteilung seines Fachgegenstandes abzuweichen, weiß er auch den modernen Leser für das dem Menschen zugleich so nahe und so fern liegende Gebiet zu interessieren. Indem er die bisher übliche Thesenform lockert, versteht er es, die Probleme in großen Überblicken zu bieten und durch geschickte Zusammenfassungen die jeweils gewonnenen Ergebnisse dem Leser zum Bewußtsein zu bringen. Daher sei die Schrift zur Einführung in die ethische Problemstellung aufs beste empfohlen, zumal sie auch eine gute Übersicht über die verschiedenen ethischen Richtungen der Vergangenheit und Gegenwart enthält und an ihnen eine durchweg zutreffende Kritik übt.

Naturgemäß gibt es bei einer so weitschichtigen Untersuchung Punkte, wo eine abweichende Meinung möglich und berechtigt ist. Denn auch wir Katholiken ringen ja noch um die letzte Formulierung der ethischen Grundfragen. Die weiten Ausmaße des verarbeiteten Stoffes machen es notwendig, daß sich manche Gegner mit einer skizzenhaften Zeichnung ihrer Ansichten und mit wenigen Sätzen der Widerlegung begnügen müssen. Eingehendere Kenntnis kann nur aus der Literatur geschöpft werden, die in ihren Haupt-

werken angegeben ist. Bei der Behandlung des Eudämonismus wäre die notwendige Bedingung des sibi conveniens bei allem Streben mehr zu berücksichtigen (S. Thomas, In 2, dist. 3, q. 4 ad 2 et 3). In dem Abschnitt über die Menschennatur als höchste sittliche Norm scheint der Verfasser die Menschennatur als Spiegel der Vernunftordnung zu nehmen, und da er so stark das teleologische Moment betont (S. 140 ff. 200—202), ist wohl anzunehmen, daß er die Hinordnung auf das absolute Ziel zum Wesen des Sittlichen rechnet, aber ganz klar ist dies nicht ausgesprochen. Bei der Widerlegung der formalistischen Ethik scheint mir manchmal nicht genügend beachtet, daß die Gutheit des Aktes von dem Objekt abhängt, nicht wie es in sich nach der objektiven Rangordnung der Werte zu gelten hat, sondern wie es von der Vernunft des Handelnden erkannt und dessen Willen als Wert vorgestellt wird. Dieser Umstand erschwert ja nicht wenig die Klarstellung des Sachverhaltes. Nur ein Versehen ist es wohl, wenn S. 243 und 246 das sittlich Gute wesentlich oder inhaltlich mit dem Pflichtmäßigen gleichgesetzt wird.

In der Frage nach der Formalursache der sittlichen Verpflichtung weiche ich, vielleicht mehr mit Worten als in der Sache, von Wittmann ab. Wittmann hat zu dieser Meinungsverschiedenheit neuerdings ausführlich Stellung genommen (Philosophisches Jahrbuch 1925, 2. Heft). Für jetzt möchte ich darauf nur kurz erwidern. Daß die Pflicht und das Pflichtbewußtsein ohne Rückführung auf den göttlichen Gesetzgeber nicht begründet werden kann, darin stimme ich mit Wittmann überein. Ob aber in der Erkenntnis der Pflicht oder dem Pflichtbewußtsein schon formell eine Erkenntnis Gottes liegt, hängt u. a. von der weiteren Frage ab, ob wir im Atheisten ein wahres oder nur ein scheinbares, nachglühendes Pflichtbewußtsein vor uns haben. Selbstverständlich begründet die praktische Vernunft ebensowenig die ethische Ordnung wie die theoretische Vernunft die Seinsordnung, sondern sie erkennt sie nur (supponit, non ponit). Aber wir können bei den letzten Erkenntnisprinzipien der theoretischen wie der praktischen Vernunft nicht auf einen noch weiter zurückliegenden Grund für die wesenhafte Zugehörigkeit des Prädikats zu dem Subjekt zurückgreifen, als es eben die objektive Evidenz ist[1]. Freilich ist dabei festzuhalten, daß das Bewußtsein der inneren Nötigung nicht dem logischen Urteil als solchem, sondern der in ihm erkannten objektiven Vernunftordnung (rectus ordo rationis) entspringt. Das Gewissen ist der subjektive Erkenntnisgrund der objektiven Verpflichtung. (Es gibt im eigentlichen Sinne nur eine richtige Vernunftordnung; denn eine unrichtige Vernunftordnung ist ein innerer Widerspruch.) Das Sollen (exsistentia obligationis, nicht nur exigentia obligationis) kann also ohne die Erkenntnis Gottes erkannt werden, aber das Sollen kann nur sein in einem wesentlich abhängigen Sein, und somit kann die Erkenntnis Gottes als der Wirkursache aus dem Sollen erschlossen werden. Ich sage mit Wittmann (Ethik S. 151 220 276 294/295): Die Zergliederung der Sittlichkeit und des Pflichtbewußtseins ergibt als Resultat ein Stück Weltanschauung[1]. Zwar durchdringt das Abhängigkeitsmerkmal, die abaleitas, alles geschaffene Sein und so auch die Pflicht, aber wie ich die Ordnung der Natur erkennen kann, ohne den letzten Grund dieser Ordnung notwendig formell zu erkennen, so schaut die praktische Vernunft die höchsten Prinzipien des sittlichen Naturgesetzes, ohne in diesem Blick notwendig schon ihren letzten Grund formell zu erschauen. Dabei bin ich mir des relativen Momentes im Pflichtbegriff wohl bewußt, vermag aber in der Erkenntnis, daß die Pflicht irgendwoher stammt, noch nicht eine formelle Gotteserkenntnis zu sehen. Wir nähern uns in der Erkenntnis der natürlichen und der sittlichen Ordnung dem Wesen der Dinge schrittweise, nicht mit einem Sprung. Darum braucht eine wahre Erkenntnis nicht notwendig eine erschöpfende zu sein. Die Tatsache der Verpflichtung wird unmittelbar erkannt, ihre Voraussetzung mittelbar erschlossen, so wie auch Wittmann es in der Ethik (S. 227/228 235/236) zugibt und im Philosophischen Jahrbuch (S. 108) bemerkt: „Nicht um in sich erkannt zu werden, bedarf die Ordnung der Werte einer metaphysischen Voraussetzung, sondern erst, um ergründet zu werden." Allerdings ist die Ausdrucksweise Wittmanns schwankend, ob die Gotteserkenntnis mittelbar oder unmittelbar mit dem Pflichtbewußtsein gegeben ist (vgl. Ethik S. 220 288 290 294/295 302/303). Daß im wirklichen Leben das Pflichtbewußtsein der Gotteserkenntnis vorausgehen könne, habe ich keineswegs als wahrscheinlich dargestellt, sondern das Gegenteil deutlich hervorgehoben[2].

Vielleicht wird es mir später möglich sein, auf die in vornehm-sachlicher Weise vorgebrachten Einwände Wittmanns näher ein-

[1] Messer-Pribilla, Katholisches und modernes Denken (Stuttgart 1924) 118 202.

[1] Ebd. 186 ff. 207. [2] Ebd. 88.

zugehen. Es handelt sich um die wichtigste, aber auch schwierigste ethische Grundfrage, bei der jeder Fortschritt der Erkenntnis zu begrüßen, aber erst im Wettstreit der Geister zu erkämpfen ist. Max Pribilla S. J.

Kirchengeschichte der Aufklärungszeit

1. Engelbert Klüpfel, ein führender Theologe der Aufklärungszeit. Von Dr. W. Rauch. (Abhandlngn. z. oberrheinischen Kirchengeschichte, 1. Bd.) gr. 8° (VIII u. 274 S.). Freiburg 1922, Herder. *M* 4.—
2. Die St. Blasianische Germania Sacra. Ein Beitrag zur Historiographie des 18. Jahrhunderts. (Münchener Studien zur histor. Theologie, Heft 1.) Von Gg. Pfeilschifter. gr. 8° (198 S.). Kempten 1921, Kösel & Pustet.

Kaum eine Periode der Kirchengeschichte bedarf noch so sehr genauerer Erforschung wie die der Aufklärung. Wo die Sonde kritischer Einzelarbeit hier angesetzt wird, zeigt sich, wie sehr unsere landläufigen Vorstellungen von dieser Zeit noch zu berichtigen sind. Die beiden quellenmäßigen Arbeiten von Rauch und Pfeilschifter bestätigen diese Beobachtung aufs neue.

1. Rauch schildert in eingehender Darstellung den führenden Dogmatiker des ausgehenden 18. Jahrhunderts, den Augustiner Engelbert Klüpfel (1733—1811), der nach kürzerer Tätigkeit an Ordensschulen von 1767 bis 1805 an der vorderösterreichischen Universität in Freiburg i. Br. eine dogmatische Professur bekleidete. Zusammen mit einem Dominikaner war er an die Fakultät berufen worden, um das Übergewicht der Jesuiten zu brechen. In seiner langen Lehrtätigkeit erlebte er all die Wandlungen des theologischen Unterrichts, die die Reformen Josephs II. mit sich brachten. So weitet sich die Darstellung seines Lebens aus zu einer höchst willkommenen, recht konkreten Geschichte des theologischen Studiums in Freiburg und überhaupt in Österreich. Klüpfels persönliche Leistung dabei ist die Schaffung eines dogmatischen Lehrbuches und Systems, das den Wünschen der Wiener Reformrichtung durchaus entsprach und deshalb für alle österreichischen theologischen Anstalten alsbald vorgeschrieben wurde. Aber dieser theologische Lehrmeister der josephinischen Zeit ist durchaus kein Vermittler zwischen der modischen Philosophie seiner Zeit und einem verwaschenen Dogma, wie man wohl meinen könnte. Mit aller Schärfe vertritt er den übernatürlichen Glaubenscharakter der Offenbarung — darin durchaus ein Kind der alten Zeit; ja er eifert gegen jeden Intellektualismus auf dem Gebiet des Glaubens, und gerade hier berührt er sich mit der neuen Zeit. Er ist ein Feind der spekulierenden Scholastik. Für ihn endet tatsächlich die kirchliche Lehrentwicklung mit der Väterzeit. Echter Aufklärer ist er in seinem Kampf gegen die päpstliche Unfehlbarkeit und vor allem in seinem unbedingten Staatskirchentum, das ihn zu schweren dogmatischen Entgleisungen brachte. Von dem Menschen Klüpfel weiß Rauch leider nur wenig zu berichten. Manche Züge, die sein Leben begleiten, lassen den gefeierten Theologen als Charakter in weniger günstigem Licht erscheinen; doch war sein priesterlicher Wandel ohne Tadel.

2. Mitten in eine Werkstatt theologischer Gelehrtenarbeit führt Pfeilschifter in seiner trefflichen, aufschlußreichen Arbeit über die St. Blasianische Germania Sacra hinein; seine Schrift ist die Frucht langer Studien über den großen Abt Gerbert von St. Blasien. Ein überwältigendes Bild von unbeugsamem mönchischem Fleiß und hochgesinnter Tatliebe zur Kirche tut sich da auf. Während die Höhen des Schwarzwaldes von den Revolutionskriegen umbrandet werden und die Schrecken der Säkularisation immerfort das uralte Stift umdräuen, machen sich diese Söhne St. Benedikts unter Führung ihres einzigartigen Abtes an das Riesenwerk einer Germania Sacra, d. h. einer Topographie und Geschichte der deutschen Diözesen. Briefe, Pläne, Anregungen gehen nach allen Richtungen; Material wird in alten Archiven gesammelt, Urkunden und Folianten werden erbeten und abgeschrieben. Mit großartiger Weitherzigkeit zieht der Abt Laien und Nichtkatholiken zur Mitarbeit heran. Trotz mangelnder Unterstützung und mancher Mißerfolge, ja selbst noch nach der Aufhebung ihres Klosters setzen die Mönche in der Verbannung ihr Werk weiter fort. Wenn schließlich der Erfolg der zwanzigjährigen Arbeit gering war — nur von acht Diözesen konnten gedruckte Darstellungen erscheinen —, die Leistung bleibt dennoch staunenswert. Sie ist auch für unsere Zeit, wo wieder Pläne einer Germania Sacra erwogen werden, in ihrer Organisation höchst beachtenswert, und Pfeilschifter hat sich durch ihre eingehende Schilderung und Kritik ein großes Verdienst auch um diese erworben. Für die deutsche Gelehrtengeschichte ist seine inhaltreiche Arbeit ein wertvoller Beitrag.

Josef Grisar S. J.

Umschau

Die vatikanische Marmortafel des ersten Jubeljahres 1300

Mit Abbildung des Originals

In der Vorhalle der Peterskirche von Rom sind in beträchtlicher Höhe einige Inschrifttafeln eingemauert. Bei einer Musterung derselben, die ich vor Jahren mit Hilfe eines Fernglases vornahm, fiel mir darunter eine längliche Marmorplatte von mehr als einem Meter Höhe mit einem Text in der schönsten Kalligraphie vom Ende des 13. Jahrhunderts auf. Es stellte sich heraus, daß die Inschrift den Wortlaut der Ausschreibung des ältesten Jubiläums enthielt, nämlich die Konstitution des Papstes Bonifatius VIII. vom 22. Februar 1300. Es wurde mir sofort klar, daß es sich um ein mit der damaligen Feier des Heiligen Jahres selbst noch eng verflochtenes und damals öffentlich ausgestelltes ehrwürdiges Monument handle. Oft sah ich danach beim Besuch von St. Peter zu der Höhe mit dem Bedauern hinauf, die herrliche Tafel nicht so leicht photographisch aufnehmen lassen zu können. Aber ein Zufall kam mir zu Hilfe. Es wurde nach einiger Zeit (zu anderem Zwecke) ein Gerüst gebaut für Ausbesserungen in jener Höhe, das die Aufnahme regelrecht möglich machte.

Das gegenwärtige Jubiläumsjahr mit seiner Erneuerung des Gedächtnisses der großen Tat des Papstes Bonifatius VIII. bietet die geeignete Gelegenheit, die Aufnahme vorzulegen und die denkwürdige Tafel mit einigen Worten der Erläuterung zu begleiten. Eine flüchtige Erwähnung derselben ist mir nachträglich nur in dem Werke von Francescantonio Zaccaria (Dell' anno santo, Roma 1775, 25) begegnet. Sonst scheint die Tafel gänzlich unbekannt geblieben zu sein.

Und doch ist es, wie alle Umstände zeigen, jene Kundmachung, die in den Tagen Bonifatius' VIII. an der Schwelle der alten Peterskirche befestigt war und zu den Tausenden von eintretenden Pilgern und Einheimischen von dem ersten großen Jubiläumsablaß und den Bedingungen desselben in monumentaler Sprache redete.

Nach neuerem Gebrauche, wie ihn Gaetano Moroni in seinem bändereichen Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica mit allen Einzelheiten beschreibt (2, 1890, 103), wird die Urkunde der Jubiläumsankündigung in der vatikanischen Basilika am Himmelfahrtsfest lateinisch und italienisch von einem Pergamentblatt verlesen und dann sofort an den Säulen des Kircheneinganges angeschlagen. Zwei päpstliche Kursoren bringen alsbald die amtlichen Abschriften zu den andern Kirchen, die während des Jubiläums zu besuchen sind, wo sie ebenfalls angeschlagen werden. Unsere Steintafel nahm offenbar den Platz jenes später eingeführten angeschlagenen Pergamentblattes der alten Petersbasilika ein, und sie war zu dieser Verwendung vorher fertiggestellt. Das römische Mittelalter liebte den Gebrauch des Marmors bei ähnlichen feierlichen Kundgebungen. Da zudem der Schritt Bonifatius' VIII. eine Neuheit war, und da die Bedingungen des großen Ablasses in Evidenz für alle bleiben mußten, so war die Ausstellung eines solchen gut sichtbaren Steindokumentes im Vorraum der Petersbasilika um so leichter begreiflich. Dasselbe wird durch das ganze Jahr an seinem Orte verblieben sein.

Andere Marmortexte über die Jubiläen der folgenden Zeiten sind nicht erhalten. Unsere Tafel ist ein Unikum. Ihre spätere Erhaltung verdankt sie der geschichtlichen und religiösen Bedeutung, die man stets dem bonifatianischen Jubiläum als dem Vorbild der nachfolgenden Jubiläen beilegte. Sie hat nach Ablauf des ersten Heiligen Jahres ihre Verwahrung an einer minder auffälligen Wandstelle des weiten, mit alten Erinnerungen geschmückten Portikus der alten Basilika gefunden und wurde dann als Wahrzeichen in der Nähe der porta sancta eingemauert, bis sie bei der Errichtung der jetzigen prächtigen Vorhalle in die oben bezeichnete einsame Höhe gewandert ist.

Der Wortlaut der Marmorurkunde wurde bald in das kirchliche Gesetzbuch aufgenommen. Er steht im Corpus iuris canonici unter den Extravagantes communes Titel 9, Kap. 5. Daraus ist der Text in viele historische Traktate über das Heilige Jahr übergegangen, und auch beim gegenwärtigen Jubiläum wurde in der Literatur häufig auf denselben Bezug genommen.

Wir stellen neben die photographische Wiedergabe der Tafel S. 390/391 die genaue Abschrift nebst Übersetzung. Nicht jeder wird sich nämlich in die außergewöhnlichen Buchstabenformen des Originals und in dessen überzahlreiche Wortabkürzungen vertiefen wollen. Bei einem Vergleich des durch den Stein überlieferten Wortlautes mit dem im kanonischen Rechtsbuch (auch in der letzten Fried-

bergschen Ausgabe) vorliegenden Text findet man verschiedene kleine Abweichungen. Die Platte erscheint in Bezug auf die abweichenden Stellen genauer und zuverlässiger als die Handschriften und die Drucke. Ohne auf die unbedeutenden Differenzen Gewicht legen zu wollen, bemerken wir, daß es auf der Platte Zeile 3 heißt: remissiones magne statt magnae remissiones, Z. 7: ut tamen statt ut autem, Z. 10: refectos statt refertos, Z. 17: concedimus statt concedemus et concedimus, Z. 18: fore statt fieri, Z. 19: vel statt seu, Z. 20: modo simili statt simili modo, Z. 22: Nulli omnino statt Nulli ergo omnino; die gewöhnliche Schlußformel hinter infringere ist ausgeführt bis zum Datum statt des etc. der Abschriften und Drucke. Im Ganzen ist der Wortlaut des Originals an den bezeichneten und einigen andern Stellen etwas, wenn auch unbedeutend, fließender und dem Kurialstil gemäßer.

Bedeutungsvoll ist die Datierung mit dem 22. Februar. Jetzt feiert man an diesem Tage das Fest des antiochenischen Stuhles Petri. Damals aber galt der Tag noch, wie in alter Zeit, als Fest der Gründung des Primates durch die Schlüsselüberreichung an den hl. Petrus. Es gab, wie heute, zwei Feste der Kathedra, das vom 18. Januar und das vom 22. Februar. Das erstere war der Errichtung der römischen Kathedra durch Petrus geweiht und blieb immer in seinem Rang, während das zweite, das eigentliche Stiftungsfest des Primates, seinen Namen im 16. Jahrhundert in Cathedra Antiochena umänderte. Also am Tage des Ursprungs der päpstlichen Gewalt ließ Bonifatius VIII. seine „aus der Fülle der päpstlichen Gewalt", wie er sagt, erlassene Verordnung in die Öffentlichkeit treten, an einem Tage, wo die Massen der Gläubigen nach St. Peter zur Verehrung der dort als Reliquie ausgestellten historischen Kathedra des Apostels hinströmten.

Die Absicht des Papstes Bonifatius war heilig und groß. Sie lag ganz auf der Linie der damaligen Entwicklung der kirchlichen Gewalt, die im 13. Jahrhundert unter der Anerkennung seitens der christlichen Volksfamilie und zum Heile der menschlichen Gesellschaft zu ihrer größten mittelalterlichen Höhe emporgestiegen war. Der Papst verlieh dieser Entwicklung einen erhebenden Ausdruck, indem er die Gläubigen der Erde nach Rom zum Mittelpunkt des Christentums aufbot. Die Tat war um so zeitgemäßer, als damals bereits Anfeindungen der Stellung Roms durch eifersüchtig gesinnte Mächte drohten. Es war eine Fügung der Vorsehung, daß gerade vor der Zeit des Avignoner Exils des Papsttums die Stellung des christlichen Roms großartig ins Licht trat. Die Worte des Ausschreibens, daß der Papst gemäß der Pflicht seines Amtes das Heil aller Glieder der Kirche ersehne und deshalb die Schätze des Allerhöchsten öffne, waren ihm ein Herzensgedanke, da sein Streben immer der Entfaltung der kirchlichen Macht und ihrer Fruchtbarmachung für alle Christen zugewandt war. Er beabsichtigte nach seinen Worten die Ehre der Apostel Petrus und Paulus zu erhöhen und die Gläubigen der Spende geistlicher Gaben in höherem Maße als bisher teilhaftig machen.

Ganz unbegründet sind die Unterstellungen von Eigennutz und Gewinnsucht Bonifatius' VIII. und der römischen Kirche, die in die „Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche" Eingang gefunden haben. Sie werden im neunten Bande im Artikel „Jubeljahr" von Theodor Kolde und noch stärker im Artikel „Indulgenzen" von Theodor Brieger, beide Professoren der protestantischen Theologie, ausgesprochen. Auf solche Voraussetzungen ist die gebührende wissenschaftliche Antwort katholischerseits gegeben worden. (Vgl. N. Paulus, Geschichte des Ablasses im Mittelalter 2 [1923] 112 f.) Nach Kolde hätte Bonifatius eine „ungeheuerliche" Maßnahme vorgenommen. Und nach Brieger besteht die Ungeheuerlichkeit im besondern darin, daß er durch den Ablaß „vollkommene Nachlassung aller Sünden" habe geben wollen. Nun spricht der Papst allerdings von der „vollsten Verzeihung aller Sünden" für die Erfüller der Bedingungen; aber unter den Bedingungen ist eben, daß man die Sünden wahrhaft bereue und eine gültige Beicht verrichte. Somit wird nicht dem Ablaß, der nur ein Erlaß der zeitlichen Strafen ist, die Tilgung aller Sünden zugeschrieben. Der Ablaß bleibt eine geistliche Wohltat, die neben der Reinigung der Seele von Sündenschuld einhergeht. So ist es auch mit den in den Ablaßgewährungen bisweilen vorkommenden Formeln, daß „Schuld und Strafe" erlassen wird. Sie werden von Zeitgenossen Bonifatius' VIII., wie Kardinal Monachus, im angegebenen Sinne richtig erklärt. Die Nachlassung der „Schuld" hat hier die gleiche Voraussetzung von Sinnesänderung durch wahre Reue und andächtige Beichte (Paulus a. a. O. 137 ff.).

Eine Neuheit war der vollkommene Jubiläumsablaß von 1300 allerdings, aber keine „ungeheuerliche" Maßnahme. Bis dahin kannte man als vollkommenen Ablaß fast

nur denjenigen für die Beteiligung am Kreuzzug; andere vollkommene waren von der äußersten Seltenheit. Die übrigen Ablässe waren insgemein kleineren, meist geringen Umfanges; es handelte sich um einzelne Jahre, zum Beispiel bei denen für römische Kirchen um sieben Jahre und sieben Quadragenen. Man weiß, daß überhaupt erst seit dem 11. Jahrhundert, wo die ersten allgemeinen Ablässe nach den dokumentarischen Nachweisen von Paulus auftreten, das Ablaßwesen sich auf dem Grunde der Kirchengewalt und der Lehre vom Verdienstschatz Christi und der Heiligen langsam und allmählich mehr und mehr entwickelt hat. Daß übrigens auch bei dem neuen vollkommenen Ablaß des Jubiläums Erwerbung von Verdienst verschieden sein konnte, deutet Bonifatius VIII. mit anspornenden Worten am Schlusse an, wo er sagt, man werde um so größeres Verdienst haben und mit um so mehr Frucht des Ablasses teilhaft werden, je größer die Andacht und je zahlreicher der Besuch der Basiliken sein werde.

Die von dem Ausschreiben verlangten Werke für den Ablaß waren nicht hoch und zahlreich. Bloß der Besuch von zwei Kirchen Roms, der von St. Peter und von St. Paul, war vorgeschrieben, und zwar mußten die fremden Rombesucher die beiden Kirchen an fünfzehn Tagen einmal täglich besuchen, die einheimischen Römer aber dreißigmal. Der Ablaß erstreckte sich auf das ganze Jahr 1300, angefangen vom vergangenen Weihnachtsfeste. Er wird aber zugleich auf jedes weitere hundertste Jahr ausgedehnt, eine Bestimmung, die schon bei dem nächsten Jubiläumsjahr 1350 unter Klemens VI., und dann fortschreitend durch Verkürzung der Zwischenzeiten Abänderungen erfahren hat.

Der Name Jubiläum oder Heiliges Jahr kommt in dem Ausschreiben von 1300 nicht vor. Von der Zuwendung des vollkommenen Ablasses für die Verstorbenen ist gleichfalls in dem Dokumente keine Rede. Totenablässe waren damals noch nicht in Übung. Aber Bonifatius traf nachträglich die Verfügung, daß auch jene des Ablasses teilhaftig werden könnten, zu Lebzeiten nämlich, die auf der Pilgerfahrt nach Rom sterben würden, wie auch die, denen zu Rom durch Krankheit oder aus anderem Grunde die angegebenen Kirchenbesuche nicht ganz möglich würden.

Die amtliche Kürze des Ausdrucks im ganzen Schreiben hat auch am Anfange desselben Anwendung gefunden, wo man hätte erwarten sollen, es werde über die Veranlassung zu dem bedeutenden Schritte einige Auskunft gegeben werden. Die Fassung der päpstlichen Aktenstücke brachte es nämlich mit sich, das entsprechend Vorangegangene zur Erläuterung und Begründung wichtiger Anordnungen aufzuführen. Statt dessen heißt es am Beginne nur, daß nach dem Zeugnisse der „Alten" den Besuchern der Basilika des Apostelfürsten bereits große Ablässe (die nicht genannt werden) verliehen seien. Diese werden durch den Erlaß zunächst bestätigt und erneuert. Dann folgt sofort die große Erweiterung für die Jahrhundertfeier. Auch die Verkündigung des Ablasses erst am 22. Februar ist auffällig, trotzdem dieser Tag als Primatfest ein würdiger Tag war.

Genügenden Aufschluß für die genannten Umstände erteilen die Berichte der zeitgenössischen Schriftsteller, besonders des Kardinals Gaetano Stefaneschi, eines Vertrauten des Papstes, dann des Kardinals Monachus und der Chronisten Villani und Ventura. Eine große religiöse Volksbewegung zu Rom wurde hiernach seit dem 1. Januar des Jahrhunderts der Anlaß zum Jubiläum und zu Nachforschungen seitens des Papstes und der Kurie, die demselben vorausgingen. Gerüchte von einem großen, ehedem für den Beginn verflossener Jahrhunderte und für alle Jahrhundertanfänge ausgeschriebenen Ablässe trieben das römische Volk und auswärtige Pilger an diesem Tage und in den folgenden Wochen nach St. Peter. Es sollte, wenn nicht ein vollkommener, dann wenigstens ein Ablaß von hundert Jahren dort bei der Jahrhundertwende zu gewinnen sein. Sehr alte Leute wollten von ihren Vätern wissen, daß diese im Jahre 1200 zu St. Peter solchen Strafnachlasses durch die Schlüsselgewalt teilhaft geworden seien. Der ehemalige vollkommene Jubelablaß und auch der Ablaß von hundert Jahren waren nun freilich ein Irrtum. Aber Papst Bonifatius konnte nicht umhin, eine genauere Prüfung des Sachverhaltes anzustellen. Sie zog sich bis in den Februar hin. Da die Archive nichts ergaben, so entschloß sich Bonifatius angesichts der günstigen frommen Volksstimmung, mit der ihm verliehenen geistlichen Gewalt vorzugehen und neben den bisher üblichen vollkommenen Kreuzzugsablaß den neuen vollkommenen Ablaß für die römischen Kirchenbesucher beim Jahrhundertanfang zu stellen.

Den beispiellosen Erfolg, den seine Maßnahme fand, zu beschreiben, ist hier nicht unsere Sache. Tausend und aber tausend Gläubige fluteten durch den Vorhof von St. Peter an der ehrwürdigen Tafel, die das Gnadenjahr

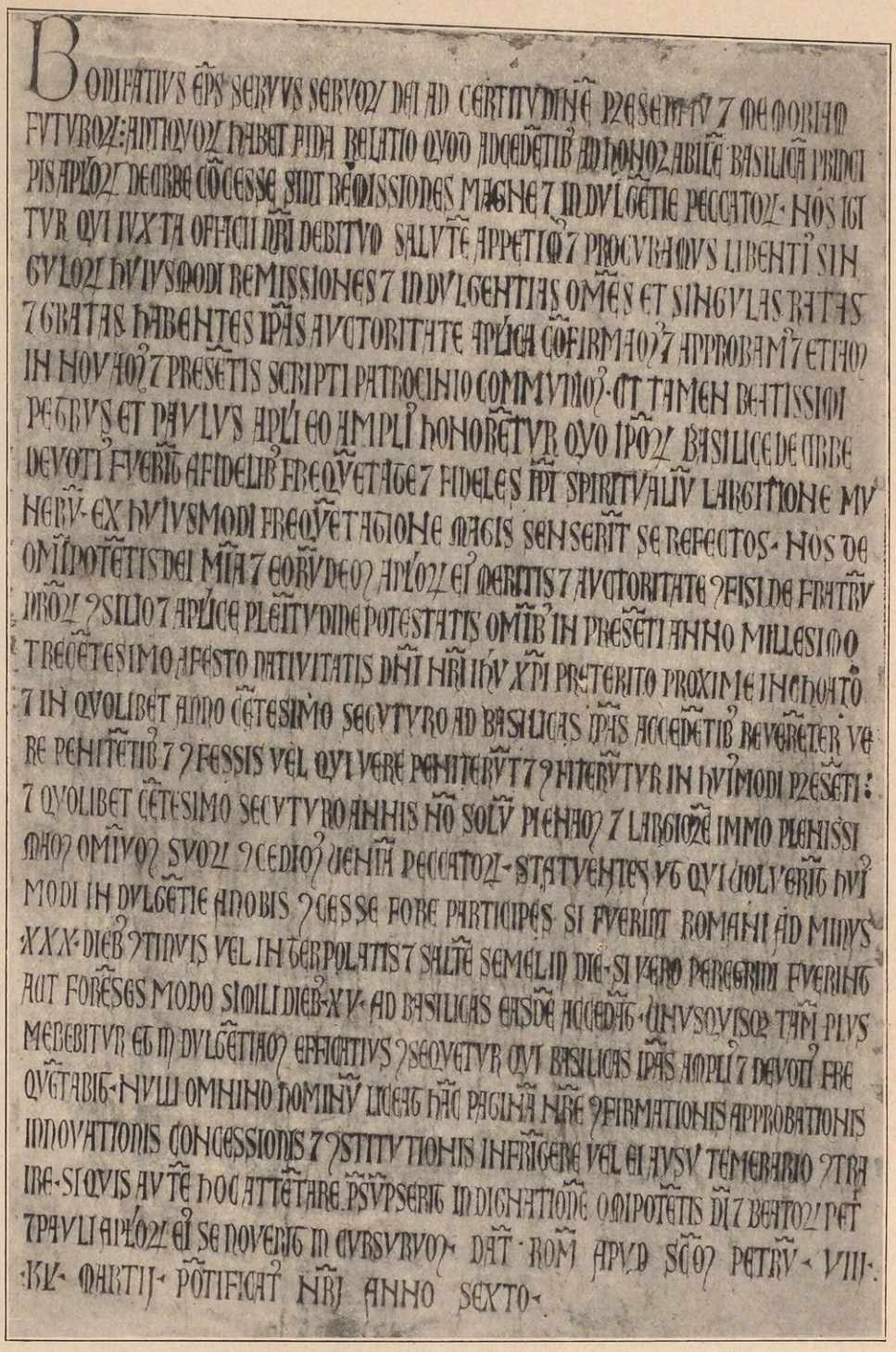
kündete, vorbei, um am Apostelgrab zu beten. Stets sollen nach Villani, der selbst von Florenz damals nach Rom ging, etwa 200000 Pilger in Rom gewesen sein, und nach Ventura wurden die dort im Jahre 1300 eingetroffenen Männer und Frauen von den Römern auf mehr als zwei Millionen geschätzt. Sollten diese Zahlen auch etwas übertrieben sein, so wird doch durch die Berichte der Zeitgenossen eine ungemeine Belebung des Glaubenseifers und eine große Besserung der christlichen Sitte verbürgt.

Ein anderes Monument des bonifatianischen Jubiläums stellt sich höchstwahrscheinlich in einem gleichzeitigen Gemälde innerhalb der Lateranbasilika dar. Es ist ein den Papst Bonifatius zwischen zwei Kardinälen vorführendes Bild von der Hand Cimabues, nach seiner Aufschrift im Jahr 1300 gemalt. Das Gemälde blieb trotz der tiefgreifenden Restauration der alten päpstlichen Laterankathedrale gut erhalten. Es war auf der Vorderseite und dem Hauptteil eines hohen Podiums, d. h. einer Art Tribüne für den Papst, eines Werkes, das die Freigebigkeit und der Hoheitssinn Bonifatius' VIII. für die Basilika gestiftet hatte. Es trägt zwischen den Wappen der päpstlichen Familie, d. h. der Gaetani, die Inschrift Dominus Bonifatius papa VIII fecit totum opus praesentis thalami anno Domini MCCC. (Für thalamus siehe Du Cange, Glossarium mediae aetatis.) Der Papst erteilte darauf stehend den Segen, während einer der Kardinäle einen Pergamentstreifen in der Hand hält. Der Streifen, offenbar ein Breve, erinnert an das Breve des kleinen Segenablasses in der Hand eines der Assistenten der Päpste, das bis in die jüngsten Zeiten bei der feierlichen Segnung Urbis et Orbis über den Petersplatz hin vorgelesen und dann nach uralter Sitte in die Menge hinabgeworfen wurde. Bonifatius VIII. machte nach den alten Berichterstattern nachträgliche Verkündigungen zu seinem Jubiläumsablaß in der Laterankirche. Er legte nahe, zu denken, daß das zeitgenössische Gemälde die Verkündigung des großen Jubiläums selbst in symbolisierter Form zum Gegenstande hat. Eine Abbildung gibt H. Thurston S. J. in seiner Schrift The holy year of Jubilee (London 1900).

Text nebenstehender Tafel:

Bonifatius episcopus servus servorum dei ad certitudinem presentium et memoriam || futurorum: Antiquorum habet fida relatio quod adcedentibus ad honorabilem basilicam princi||pis apostolorum de urbe concesse sint remissiones magne et indulgentie peccatorum. Nos igi||tur qui iuxta officii nostri debitum salutem appetimus et procuramus libentius sin||gulorum huiusmodi remissiones et indulgentias omnes et singulas ratas || et gratas habentes ipsas auctoritate apostolica confirmamus et approbamus et etiam || innovamus et presentis scripti patrocinio communimus. Ut tamen beatissimi || Petrus et Paulus apostoli eo amplius honorentur quo ipsorum basilice de urbe || devotius fuerint a fidelibus frequentate et fideles ipsi spiritualium largitione mu||nerum, ex huiusmodi frequentatione magis senserint se refectos, Nos de || omnipotentis dei misericordia et eorundem apostolorum eius meritis et auctoritate confisi de fratrum nostrorum consilio et apostolice plenitudine potestatis omnibus in presenti anno millesimo || trecentesimo a festo nativitatis domini nostri Iesu Christi preterito proxime inchoato || et in quolibet anno centesimo secuturo ad basilicas ipsas accedentibus reverenter ve||re penitentibus et confessis vel qui vere peniterunt (sic!) et confiteruntur [sic!] in huiusmodi presenti || et quolibet centesimo secuturo annis non solum pienam [sic!] et largiorem immo plenissi||mam omnium suorum concedimus veniam peccatorum, statuentes ut qui voluerint huius || modi indulgentie a nobis concesse fore participes si fuerint romani ad minus || xxx diebus continuis vel interpolatis et saltem semel in die, si vero peregrini fuerint || aut forenses modo simili diebus xv ad basilicas easdem accedant. Unusquisque tamen plus || merebitur et indulgentiam efficatius consequetur qui basilicas ipsas amplius et devotius fre||quentabit. Nulli omnino hominum liceat hanc paginam nostre confirmationis approbationis || innovationis concessionis et constitutionis infringere vel ei ausu temerario contra||ire. Si quis autem hoc attentare presumpserit indignationem omipotentis [sic!] dei et beatorum Peti || (sic!) et Pauli apostolorum eius se noverit in cursurum. Datum Rome apud sanctum Petrum VIII. kl. martii. pontificatus nostri anno sexto.

Bonifatius Bischof, Knecht der Knechte Gottes, zur Kenntnisnahme für die Gegenwart und zum Gedächtnis für die Nachwelt: Nach der zuverlässigen Überlieferung der Vorzeit sind den Besuchern der ehrwürdigen Basilika des Apostelfürsten in Rom große Nachlassungen und Abläße der Sünden verliehen worden. Wir nun, die Wir gemäß Unserer Pflicht das Heil jedes einzelnen sehnlich erstreben und befördern, erkennen gerne alle einzelnen erwähnten Nachlassungen und Abläße an, be-



BONIFATIVS EPS SERVVS SERVOR DEI AD CERTITVDINE PRESENTIV 7 MEMORIAM
FVTVROR: ANTIQVOR HABET FIDA RELATIO QVOD ACCEDENTIB AD HONORABILE BASILICA PRINCI
PIS APLOR DE CRBE CONCESSE SINT REMISSIONES MAGNE 7 INDVLGENTIE PECCATOR. NOS IGI
TVR QVI IVXTA OFFICII NRI DEBITVM SALVTE APPETIM 7 PROCVRAMVS LIBENTI SIN
GVLOR HVIVSMODI REMISSIONES 7 INDVLGENTIAS OMES ET SINGVLAS RATAS
7 GRATAS HABENTES IPAS AVCTORITATE APLICA CONFIRMAM 7 APPROBAM 7 ETIAM
IN NOVAM 7 PRESENTIS SCRIPTI PATROCINIO COMMVNIM. CT TAMEN BEATISSIMI
PETRVS ET PAVLVS APLI EO AMPLI HONORETVR QVO IPOR BASILICE DE CRBE
DEVOTI FVERIT A FIDELIB FREQVENTATE 7 FIDELES IPI SPIRITVALIV LARGITIONE MV
NERV. EX HVIVSMODI FREQVENTATIONE MAGIS SENSERIT SE REFECTOS. NOS DE
OMIPOTENTIS DEI MIA 7 EORVDEM APLOR EI MERITIS 7 AVCTORITATE CONFISI DE FRATRV
NROR CONSILIO 7 APLICE PLENITVDINE POTESTATIS OMIB IN PRESENTI ANNO MILLESIMO
TRECENTESIMO A FESTO NATIVITATIS DNI NRI IHV XPI PRETERITO PROXIME INCHOATO
7 IN QVOLIBET ANNO CENTESIMO SECVTVRO AD BASILICAS IPAS ACCEDENTIB REVERENTER VE
RE PENITENTIB 7 CONFESSIS VEL QVI VERE PENITERVNT 7 CONFITERVNTVR IN HVIMODI PRESENTI:
7 QVOLIBET CENTESIMO SECVTVRO ANNIS NO SOLV PLENAM 7 LARGIORE IMMO PLENISSI
MAM OMIVM SVOR CONCEDIM VENIA PECCATOR. STATVENTES VT QVI VOLVERIT HVI
MODI INDVLGENTIE A NOBIS CONCESSE FORE PARTICIPES SI FVERINT ROMANI AD MINVS
XXX. DIEB CONTINVIS VEL INTERPOLATIS 7 SALTE SEMEL IN DIE. SI VERO PEREGRINI FVERINT
AUT FORENSES MODO SIMILI DIEB XV. AD BASILICAS EASDE ACCEDAT. UNVSQVISQ TAM PLVS
MERIBITVR ET INDVLGENTIAM EFFICATIVS CONSEQVETVR QVI BASILICAS IPAS AMPLI 7 DEVOTI FRE
QVENTABIT. NVLLI OMNINO HOMINV LICEAT HAC PAGINA NRE CONFIRMATIONIS APPROBATIONIS
INNOVATIONIS CONCESSIONIS 7 CONSTITVTIONIS INFRIGERE VEL EI AVSV TEMERARIO CONTRA
IRE. SI QVIS AVTE HOC ATTENTARE PSVPSERIT INDIGNATIONE OMIPOTENTIS DI 7 BEATOR PET
7 PAVLI APLOR EI SE NOVERIT IN CVRSVRVM. DAT. ROM APVD SCM PETRV. VIII.
KL. MARTII. PONTIFICAT NRI ANNO SEXTO.

Die vatikanische Marmortafel des ersten Jubeljahres 1300.

stätigen sie mit apostolischer Autorität und heißen sie gut, erneuern sie auch und schützen sie durch die gegenwärtige Urkunde. Damit aber die heiligen Apostel Petrus und Paulus um so mehr geehrt werden durch den andächtigen Besuch ihrer Basiliken in der Stadt Rom vonseiten der Gläubigen, die gläubigen Besucher selbst aber sich durch reichliche Gnadengeschenke bei diesem Besuche geistig gestärkt fühlen mögen, gewähren Wir aus dem Schatze der Barmherzigkeit des allmächtigen Gottes und im Vertrauen auf die Verdienste und das Ansehen dieser seiner Apostel, auf den Rat unserer Brüder und die Fülle Unserer apostolischen Gewalt hin allen, welche im gegenwärtigen Jahre 1300, angefangen vom nächstvergangenen Feste der Geburt unseres Herrn Jesus Christus, und in jedem folgenden hundertsten Jahre zu den erwähnten Basiliken in Andacht wallfahrten, nach wahrer Reue und Beichte oder mit dem Willen, aufrichtig Reue zu erwecken und zu beichten, in diesem gegenwärtigen und jedem folgenden hundertsten Jahre nicht nur einen vollen und reichlichen, sondern einen ganz vollkommenen Nachlaß aller ihrer Sünden. Wir bestimmen demgemäß, daß diejenigen, welche diesen von uns gewährten Ablaß gewinnen wollen, wenn sie Römer sind, wenigstens an 30 Tagen in fortlaufender oder auch unterbrochener Reihenfolge, und zwar wenigstens einmal des Tages, die genannten Basiliken besuchen müssen; wenn sie aber Fremde sind oder von auswärts kommen, auf die gleiche Weise wenigstens an 15 Tagen. Wer aber die Basiliken öfter und mit größerer Andacht besucht, wird auch mehr Verdienst haben und den Ablaß wirksamer gewinnen. Niemand auf Erden soll es gestattet sein, dieses Blatt Unserer Bestätigung, Gutheißung, Erneuerung, Bewilligung und Satzung zu entkräften oder in Frevelmut dagegen zu handeln. Wenn aber jemand die Kühnheit haben sollte, dies zu versuchen, so möge er wissen, daß er sich dadurch den Zorn Gottes und seiner heiligen Apostel Petrus und Paulus zuziehen wird.

Gegeben zu Rom bei St. Peter am 22. Februar im sechsten Jahre Unseres Pontifikates.

Hartmann Grisar. S. J.

Eine Ausstellung christlicher Kunst in Rom

Der Plan, bei Gelegenheit des Anno santo den Millionen von Menschen, die in Rom zusammenströmen, eine internationale Schau christlicher Kunst zu bieten, kann an sich nicht genug begrüßt werden. Für die vielfach recht ausstellungsmüden Künstler hat die Möglichkeit, ihre Werke in der Zentrale der Christenheit Volksmassen aus allen Ländern vorführen zu können, einen besondern Anreiz, aber auch der religiös gestimmte Besucher ist gerade in den Tagen seiner Pilgerfahrt aufnahmsfähiger als sonst für christliche Kunst und stürzt sich, wenn er nichts Besseres findet, auf künstlerisch völlig wertlose Devotionalien.

Eine Ausstellung hat nicht die gleichen Ziele wie unmittelbar zum liturgischen Gebrauch bestimmte Kunst. Man kann also ruhig den Rahmen weiter spannen und auch problematischen Leistungen Eingang gewähren, soweit sie künstlerisch die Linie halten. Eine Ausstellung ist keine Kirche: ist die Kirche für die Gemeinschaft, so kann eine Kunstschau auch privaten Wünschen und Anschauungen Rechnung tragen und soll überhaupt ein geschlossenes Bild geben von allen Lebensäußerungen der christlichen Kunst, der liturgischen sowohl wie der nichtliturgischen. Insofern trifft ihre Aufgabe mit der Aufgabe unserer Kunstzeitschriften zusammen; beide haben der Belehrung zu dienen und nicht der Erbauung. Das Auslese-prinzip der künstlerischen Qualität muß maßgebend sein, ohne sich durch bekannte Namen blenden oder durch äußere Rücksichten beengen zu lassen. Es müßte eine völlig unparteiische und geheime Jury walten, ein Ideal, das nie erreicht wird. In Wirklichkeit werden Juroren, sobald Künstler aus ihrem Bekanntenkreis in Frage stehen, nur zu leicht berechtigte kritische Bedenken zurückstellen. Es schlüpfen dann Werke durch, die bei einer Verkaufsausstellung Platz finden mögen, für eine Qualitätsausstellung aber nicht in Frage kommen.

Aus praktischen Gründen wäre sodann bei solchen Gelegenheiten, wie es das Anno santo ist, eine gesonderte und selbständige Ausstellung christlicher Kunst zu empfehlen. In Rom bildet sie diesmal einen Bruchteil der allgemeinen internationalen Ausstellung, der terza biennale Romana, die im Kunstpalast an der Via Nazionale zu Gaste ist. Dabei ist sie noch zerrissen: die italienische Abteilung befindet sich im Erdgeschoß, die übrigen Abteilungen sind im ersten Stock untergebracht. Die Pilger, deren Zeit meist ohnehin so beschränkt ist, werden durchweg wenig Lust haben, erst durch eine lange Reihe von Sälen mit profaner Kunst zu wandern, bis sie an ihr eigentliches Ziel kommen. So konnte ich die Erfahrung machen, daß der Besuch der Ausstellung, wenigstens an den Tagen, wo ich anwesend war, in keinem Verhältnis zum Fremdenstrom stand, der durch die Stadt flutete. Sie fand

unter den Rompilgern kaum Beachtung, während die Missionsausstellung gewaltige Besuchsziffern aufwies.

Es bleibt ferner zu bedauern, daß die Ausstellung sich auf Italien, Deutschland, Frankreich und Ungarn beschränkte. Es fehlten Österreich, die Schweiz, Belgien, Holland, Spanien, Kulturländer, in denen auch die Pflege der christlichen Kunst, vielfach sogar mit sehr fortschrittlichen Zielen, eine Heimstätte hat. Wer von uns ist über die heutige christliche Kunst in Spanien genügend aufgeklärt? Dankbar nähme man es darum hin, bei solchen Gelegenheiten auch diese Lücke seines Wissens ergänzen zu können, selbst auf die Gefahr hin, wie in so manchen andern Fällen, eine Enttäuschung zu erleben.

Indes möchten wir uns mit dem Verzicht auf territoriale Vollständigkeit immerhin noch abfinden, wenn wenigstens das Gebotene ein klares und richtiges Bild aller Strebungen in den betreffenden Ländern vermittelte. Ob das in Frankreich, Italien und Ungarn der Fall ist, vermag der Deutsche nicht leicht zu beurteilen. Die deutsche Abteilung dürfte den Anspruch kaum erheben, dieser Bedingung entsprochen zu haben. Von der römischen Zentralleitung erging — schon reichlich spät — an die Deutsche Gesellschaft für christliche Kunst die Einladung zur Beschickung der Schau. Diese Beschränkung auf eine ganz bestimmte Kunstvereinigung mag man bedauern, aber sie war nun einmal gegeben. Möglich, daß man in Rom bereit gewesen wäre, den Rahmen zu erweitern, wenn rechtzeitig Aufklärung erfolgt wäre. Das Bild hätte sich nicht unwesentlich ergänzen lassen. Zudem hat sich die Befürchtung, daß sich Nicht-Münchener nur wenig beteiligen würden, leider als richtig erwiesen, und so blieb die deutsche Abteilung mit wenigen Ausnahmen auf den Kreis Münchener Künstler beschränkt. Aber München ist nicht Deutschland. Es hätte auch der Norden seinen Anteil stellen müssen, und zwar nicht nur der Norden, insoweit er mit der Deutschen Gesellschaft für christliche Kunst verbunden ist, sondern auch solche Künstler, die aus irgendwelchen Gründen sich nicht gerne in Organisationen einfügen. Man mag zu manchen dieser Künstler und Leistungen stehen wie man will: wer sich unterrichten möchte, was tatsächlich in der christlichen Kunst Deutschlands vor sich geht, muß auch Einblick in solche Strömungen und Richtungen bekommen, die ihm persönlich vielleicht weniger zusagen. Bei einer Ausstellung wollen wir ein wahres Bildnis, nicht ein retuschiertes.

Die Platzfrage konnte keine Rolle spielen. Tatsächlich hingen die Bilder der deutschen Abteilung zu dünn; es wäre noch reichlich Raum gewesen, selbst für Bilder größeren Umfangs. Auf manche der ausgestellten Bilder hätte man zudem verzichten können, um nicht zu sagen verzichten sollen, da sie wohl als häuslicher Schmuck in Frage kommen, schwerlich aber für eine Musterschau. Selbst die große Kreuzigung Kuisls, eine an sich sehr tüchtige Leistung, gehört einer naturalistischen Stilrichtung an, die heute gottlob überwunden ist. Das Bild war darum als Ausstellungsobjekt entbehrlich. Andere Künstler waren nicht gut vertreten. Hätte z. B. der hochbegabte Karl Bauer statt der Pietà ein anderes seiner späteren weniger ausgeklügelten Werke gesandt, dann hätte sich der Vorwurf ungesunder Empfindung und entliehener Formen, den der Berichterstatter der Kölnischen Volkszeitung[1] erhoben hat, schwerlich hervorgewagt. Die Leser dieses allzu pessimistischen Berichtes könnten glauben, die Münchener Kunst ruhe in süßem, traumlosem Schlummer. Dem ist nicht so. Schon aus den ausgestellten Objekten läßt sich immerhin ein besseres Urteil gewinnen, wenn man auch nicht sagen möchte, daß sie das Beste von Besten sind, was München heute auf unserem Gebiete leistet. Die kirchlichen Textilien und Paramente von Frl. Prof. Elsa Jaskolla wird man wohl als Muster deutschen kirchlichen Kunstgewerbes gelten lassen müssen. Im übrigen sind die hier vertretenen Künstler mit ihren Vorzügen und Mängeln in Deutschland so bekannt, daß wir nicht weiter auf einzelnes einzugehen brauchen.

Hat die deutsche Abteilung für kirchliche Kunst unstreitig den besten Raum zur Verfügung, so ist die italienische in den bescheidensten Räumen des Erdgeschosses zusammengedrängt. Man wird von vorneherein nicht erwarten dürfen, daß italienische Künstler, denen der klassische Geist nun einmal im Blute liegt, sich ähnlich mit Formproblemen abquälen wie die germanischen. Nordische Tribulation ist ihnen fremd und wird ihnen wohl auch immer fremd bleiben. Selbst der Futuristensaal in der Profanabteilung mit seinen mehr dekorativen als geistigen Wirkungen hat sich nicht völlig vom ererbten Schönheitskanon loszulösen vermocht. In der Abteilung für christliche Kunst aber findet sich überhaupt keine Problematik. Diese Künstler wandeln durchweg auf dem breiten und bequemen Weg überkommener Formen. Dagegen wäre nicht viel zu sagen, wenn die künstlerische Qualität

[1] Beilage zu Nr. 286 vom 19. April.

immer auf beachtenswerter Höhe stünde. Wer aber vermöchte zum Beispiel in den Entwürfen für Kirchenausmalungen noch den Geist monumentaler Kunst zu finden, der gerade in Italien früher so Herrliches geschaffen hat?

Einige Werke sind trotzdem erwähnenswert, nicht weil sie etwa auf Künstlerpersönlichkeiten von starker Eigenprägung hinwiesen, sondern weil sie in ihrer konservativen Art doch immerhin das Mittelmaß überragen. So ist das Madonnenbild von Micheletti, farbig nur ganz leicht und skizzenhaft angelegt, eine gute, von klassischem Geist erfüllte Schöpfung. Wesen und Züge Benedikts XV. sind in Mistruzzis Reliefbildnis scharf erfaßt, während Pius XI. auf der Medaille Righettis kaum zu erkennen ist. Die plastische Pietà von Attilio Selva ist als Komposition von trefflicher Geschlossenheit, aber Geist und Idee haben noch nicht genügend die Natur überwunden, was bei einem — nicht nur im Thema — religiösen Bildwerk unerläßlich ist.

Wenn die Biennale einen richtigen Querschnitt zeigt, dann ist auch die heutige italienische Profankunst arm an bedeutenderen ursprünglichen Begabungen. Eine so verfeinerte malerische Kultur, wie sie uns in der Sonderausstellung des 1902 im Alter von 75 Jahren verstorbenen Vincenzo Cabianca entzückt, wird man unter den Neueren kaum finden. In der Plastik hat Arturo Martini eine moderne vereinfachte Form angestrebt, die auch für religiöse Themen fruchtbar sein könnte. Seine Madonna vermag allerdings von der Echtheit der Empfindung nicht recht zu überzeugen. Auch sonst finden sich in der Profanabteilung manche religiöse Werke verstreut. Am besten gefiel mir eine Studie zur Kreuzabnahme von Semeghini in ihrer feinen grausilberigen Tonigkeit. Farbig originell, in dem Vierklang Schwarz, Weiß, Blau und Zinnober gehalten, ist das große Triptychon von Primo Conti „Golgotha", aber der religiöse Geist ist gering. Bei Costantinis „Prediger", einem sonst guten Bild, ist das Modell nicht genügend vergeistigt. Der an sich tiefe Gedanke bei der Madonna Guarnieris ist durch das naturalistische Rankenwerk völlig verdorben. Statt seine Kraft ganz auf den Grundgedanken einzusetzen, glaubte der Künstler seine Tüchtigkeit in Kinderstudien erweisen zu müssen. Gerade in einem solchen Fall wird es einem klar, wie gut und folgerichtig das expressionistische Programm an sich ist, das Konzentration auf den geistigen Ausdruck fordert.

Verhältnismäßig reich beschickt ist die französische Abteilung (134 Nummern gegenüber 53 deutschen), so daß man bei ihr wohl am ehesten eine klare Vorstellung von den Kräften gewinnt, die gegenwärtig in der christlichen Kunst Frankreichs wirksam sind. Auch in dieser Abteilung wurde die Auslese nach wenig strengen Richtlinien vorgenommen, und so findet sich vieles, was einen künstlerischen Maßstab schwer verträgt. Selbst Maurice Denis, der bedeutende Anreger, der mit einem wundervollen Bild „Verkündigung in Fiesole" aus seiner besten Zeit vertreten ist, wirkt in seinen Acht Seligkeiten und den andern ausgestellten Werken trocken und flau. Der Künstler ist im Grunde eine viel zu poetisch-lyrische Natur, als daß er monumentalen Aufgaben gewachsen wäre. Seine Malereien in der Kirche St. Paul in Genf z. B. nehmen nicht die gebührende Rücksicht auf die Architektur. Die Apsismalerei isoliert sich gänzlich vom Bauwerk. Denis' dichterischer Geist hat sich weitergeerbt. Er lebt z. B. in der „Himmelfahrt" von Reyre. Eine reiche üppige Landschaft breitet sich aus. Sie ist es, die vor allem fesselt; die Himmelfahrt selbst verschwindet dagegen — gewiß nicht das Ideal eines religiösen Bildes. Die Farben sind um einige Grade kräftiger als bei Denis' Verkündigung, aber immer noch weich und duftig. Sehr stimmungsreich und farbig belebt sind „das Abendgebet" und „die heilige Jungfrau im Garten" von Paolina Peugniez. Das ist edle religiöse Hauskunst. Ein Zug zu schlichter Volkstümlichkeit ist bei mehreren dieser Künstler zu beobachten. Man übersieht solche Werke leicht beim ersten Rundgang, da sie sich in ihrer bescheidenen Hülle nicht so aufdrängen wie andere, die von vorneherein höhere Ansprüche machen wollen. E. Besnard, Rouart, besonders aber H. Charlier sind hier zu nennen. Dagegen erhebt sich eine Verkündigung von Sérusier zu hieratischer Feierlichkeit und Gemessenheit. Modernes Formgefühl, nicht immer ausgeglichen, regt sich bei Desvallières, Chaplin, Collède. Des letzteren Kreuzwegstation in Relief ist ein Muster wirksamer Vereinfachung. Dagegen sind die Pläne des Architekten A. Perret für eine Kirche in Raincy modern im unerquicklichsten Sinn. Man glaubt Pläne für einen Bahnhof oder eine Industrieanlage zu sehen. Der sakrale Charakter fehlt vollständig. Um das französische kirchliche Kunstgewerbe wäre es schlecht bestellt, wenn die zwei ausgestellten Kaseln als vorbildlich gelten sollten. Diese ornamentalen Stickereien in Rot und Grün sind allergewöhnlichster Art. Auch die Glasfensterentwürfe von Coûturier und Denis sind wenig gelungene Mischleistungen, die Altes und Neues nicht sehr glücklich zu verbinden suchen.

Ungarn hat in seinem kirchlichen Kunstgewerbe einen viel frischeren Zug als Frankreich, dank der beiden strebsamen Vereinigungen „Ecclesia“ und „Isabella“. Ein kleiner Saal ist als Hauskapelle eingerichtet. Alles prunkvoll und goldstrahlend, auch einheitlich gestimmt, aber im einzelnen wenig bedeutend. Wiener Anregungen sind unverkennbar, sind aber nur äußerlich aufgenommen. Auch was sich im Kapellenraum an Kelchen und Ziborien findet, ist von bescheidenem Gehalt; die besseren Sachen finden sich im Glasschrank des Hauptraumes.

Dieser Hauptraum zeigt im übrigen ein buntes Bild. Selbst den längst verstorbenen Munkácsy hat man noch zu Gast geladen, obwohl die Ausstellung von Rechts wegen nur lebenden Künstlern gilt. Auch Benczúr ist schon vor fünf Jahren gestorben. Sein Mosaikkarton trägt überdeutlich die Züge der Münchener Neurenaissance von 1880—1890 mit ihrer virtuosen Aufmachung und inneren Armut. Da ist Munkácsys Christus doch ungleich besser. Läßt man den Realismus der vergangenen Epoche gelten, dann ist das große farbenreiche Bild der hl. Elisabeth von Meréśz erwähnenswert und enthält mehr eigenes Blut als die Rembrandtnachahmung Boruths. Moderner und selbständiger, nur etwas unleidlich glatt und farbig allzusehr auf Effekt gestellt, ist die große Kreuzigung von Hubay, während das kleine Ölbild „Flucht nach Ägypten“ von Ida Kohner zumal im Landschaftlichen durch seine intimen Farbenreize fesselt. Gustav Végh bringt gute kolorierte Holzschnitte, modern empfunden und kräftig geschnitten. Das stärkste und national ausgeprägteste Talent scheint Rudnay zu sein. Erinnert seine Hochzeit von Kana auch an Paolo Veronese, so ist doch alles persönlich umgearbeitet und farbig durchaus originell gelöst. Dieser Künstler hat Charakter, einen heute leider so seltenen Vorzug.

Zwei Gefahren bedrohen die christliche Kunst der Gegenwart, zügelloser Subjektivismus und behäbiger Konservativismus. Unser Rundgang durch die römische Ausstellung hat vor allem die letztere Gefahr wieder klar erwiesen. Es triumphiert das Mittelmaß, eine Kunst oder vielmehr Kunstfertigkeit, die nicht von innen heraus quillt, sondern die Hand das tun läßt, was das Herz schaffen sollte. Abgegriffene Münzen werden ungescheut weitergegeben. Regen sich auch allenthalben Talente, deren Weiterentwicklung man mit froher Hoffnung entgegensieht, so treten sie doch zurück hinter der Mehrzahl der andern, die immer noch am leichtesten Käufer und Auftraggeber finden. Die künstlerische Bedürfnislosigkeit ist bei uns erschreckend. Es muß also Aufklärungsarbeit geleistet werden. Die römische internationale Ausstellung ist nur ein erster Versuch mit allerlei Unzulänglichkeiten. Der Versuch müßte unter Vermeidung der gemachten Fehler und Einseitigkeiten bald wiederholt und auf breitere Grundlage gestellt werden. Für Künstler und Kunstfreunde, namentlich auch für den Klerus, der viel zu wenig Gelegenheit hat, sich in diesen für ihn wichtigen Fragen zu unterrichten, haben solche Veranstaltungen einen großen erzieherischen Wert.

Josef Kreitmaier S. J.

Zum Zentenar einer verhängnisvollen Kabinettsorder

Viele Jahrhunderte hindurch waren die Erzbischöfe von Köln und Trier wie die Bischöfe von Münster und Paderborn zugleich Landesherren gewesen, als 1815 ihre fast ausschließlich katholischen Gebiete an Preußen fielen. Zehn Jahre später hielt König Friedrich Wilhelm III. die Zeit für gekommen, die Bestimmungen über die gemischten Ehen, die sich im Osten als ein wirksames Mittel der Protestantisierung bewährt hatten, auch auf den katholischen Westen auszudehnen. Eine Kabinettsorder vom 17. August 1825 verbot, vor der Ehe Verträge über die katholische Kindererziehung abzuschließen und gab dem Vater das Recht, die Religion seiner Kinder zu bestimmen. Die Kabinettsorder wurde vom Klerus in seiner Tragweite sofort erkannt. Am 7. Dezember desselben Jahres schrieb Pfarrer Gottfried Reinerz von St. Dionysius in Krefeld an seinen Erzbischof, Ferdinand August v. Spiegel:

„Was soll am Ende aus dem Katholizismus in unserem Lande noch werden, wenn protestantische Beamte aus den alten Provinzen wie Bienenschwärme herüberschwärmen in die neuen, sich durch Ehebündnisse in die angesehensten und begütertsten katholischen Familien hineinarbeiten, kraft der Kabinettsorder die Religion und mit dieser auch die Güter der Katholiken verschlingen und sich dadurch allmählich als die Potenteren des Landes aufwerfen? Die beste Auskunft liefern nebst Krefeld die umliegenden gemischten Städte Gladbach, Rheydt, Kleve, Emmerich usw., wo die Katholiken gewissermaßen vom Gnadenbrot der Protestanten leben und größtenteils alle Selbständigkeit verloren zu haben scheinen.“

Bald ging die preußische Regierung in ihren Forderungen noch weiter. Sie verlangte die

feierliche kirchliche Einsegnung der gemischten Ehen auch ohne die Garantien der katholischen Kindererziehung. Den Widerstand des Klerus suchte man dadurch zu brechen, daß man die widerstrebenden Pfarrer vor die Kriminalgerichte stellte und von den Bischöfen verlangte, gegen sie einzuschreiten. In dem jahrelang sich hinziehenden Kampfe zeigten sich diese der unehrlichen Politik Bunsens, des preußischen Ministerresidenten zu Rom, wie dem Druck der preußischen Beamtenschaft leider nicht gewachsen. Allerdings war ihre Lage sehr schwierig. Erzbischof Spiegel klagte wiederholt darüber seinem Bruder in München:

„Unglaublich stark ist die Abneigung gegen den Katholizismus in Berlin im Zunehmen; ich empfinde es täglich mehr, welche Beschwerde es ist, im preußischen Staate Bischof zu sein.... Ich bin in größerer Sorge als jemals für meinen geistlichen Wirkungskreis, da Intoleranz, ich möchte wohl sagen, Groll gegen alles Katholische in den Rheinlanden die Verwaltungsbehörden, aus Protestanten zusammengesetzt, bestimmt.... Die protestantische Regierung ist mehr als jemals antikatholisiert und — wer sollte es glauben — in eine evangelische Propaganda ausgeartet. Daher die unbegrenzten Forderungen bezüglich der gemischten Ehen."

Zehn Jahre schon zog sich der schleichende Zwist hin, als Erzbischof Spiegel aus dem Leben schied. Sein Nachfolger, Klemens August Freiherr Droste zu Vischering, ersah bald aus den Akten, daß sein Vorgänger sich nachgiebiger gezeigt hatte, als ihm die Instruktion Papst Gregors XVI. gestattet hatte. Der neue Erzbischof aber war nicht der Mann, der sich hätte einschüchtern lassen. Er gab seinem Klerus den Befehl, sich bei gemischten Ehen genau an die kirchlichen Vorschriften zu halten. Vergeblich suchte ihn die Regierung, selbst unter verlockenden Versprechungen, umzustimmen. Er blieb fest. Da sollte ein anderes Mittel helfen.

Im Abenddunkel des 30. November 1837 waren in Köln in aller Stille die zum erzbischöflichen Palais führenden Straßen militärisch abgesperrt worden. Der Erzbischof wurde plötzlich verhaftet und gewaltsam unter Bedeckung von 20 berittenen Unteroffizieren nach der Festung Minden abgeführt, wo er ohne gerichtliches Urteil zwei Jahre lang in strenger Haft gehalten wurde, wie ein Verbrecher von Gendarmen bewacht und auf Schritt und Tritt begleitet.

Als man am folgenden Morgen in Köln erfuhr, was geschehen war, ging ein Schrei der Entrüstung durch Stadt und Land. Tiefe Erbitterung erfaßte die weitesten Kreise des katholischen Volkes, selbst die Gleichgültigsten wurden aufgerüttelt. Der Eindruck des „Kölner Ereignisses" wurde noch gesteigert durch die darauffolgenden Enthüllungen, besonders aber, als die preußische Regierung es wagte, ihren Gewaltakt zu rechtfertigen und dem frommen Erzbischof, dem ersten Kirchenfürsten Deutschlands, der Zierde des westfälischen Adels, „staatsverbrecherische Umtriebe" zur Last zu legen. Das Lügengewebe zerriß aber sehr bald. Der Papst legte wenige Wochen später den wahren Grund der Gewalttat in feierlicher öffentlicher Ansprache an die Kardinäle dar. Der greise Kirchenfürst war in die Gefangenschaft geschleppt worden, weil er treu an den kirchlichen Grundsätzen festhielt und die kirchliche Trauung nur dann gestattete, wenn die katholische Kindererziehung gesichert war. Scharf verurteilte der Papst vor der ganzen Welt die Doppelzüngigkeit der preußischen Diplomatie und legte feierlich gegen das dem Kölner Oberhirten zugefügte Unrecht Verwahrung ein. Die Stimmung und Auffassung des katholischen Volkes aber gibt Johannes v. Geissel, damals noch Bischof von Speyer, wieder, da er am 9. Februar des folgenden Jahres an den Bischof von Münster, den Bruder des Kölner Oberhirten, schrieb:

„Das Lügengewebe ist zerrissen, die Maske der Toleranz gefallen, und die seit Jahren stille Unterdrückung der katholischen Kirche ist in offene Verfolgung übergegangen. Der Protestantismus, der eine Zeitlang Gewissensfreiheit und Duldsamkeit heuchelte, ist zu seiner angeborenen Natur häretischer Bitterkeit und Verfolgungssucht zurückgekehrt und hat der katholischen Kirche offen den Krieg erklärt. Je lauter von Berlin das Gegenteil versichert wird, desto klarer offenbart sich das Bestreben, die katholische Kirche unter das Joch des Staates zu zwingen und sie zuletzt mit den Riemen dieses Joches zu erdrosseln."

Einen prophetischen Blick bewies Klemens August, als er in seiner Gefangenschaft bei dem Besuche eines ihm nahestehenden Geistlichen äußerte: „Nun ist die Kirche in Preußen zwanzig Jahre heimlich verfolgt worden, und das hat ihr viel geschadet; von jetzt aber" — und er klopfte dem Geistlichen auf die Schulter — „wird sie öffentlich verfolgt und das wird ihr zum Heile sein." Als man ihm Befürchtungen für die katholische Kirche in Preußen nicht verhehlen wollte, meinte er: „Das Gebet hat einen langen Arm!"

Die prophetischen Worte des Bekennerbischofs haben sich erfüllt, weit mehr noch, als

man damals ahnen konnte. Die gewaltige Volksbewegung, die das Kölner Ereignis ausgelöst hatte, leitete die Periode der Wiedergeburt des katholischen Deutschlands ein. Selbst der protestantische Monarch sah sich dem Fürsten Metternich gegenüber zu dem schweren Geständnis genötigt, er habe in seiner Eigenschaft als Protestant einen großen Fehler begangen; denn nie habe der Katholizismus in seinen Staaten solche Fortschritte gemacht wie seit der unglücklichen Kölner Geschichte. Bischof Laurent war derselben Ansicht. „Wir haben", so äußerte er damals, „den Preußen viel zu verdanken, die wider Wissen und Willen dem Reiche Gottes am mächtigsten dienen. Salutem ex inimicis nostris (Heil von unsern Feinden!)."

Es darf aber auch nicht vergessen werden, daß die Verluste, die die katholische Kirche durch die Mischehen in den letzten hundert Jahren in Deutschland erlitten hat, ganz enorm sind. Man hat diese Verluste auf weit über eine Million berechnet. Die Verluste sind also so groß, als wenn die ganze Diözese Münster in den letzten hundert Jahren zum Protestantismus abgefallen wäre. Die kürzlich erschienene „Soziale Botschaft der evangelischen Kirche" stellt mit Befriedigung fest, daß der Stand der protestantischen Taufen aus Mischehen im allgemeinen ein befriedigender ist und den Normalstand erreicht, ja übertrifft, und fährt dann fort: „Den Einfluß systematischer Mischehenpflege zeigt das Rheinland, wo seit 1910 die Ziffer sich von 94,90 auf 101,50 gehoben hat." Also gehen der katholischen Kirche in den Rheinlanden 5% mehr Kinder durch die Mischehen verloren als vor 15 Jahren, und zwar durch den „Einfluß systematischer Mischehenpflege" auf protestantischer Seite. Hier bietet sich dem katholischen Laienapostolat ein wichtiges Arbeitsfeld.

Karl Richstätter S. J.

Canisius und die Protestanten

Die am 21. Mai dieses Jahres erfolgte Heiligsprechung des seligen Petrus Canisius, eines Vorkämpfers der Gegenreformation, hat naturgemäß die Aufmerksamkeit auch vieler Protestanten erregt. Aus den Berichten ihrer Presse sprach dabei ein unverkennbares Mißbehagen, das sich bald in einer aufrichtigen Besorgnis um den Bestand des konfessionellen Friedens, bald in einer grimmigen Gereiztheit oder gar Gehässigkeit kundgab. Auch für manchen versöhnlich gesinnten Protestanten schien die römische Feier eine arge Verlegenheit zu sein. Man wußte nicht recht, was man von diesem neuen „römischen Vorstoß" zu halten habe. Nachdem so viel von einer neuen „Gegenreformation" die Rede war — sollte „Rom" vielleicht beabsichtigen, der „katholischen Offensive" in Canisius den entsprechenden Patron zu geben und seinen kämpferischen Geist insbesondere auf die deutschen Katholiken herabzurufen?

Wer die Zeitläufte verfolgt, wird das Vorhandensein solcher Stimmungen und Befürchtungen nicht leugnen. Es ist aber nicht ratsam, solche Anzeichen der Spannung zwischen den beiden großen Bekenntnissen in Deutschland einfach zu übersehen und die Keime des gegenseitigen Mißtrauens ruhig wuchern zu lassen. Vielmehr liegt es im Interesse des Friedens und der Wohlfahrt unseres Volkes, die wirklichen oder vermeintlichen Anlässe neuer Zwietracht eigens herauszuheben und zum Gegenstande einer sachlich gerichteten Aussprache zu machen.

Vielleicht läßt sich hier an einem konkreten Beispiel am leichtesten zeigen, wie Mißverständnisse entstehen und wie sie bei gutem Willen zu beiderseitiger Befriedigung behoben werden können.

In den Lebensbeschreibungen, die von katholischer Seite über Petrus Canisius erschienen sind, wird mit besonderem Nachdruck auf die Milde und Güte in seinem Charakter hingewiesen und betont, daß sich diese Milde auch in seinem Verhalten gegenüber den Protestanten gezeigt habe. Auch ich selbst hatte in einem andern, weitergespannten Zusammenhang auf diese Milde als auf ein nachahmungswertes Vorbild angespielt. Das hat nun den Widerspruch des Marburger Theologieprofessors H. Hermelink in der „Christlichen Welt" (Nr. 22/23 vom 1. Juni 1925, Sp. 524) hervorgerufen.

Um jeden Schein einer parteilichen Wiedergabe zu vermeiden, will ich seine Worte unverkürzt hierhersetzen. Hermelink schreibt:

„Wenn neuestens in einer sonst sehr beachtenswerten Schrift des Jesuiten M. Pribilla (Kulturwende und Katholizismus, München 1925, S. 108) eine Stelle aus einem Gutachten an den Ordensgeneral Aquaviva herausgehoben wird, um zu beweisen, ‚wie milde Canisius über die Protestanten seiner Zeit geurteilt' habe, so ist das immerhin sehr irreführend. Man urteile selbst: ‚Es geht nicht an, die Häretiker alle nach demselben Maßstabe zu messen. Man muß einen Unterschied machen zwischen den Verführten und den Verführern. Wenn ich von den Deutschen sprechen soll, so gibt es unter ihnen gewiß unendlich

viele, die den Neugläubigen anhängen und in der religiösen Lehre irren, aber doch so, daß ihre Irrtümer mehr aus Unkenntnis als aus Bosheit hervorgehen. Sie irren, aber ohne Streitsucht, ohne Verbissenheit und Verstocktheit. Sie irren, die meisten Deutschen, die von Natur meist einfachen Gemütes und ungebildet für alles empfänglich sind, was sie, geboren und erzogen in der lutherischen Häresie, in den Schulen, Kirchen und in den Schriften der Irrlehrer gelernt haben. Daher können solche leichter und für sie nützlicher als andere Gelehrtere, die auf „der Bank der Spötter und der Bosheit sitzen" (Psalm 1, 1), traktiert, instruiert und bekehrt werden. Es empfiehlt sich, bei diesen anfänglich zu „dissimulieren" (d. h. anfänglich etwas vorzutäuschen)' usw. Die Kunst, mit der durch entscheidende Weglassungen und harmlose Übersetzung einzelner harter Worte dieser jesuitischen Bekehrungsmethodik (Petri Canisii Epistulae et Acta VIII, Freiburg 1923, S. 131) ‚ein mildes Urteil des Petrus Canisius über die Protestanten seiner Zeit' unterlegt wird, das erinnert fast an die Dissimulierungskünste, die der neue Ordensheilige seinen Oberen empfohlen hat."

Ehe ich auf den Kern des hier erhobenen Einwandes eingehe, seien zunächst einige Nebenpunkte klargestellt[1]. Da die von mir gegebene Übersetzung der Stelle fast buchstäblich mit der Hermelinks übereinstimmt, so kann sich sein Vorwurf der „harmlosen Übersetzung einzelner harter Worte" nur auf das eine Wort „ungebildet" beziehen, statt dessen ich „geradeheraus" gesetzt hatte. Im lateinischen Originaltext steht rudes, das eine verschiedene Deutung zuläßt: roh, ungebildet, ungeschliffen, urwüchsig, derb, geradeheraus. Da Canisius an der betreffenden Stelle keinen Tadel der Deutschen aussprechen will, so soll der Ausdruck offenbar auf die Einfalt oder Arglosigkeit (nativa illa simplicitas, VIII 139) hinweisen, mit der die Deutschen so leicht den Lehren der Neuerer zum Opfer fallen. Aber auch wenn man „ungebildet" statt „geradeheraus" in den Text einsetzt, ändert sich nichts Nennenswertes an der Sache.

Befremdlich dagegen ist die Arglosigkeit, mit der Hermelink aus Unkenntnis der theologischen Terminologie bei der Auslegung des dissimulare einem bösen Mißverständnis zum Opfer gefallen ist. Hätte er nicht durch „entscheidende Weglassung" von Worten, die ein rühmliches Zeugnis für den Gerechtigkeitssinn unseres Heiligen sind, sich und dem Leser den Weg zum rechten Verständnis versperrt, so wäre ihm sein Irrtum wohl von selbst aufgestoßen; denn Canisius spricht dort in gleichem Atem von Protestanten und Katholiken.

Der lateinische Text lautet: „Postremo, ut semel finiam, incommodum est, ea vitia in haereticis reprehendere, quae in Catholicis etiam ut plurimum haerent, et mori recepto patriae aut educationi ab plurimis imputantur. Ubi quaedam sive apud Catholicos sive apud haereticos dissimulare praestat, quam acrius attingere ulcera, quae si nimium urgeas, facilius augeri quam sanari posse videantur. In hoc genere sunt commessationes, ebrietates, luxus, de sacris disputandi legendique libertas ..." (VIII 131; vgl. ebd. 123). Canisius warnt also davor, die Protestanten schärfer zu beurteilen als die Katholiken, und empfiehlt die allgemeine Regel pastoraler und pädagogischer Klugheit, gegenüber alteingerissenen Mißständen — sowohl bei Katholiken als bei Protestanten — manches zunächst zu übersehen, um nicht durch schroffes Vorgehen mehr zu schaden als zu nützen. Diese völlig unverfängliche und selbstverständliche Mahnung wird von Hermelink dadurch gänzlich entstellt, daß er dissimulare (übersehen, ignorieren) mit simulare (vortäuschen) verwechselt[1]. Von einem Rat, den Irrgläubigen „anfänglich etwas vorzutäuschen", ist in dem Text mit keinem Wort die Rede.

Nun komme ich zu dem Hauptpunkte: Läßt sich aus den von mir angeführten Worten ein mildes Urteil des neuen Ordensheiligen über die Protestanten seiner Zeit erschließen? Gewiß wäre es verfehlt, nur diese Worte zu berücksichtigen und darüber den Zusammenhang

[1] Alle folgenden Hinweise ohne nähere Angabe beziehen sich auf die Bände und Seitenzahl der von Braunsberger herausgegebenen Briefsammlung: Petri Canisii Epistulae et Acta.

[1] Nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch und der Terminologie der Moraltheologie, mit der Canisius vertraut war, ist zu sagen: Simulatio est falsi significatio (also eine Lüge, nicht zwar in Worten, aber durch die Tat), dissimulatio est veri occultatio (also je nach Umständen eine Pflicht der Klugheit, Liebe oder Höflichkeit). Zu den dissimulationes gehört z. B. der freundliche Empfang eines ungelegenen Besuches, das absichtliche Übersehen oder Überhören einer erlittenen Kränkung, das Verbeißen eines Schmerzes u. ä. (1 Kön. 10, 27; Spr. 12, 16). Bei alledem wird nicht etwas Falsches vorgetäuscht, sondern die Aufmerksamkeit von etwas Wahrem abgelenkt oder vielmehr darauf nicht hingelenkt.

und das übrige Schrifttum und Wirken des Heiligen zu vernachlässigen. Ebenso wäre es töricht und ungerecht, einem Heiligen zuliebe die Geschichte verfälschen zu wollen; denn es ist nun einmal unleugbar, daß sich in den Schriften und Briefen des hl. Canisius über die Neugläubigen auch Äußerungen finden, die nicht nur heutigen Ohren hart klingen, sondern auch in sich hart sind.

Trotzdem kann man durch zahlreiche Belege die Behauptung beweisen, daß Canisius den Protestanten Milde und Liebe entgegenbrachte, wofern man nur beherzigt, in welcher Zeit und Umwelt er lebte.

Canisius wirkte in einer Zeit, in der die schwierigen Rechtsfragen zwischen Katholiken und Protestanten keineswegs geklärt und entschieden waren, wo überdies auf beiden Seiten der Geist der Inquisition umging und viele noch an die Möglichkeit glaubten, nicht nur durch religiöse Einwirkung, sondern auch durch Anwendung äußerer Gewaltmittel die Glaubenseinheit wiederherzustellen. Man darf also von Canisius ebensowenig unsere heutigen Anschauungen über Toleranz und Gewissensfreiheit erwarten, wie man von einem Staatsmann des 16. Jahrhunderts demokratische Ideen verlangen kann. Ist es doch eines der ersten Gesetze aller Geschichtsforschung, jede Persönlichkeit in und aus ihrer Zeit zu verstehen und zu werten.

In den Rechtsanschauungen des Reformationszeitalters war auch Canisius befangen, und von diesem Boden aus führte er zäh und entschlossen den Kampf gegen die neue Lehre. Das aber bedeutet nach dem damals geltenden Recht wenigstens gegenüber den Häresiarchen, also den Führern der Häretiker, nicht Duldung, sondern entschiedenste Bekämpfung, Verfolgung und Vertreibung[1]. Auch von der Gewohnheit seiner Zeit, die Gegner des eigenen Glaubens als Pest, Teufelsdiener, Fleischesknechte, Vorläufer des Antichristen usw. zu bezeichnen, macht Canisius keine Ausnahme, wie er auch öfters allzu unkritisch Nachteiliges über die Häretiker annimmt. Jeder, der mit der Geschichte der Reformation einigermaßen vertraut ist, kennt den Geist und die Tonart jener Polemik, die es uns Menschen des 20. Jahrhunderts zur Unmöglichkeit machen, die Kontroversliteratur des so schmähsüchtigen 16. Jahrhunderts mit ungemischter Freude zu durchgehen.

Diese zeitgeschichtlichen Voraussetzungen sind notwendig zu Grunde zu legen, um zu einem gerechten Urteil über die Gesinnung unseres Heiligen zu gelangen. Innerhalb des Zeitrahmens zeichnet er sich durch Milde aus und tritt er für ein schonendes Vorgehen gegen die Protestanten ein. Sein ganzes Wirken gibt dafür Zeugnis.

Zahlreich sind seine Mahnungen, in denen er dem Papst, den Bischöfen und seinen Ordensgenossen eine wohlwollende, entgegenkommende Haltung gegenüber den Irrgläubigen dringend empfiehlt und vor Gehässigkeit gegen sie sowohl in der Öffentlichkeit als bei privaten Verhandlungen warnt (V 80 81 410; VII 114 115; VIII 130 146). Deshalb rügt er „unzutreffende Anspielungen auf die Namen Calvins, Melanchthons und ähnlicher Männer“ sowie scharfe Ausfälle; er will, daß die Wahrheit „würdevoll und besonnen“ verteidigt werde (II 72; VI 337; VII 510), wie er dies auch für sich selbst zum Vorsatz genommen hat (II 398). Wenn er die religiösen und sittlichen Zustände bei den Protestanten geißelt, so schont er doch auch seine Glaubensgenossen nicht und beklagt bei den Priestern und Bischöfen deren Unwissenheit, Trägheit und unwürdigen Lebenswandel (I 596; IV 856—863; V 518; VI 38 180—183; VII 114; VIII 141). Einmal erwähnt er, daß protestantische Prediger ein besseres Beispiel gäben als viele katholische Priester (II 262), ein andermal spricht er von einem lutherischen Arzt, der sich der Jesuiten zu Dillingen in humaner Weise annehme (IV 478). Gerade solche gelegentliche Bemerkungen verraten es, daß Canisius kein Fanatiker war.

Besonders sind seine Ermahnungen zu erwähnen, die Häretiker trotz ihrer Feindseligkeit um Christi willen zu lieben (II 373 745; VI 104/105), und seine wiederholten Hinweise, daß ihr Irrglauben nicht aus Bosheit, sondern aus Unwissenheit hervorgehe (II 373; VIII 828 829). In diesem Geiste ist auch die von uns angeführte und von Hermelink in ihrer Beweiskraft beanstandete Stelle geschrieben und zu verstehen; ihr Sinn ist von mir weder durch „entscheidende Weglassungen“ noch durch „harmlose Übersetzung einzelner harter Worte“ getrübt worden.

---

[1] Duhr (Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge I [Freiburg 1907] 74) bemerkt: „Es findet sich kein konkreter Fall, daß Canisius trotz ganz entschiedener Befürwortung nachhaltiger Zurückweisung der vordrängenden Häresien sich für die Hinrichtung eines Ketzers ausgesprochen hätte. Die Stelle in einer späteren Predigt zu Augsburg (IV 852) gibt nur die von Protestanten und Katholiken verteidigte Theorie wieder.“

Gewiß, uns Heutigen haben diese Worte des Heiligen wenig zu sagen. Was er ausspricht, ist für uns eine Selbstverständlichkeit. Erwägt man aber, mit welcher Gehässigkeit im 16. Jahrhundert der Kampf zwischen Katholiken und Protestanten geführt wurde, wie sie einander um der Religion willen verfolgten und von Haus und Hof vertrieben, dann will es etwas heißen, wenn Canisius in einem gewichtigen Schreiben nach Rom hervorhebt, daß in Deutschland „unendlich viele" Protestanten (infinita illorum turba) in gutem Glauben, „ohne Streitsucht, Verbissenheit und Verstocktheit" der neuen Lehre anhängen. Zuweilen haben wir deutsche Katholiken noch heute Schwierigkeit, Angehörigen der romanischen Völker, die niemals mit Protestanten verkehrt haben, diese Überzeugung beizubringen [1].

Jedenfalls wäre ich neugierig zu erfahren, ob sich aus den Schriften Luthers eine Äußerung anführen ließe, daß unendlich viele „Papisten" „ohne Streitsucht, Verbissenheit und Verstocktheit" in gutem Glauben irren. Ein solches Wort Luthers würde ich gerne als ein Zeichen von Milde anerkennen.

Freilich ist es wahr, daß sich bei Canisius in seine Milde auch viel Klugheit mischt. Aber die Klugheit ist doch auch eine christliche Tugend, die nicht wenig Selbstbeherrschung voraussetzt.

Kurz vor seinem Tode hat Canisius in einem Rückblick auf sein langes, arbeitsreiches und kampferfülltes Leben nochmals seiner edlen Gesinnung gegenüber den Neugläubigen ergreifenden Ausdruck verliehen: „Ich schätze mich glücklich, daß ich gewürdigt wurde, für den Namen Jesu Schmach zu erleiden und von den erklärten Feinden der katholischen Kirche verleumdet und verlästert zu werden. So gerne möchte ich ihnen das ewige Heil verschaffen, müßte ich auch mein Blut für sie vergießen. Das würde ich fürwahr als Gewinn erachten und so meine aufrichtige Liebe zu ihnen nach dem Gebote des Herrn erzeigen" (I 44).

Nachdem wir den Einwand Hermelinks geprüft haben, wollen wir zu der eingangs gestellten allgemeineren Frage zurückkehren, ob nämlich die Heiligsprechung des sel. Canisius als eine Herausforderung der Protestanten aufgefaßt werden darf, und ob durch sie das Signal zu einer neuen Gegenreformation gegeben werden soll? Wenn wir antworten, die Heiligsprechung sei ein innerkirchlicher Vorgang, der die Außenstehenden nichts angehe, so wird sich sofort die weitere Frage erheben, ob eine solche Loslösung von den Zeitumständen bei einem konfessionell so exponierten Heiligen wie Canisius möglich ist. Um hier zu einer Verständigung zu gelangen, muß man auf den Sinn einer Heiligsprechung zurückgreifen.

Eine Heiligsprechung bedeutet nicht die Billigung jeder einzelnen Äußerung oder Tat des betreffenden Heiligen. Auch ist sie keine Aufforderung an die Gläubigen, gedankenlos und blindlings, ohne die veränderte Zeit- und Rechtslage zu beachten, einen fremden Menschen zu kopieren. Der Katholik hat auch an den Heiligen das Recht der Kritik. Darum sind ja auch die Fehler und Irrtümer der Heiligen auf die Nachwelt gekommen, damit wir wohl unterscheiden, was in ihrem Leben nachahmenswert ist oder nicht, was zeitgeschichtlichen Anschauungen und was christlichem Geiste entstammt [1].

Wenn die Kirche Petrus Canisius heilig spricht, so will sie uns seine edle Gesinnung und seinen reinen Lebenswandel vor Augen stellen, nicht aber die gewalttätigen Bekehrungsmethoden seiner Zeit gutheißen oder gar zur Nachahmung empfehlen. Diese Gewaltmethoden sind ja heute wegen der gänzlich veränderten Verhältnisse nicht mehr anwendbar, und es ist gewiß nicht zu bedauern, daß dem so ist. Der religiöse Kampf soll mit den Waffen des Geistes geführt werden. Eine neue „Gegenreformation" ist also nicht zu befürchten, und auch nach der Heiligsprechung des sel. Canisius wird das Verhältnis von Katholiken und Protestanten in Deutschland wesentlich das gleiche bleiben.

Wohl aber soll diese Heiligsprechung den Katholiken ein Ansporn sein, an echt christlicher Liebe zu den Andersgläubigen zuzunehmen und in großer Gewissenhaftigkeit das zu betätigen, was Canisius den Katholiken seiner Zeit immer wieder einschärfte, und was heute ebenso wichtig ist wie damals: die Pflicht des apostolischen Gebetes, des guten Beispiels und der gründlichen Behandlung der religiösen Zeitfragen, statt durch die Welt zu gehen, als ob einen die Lage der Kirche und die Not der

[1] H. Grisar, der lange Zeit in Italien gelebt hat, bemerkt in dieser Hinsicht: „Man muß nur wissen, wie wenig man vielfach in katholischen Kreisen Italiens aus reiner Unkenntnis der Verhältnisse geneigt ist, bei Protestanten guten Glauben anzunehmen, eine Folge zugleich der dortigen Erziehung und der unbedingten Herrschaft katholischer Anschauungen." (Literarische Beilage der Kölnischen Volkszeitung Nr. 8 vom 31. Juli 1917 S. 60.)

[1] Vgl. Meschler, diese Zeitschrift 64 (1903) 131 f.

Seelen nichts angingen (VIII 133). Das wird die beste Art und Weise sein, den neuen deutschen Heiligen, dessen Schlichtheit allem äußern Gepränge widerstrebte, recht zu verehren.

Selbstverständlich ergibt sich aus den schwierigen konfessionellen Verhältnissen Deutschlands ferner die Pflicht der Katholiken, sich bei Canisiusfeiern nicht nur an die geschichtliche Wahrheit zu halten, sondern auch stets des Umstandes eingedenk zu sein, daß die Protestanten mithören. Wenn der italienische Msgr. Salotti in seiner Predigt auf den hl. Canisius über Luther und die Reformation wirklich jene schroffen Äußerungen getan hat, die ihm die protestantische Presse[1] in den Mund legt, dann ist das entschieden zu mißbilligen. Solche Herzensergüsse mögen rhetorisch sehr wirksam sein, religiös können sie nur schaden. Canisius schrieb in einem ähnlichen Falle nach Rom: „Lebte er (der spanische Verfasser einer Schrift) hier in Deutschland, dann würde er nicht so bissig und nicht so von oben herab gegen die Sektierer losziehen" (VI 337). Wenn wir heute über die Reformation urteilen, müssen wir uns bewußt sein, daß die beklagenswerte Glaubensspaltung des 16. Jahrhunderts nach menschlichem Ermessen nicht gekommen wäre, wenn die Kirche und ihre Vertreter damals auf der Höhe ihrer Aufgabe gestanden hätten[2]. Protestanten und Katholiken — beide tragen Schuld an den jetzigen Zuständen, und keiner hat Anlaß, sich über den andern zu überheben.

Es besteht also an sich kein Grund, warum sich die Protestanten wegen der Heiligsprechung des sel. Canisius beunruhigen sollten, trotzdem dieser ein Vorkämpfer der Gegenreformation war. Die deutschen Katholiken begehen die Ehrung ihres neuen Heiligen ohne Bitterkeit gegen ihre andersgläubigen Volksgenossen. Wenn in der Verehrung der Katholiken zu den großen Männern der Gegenreformation notwendig eine Herausforderung der Protestanten läge, dann müßte anderseits in jeder Lutherfeier der Protestanten eine Herausforderung der Katholiken erblickt werden. Und doch werden auch jene Protestanten, die für ein friedliches Verhältnis zu den Katholiken eintreten, fortfahren, in Luther den Charakter und Gottesstreiter zu preisen — ungeachtet und trotz all der bittern und groben Ausfälle Luthers gegen die „Papisten", Ausfälle, gegen die auch die schärfsten Äußerungen eines Canisius sehr gemäßigt, ja fast schwächlich klingen.

Wenn endlich die Protestanten es Canisius nicht vergessen können, daß er (freilich nicht er allein) die Protestantisierung von ganz Deutschland verhindert hat, so können mit weit höherem Recht die Katholiken es Luther nicht vergessen, daß er die schon bestehende religiöse Einheit Deutschlands zerstört hat. Man sollte doch auch auf protestantischer Seite für solche naheliegende Umkehrungen allmählich etwas Verständnis haben und gegen die Katholiken nicht Pfeile abschießen, die sofort gegen den Schützen zurückschnellen.

Für die Wahrung des konfessionellen Friedens und die gegenseitige Verständigung kann es nur förderlich sein, wenn Katholiken und Protestanten sich bemühen, den andern aus *seiner* Geisteswelt zu verstehen und bei der Beurteilung von Vorgängen im andern Lager nicht das empfindsame Gemüt, sondern die besonnen abwägende Vernunft sprechen zu lassen. Die Gerechtigkeit wird die beste Führerin zur Liebe und zum Frieden sein.

Max Pribilla S. J.

[1] Vgl. „Deutsch-Evangelische Korrespondenz" (Berlin 1925) Nr. 23; „Die Christliche Welt" 1925, Nr. 24/26, Sp. 570.

[2] *Pastor* (Geschichte der Päpste V[7] [1923] 28) schreibt zum Jahre 1534: „Was für jeden Nachfolger Petri die Hauptsache sein sollte: die geistliche Fürsorge für die anvertraute Herde, war in den beiden letzten Menschenaltern, seit Sixtus IV., gänzlich in den Hintergrund getreten." Vgl. ebd. 112.

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.

Um die Wiedervereinigung im Glauben

Die Frage nach einem Zusammenschluß der getrennten christlichen Kirchen will nicht zur Ruhe kommen. Von verschiedensten Seiten und auf verschiedensten Wegen wird immer wieder der Versuch erneuert, aus der Zersplitterung zur Einheit, aus dem Hader zum Frieden, aus dem Haß zur Liebe zu gelangen. Denn die Uneinigkeit der Christenheit ist nicht nur ein großer Schmerz aller wahrhaften Christen, sondern ein Ärgernis für die Heiden und das größte Hindernis für die Ausbreitung des Evangeliums.

In welcher Richtung die Einigungsbestrebungen innerhalb des Protestantismus verlaufen, darüber hat Pfeilschifter in seiner Rektoratsrede[1] gesprochen, und auch in dieser Zeitschrift[2] ist wiederholt davon die Rede gewesen. Neuestens hat ein umfangreiches Werk[3] die ganze Frage vom protestantischen Standpunkt aus zusammengefaßt und beleuchtet, um „in weiteste Kreise des evangelischen Volkes, vor allem in die Herzen der Jugend, die Verantwortlichkeit für das Einigungswerk im Geiste Jesu Christi zu tragen".

So bedeutsam alle diese Einigungsversuche innerhalb des Weltprotestantismus in politischer, sozialer, religiöser und ideengeschichtlicher Hinsicht auch sein oder werden mögen, so liegen sie doch für den Katholiken an der Peripherie seines Interesses. Denn es handelt sich dabei nicht um die Erzielung einer religiösen Einheit, sondern nur um die Herstellung eines „föderativ-organischen" oder praktischen Zweckverbandes, der in dogmatischer Hinsicht zu nichts verpflichten würde, also um eine äußere Organisation auf dem Boden der Gleichberechtigung und gegenseitiger Anerkennung; denn jeder Versuch einer dogmatischen Einigung würde bei der religiösen Zerklüftung des heutigen Protestantismus notwendig den Keim der Auflösung in sich bergen und an seiner innern Unmöglichkeit scheitern.

Viel tiefer greift die Frage, wie es um die Wiedervereinigung der getrennten Kirchen mit der einen Mutterkirche von Rom steht. Das ist die religiöse Zentralfrage, die für den Katholiken die entscheidende ist und nie verstummen darf. Denn das Wort von dem einen Hirten und der einen Herde, Christi hoheprieſterliches Gebet und die immer wiederholten Mahnungen des Oberhauptes der Kirche machen es für den Katholiken zur Selbstverständlichkeit, die Wiedervereinigung nicht nur als platonischen Wunsch zu hegen, sondern auch sein Bestes einzusetzen, um die Sehnsucht und die Bestimmung der Christenheit zu erfüllen.

Auch über die Wiedervereinigung mit Rom ist in den letzten Jahren viel geredet und geschrieben worden. Wir heben aus der Literatur der jüngsten Zeit besonders zwei Schriften heraus, die von den Theologieprofessoren Engel-

[1] Die kirchlichen Wiedervereinigungsbestrebungen der Nachkriegszeit. München 1923.

[2] Band 98 (1919/20) 387; 100 (1920/21) 184; 106 (1923/24) 99; 108 (1924/25) 39.

[3] Liz. René Heinrich Wallau, Die Einigung der Kirche vom evangelischen Glauben aus. (356 S.) Berlin 1925, Furche-Verlag. — Die Münchener Vierteljahrsschrift „Die Eiche" widmete der „Allgemeinen Konferenz für praktisches Christentum" (Stockholm, 19.—30. August 1925) ihr drittes Heft. Es enthält verschiedene Beiträge angesehener Theologen, deren Ausführungen für die protestantischen Anschauungen über die Vereinigung der Kirchen, aber auch für die Schwierigkeit der ganzen Frage sehr lehrreich sind.

bert Krebs[1] und Paul Simon[2] stammen. In beiden Schriften sind nicht nur wertvolle Beiträge zu unserer Frage enthalten, es sprechen sich in ihnen zugleich zwei verschiedene Temperamente aus, die sich auch sonst bei der Beurteilung von Verhältnissen und Zukunftsmöglichkeiten geltend machen.

Krebs ist in seinen „sechs Vorträgen für gläubige und suchende Menschen" durchaus hoffnungsfreudig gestimmt. Seine impulsive und sympathische Art weiß überall Spuren einer Annäherung an die katholische Kirche zu finden. Selbst gelegentliche freundliche Zeitungsaufsätze, unverbindliche Gesten der Höflichkeit oder Akte politischer Klugheit werden als Zeichen für diese Annäherung gebucht. Eine kritische Prüfung wird den einzelnen Zeugnissen oft keine besondere Bedeutung beimessen können, aber der Gesamteindruck ist zweifellos erhebend und ermunternd. Es wäre nicht zu verwundern, wenn bei der ersten Verkündigung vor dem geistigen Auge der Hörer das schöne Zukunftsbild einer geeinten Kirche wie in greifbarer Nähe erschienen wäre. Dabei sind die ganzen Ausführungen von einer so großen Liebe zur Kirche, einer so sieghaften Überzeugungstreue und einem so warmen, fühlenden Herzen durchglüht, daß man sich förmlich einen Ruck geben muß, um die kritische Sonde anzusetzen.

Simon dagegen ist bei gleicher Liebe zur Kirche zurückhaltender und kühler. Er faßt die gewaltigen Hemmnisse, die einer Wiedervereinigung im Wege stehen, schärfer ins Auge und warnt vor unklugem und schädlichem Optimismus, der sich die Sache zu leicht vorstellt. Er scheint mir, was die Wirklichkeit angeht, der Wahrheit — leider — näherzukommen. Er hat auch einen hellen Blick für Versäumnisse und Fehler der katholischen Seite und spornt daher nachdrücklich zur Tat an, um das Versäumte nachzuholen und die Fehler zu verbessern. Denn wie die Glaubensspaltung nicht von den Protestanten allein hervorgerufen, sondern von den Katholiken mitverschuldet worden ist, so muß auch die Wiedervereinigung nicht nur von den Protestanten, sondern auch von den Katholiken verdient werden.

So erfreulich die Spuren einer Annäherung von Andersgläubigen an den Katholizismus sein mögen, für uns Katholiken ist die Frage weit wichtiger, ob wir genug und ob wir das Rechte tun, um den andern den Weg zur katholischen Kirche zu zeigen und zu erleichtern. Über diese Frage sind Zweifel wenigstens möglich. Gewiß, wir beten und sollen beten um die kirchliche Einheit. Es ist ein edles, hohes Wort aus protestantischem Munde: „Die Einheit der Christenheit kann nur erfüllt werden von einer Kirche, die auf den Knien liegt" (Krebs S. 20). Aber neben dem Gebet muß die kluge, zielstrebige, nachhaltige Arbeit einhergehen.

Wenn ich nach dieser Richtung einige ergänzende Erwägungen zur Frage der Wiedervereinigung vorlegen möchte, so versteht es sich von selbst, daß hier nur Verhaltungsweisen und Hilfsmittel in Betracht kommen, die in unserer Macht und Voraussicht liegen. Jeder Augenblick kann Überraschungen bringen, die niemand zu berechnen vermag, und Gott kann die unwahrschein-

[1] Die Kirche und das neue Europa. (192 S.) Freiburg i. Br. 1924, Herder. Kart. *M* 3.50.

[2] Wiedervereinigung im Glauben. (55 S.) Paderborn 1925, Schöningh. *M* 1.40. Schon früher hatte Simon das gleiche Thema kurz behandelt im „Jahrbuch katholischer Akademiker" (Augsburg 1923) 113—124.

lichsten, unverhältnismäßigsten Mittel benutzen, um die Weisheit der Menschen zuschanden zu machen. Er kann uns Heilige schenken, die dort Wunder der Bekehrung wirken, wo der Verstand der Verständigen verzweifeln muß. Aber von uns wird nur das uns Mögliche gefordert.

Wenn wir von einer Wiedervereinigung der Kirchen sprechen, dann denken wir hier weniger an die orientalischen, sondern zunächst und in erster Linie an die protestantischen Kirchen, weil nur diese in unserem Vaterland einen großen Teil der Bevölkerung umschließen, und das tägliche Leben uns nur mit diesen in Verbindung bringt. Daher beschränken wir unsere Ausführungen wesentlich auf den Protestantismus, wobei wir allerdings diesen Begriff möglichst weit fassen.

Es wird hierbei von entscheidender Bedeutung sein, welchen Standpunkt wir von Anfang an einnehmen, um das Problem zu überschauen und anzupacken. Am sichersten werden wir, wie mir scheint, das rechte innere Verhältnis zum Protestantismus finden, wenn wir die Auseinandersetzung mit ihm als einen Teil des großen Kulturproblems betrachten, das vor den heutigen Katholiken wie eine unermeßliche Aufgabe steht. So erreichen wir die hohe Warte, die dem Geiste freien Ausblick und frohe Hoffnung verleiht. Wir sind dann nicht nur dem kleinlichen Streit des Alltags entrückt und überhören die schrillen Mißtöne, die aus den Niederungen ungebändigter Leidenschaften erschallen; wir entgehen dann auch eher der Gefahr, kleine Episoden mit großen Bewegungen, äußere Durchgangskrisen mit tiefen, innern Wandlungen zu verwechseln.

Überblicken wir von erhöhtem Standort aus unbefangen die gesamte geistige Lage unserer Zeit, so sehen wir der katholischen Kirche eine breite, meist tonangebende Kulturschicht in geschlossener Front gegenüber, die noch keine Anzeichen einer nahen Kapitulation verrät. Was uns manchmal als Nachgeben der gegnerischen Front erscheint, ist nur die eigenartige Paradoxie, deren sich das moderne Denken bewußt geworden ist. Diese Paradoxie liegt darin, daß das moderne Denken einerseits die Relativierung alles Wissens als großes Übel, als Selbstauflösung der Wissenschaft empfindet und darunter leidet, anderseits vor einer absoluten, feststehenden Wahrheit wie vor einem Gespenst zurückbebt. Daher seine merkwürdig zwiespältige Haltung gegenüber dem Katholizismus: einerseits scheue Ehrfurcht, weil dieser etwas leistet, was der Weltweisheit nicht gelingen will, anderseits heftigstes Widerstreben aus innerem Drang, weil hier zwei feindliche, anscheinend unversöhnliche Pole aufeinander einwirken.

Mag sein, daß in den Kreisen der Gebildeten die groben Ausfälle gegen die katholische Kirche nachgelassen haben. Desto größer wird aber die Zahl derer, denen alles Religiöse gleichgültig ist. Und das ist um so bemerkenswerter, als auch unter den noch gläubigen Christen sich viele finden, in deren Leben kein Widerschein ihres Glaubens zu entdecken ist. Wir stehen vor einer weitgehenden Verweltlichung nicht nur der Wissenschaft, sondern auch des Lebens. Über diese Tatsache darf das gewohnheitsmäßige Weiterbeobachten religiöser Feierlichkeiten nicht hinwegtäuschen.

Von dem Charakter der gesamten Kulturlage ist auch das Verhältnis der protestantischen Kirchen zum Katholizismus beherrscht. Es ist im wesentlichen

noch immer das einer tiefinnerlichen Ablehnung, wobei es nur eine Frage der Erziehung oder des Temperaments ist, ob sich diese Ablehnung in höflicher oder schroffer Form äußert. Auch das, was man katholisierende Bestrebungen im neueren Protestantismus zu nennen pflegt, bedeutet nur selten eine innere Annäherung an die katholische Kirche. Wenn die Deutschen sich im Weltkrieg endlich entschlossen haben, die Tanks der Feinde nachzuahmen, so geschah es aus Rücksichten des Kampfes, nicht der Verständigung. So steht es auch oft um die Übernahme oder Nachahmung katholischer Einrichtungen durch die Protestanten. Die Protestanten haben unter dem Drange der Not die alte Scheu abgelegt, von der Praxis der katholischen Kirche zu lernen; aber wenn sie sich jetzt einer solchen Belehrung zugänglicher erweisen, so ist das keineswegs so aufzufassen, als ob sie katholisch werden wollten. Sie wollen nicht lernen, um sich der katholischen Kirche zu nähern, sondern im Gegenteil um den Protestantismus gegen Rom zu stärken[1].

Zwar haben wir in den letzten Jahren manche prächtige und vielversprechende Konvertiten gewonnen. Wir haben aber auch viele tüchtige Talente an die Gegenpartei verloren. Namen seien nicht genannt, um nicht schmerzliche Erinnerungen wachzurufen. Dabei ist eines wohl zu beachten, worauf schon Simon (Jahrbuch S. 123) hingewiesen hat, daß es sich bei diesen Konversionen zum Katholizismus um Zufallskonversionen handelt, nicht um solche, die durch eine große geistige Bewegung ausgelöst sind.

Wer die innern Gesetze des Geisteslebens beachtet, kann über die jetzige Lage der konfessionellen Verhältnisse nicht erstaunen. Was sich jahrhundertelang mit der Zwangsläufigkeit logischer Folgerungen voneinander entwickelt hat, das kann sich nicht in wenigen Jahren zueinander entwickeln. Sobald mit einer Annäherung wirklich Ernst gemacht werden soll, müssen die grundlegenden Gegensätze mit aller Schärfe wieder hervorbrechen.

In einer Polemik gegen den neuerdings von Protestanten gegründeten „Hochkirchlich-Ökumenischen Bund" schreibt Adolf Harnack[2]: „Die Kirchen des deutschen Protestantismus sind reformbedürftig; denn die Gestalt, die sie im 16. Jahrhundert erhalten haben, war geschichtlich bedingt und kann daher nicht die definitive sein. Darin stimme ich mit dem ‚Bunde' überein, und auch darin stimme ich ihm zu, daß wir bei dieser Reform Wichtiges von der katholischen Kirche zu lernen haben und Verlorenes wiederbringen müssen. Aber mindestens ebenso notwendig ist die Reform des Protestantismus, die sich aus der Vertiefung in seine Grundprinzipien ergibt und ihn daher in einen noch schärferen Gegensatz zum heutigen Katholizismus bringen muß."

Die Geschichte der letzten Jahre liefert für diese Worte die augenfällige Bestätigung. Erst schien es, als wende sich die Sympathie vieler Protestanten der katholischen Kirche zu. Dann aber erwachten bald die protestantischen „Grundprinzipien", und der Gegensatz zum Katholizismus trat nur um so stärker hervor und erzeugte stellenweise geradezu einen wüsten Katholikenhaß.

---

[1] Damit soll nicht geleugnet werden, daß es sich in einzelnen Fällen um wahre Annäherung an die katholische Kirche handelt. Aber Hans Rost hat gut getan, in seiner Schrift: „Katholisierende Tendenzen im heutigen Protestantismus (München 1925) beizufügen, „daß ein sehr großer Teil der protestantischen Theologenwelt den Gedanken der hochkirchlichen Vereinigung skeptisch ablehnend und zum Teil gar feindlich gegenübersteht" (S. 83). In der Tat kann man kaum von einer katholisierenden Bewegung im heutigen Protestantismus reden. [2] „Die Christliche Welt" 1925, Nr. 7/8, Sp. 168.

Wenn daher der protestantische Theologe Georg Wünsch[1] vor kurzem schrieb, „daß die beiden großen Konfessionen, wenn es auf das Letzte geht, in zwei verschiedenen Welten leben", so ist diesem Urteil durchaus zuzustimmen. Was er sagt, ist fast aufs Wort dasselbe, was vor dreißig Jahren in dieser Zeitschrift[2] W. Kreiten geschrieben hat. Er betonte damals „die traurige, nicht genug beachtete Wahrheit, daß wir uns in Deutschland seit der Reformation auf theologischem Gebiet eigentlich gar nicht mehr untereinander verstehen. Die Worte haben bei Katholiken und Protestanten zwar noch einen gleichen Klang, aber einen verschiedenen Sinn. Wir Katholiken brauchen dieselben weiter fort in der Bedeutung, die sie vor Luther und den andern Neuerern hatten; diese aber haben für sich und ihre Anhänger ganz neue Begriffe hineingelegt, die sich dann im Laufe der Zeit noch weiter vom ursprünglichen Sinn entfernt haben. Und so reden wir heute aufeinander ein und wundern uns, so ganz und gar nicht übereinzukommen, wo uns doch alles so klar scheint."

Wie schwer die Anerkennung der tiefgehenden Gegensätze zwischen Katholizismus und Protestantismus auch dem fallen mag, der mit heißem Herzen die religiöse Einheit ersehnt, so hat doch von einer nüchternen Erfassung der Wirklichkeit jeder Versuch einer Auseinandersetzung mit dem Protestantismus auszugehen. Bei dem löblichen Bestreben, zum Zwecke der Verständigung das Gemeinsame zu betonen und die Gegensätze auf das Mindestmaß zurückzuführen, muß doch vor der Gefahr der Selbsttäuschung und Scheinlösung gewarnt werden, daß man nämlich nur in Worten sich einigt und die Worte des Gegners anders deutet, als er selbst sie versteht und verstanden wissen will. Alsdann wird die so erlangte Einigungsformel, die verschiedene Sinne deckt, nicht zu einer Quelle der Verständigung, sondern der Verwirrung und oft auch der Erbitterung.

Schon aus dieser einfachen Erwägung ergeben sich einige wichtige Folgerungen für unser praktisches Verhalten. Soll eine Annäherung der getrennten Kirchen zustande kommen oder angebahnt werden, so kann sie nicht von der Oberfläche, sie muß von der Tiefe aus erfolgen. Daher ist von einer „Bewegung" zur Wiedervereinigung im Glauben kaum etwas zu hoffen. Denn die protestantischen Kirchen von heute sind so differenziert und derart auf den Gegensatz zur katholischen Kirche festgelegt, daß der Weg zu dieser nur über die einzelnen Seelen gehen kann. Auch das viele und unzeitige Gerede über die Wiedervereinigung ist nur zu geeignet, Unwillen zu wecken, zwecklose konfessionelle Streitereien zu erregen und so die Kluft zwischen den beiden großen Konfessionen zu erweitern, statt zu schließen. Der menschlichen Beredungskunst ist in ernsten religiösen Dingen nur eine sehr begrenzte Wirkungsmöglichkeit vergönnt. Die Protestanten, die katholisch werden, sind meist schon längst innerlich katholisch, ehe sie sich an einen katholischen Priester wenden. Die allerwenigsten werden durch Religionsgespräche oder „Propaganda" gewonnen.

Es ist demnach leicht einzusehen, mit welch feinem Takt die heikle Frage einer Annäherung der Konfessionen zu behandeln ist. Jedes aufdringliche, marktschreierische Werben um Seelen, jedes unehrliche Spiel, jedes zweifelhafte Mittel ist zu meiden. Zutreffend bemerkt Simon (S. 48): „Die Wahl der Mittel ist durchaus nicht gleichgültig, da es sich um das Heiligste handelt,

[1] „Die Christliche Welt" 1925, Nr. 22/23, Sp. 521. [2] Band 49 (1895) 544.

was es unserer Überzeugung nach gibt. Eine pia fraus, eine fromme Lüge, ist und bleibt eine Lüge und ist zu verwerfen, ganz besonders, wenn es sich um das Gewissen des Menschen handelt, und eine Vergewaltigung des Gewissens oder eine Übertölpelung Unmündiger wäre nirgendwo verwerflicher als auf dem Gebiet des Glaubens."

Die zarte Rücksicht auf den jeweiligen Gewissensstand des andern ist die vornehmste Pflicht des wahrhaft apostolisch denkenden Katholiken. Er wird sich sorgsam hüten, irgendwie an den Andersgläubigen verletzende Zumutungen zu stellen. Es ist sinnlos und ungerecht und wird von der andern Seite als schwere Beleidigung empfunden, zur Rückkehr in die katholische Kirche Protestanten einzuladen, die keine innere Beziehung zum Katholizismus haben und nach der jetzigen Einstellung ihres Gewissens überhaupt nicht katholisch werden dürfen. Alle politischen, sozialen und kulturellen Vorteile einer religiösen Einheit können über diese Schranke des Gewissens nicht hinweghelfen. Die entrüstete Ablehnung, die solche unangebrachte Anspielungen auf Wiedervereinigung bei den Andersgläubigen wecken, dürfte ein deutlicher Beweis für ihre Verfehltheit sein. Die Zeit ist eben für eine Wiedervereinigung im großen Stile noch nicht reif.

Auch dort, wo sich im Protestantismus begrüßenswerte Anzeichen eines besseren Verständnisses für den Katholizismus hervorwagen, scheint es mir im allgemeinen nicht ratsam, die Aufmerksamkeit weiterer Kreise eigens darauf hinzulenken. Vielmehr neige ich zu der Ansicht, daß eine starke Belichtung allen Annäherungsversuchen leicht schaden kann und ganz sicher den Widerstand herausfordert. Lassen wir im stillen werden, was werden will.

In dieser Hinsicht ist ein Vergleich der ersten und zweiten Auflage von Hermelinks „Katholizismus und Protestantismus in der Gegenwart" sehr lehrreich. In dem neu beigefügten zweiten Teile der zweiten Auflage ist das Bestreben unverkennbar, die Abwehrstellung gegen den Katholizismus stärker hervorzukehren und das viele, ihm von katholischer Seite gespendete Lob abzulehnen, um nicht bei seinen protestantischen Glaubensgenossen in ein übles Licht zu kommen. Machen wir also den Protestanten, die sich um eine unbefangene Erfassung des Katholizismus bemühen, ihre schwere Aufgabe nicht noch schwerer, indem wir ihre anerkennenden Äußerungen gleich für uns ausbeuten.

Dasselbe gilt von erfolgten oder sich vorbereitenden Konversionen, die am besten gedeihen, je weniger Aufhebens davon gemacht wird [1]. Auch scheint es nicht notwendig, daß jeder neue Konvertit alsbald seine Bekehrungsgeschichte schreibt. Wir werden durch weise Zurückhaltung manchen Anstoß vermeiden, den in der Vergangenheit das gegenteilige Vorgehen erregt hat.

---

[1] Vor einiger Zeit brachte die protestantische Presse Auszüge aus einer übertreibenden Schilderung des amerikanischen Jesuiten Ph. H. Burkett über eine mächtige Konversionsbewegung zum Katholizismus in Deutschland. Der Aufsatz wanderte ungeprüft von Blatt zu Blatt und fand mit einem entrüsteten Kommentar Aufnahme auch in das „Kirchliche Jahrbuch für die evangelischen Landeskirchen Deutschlands" 51 (Gütersloh 1924) 513 f. Die von mir angestellten Nachforschungen ergaben, daß der den deutschen Verhältnissen fernstehende amerikanische Verfasser durch alarmierende Nachrichten aus protestantischer Quelle (Ludendorff, Wiegand) irregeführt worden war und deren Angaben über die gefahrvolle Lage des deutschen Protestantismus und das Vordringen der katholischen Kirche arglos verwertet hatte. Eingehend habe ich dies nachgewiesen im „Bayerischen Kurier" vom 21. Dezember 1923, 31. Januar und 7. Februar 1924.

Freilich unsern ausgesprochenen Gegnern werden wir es auch so nicht recht machen können. Das liegt in ihrem Gegensatz zur katholischen Kirche begründet. Wenn wir von den Erfolgen unserer Kirche wenig reden, so werden sie darin Tücke und Verschlagenheit sehen, weil wir unsere Netze im geheimen ausspannen, und sie werden uns auch das sehr übel auslegen (Matth. 11, 18 19). Für uns kann es sich nur darum handeln, das sachlich und taktisch richtige bzw. zweckmäßigere Verhalten zu finden.

Wenn auch das Ziel einer Wiedervereinigung der christlichen Kirchen naturgemäß in weiter Ferne liegt, so haben wir uns doch um den Weg dorthin zu bemühen. Dieser Weg wird uns notwendig von dem alten Kampfgeist des 16. und 19. Jahrhunderts hinweg zu einer innern Auseinandersetzung mit dem Protestantismus führen. Auseinandersetzung aber fordert, wie der badische Staatspräsident Dr. Willy Hellpach[1] mit Recht bemerkt, „die Anerkennung psychologischer Tatsachen. Sie ist nicht erreichbar durch kühne Herausforderung und starre Thesenstellung mit dem Ziele des Unterwerfungsanspruches. Sondern sie muß die Seelen der andern zunächst nehmen, wie sie sind, muß an ihre ‚Mentalität' anknüpfen, an ihre Standpunkte, Fragestellungen, Lösungsformeln, Interessen und Neugierden."

Diese Seelenhaltung wird sich zunächst in einer Sympathie mit der Person des Andersgläubigen geltend machen. Bei allen Meinungsverschiedenheiten wird sie daran festhalten, daß auch auf der andern Seite ein Mensch steht, der für die Wahrheit geschaffen ist, und von dem bis zum Beweis des Gegenteils anzunehmen ist, daß er die Wahrheit sucht und nicht absichtlich vor ihr sein Auge verschließt. Wieviel Argwohn verscheucht schon diese gegenseitige Anerkennung des guten Glaubens, die eine selbstverständliche Forderung der Gerechtigkeit ist und doch so oft verweigert wird! Wie schafft sie sofort eine geistige Atmosphäre, in der sich die Geister und Herzen von selbst näherkommen! Daraus erwächst unwillkürlich die Neigung, bei dem andern vor allem das Gute zu sehen und die Ehrfurcht vor den religiösen Kräften zu bezeigen, die auch in dem andern Bekenntnisse wirksam sind.

Wir Katholiken empfinden es als pharisäisch und geschmacklos, wenn der Berliner Superintendent Martin Riemer[2] in einem Aufsatz über „Katholizismus und Protestantismus in Deutschland" sich dahin äußert: „Treibt der Katholizismus Propaganda für sich, um zu herrschen, so treibt der Protestantismus Mission, um zu dienen. Ist im Katholizismus das Kreuz Ornament, so ist es im Protestantismus Fundament. Gründet der Katholizismus heute seine Siegesstimmung auf sein Bündnis mit der Welt, so nimmt der Protestantismus sein Kraftbewußtsein aus dem Wort: Unser Glaube ist der Sieg, der die Welt überwunden hat." Aber ungerecht wie diese Worte wäre es auch, wenn wir Katholiken in leichtfertiger und abfälliger Weise über die Religion und Liebestätigkeit der Protestanten urteilen würden. Gibt es doch viele Protestanten, die durch ihre religiöse Tiefe, durch den Adel und die Lauterkeit ihres Charakters jedem Katholiken zum Vorbild dienen könnten. Im Felde habe ich als Divisionsgeistlicher vielen protestantischen Soldaten im Tode beigestanden und dabei ergreifende Beispiele festen Glaubens und inniger Frömmigkeit erlebt.

[1] „Der Neue Merkur" (Stuttgart, Februar 1925) 364.
[2] „Zeitschrift für systematische Theologie" II (Gütersloh 1924) 552.

Kürzlich beschwerte sich die „Wartburg“ [1] mit Recht über eine völlig abwegige Bemerkung von katholischer Seite (im nichtamtlichen Teil des Osservatore Romano vom 21. November 1924) über die protestantischen Diakonissen. Solche und ähnliche verletzende Äußerungen entsprechen durchaus nicht der katholischen Glaubenslehre, die immer daran festgehalten hat, daß Gottes Gnade auch denen gegeben wird, die außerhalb der katholischen Kirche stehen. Augustinus hat eine eigene Schrift [2] verfaßt, um den Nachweis zu führen, daß der Katholik an den Häretikern nur das Irrige bekämpfe, aber das auch bei ihnen vorhandene Gute mit aufgeschlossenem Blick und wohlwollendem Herzen anerkenne. Wenn wir uns diese echt katholische Gesinnung überall zur Richtschnur nehmen wollten, würden viele Ungerechtigkeiten und Lieblosigkeiten vermieden und die innere Verbundenheit der getrennten christlichen Gemeinschaften praktisch sehr gefördert werden. In diesem Sinne kann und soll die Vereinigung in der Liebe der Vereinigung im Glauben vorausgehen. Die Sucht, bei andern nur Schlechtes zu sehen, muß als eine Krankheitserscheinung betrachtet werden; sie verrät überdies wenig Vertrauen auf die eigene Sache. Die Haltung der Mäßigung und Gerechtigkeit wäre auch dann zu beobachten, wenn das gleiche von der Gegenseite nicht zu erwarten sein sollte (Röm. 12, 21).

Die psychologische Einfühlung in die Gedankenwelt des andern wird uns auch verstehen lassen, daß der Protestant das Wesen und die Geschichte seiner Kirche anders wertet und empfindet als wir. In der bunten Vielfältigkeit, die uns im Protestantismus als Zerfallserscheinung und Selbstzersetzung erscheint, sieht der Protestant die notwendige Voraussetzung einer reichen innern Entfaltung, wie ja anderseits das feste Gefüge einer äußern kirchlichen Ordnung noch nicht die Gewähr für das Fluidum einer lebendigen, persönlichen Frömmigkeit ist. Gesetz und Leben, Form und Inhalt machen erst das ganze, echte Christentum aus.

Es wäre daher auch verkehrt, wollten wir die gelegentlichen Klagen der Protestanten über die Uneinigkeit ihrer Kirchen allzu ernst nehmen und etwa in einem Anfluge unchristlicher Schadenfreude uns der Hoffnung hingeben, die Protestanten würden in Scharen zur katholischen Kirche eilen, wenn sie das Dach ihrer eigenen Kirche über sich zusammenstürzen sehen. Die meisten werden das nicht tun, sondern in ihrer Verzweiflung es lieber mit Anthroposophie, Spiritismus oder Adventismus versuchen. Und Angstkonversionen zum Katholizismus würden, wenn sie überhaupt erfolgten, keine Dauer versprechen. Nur ruhige, innere Überzeugung ist der rechte Weg zur Wahrheit; nur sie hat sittlichen Wert und gibt Sicherheit und Frieden.

Wie der Protestant kraft der ihm gewordenen Überlieferung seine Religion anders beurteilt als wir, so steht er auch vielen katholischen Einrichtungen fremd und verständnislos gegenüber. Auch dies ist im Verkehr mit Protestanten zu beachten. Wir können uns z. B. mit Denifle noch sehr darüber ereifern, daß Luther seine Ordensgelübde gebrochen; solange der Protestant in diesen Gelübden eine menschenunwürdige Sklaverei sieht, wird all unsere Ent-

[1] Deutsch-evangelische Monatsschrift 24 (Berlin 1925) S. 39.
[2] De unico baptismo contra Petilianum; Migne, P. lat. XLIII 595.

rüstung wirkungslos an ihm ablaufen. Ja, er wird es nach wie vor als eine Großtat Luthers betrachten, daß er sich und die Christenheit von dem Joch der Gelübde befreit hat.

Der Wille zur Verständigung wird sich nicht nur in der sympathischen Seelenhaltung gegenüber den Angehörigen der protestantischen Kirchen zu bewähren haben, er wird auch darüber hinaus dem System des Protestantismus gerecht zu werden trachten, indem er nach einem objektiven Urteil über dessen Inhalt strebt und Wert und Unwert in ihm wahrheitsgemäß zu scheiden sucht. So sehr auch Katholizismus und Protestantismus als Systeme einander feindlich ausschließen, so ist doch die bloße Anklage- und Abwehrstellung gegenüber dem Protestantismus nicht nur einseitig, sondern auch für die Rückgewinnung der irrenden Seelen höchst unfruchtbar.

Wer jemals Umfang, Tiefe und Schicksalhaftigkeit all der Fragen, die mit der Überwindung der religiösen Spaltung zusammenhängen, ernstlich überdacht hat, muß sich auch über seinen eigenen Weg klar geworden sein. Unbeirrt durch die Anwürfe der Heißsporne von hüben und drüben, ungebeugt durch Mißerfolg, Enttäuschung und Verhöhnung, unentmutigt durch die steigenden Schwierigkeiten und den stumpfen Widerstand der Probleme selbst, wird er im Geiste der Wahrheit und Gerechtigkeit unablässig und selbstlos einer sachlichen Verständigung zustreben, mit der gleichen zähen Ausdauer wie in fernen Landen auf vorgeschobenen Posten der echte Missionär, dem es nicht auf augenblickliche Erfolge und glänzende Missionsberichte, sondern auf tüchtige Missionsarbeit ankommt.

Sachliche Verständigung kann aber nie durch Vertuschen, sondern nur durch Klärung der bestehenden Gegensätze im Ringen der Geister erzielt werden. Zumal der moderne Mensch ist, wenigstens soweit er ein ernstes religiöses Interesse hat, viel zu hellsichtig, als daß der Versuch, über etwas hinwegzutäuschen, ihm gegenüber ratsam wäre. Wir mögen ihm noch so beredt die Größe und Schönheit unserer Kirche schildern, solange wir auf seine stillen Fragen und Einwände nicht eingehen und sie befriedigend, mit unbedingter Wahrhaftigkeit beantworten, steht zwischen ihm und der katholischen Kirche eine Mauer, die er weder umstoßen noch übersteigen kann. Es sind Fragen erkenntniskritischer, geschichtlicher, naturwissenschaftlicher, exegetischer und kulturphilosophischer Art. Kein Wissender wird sagen, daß diese Fragen leicht seien. Aber die Not der Zeit fordert gebieterisch, daß sie ernstlich von Berufenen in Angriff genommen werden, selbst auf die Gefahr hin, daß manche sich dabei verirren oder, wie der triviale Ausdruck lautet, dabei die Finger verbrennen.

Es wird sich also auch bei der Auseinandersetzung mit dem Protestantismus als die beste Methode erweisen, die heikelsten, entscheidenden Punkte nicht scheu zu umgehen, sondern sie geflissentlich hervorzuholen und zum Gegenstand leidenschaftsloser, sachlicher Untersuchung zu machen.

Wenn ich im Folgenden auf einige solcher Punkte die Aufmerksamkeit lenke, so versteht es sich von selbst, daß es sich nur um einige Beispiele aus einem ungeheuren Fragenkreis handeln kann.

Zunächst ist von großer Bedeutung, wie wir uns zur neueren Geistesentwicklung seit der Reformation zu stellen haben. Es ist zweifellos eine verhängnis-

volle Entwicklung gewesen, die in dem furchtbaren Zusammenbruch unserer Tage ihre bitterste Frucht getrieben hat. Aber wenn wir die Zerfahrenheit und Zersplitterung der modernen Welt schildern und damit das Schuldkonto des Protestantismus belasten, so dürfen wir doch, wenn wir aus den herkömmlichen, so unbefriedigenden Parteidarstellungen herauskommen wollen, nicht vergessen, was die Katholiken versäumt haben und noch versäumen, der modernen Welt zu geben. Das ist ein schmerzliches und darum meist stummes Kapitel.

Von der Glaubensspaltung selbst, die gewiß kein schuldloses Geschlecht getroffen hat, wollen wir hier absehen. Wenn wir die spätere Entwicklung ins Auge fassen — haben wir Katholiken entsprechend unserer Zahl auf die werdende moderne Kultur Einfluß geübt, haben wir uns als Sauerteig bewährt, waren wir zur Stelle, wenn die Schlachten des Geistes geschlagen wurden? Wie sah denn der Katholizismus in deutschen Landen aus, als die deutsche Dichtkunst in ihrer höchsten Blüte stand und die deutsche Philosophie ihren Siegeslauf begann? Entweder gab man sich dazu her, den neuen Aufklärern die Schleppe nachzutragen, und fühlte sich in dieser Bedientenrolle glücklich, oder aber man verschloß sich in banger Zurückgezogenheit und im starren Festhalten am Alten jedem Fortschritt und jeder Weiterbildung, bis die Entwicklung über die Zurückbleibenden einfach hinwegschritt. Das unterschiedslose Bekämpfen von neuen Ideen und Gestaltungen schloß die Katholiken von der Mitarbeit gerade dort aus, wo diese am notwendigsten und nützlichsten gewesen wäre. So geschah es bei den Umwälzungen im Bereich der Astronomie und Physik, der Biologie, der Philosophie, der wirtschaftlichen Ordnung. Die vorsichtige Zurückhaltung der Kirche, der auf dem kulturellen Gebiet wesentlich eine kontrollierende, nicht führende Rolle zusteht, übertrug sich in falscher Ängstlichkeit auf die Katholiken, die damit aus lauter Furcht vor etwaigen Fehlgriffen den frischen Wagemut einbüßten und mehr zu Nutznießern der fortschrittlichen Arbeit anderer wurden, statt selbstschöpferisch dabei mitzuwirken.

Diese Versäumnisse der Vergangenheit drücken auch auf die heutigen Auseinandersetzungen mit dem Protestantismus, der sich dem Katholizismus, wenn nicht religiös, so doch jedenfalls kulturell überlegen glaubt.

Die praktische Folgerung, die sich hier aufdrängt, braucht nicht weiter ausgeführt zu werden. Die ungeheure Tragweite der religiösen Fragen, die in der Gegenwart zur Verhandlung stehen, unterstreicht unter anderem die Dringlichkeit einer zeitgemäßen wissenschaftlichen Ausbildung des Klerus, damit nicht die Theologie in der Kulturkrisis unserer Tage ein ähnliches Versagen erleidet wie in dem Zeitalter der Reformation[1]. Sie weist aber auch auf die Notwendigkeit hin, daß die katholischen Laien in ihrem Glauben gründlich Bescheid wissen (Kol. 4, 5 6); denn die Front der streitenden Kirche kann heute weniger denn je nur mit Klerikern besetzt werden[2]. Es sollte sich im Heere

[1] Melchior Canus († 1560): Egit autem diabolus, quod sine lacrimis non queo dicere, ut quo tempore adversum ingruentes ex Germania haereses oportebat scholae theologos optimis esse armis instructos, ea nulla prorsus haberent, nisi arundines longas, arma videlicet levia puerorum. Ita irrisi sunt a plerisque ac merito irrisi . . . Male enim se res habet, cum quod ingenio et eruditione effici debet, id tentatur a viris, qui et ingenio parum valent nec sunt admodum eruditi (De locis theologicis IX 1).

[2] Näheres über diesen Gegenstand in meiner Schrift: „Kulturwende und Katholizismus" (München 1925, Pfeiffer).

der Kirche nicht das gleiche Schauspiel wie im Kriege zeigen: daß die Zahl der eigentlichen Kampftruppen verhältnismäßig klein ist, während in dem weit zurückliegenden, sichern Gelände sich die Menge der Soldaten drängt.

Wir sehen es an den verschiedenen Schuldfragen, die mit Ausbruch und Ausgang des Krieges verknüpft sind, wie leicht solche Fragen die Gemüter erhitzen, und wie wenig sie einer Verständigung dienen. Das gilt auch vom Verteilen der geschichtlichen Schuld zwischen Katholiken und Protestanten. Lohnender ist die Arbeit und freier der Ausblick, wenn wir uns fragen, was wir einander verdanken, und was wir voneinander lernen können.

Gott führt seine Pläne nicht nur durch die Kirche aus, sondern auch durch die Gegner der Kirche, die gutgläubigen und die böswilligen. Dieser Gedanke läßt uns auch aus dem Bestand und Wirken des Protestantismus Absichten Gottes erkennen, die sich für uns in Gnaden verwandeln können und sollen. Wenn wir dies beherzigen, folgen wir nur dem Beispiel großer Vorgänger. Die Kirchenväter, die ihr Leben lang im heißen Kampfe gegen die Irrlehren standen, hielten doch das Auge offen für die wichtige Erkenntnis, daß durch die Häresie nicht nur die Katholiken aus dem Schlafe geweckt werden, sondern auch die katholische Wahrheit immer mehr von den Schlacken zeitgeschichtlicher, menschlicher Beimischung gereinigt wird[1]. Auch der Protestantismus erfüllt diese Aufgabe aller Häresien[2].

Wenn wir das Übermaß an Subjektivismus im Protestantismus beklagen und bekämpfen müssen, so sind doch auch wir seit der Reformation feinfühlender geworden für die schwierigen Fragen und die erschütternde Tragik der subjektiven Religion, die oft ganz andere Wege geht als die objektive. Wir sehen heute besser die Gründe ein, aus denen die unleugbaren Härten glaubensstarker Jahrhunderte entsprungen sind. Der Protestantismus hat das „in Gott verankerte Gewissen" sicherlich nicht entdeckt[3], aber er hat es stärker betont und dadurch auch die Aufmerksamkeit der Katholiken auf die hier beschlossenen Fragen und Konflikte hingelenkt.

Vielleicht wird ein Beispiel am besten das Gesagte veranschaulichen. Krebs schildert im Eingang seiner Schrift die Aufsplitterung Europas und die Atomisierung der menschlichen Gesellschaft, die er mit Recht auf den durch Renaissance und Protestantismus entfachten Subjektivismus zurückführt. Dann schreibt er, um die äußerste Folgerung dieser Entwicklung zu kennzeichen: „Das Cuius regio, illius et religio, jener furchtbare,

---

[1] Augustinus, De Genesi contra Manichaeos lib. 1, c. 1, n. 2; Migne, P. lat. XXXIV 173; De Civit. Dei 16, 2, n. 1; Migne, P. lat. XLI 477; In Ps. 9, n. 20; Ps. 54, n. 22; Ps. 67, n. 39; Migne, P. lat. XXXVI 126 643 837; Leo M., Epist. 50; Migne, P. lat. LIV 843; Gregorius M., Epist. 8, 2; Migne, P. lat. LXXVII 906; Origenes, Hom. 9 in Num. n. 1; Migne, P. gr. XII 625.

[2] Die Bezeichnung des Protestantismus als Häresie oder Irrlehre darf nicht als Beleidigung aufgefaßt werden. Vor einigen Monaten schrieb der „Vorwärts", ein hier gewiß unbeteiligter Beurteiler, gegenüber protestantischer Überempfindlichkeit (Nr. 216 vom 8. Mai 1925): „Wir stehen dem dogmatischen Streit der Religionsdiener bekanntlich sehr gelassen gegenüber. Aber es drängen sich doch einige Fragen auf ...: Haben Luther und Calvin die katholische Lehre als eine richtige anerkannt? Und halten die heutigen Protestanten aller Schattierungen den katholischen Glauben als die richtige Lehre? Wenn nicht: Wie nennt man das Gegenteil einer richtigen Lehre im kirchlich-protestantischen Sprachgebrauch? Doch wohl auch nicht anders als ‚Irrlehre'?"

[3] Vgl. diese Zeitschrift 103 (1922) 201 ff.

heidnische Grundsatz, der jahrhundertelang unter dem Schein religiöser Frömmigkeit in Europa geherrscht hat, bedeutet die vollendetste Umkehr der Werte, die man sich denken kann: Gott und die ihm verpflichteten Gewissen untergeordnet unter die irdischen Ziele eines vergänglichen Staatsgebildes! Kann man sich etwas Heidnischeres vorstellen? Nur noch die Abschaffung Gottes und der Religion kann dieses Heidentum übertrumpfen" (S. 37). Das ist gewiß richtig; genau so hat vor Jahren B. Duhr[1] jenen unsittlichen Grundsatz beurteilt. Auch ich unterschreibe jedes Wort. Aber wenn man das anerkennt, dann erhebt sich doch wie eine Sphinx die Frage: „Wie kam es denn, daß im 16. und 17. Jahrhundert fromme, ja heiligmäßige Katholiken diesen ‚heidnischen' Grundsatz ohne Bedenken gebilligt und angewandt haben?" Hätte damals ein Prediger die Krebsschen Worte von irgendeiner Kanzel verkündigt, er hätte einiges erleben können, nicht nur bei den Protestanten, sondern auch bei den besten Katholiken. Mußten also nicht der Subjektivismus und die Aufklärung kommen, um die Christen durch die Geißelhiebe einer schonungslosen Kritik zu zwingen, sich auf das wirkliche Christentum zu besinnen und „heidnischen" Grundsätzen zu entsagen? Denkt nicht unsere Zeit in diesen Dingen christlicher als die christlichen Jahrhunderte?

Auch auf andern wichtigen Gebieten ist die durch den Protestantismus eingeleitete Geistesbewegung für den Katholizismus aufrüttelnd gewesen, ja sie hat ihn mit Gütern beschenkt, deren Wert kein Einsichtiger verkennen wird.

Wenn die protestantische Bibelkritik vielfach zersetzend gewirkt und dem Unglauben vorgearbeitet hat — hat sie nicht auch vortreffliche Beiträge zum besseren Verständnis der Heiligen Schrift geliefert? Hat sie nicht Hilfswerke geschaffen, auf deren Benutzung kein katholischer Exeget verzichten kann und darf? War doch die protestantische Rührigkeit für die Katholiken oft geradezu beschämend[2]. Und wenn es wirklich nur „Kärrnerarbeit" gewesen sein sollte, die von den andern geleistet wurde, ist nicht solche „Kärrnerarbeit" notwendig zum Aufbau der exegetischen Wissenschaft?

Ähnlich steht es um die Patristik, die doch die eigentliche Domäne der Katholiken sein sollte. Selbst die besten Ausgaben des Corpus iuris canonici verdanken wir Protestanten.

Diese Tatsachen anerkennen, heißt nicht, dem Protestantismus Zugeständnisse machen, sondern nur der Wahrheit die Ehre geben. Es heißt aber auch, den Blick öffnen für weite, große Aufgaben. Die beiden Konfessionen, die seit vier Jahrhunderten miteinander leben und streiten, haben innerlich eine sehr verschiedene Kulturentwicklung durchgemacht, und infolgedessen haben sich zwischen ihnen Gedankenmassen aufgeschichtet, deren Durchdringung und Aufarbeitung nicht weniger Geist und Mühe fordern werden als einst die Klärung und Nutzbarmachung der antiken Philosophie für das Christentum. Es ist dabei nicht nur eine gemeinsame Sprache zu schaffen, wir müssen auch unter Preisgabe alter und veralteter Frage- und Kampfstellungen durch den Nebel der Einhüllungen und Verzeichnungen zu den eigentlichen Problemen selbst vorstoßen. Vielleicht ist doch in manchen wichtigen Punkten eine Verständigung leichter, als es auf den ersten Blick erscheint.

---

[1] Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge II 2 (Freiburg i. Br. 1913) 323 ff.

[2] Bezeichnend sind die Worte, die Cornely S. J. seinerzeit über eine kritische Ausgabe der Vulgata niederschrieb: Quoniam catholici criticas investigationes, ut videtur, parum amant, a protestantibus criticam Vulgatae editionem exspectare debemus (Introductio in U. T. libros sacros [2] I [Paris 1894] 501).

Da ist z. B. die heikle Frage der Inquisition. Wie aktuell diese Frage immer noch ist, zeigt die neuerliche Äußerung Harnacks[1], daß die Rekatholisierung der Christenheit notwendig die Wiederkehr der Glaubensverfolgungen und der Kirche als „Zwangsanstalt" bedeuten würde. Nun sagte mir vor einiger Zeit ein bedeutender katholischer Historiker, er habe wiederholt junge katholische Gelehrte zur geschichtlichen Erforschung und Darstellung der Inquisition angeregt, doch keinen gefunden, der sich dieser dringenden Aufgabe hätte unterziehen wollen. Freilich fügte er hinzu: „Wer es unternimmt, muß starke Nerven haben." Aber weil es bisher niemand unternommen hat, steht dauernd zwischen uns und den Protestanten bald offen, bald versteckt das Schreckbild der Inquisition. Und doch ist es mir nicht zweifelhaft, daß sich über sie, ihr Wesen und ihre Geschichte zwischen besonnenen Katholiken und besonnenen Protestanten ein befriedigender Ausgleich finden ließe, indem einerseits die Protestanten ihre maßlosen Übertreibungen zurückschrauben, anderseits die Katholiken das viele Unrecht offen zugestehen, das in den Inquisitionsprozessen begangen wurde, vielleicht im System selbst lag[2]. Eine solche Verständigung ist um so leichter, als die Katholiken in dieser Hinsicht dogmatisch nicht gebunden sind[3]; aber sie wird erst erfolgen, wenn gründliche, weitausgebreitete Untersuchungen ihr den Weg geebnet haben. Bis dahin bleiben die Unsicherheit und das Mißtrauen.

Ferner haben grundlegende Fragen, wie z. B. über die Beweisbarkeit des Daseins Gottes, den Begriff des Glaubens, die Rechtfertigung aus dem Glauben allein, die Bibel als einzige Glaubensregel im Laufe der Jahrhunderte bei den Protestanten eine Wandlung erlitten und werden heute nicht mehr in dem gleichen Sinne verstanden, wie es von den Urhebern der Reformation geschah. Bei dem Mangel einer einheitlichen Terminologie bedarf es vieler Geduld, um einander zu verstehen; denn die Protestanten meinen oft unter ganz andern, uns fremdartigen Formeln die gleiche Lehre, die auch wir bekennen. Es ist daher auch Pflicht der Katholiken, ihre religiösen Anschauungen

---

[1] „Die Eiche" 1925, Nr. 3, S. 37.

[2] Wertvolle Vorarbeit zu einem Teil der Frage bietet der protestantische Historiker Ernst Schäfer in seinem dreibändigen Werke: „Beiträge zur Geschichte des spanischen Protestantismus und der Inquisition des 16. Jahrhunderts" (Gütersloh 1902). Er verweist die phantastischen Angaben über die Riesenzahl der spanischen Inquisitionsopfer in das Reich der Fabel und urteilt (I 182) über das Inquisitionsverfahren: „Die Behauptung grundsätzlicher Ungerechtigkeit gegenüber dem Inkulpaten beruht auf Unkenntnis oder Verkennung der Tatsachen, wenn sie nicht, wie leider bei der Mehrzahl derjenigen, die unsern Gegenstand behandelt haben, aus einem Haß und Fanatismus hervorgegangen ist, der ebenso verwerflich erscheint, wie die entgegengesetzten Bemühungen der katholischen Inquisitionsverteidiger, die das heilige Offizium als ein Institut voll Menschenliebe und reinen Glaubenseifers nicht hoch genug erheben zu können meinen."

[3] Die theologische Begründung dieser Behauptung gibt Nik. Paulus in den „Historisch-politischen Blättern" 140 (München 1907) 357 ff. (ein Auszug in der Literarischen Beilage der Kölnischen Volkszeitung Nr. 8 vom 23. Februar 1911). Er kommt zu dem Schlußergebnis (S. 367): „Dem katholischen Gelehrten steht es völlig frei, über die Ketzerverbrennung früherer Zeiten zu urteilen, wie er es nach seiner wissenschaftlichen Überzeugung für gut befindet. Durch kirchliche Entscheidungen wird er hierbei nicht eingeengt." Dazu bemerkte im „Theologischen Jahresbericht" (Bd. 27, 1 [Leipzig 1908] 602) der protestantische Theologieprofessor W. Köhler: „Die ganze Ausführung von Paulus ist ein hochinteressantes Beispiel, wie der Katholizismus trotz Unfehlbarkeit sich der kulturellen Entwicklung anpassen kann."

in eine solche Sprache zu kleiden, daß auch die Protestanten ihren rechten Sinn erfassen können. Erst im Verkehr mit ihnen lernt man, wie sorgsam die Worte zu wählen sind, und wie oft das in Reden und Schriften nicht geschieht. Formulieren wir nicht manchmal das Dogma von der alleinseligmachenden Kirche so schroff, daß die Protestanten es als Verdammung aller Nichtkatholiken mißverstehen müssen? Betonen wir nicht zuweilen die Rechte der kirchlichen und geistlichen Autorität so stark, daß für die Freiheit der Kinder Gottes kaum mehr Raum zu bleiben scheint? Und treten nicht oft in Erziehung, Predigt und Kultus gewisse Äußerlichkeiten derart in den Vordergrund, daß Protestanten leicht meinen oder befürchten müssen, wir vernachlässigten das Wesentliche: den Glauben, die Gerechtigkeit und vor allem die Liebe?

So ist noch vieles in Theorie und Praxis zu tun, um zwischen Katholiken und Protestanten Brücken zu schlagen. Ohne diese ist an eine Verständigung, geschweige denn Vereinigung der getrennten Brüder nicht zu denken. Wenn Pius XI.[1] in seiner Enzyklika vom 12. November 1923 über das Verhältnis der orientalischen und lateinischen Kirche sagt, die Katholiken des lateinischen Ritus sollten sich ausgiebiger und gründlicher mit den Verhältnissen und Gebräuchen der Orientalen vertraut machen, so gilt das entsprechend auch gegenüber den Protestanten. Wir können nur Menschen überzeugen und gewinnen, deren Geist wir kennen und verstehen.

Nur ganz kurz sei darauf hingewiesen, daß wir den Andersgläubigen, die sich der katholischen Kirche anschließen wollen, nicht nur geistige, sondern auch materielle Hilfe schulden. Das Los der Konvertiten, die zu uns kommen, gleicht häufig dem, das viele aus dem besetzten Gebiet Ausgewiesene erfahren haben: in der Öffentlichkeit als Helden gepriesen zu werden, aber in ihrer Not verschlossene Türen zu finden. Man mag es noch so sehr beklagen, es ist nun einmal Tatsache, daß man beim katholischen Volke viel leichter Beiträge für ein neues Kirchenfenster als für einen armen Konvertiten zusammenbringen kann. Der rege Propagandageist, den uns die Protestanten so oft vorwerfen, ist in Wirklichkeit bei recht wenigen Katholiken vorhanden.

Diese gewiß nicht ideale Sachlage bietet ja eine Gewähr dafür, daß nur Menschen mit reiner Absicht und einer starken innern Überzeugung zur katholischen Kirche übertreten. Aber anderseits ist es doch auch einleuchtend, daß, wenn wir von jedem Konvertiten heroische Opfer fordern, die Zahl der Konvertiten im Verhältnis zur Masse der Andersgläubigen notwendig sehr gering bleiben wird.

Meine Ausführungen dürften das eine gezeigt haben, wie fern noch das Ziel ist, dem unsere Sehnsucht ungeduldig entgegenfliegt. Und doch können wir uns dem Ziele der Wiedervereinigung, das ebenso menschlich aussichtslos und göttlich aussichtsreich ist wie der Sieg des Christentums über die heidnische Antike, nur Schritt für Schritt nähern. Programmatische Reden, Schriften, Aufrufe, Versammlungen u. dgl. werden die Sache wenig fördern. Aber stetige, zielstrebige, eindringende Arbeit hat etwas von der stillen Unwiderstehlichkeit der Naturkräfte. Sie bringt zwar nicht von heute auf morgen die ersehnten Früchte, aber sie bereitet sicher eine gute Ernte vor. So wie das Samenkorn endlich auch im härtesten Erdreich Wurzel schlägt und allmählich zum Baum heranwächst. Das Fruchtbringen in der Geduld (Luk. 8, 15) ist ja jenes Geheimnis, in dem uns das Christentum unterweist. Säen wir, was

[1] Acta Apostolicae Sedis XV 580.

wir selbst nicht ernten werden! Dann können nachfolgende Geschlechter einst ernten, was sie nicht gesät haben.

Wie die Frage der Wiedervereinigung im Glauben nun einmal liegt, ist zu sagen, daß für die gegenwärtige Generation im wesentlichen nur Schutt- und Aufräumungsarbeiten in Betracht kommen, um den Späteren und Glücklicheren die Vollendung der Einheit zu ermöglichen. Gewiß, einzelne werden immer von Zeit zu Zeit zu uns herüberkommen, aber im großen und ganzen wird auf absehbare Zeit die konfessionelle Gruppierung unseres Volkes dieselbe bleiben.

Und was wir an Einigungsarbeiten für die Zukunft leisten können, wir werden es einstweilen leisten müssen mit bescheidenen Kräften. Denn unsere Zeit zeigt einen auffallenden Mangel an wahrhaft charismatischen Persönlichkeiten, denen ein intuitives Erfassen fremden Seelenlebens gegeben ist, die ergreifen, weil sie ergriffen sind, die fliegen, wo wir schleichen. Zwar gehen auch heute aus unserem Lager zu den Ungläubigen und Andersgläubigen viele Apostel, aber wenn wir näher zuschauen, gewahren wir, daß sie selbst noch mit den Fragen der modernen Welt ringen, noch nicht jenseits der Schwierigkeiten stehen. Es fehlt ihnen nicht an gutem Willen, wohl aber an den Erweisen von Geist und Kraft (1 Kor. 2, 4), um aus der Höhe, als Überwinder, Rettung bringen zu können. Keine propagandistische Literatur kann den Mangel an jenen außergewöhnlichen apostolischen Persönlichkeiten ersetzen. Aber solange sie uns nicht geschenkt sind, bleibt nichts anderes übrig, als die vorhandenen Kräfte in den Dienst der großen Aufgabe zu stellen.

Eines aber wollen wir stets vor Augen halten: Nicht in der religiösen Verflachung, die auf ein gemeinsames Minimalprogramm hinsteuert, liegt das Heil beschlossen, sondern in der religiösen Vertiefung. Wer in die Tiefe seiner religiösen Überzeugung hinabsteigt, wird dort verborgene Gedankengänge finden, die zum Standort der andern hinüberführen, während die Berührung an der Oberfläche so leicht immer neuen Stoff zu Mißverständnissen und zu gegenseitiger Verbitterung schafft. Das Ringen um das Glaubensgut der eigenen Religion wird zugleich die Achtung vor der Überzeugung der andern wecken und erhalten. Und je innerlicher, ehrlicher und tiefer die Religion wird, um so geeigneter wird sie auch sein, die Umwelt zu ergreifen und zu erneuern. Je heller das Licht im Innern unsrer Tempel leuchtet, desto kräftiger wird es auch nach außen hinausstrahlen und denen den Weg zur Wahrheit zeigen, die ihn mit reinem Auge und Herzen suchen.

Max Pribilla S. J.

Hoch- oder Über-Kapitalismus?

Das dringende Verlangen nach einer Überwindung der mit der heutigen kapitalistischen Wirtschaftsordnung verbundenen schwerwiegenden Übelstände läßt Hoffnungen im Herzen wach werden, wo immer ein gewisser Schein von Besserungsaussichten sich zeigt. So glaubten manche, in gewissen Konzentrationserscheinungen des heutigen Wirtschaftslebens Ansätze erkennen zu dürfen zu einer Überwindung des Kapitalismus durch etwas, was man vielleicht Überkapitalismus nennen könnte. Andere hingegen hatten in diesen Erscheinungen von vornherein nichts anderes erblicken wollen als die höchste Fortentwicklung des Kapitalismus und sprachen daher nur von Hochkapitalismus. Inzwischen hat sich im deutschen Wirtschaftsleben jener Umschwung vollzogen, für den das Wort „Konzerndämmerung" geprägt worden ist, eine auffallende Rückentwicklung der Konzentrationstendenz, die allerdings infolge der abnormen Inflationszustände bei uns auch ganz besonders überspannt worden war. Richtiger spricht man wohl bloß von einer gegenwärtigen Krise der vertikalen Konzentrationstendenz bei gleichzeitigem gewaltigen Vordringen des horizontalen Zusammenschlusses —, wenn man so will, einen Sieg des Systems Rathenau über das System Stinnes, wenigstens für den Augenblick. Die Stunde, da die Wirtschaft ihre teilweise sehr hochgespannten Erwartungen hinsichtlich der Konzentrationsvorteile und Konzentrationserfolge gründlich ernüchtert einer Nachprüfung unterwirft, lädt auch zu einer Besinnung ein betr. die sozial-ethischen Hoffnungen, die man hier und dort auf die Konzentrationsbewegung gesetzt hatte. Auch diese Hoffnungen müssen wohl zu Grabe getragen werden.

Der Gegenstand dieser sozial-ethischen Hoffnungen war gewiß nicht dieser: der Kapitalismus als Weltanschauung werde durch die ihm innewohnenden Kräfte sich selber überwinden, der kapitalistische, d. i. mammonistische Geist werde sich im Konzentrationsprozeß der Wirtschaft aus sich heraus über sich selbst hinausentwickeln. Eine Selbstüberwindung des kapitalistischen Geistes, des Mammonismus, erhoffen, hieße ja an die Selbsterlösung der Bosheit glauben. Der Mammonismus kann an sich selbst zu Grunde gehen, im Sumpfe seiner eigenen Schlechtigkeit ersticken — vielleicht; aber sittliche Kräfte, durch die er sich über sich selbst erheben könnte, wohnen ihm nicht inne. Der Gegenstand der sozialethischen Hoffnungen, die heute eine so grausame Enttäuschung erleben, konnte offenbar stets nur dieser gewesen sein: die kapitalistische Wirtschaftsordnung, d. i. die rechtliche, technische und organisatorische Gestaltung der Wirtschaft von heute dränge in den beobachteten Konzentrationserscheinungen über sich selbst hinaus. Karl Marx glaubte, die Weiterentwicklung des Kapitalismus führe mit innerer Notwendigkeit und ohne besonderes Zutun der Menschen zum Sozialismus; die sozialistische Gemeinwirtschaft erschien ihm das naturgegebene Endresultat der kapitalistischen Konzentrationsbewegung. Christliche Sozialethiker und Sozialreformer waren bisweilen nicht abgeneigt, aus diesem Marxschen Gedanken einen Kern von Wahrheit herauszuschälen, indem sie annahmen, der fortschreitende Kapitalismus werde nicht als Hochkapitalismus seine letzte Ausbildung erfahren, sondern als Überkapitalismus

die sozialen Auswirkungen seiner rechtlichen, technischen und organisatorischen Grundlagen sozusagen in ihr Gegenteil umbiegen.

Es ist nicht zu verkennen, daß den Begriffen Hochkapitalismus und Überkapitalismus eine Vieldeutigkeit innewohnt, die eine Verständigung außerordentlich erschwert. Jene „kapitalistische Wirtschaftsordnung", deren höchste Stufe bzw. Überwindung sie darstellen sollen, wird ja fast von jedem Schriftsteller in abweichendem Sinn verstanden; ein einigermaßen feststehender Sprachgebrauch besteht nicht. Aus zwei Gründen erklärt es sich leicht, daß selbst Schriftsteller, die der gleichen Weltanschauung bzw. religiösen Überzeugung folgen, doch zu vollkommen übereinstimmender Fassung des Begriffes nicht kommen können. Einmal ist der Kapitalbegriff, der dem Begriffe „kapitalistische Wirtschaftsordnung" als Stammbegriff zu Grunde liegt, ein so unbestimmter und vieldeutiger. Eine lexikographisch erschöpfende Darstellung des gesamten Bedeutungswandels des Begriffs „Kapital", die wir bis jetzt nicht besitzen, würde fraglos nicht nur sprachkundlich (sprachlogisch) überaus fesselnd sein als Beispiel für einen selten reichen und fruchtbaren Bedeutungswandel, sondern würde sicher auch der Volkswirtschaftslehre eine wertvolle Hilfe bieten zu einem präziseren Gebrauche ihrer wichtigsten Fachausdrücke. Zur Zeit besteht die große Unbestimmtheit im Gebrauch der Bezeichnung „Kapital", die sich natürlich auf alle davon abgeleiteten Begriffe verstärkt überträgt. Interessanter ist der andere Grund der Schwierigkeit. Man will mit der Entgegensetzung von kapitalistischer Weltanschauung und kapitalistischer Wirtschaftsordnung einem philosophischen einen rein ökonomischen Begriff gegenüberstellen. Das ist berechtigt und notwendig, aber nur in einer gewissen Beschränkung möglich. Wer nicht rein materiell-ökonomisch eingestellt ist, sondern auch mit sittlichen Größen und Grundsätzen auf dem Gebiet des Wirtschaftslebens zu rechnen gewohnt ist, wie dies insbesondere auf die deutsche volkswirtschaftliche Wissenschaft fast allgemein zutrifft, wird kaum umhinkönnen, in den Begriff „kapitalistische Wirtschaftsordnung" außer wirtschaftstechnischen und wirtschaftsorganisatorischen Merkmalen auch ethische Momente mit aufzunehmen. Hier bedarf es gar keiner Verschiedenheit der ethischen Grundüberzeugungen, es genügt eine verschiedene Beurteilung des wechselseitigen Einflusses des Ökonomischen auf das Ethische und umgekehrt, um zu merklich abweichenden Begriffsbestimmungen von „kapitalistischer Wirtschaftsordnung" zu gelangen.

Katholische Sozialethiker, die nach den Aussichten einer Selbstüberwindung des Kapitalismus fragen, scheinen dem Worte „Kapital" bzw. „Kapitalismus" folgenden Sinn zu unterlegen. Kapital bedeutet ihnen jede Menge oder Anhäufung von Wirtschaftsgütern, die nicht zum unmittelbaren Verbrauche (Genuß), sondern zur weiteren Verwendung im Wirtschaftsprozesse selbst, insbesondere zur Produktion, bestimmt sind, also Produktionsmittel im weitesten Sinne des Wortes, nicht „produzierte Produktionsmittel" allein, sondern mit Einschluß von Grund und Boden und Bodenschätzen, der Naturgaben überhaupt. „Kapitalistische Wirtschaftsordnung" bezeichnet ihnen folgerecht denjenigen Zustand der Wirtschaft, bei dem die *Verfügungsmacht über dieses Kapital* den maßgebenden Einfluß auf das gesamte Wirtschaftsleben ausübt. Damit hängt nun aufs nächste zusammen, daß die *Interessen des Kapitals* einen bestimmenden Einfluß auf die Wirtschafts-

tätigkeit des Menschen ausüben werden. „Interesse des Kapitals" versteht sich hierbei nicht nur, ja nicht einmal an erster Stelle, als das subjektiv-persönliche Interesse des Kapitalisten, sondern vielmehr als das objektive Interesse des unpersönlichen Kapitals selber — einer tendentia naturalis im Sinne des scholastischen Sprachgebrauches vergleichbar —: der Kreislauf der kapitalistischen Wirtschaft geht vom Kapital aus und schließt sich im Kapital; das Kapital, wie es als Wirkursache den Wirtschaftsprozeß antreibt und lenkt, so zieht es auch als Ziel- und Zweckursache den Gang des Wirtschaftsprozesses auf sich hin: der Wirtschaftsprozeß läuft, um Kapital zu erzeugen. Gerade hier aber zeigt sich die Unmöglichkeit einer völligen Trennung des ökonomischen und des ethischen Moments im „Kapitalismus". Zweckursachen wirken nicht automatisch oder mechanisch, sondern nur im Wege über eine Intelligenz, die den Zweck erfaßt und erstrebt. So schleicht sich in die kapitalistische Wirtschaftsordnung selber unweigerlich ein psychologisches und daher auch ein ethisches Moment ein. So notwendig daher die Unterscheidung von kapitalistischer Gesinnung und kapitalistischer Wirtschaftsordnung auch ist, so ist doch die Grenze flüssig. — Im nachfolgenden soll „Kapitalismus, kapitalistische Wirtschaftsordnung" bedeuten: von der Verfügungsmacht über die Wirtschaftsmittel (wirtschaftliche Machtmittel, Produktionsmittel) beherrschte, auf die Erzeugung von Wirtschaftsmitteln gerichtete Wirtschaft.

Wie konnte man in den modernen Konzentrationserscheinungen ein Hinauswachsen über diese so umschriebene kapitalistische Wirtschaftsordnnng angebahnt finden?

In der horizontalen wie in der vertikalen Konzentration hat man solche Ansätze erkennen wollen.

Die horizontale Konzentration, die Zusammenfassung gleichartiger, d.i. auf gleicher Stufe des Produktionsprozesses stehender Betriebe, strebt ihrer Grenze zu mit der Zusammenfassung aller gleichartigen Betriebe, im Monopol. Die vertikale Konzentration, die Zusammenfassung verschiedenartiger, in der Stufenordnung des Produktionsprozesses aufeinanderfolgender Betriebe vom Rohstoff bis zum Fertigerzeugnis („von der Kohle bis zur Glühlampe") erreicht ihre Grenze in dem Augenblick, in dem sie von der Rohstoffbasis bis zum letzten Verfeinerungsprodukt sich erstreckt. Nichtsdestoweniger erweist sie sich regelmäßig alsdann nicht als gesättigt. Läßt sich die Ausdehnung in vertikaler Richtung nicht mehr fortsetzen, so betätigt sich der Expansionsdrang in horizontaler Richtung, und zwar vorerst noch im Namen des Vertikalprinzips: entweder die Rohstoffbasis ist zu schmal, um den Aufbau zu tragen, und so wird diese verbreitert, oder der Aufbau ist in irgend einem seiner Stockwerke zu eng, um die Rohstoffbasis auszunützen, und so muß dieses erweitert werden. Da es nun nie gelingt, einen vollkommen proportionierten organischen Aufbau herbeizuführen, so werden immer Korrekturen vonnöten sein. Wo immer die Kräfte es gestatten, ja manchmal über die Kräfte hinaus, führt der Expansionsdrang zu einer Ausweitung der im Verhältnis zu engen Produktionsstufen; nur unter dem Drucke gebieterischer Not entschließt man sich zu einer Verengerung der zu breiten Stufen. Die letzte Grenze ist der einen ganzen Produktionszweig monopolistisch umfassende Trust. Selbst da aber, wo das Vertikalprinzip logischerweise nicht mehr angerufen werden kann, tobt sich der

Expansionsdrang des Vertikaltrusts noch aus in schließlich gänzlich unorganischer Angliederung aller möglichen Unternehmungen, die irgendwie mit dem Gegenstande des Hauptunternehmens zusammenhängen. (Gelegentlich des Verkaufes von Emscher-Lippe erinnerte man sich an die einige Jahre vor dem Kriege schon geübte Kritik, daß ein Großschiffahrtsunternehmen, weil die Schiffsreisenden Schokolade genossen, auch eine eigene Schokoladefabrik sich zulegte. Selbst der geniale Schöpfer des konsequent vertikalen Elektro-Montan-Trusts „von der Kohle bis zur Glühlampe" ist in seinem „Privatkonzern" zu dieser uferlosen Agglomeration gelangt, deren derzeitige Schwierigkeiten wohl nicht ohne weiteres als ein Versagen des — hier eben Verlassenen! — Vertikalprinzips gedeutet werden dürfen.)

Die niedere Stufe der Konzentration, die Kartellbildung, bleibt stehen beim Zusammenschluß wesentlich selbständig bleibender Unternehmungen zum Zwecke der Herstellung einer Einheitlichkeit in der technischen oder kommerziellen Gebarung (Vereinbarungen über Produktionsmengen: Rationierung der Produktion durch „Beteiligungsziffern" bzw. „Kontingente", Einschränkungen der Produktion; Vereinbarungen über die Produkte selbst: Normisierung, Typisierung, Beschränkung der Produktion der einzelnen Kartellfirma auf eine oder einige Serien von Typen; Vereinbarungen über Absatzgebiete, Preise, Lieferungs- und Zahlungsbedingungen, Zoll- und Frachtparitäten usw.). Das Kartell ist vorzugsweise eine Form der horizontalen Konzentration, kann aber im weiteren Verlaufe auch vertikal sich ausgestalten; so können insbesondere zwei Kartelle aufeinanderfolgender Produktionsstufen (etwa der Rohtabakhändler und der Zigarettenfabrikanten), statt einander zu bekämpfen, miteinander Bindungen eingehen, die schließlich auf ein Kartell höherer Ordnung hinauslaufen. — Mögen noch so drakonische Kartellbestimmungen das Kartellmitglied binden oder vielmehr fesseln (— wenn es irgendwo ein ius strictum gibt, dann besteht es in den Kartellen —), so ist doch juristisch genommen das kartellierte Unternehmen immer noch selbständiges Unternehmen; das Kartellmitglied bewahrt voll und ganz seine Unternehmereigenschaft im Rechtssinne, selbst dann, wenn kraft Kartellbestimmung sein Betrieb als rückständig geschlossen, gegen eine Abfindung stillgelegt wird, der Unternehmer also wirtschaftlich betrachtet zum Pensionär des Kartells herabsinkt. Die höhere Stufe der Konzentration, die Konzernbildung, schreitet fort zum Zusammenwachsen von (Teil-) Unternehmungen zu einem (Gesamt-) Unternehmen höherer Ordnung. Die einzelne Konzernunternehmung gibt ihre Unternehmereigenschaft wenigstens teilweise auf. Bei völliger Aufgabe sinkt sie zum bloßen Teilbetriebe herab (Vollverschmelzung, Fusion). Der Übergang vom Konzern zur Fusion, juristisch eindeutig und scharf, erscheint wirtschaftlich oft verschwommen und flüssig. Im Gegensatz aber zur Fusion, die ein einheitliches und durchsichtiges Rechtsgebilde schafft, bietet die Konzernbildung die Gelegenheit zu den verwickeltsten und unübersichtlichsten Konstruktionen („Schachtelung") und ist darum das beliebte und bevorzugte Tummelfeld der Finanzakrobaten. In andern Fällen (Rhein-Elbe!) ist der Konzern nichts anderes als der notgedrungene Behelf statt der Fusion, die einer prohibitiven Fusionssteuer unterlag. Die Konzernbildung ist die bevorzugte Form der Vertikal-Konzentration. Die großen, ernstzunehmenden Konzern-

bildungen der letzten Jahre in Deutschland (von Schwindelkonzernen, sogenannten „Luftgründungen", ist nicht zu reden) zeigen deutlich das Vorwalten des Vertikalprinzips. Hierbei dürfte es sich nicht nur um eine in den besondern Verhältnissen der deutschen Nachkriegswirtschaft begründete Erscheinung handeln (Inflationsfolge, Umsatzsteuersystem: das sogenannte „Schachtelprivileg" spricht hier nicht mit), sondern nach der Natur der Sache scheint der Konzern die für die Vertikalkonzentration vorbestimmte Organisationsform zu sein. Die verhältnismäßig einfacheren Aufgaben des horizontalen Zusammenschlusses lassen sich im allgemeinen gut mit den Mitteln des Kartells beherrschen; für die viel schwierigeren Aufgaben des vertikalen Zusammenarbeitens dürfte die Kartellform sich leicht als unzulänglich erweisen; so muß zur Konzernbildung gegriffen werden.

Im Anschluß an das somit umschriebene, im Schrifttum ebenfalls keineswegs allgemein übereinstimmend gebrauchte Begriffspaar Kartell-Konzern sei nunmehr aufgezeigt, wo man von sozial-ethisch interessierter Seite in diesen Konzentrationserscheinungen Ansätze zu einer Entwicklung des Kapitalismus über sich hinaus erblicken zu können glaubte, in welcher Richtung man sich diese Entwicklung etwa denken mochte und inwiefern diese Hoffnungen übers Ziel hinausschossen.

Das Kartell zeigt zweifellos gewisse Züge einer gewissen Demokratisierung oder Konstitutionalisierung der Wirtschaft. An Stelle des kapitalistischen Prinzips des Kampfes aller gegen alle mit dem Siege des (Kapital-) Stärkeren soll im Kartell eine gewisse Gleichberechtigung gelten. Das Kartell kann den kapitalschwächeren, auf sich allein gestellt konkurrenzunfähigen Betrieb „durchschleppen", worin ein Korrektiv gegeben sein kann gegen das kapitalistische Prinzip der Auslese des Stärkeren im Kampfe um das wirtschaftliche Dasein. Zahlreiche Mittelstandsexistenzen können so gerettet werden; der Arbeiterschaft auch der von Natur oder an Kapitalausstattung weniger begünstigten Betriebe (südliche Randzechen!) wird dadurch Beschäftigung und Verdienst gesichert; so läßt sich das Kartell vom sozialpolitischen Standpunkt aus als mittelstands- und arbeiterfreundlich, mit andern Worten als antikapitalistische Einrichtung, in Anspruch nehmen.

Für das große Gewicht dieser Erwägungen spricht neben innern Gründen als äußere Instanz die für manchen überraschend kartellfreundliche Stellungnahme unseres Altmeisters P. Heinrich Pesch. Mit Pesch wird man dem aber auch gegenüberhalten dürfen oder vielmehr müssen: Kartelle können so wirken, zweifellos; aber liegt es in ihrem Wesen, daß sie so wirken müssen? Beweist die Erfahrung, daß sie auch tatsächlich überwiegend in dieser Richtung wirksam sind? Diese Frage stellen, heißt, sie zwar nicht rundweg, aber doch in weitem Umfange verneinen. Vielsagend nennt die Praxis das „Reichsgesetz gegen den Mißbrauch wirtschaftlicher Machtstellungen" kurz „Kartellgesetz"; die zu seiner Handhabung eingesetzte Spruchstelle heißt „Kartellgericht". Der kapitalistische Machtkampf, d. h. das Ausspielen der Verfügungsmacht über das Kapital, wird nicht nur vom Kartell gegen Außenseiter oder gegen Kartelle der Vor- oder Nachstufe im Produktionsprozeß in manchmal riesenhaften Ausmaßen geführt. In nicht seltenen Fällen ist der innerhalb des Kartells sich abspielende Machtkampf noch viel bedeutender und tiefgehender, erschüttert

einen ganzen Wirtschaftszweig bis in seine Grundfesten. Will man den Konkurrenzkampf zweier nichtkartellierter Gegner dem Kampfe mit der blanken Waffe vergleichen, dann gleicht der Machtkampf im Kartell bisweilen dem Erwürgen des Gegners in der erbarmungslosen Schlinge des Kartellvertrages. Es ist ja auch nicht zufällig, daß der Mißbrauch wirtschaftlicher Machtstellungen, gegen den das Kartellgericht einzuschreiten hatte, meist Machtkämpfe innerhalb von Kartellen betraf.

Der Selbstherrlichkeit des Einzelkapitalisten legt das Kartell Beschränkungen auf: in der Kartellversammlung kann er überstimmt werden von der Majorität. Praktisch ist diese „Formaldemokratie" der Kartellverfassung oft genug ebenso bedeutungslos wie die Formaldemokratie der Generalversammlung unseres gegenwärtigen Aktienrechts. Die Kartellvertragstechnik kennt ebenso fein entwickelte juristische Mittel wie die Mehrstimm-, Vorzugs-, Vorrats-, Verwaltungsaktien. Haben wir in den letzten Jahren mit Schrecken mitangesehen, was unter der Beschränkung der Publizitätspflicht mit diesen juristisch-technischen Mitteln an Verwaltungsdespotie und Vergewaltigung der Kleinaktionäre durch Großaktionärgruppen möglich war, so braucht es nicht eben viel Phantasie, um sich auszumalen, was hinter den verschlossenen Türen des Konferenzsaales in der Kartellsitzung sich abspielen kann. Die Publizitätspflicht des Aktienrechts ist z. Z. im Wege der langsamen Wiedereinführung. Welche Sicherungen eine Publizitätspflicht des Kartellrechts zu gewähren vermöchte, darüber fehlen genügende Erfahrungen, insbesondere inwieweit damit ein Schutz gegen die Brutalität von Kartellmagnaten sich schaffen ließe.

Eine Sonderstellung nimmt das Zwangskartell (Zwangssyndikat) ein, wie wir es im Deutschen Reiche etwa für die Kohlenwirtschaft kennen. Halb kriegswirtschaftlicher Notbehelf, halb vorläufiger Sozialisierungsabschlag, kann es nicht ohne weiteres mit freien Kartellen verglichen werden: (politisches) Zwangskartell und (ökonomisches) Zweckkartell unterscheiden sich etwa wie Zwangsjacke und Berufskleidung. Hier ist es nicht die Kartellnatur, sondern der Zwangscharakter dieser wirtschaftlichen Gebilde, wodurch die Verfügungsmacht über das Kapital eine Einbuße an Einfluß auf die Wirtschaft erleidet.

Wer kapitalistische Wirtschaftsordnung schlechthin mit Manchestertum gleichsetzt, mag mit Recht geltend machen, daß ein gutgeleitetes Kartell viele manchesterliche Ausschreitungen — namentlich solche kleineren und mittleren Umfanges — nicht nur verhüten kann, sondern auch tatsächlich verhütet hat. Anderseits ist das Kartell selber manchesterlicher Ausschreitungen allergrößten Maßstabes nicht nur in der Theorie fähig. Immerhin mag man mit Recht im Kartellwesen einen Fortschritt über den extrem-individualistischen Wirtschaftsliberalismus, eine Überwindung des ödesten Manchestertums als einer Kinderkrankheit des Kapitalismus erblicken. Einen Fortschritt über die kapitalistische Wirtschaftsordnung, wie sie im Sinne katholischer Sozialethiker und Sozialpolitiker hier verstanden wird, bringt das Kartell nicht, bahnt ihn nicht einmal ersichtlich an. Gerade die Entwicklung des laufenden Jahres mit so zahlreichen Verbandsbildungen, der Rückkehr zur Syndizierung eines schwerindustriellen Artikels nach dem andern, den ununterbrochenen Verhandlungen betreffend den Abschluß internationaler hochkapitalistischer Kartelle — zu gleicher Zeit mit den versteckten und offenen Reaktionsbestrebungen auf sozial-

politischem Gebiet — zeigt deutlicher als es vielleicht früher zu erkennen war, daß das Kartellwesen in streng hochkapitalistischem, keineswegs aber überkapitalistischem Sinne sich auswächst. Auch in der durch und durch kartellierten Wirtschaft geht der Kreislauf der Wirtschaft aus vom Kapital, und im Kapital schließt sich der Ring des wirtschaftlichen Kreislaufes wieder; allerdings ist hinzuzufügen: nicht im Kapital schlechthin, sondern in der hochkapitalistischen Kapitalanhäufung, im Großkapital.

Vom Konzern braucht nicht ohne weiteres das gleiche zu gelten. Zunächst ist für jeden, der unbefangen von Theorie und Begriffsschematik das lebendige Wirtschaftsleben anschaut, der Eindruck geradezu überwältigend von jener tiefgreifenden Umwälzung, die durch die Großkonzerne von heute in unserem ganzen Wirtschaftsleben hervorgebracht worden ist. Das fröhliche Gewimmel zahlloser, in Form von Kapitalgesellschaften (A. G.) betriebenen aufstrebenden Unternehmungen kleineren, mittleren bis größten Umfanges von einst, und die stolze Einsamkeit weniger, aber unendlich weitreichender Großkonzerne von heute, das ist ein Unterschied wie zwischen den Stadtstaaten von Hellas und den Weltimperien alter oder neuer Zeit. Doch damit ist die Frage noch offen: haben wir hier den ins Gigantische ausgewachsenen Kapitalismus vor uns (Hochkapitalismus), oder ist hier der Kapitalismus über sich selbst hinausgewachsen?

Während der Krise der „Konzerndämmerung", wo Überschriften handelspolitischer Leitartikel wie Konzernabbau, Rückbildung der Konzerne, Abbau der Wirtschaft und ähnliche einander folgen, wo man es der Mühe wert erachtet, im Handelsteil führender Tageszeitungen Wahrheiten zu verkünden wie: es ist leichter, 1000 Tonnen Stahl an ein Konzernwerk zu verkaufen als ein Dutzend Hufnägel außer dem Konzern an einen freien Verbraucher, in einer solchen Zeit ist gewiß die nötige Nüchternheit vorhanden, um sich durch noch so gewaltige Massengebilde nicht imponieren zu lassen. In aller Nüchternheit wird man feststellen, daß die angenommene Definition von kapitalistischer Wirtschaftsordnung auch für die Verhältnisse der Großkonzerne gilt: von der Verfügungsmacht über das Kapital beherrschte, auf die Vermehrung des Kapitals gerichtete Wirtschaft. Möglicherweise aber finden sich diese Begriffsmerkmale der kapitalistischen Wirtschaftsordnung an den Großkonzernen von heute in anderem Sinne verwirklicht als bei den kapitalistischen Unternehmungen des alltäglichen Ausmaßes von gestern. Schließlich könnten ja Verfügungsmacht über das Kapital und Richtung auf Kapitalvermehrung beim Großkonzern und beim Durchschnittsunternehmen derart verschiedene Dinge sein, daß nur noch der Name, nicht aber der Begriffsinhalt gemeinsam ist? In der Tat: eine Verschiedenheit dürfte unverkennbar sein; sie scheint erheblich, schlechthin wesentlich aber erscheint sie nicht.

Im allgemeinen, wenn von Verfügungsmacht über das Kapital als bestimmendem Faktor in der kapitalistischen Wirtschaftsordnung die Rede ist, wird gedacht an jene Verfügungsmacht, die im Herrschaftsrecht, d. i. im Eigentum (dominium), zum Ausdruck kommt. Der Eigentümer von Kapital, der Besitzer der Produktionsmittel, das ist der Kapitalist, dem die massa damnata der Proletarier als Nichteigentümer von Produktionsmitteln gegenübersteht. Diese Vorstellung wird allerdings im Konzern ganz erheblich berichtigt. Die

Macht des Konzerns, d. i. der Spitze, der Konzernleitung, beruht eben nicht auf den „eigenen", d. h. zu Eigentum besessenen, sondern auf den „kontrollierten", d. i. andern Rechtssubjekten als Eigentum gehörigen, durch vom (dinglichen) Eigentumsrecht unterschiedene Rechtsansprüche (obligatorische Rechte) beherrschten Kapitalien. Hier tritt ganz offenbar das materielle Moment (die Größe oder Menge des Sachkapitals) zurück gegenüber immateriellen Momenten, die man auf die beiden Stichwörter „Organisation" und „Kredit" zurückführen kann. Es handelt sich durchaus nicht um einen bloß formal-juristischen Unterschied! Es beginnt die organisatorische Begabung eines Wirtschaftsführers, mit der er gewaltige fremde Kapitalmassen in „seinem" Konzern nicht nur zusammenballt, sondern planvoll und zweckbewußt aufbaut, von weit größerer Bedeutung zu werden als die Größe des Vermögens, mit dem ausgestattet er seine Laufbahn beginnt, seine Aufgabe unternimmt. Das Ansehen und Vertrauen, das der Konzern genießt, mit andern Worten sein Kredit, wird Kapitalmassen heranzuziehen und seinem Einfluß zu unterwerfen vermögen, denen gegenüber der als Eigenkapital anzusehende Überschuß der Aktiven über die Passiven unter Umständen geradezu verschwindet. Bekannt ist ja Rathenaus Wort von den 300 Leuten, die die Welt beherrschen, die einander persönlich ganz genau bekannt sind, die allein die Geheimnisse der finanziellen Organisation verstehen. Der Reichtum dieser Männer beträgt nur einen Bruchteil des Gesamtweltreichtums, aber ihrer Macht ist die ganze Welt unterworfen; denn sie sind die großen Organisatoren der Weltwirtschaft, und sie verfügen durch die Gebilde ihrer Organisationskunst, ihre Konzerne usw. über den Weltkredit. Und um auch an dieser Stelle Rathenaus großem Antipoden Stinnes' zu gedenken, so wissen wir ja seit dem 27. Mai dieses Jahres, und erfahren es seither täglich durch die Handelspresse, wie kunstvoll bzw. künstlich derartige Kredittürme sind, der „Stützung" bedürftig, wenn das Genie des Erbauers nicht mehr in ihnen lebt. Das kapitalistische Unternehmen, auch Großunternehmen alten Stils lief auch ohne die Persönlichkeit seines Gründers nach den Trägheitsgesetzen der Masse seinen Weg weiter, verbureaukratisierte sich, zerfiel aber nicht.

Geht man von dem andern Merkmal der kapitalistischen Wirtschaftsordnung aus, dem Gerichtetsein auf Kapitalvermehrung, so ist der Unterschied womöglich noch deutlicher. Das kapitalistische Streben im herkömmlichen Sinne ging darauf aus, möglichst reichliche Betriebsüberschüsse zu erwirtschaften und diese wieder zu „kapitalisieren", d. h. in Gestalt neuer Produktionsmittel im Unternehmen zu investieren. So sind unsere angesehensten industriellen Werke, zum Teil aus ganz kleinen Anfängen heraus (Krupp!), zu gewaltigen Unternehmungen herangewachsen. Auch der Konzern zeigt das Streben nach Kapitalvermehrung, aber in ganz anderer Weise. Daß ein Konzern sich „emporhungert", durch äußerste Sparsamkeit bei Anspannung aller Kräfte sich emporarbeitet, kennt man nicht. Überhaupt das Produktionsinteresse, das dort, wo der kapitalistische Unternehmer sich noch ganz als Betriebsleiter fühlt, durchaus vorherrscht (Marx sucht die Quelle allen „Mehrwertes" bei der Produktion, nicht bei der Spekulation), tritt zurück. An seiner Stelle gewinnt ein rein kommerzielles Interesse den Vorrang. Nicht mehr Kapitalvermehrung durch Kapitalerzeugung, sondern Kapitalvermehrung

durch Angliederung, Unterwerfung bereits vorhandenen Kapitals wird leitender Gesichtspunkt. Aus dem technischen Bureau wird der Schwerpunkt hinüberverlegt in das kaufmännische Bureau, ja schließlich in die „Rechtsabteilung", in der die gewiegtesten Juristen die Vertragsstipulationen entwerfen, wo die Nichtigkeits- und Anfechtungsklage als schärfste juristische Waffen gegen widerspenstige Mehrheiten oder Minderheiten geschwungen werden; der „Oppositionsjurist" von heute ist nicht mehr der spitzfindige Rechthaber, Nörgler oder Kleinigkeitskrämer von gestern, sondern eine Persönlichkeit von nicht selten entscheidender Bedeutung geworden. Mit Hinblick auf die Konzernwirtschaft ist es nicht mehr schechthin richtig, zu sagen: die Wirtschaft läuft, um Kapital zu *erzeugen*. Mit einiger Übertreibung könnte man fast sagen: die Wirtschaft wird angekurbelt und abgestoppt, wie man es braucht, um wirtschaftliche Machtkämpfe, Kämpfe um Interessensphären, Einflußgebiete, Konzessionen, Majoritäten, Aufsichtsratsstellen usw. siegreich auszutragen. Ebensogut wie die Produktionssteigerung kann die Produktionseinschränkung oder -einstellung das Mittel zum Zweck des Großkonzerns sein. Will man ein Werturteil einfließen lassen, so kann man mit den nötigen Einschränkungen und Vorbehalten etwa die Antithese formulieren: an Stelle des *Produktions*interesses das *Spekulations*interesse. (Wenn Karl Marx heute lebte, würde er die Mehrwertquelle kaum so einseitig bei der Produktion suchen, wie er es zu seiner Zeit wohl tun konnte.) Dabei bleibt aber bestehen, daß auch beim kapitalistischen Unternehmen kleineren und mittleren Ausmaßes das spekulative Moment nicht fehlt, ja grundsätzlich gar nicht völlig fehlen kann, während auch die weltumspannenden Trusts und Interessengruppen letzten Endes doch nur von der Produktion leben können und mittels der Spekulation im Grunde genommen doch nur um die Beute der Produktionsüberschüsse kämpfen.

Noch unter einem dritten Gesichtspunkt könnte man einen entscheidenden Unterschied zu entdecken hoffen. Für die Produktionspolitik und Produktionsentfaltung eines jeden Unternehmens sind die politischen Verhältnisse als Vorbedingung von gewisser, oft von ganz erheblicher Bedeutung. Für die Macht- und Interessenkämpfe des Weltkapitals aber hört die Politik auf, bloße Vorbedingung zu sein. *Hier wachsen Politik und Wirtschaft ineinander*. Es kann soweit kommen, daß die Politik bloßes Mittel für die Zwecke der wirtschaftlichen Großmächte, der Konzernmagnaten, der Hochfinanz wird — Plutokratisierung des Staates. Umgekehrt kann die Staatsgewalt sich der Wirtschaft bemächtigen und diese für ihre Zwecke vergewaltigen — Vollsozialisierung, Staatskapitalismus, Lenins „NEP". Gerade dieses Ineinanderwachsen von Wirtschaft und Politik läßt seine Auswirkungen auf sozialem Gebiet fühlbar werden: die *Sozialpolitik* im landläufigen Sinne, d. i. die Wirksamkeit des Staates zu Gunsten der gesellschaftlich untern Klassen, insbesondere zu Gunsten des Arbeiterstandes, beginnt, sich zu einer allumfassenden *Wirtschaftspolitik* auszuwachsen. An Stelle der Auffassung, der Staat habe aushilfsweise, wo das freie Spiel der Kräfte versage, einzugreifen und nachzuhelfen, setzt sich die andere Auffassung, die dem Staate die Leitungsbefugnis für das gesamte Wirtschaftsleben im Großen und nach Bedarf auch im Kleinen zuschreibt. An Stelle des indivi-

dualistischen gewinnt infolgedessen das kollektivistische Moment für das Wirtschaftsleben immer mehr an Gewicht. Gewisse Ansätze staatssozialistischer Tendenzen lassen sich nicht verkennen. Daß die Entwicklung im allgemeinen — von einzelnen Ländern und vorübergehenden Erscheinungen abgesehen — zum Staatssozialismus führen werde, scheint aber doch wenig wahrscheinlich. Im Augenblick scheinen wir einer — faktischen, unformellen — Plutokratisierung des Staates in den meisten zivilisierten Ländern zweifellos näher als einer Sozialisierung der Wirtschaft.

Unschwer erkennt man in allen drei Momenten: der erhöhten Bedeutung der Imponderabilien (Führerpersönlichkeit, Organisation, Kredit) gegenüber dem rein materiellen Sachkapital, dem Überwiegen der machtpolitisch eingestellten Spekulation gegenüber einer viel betriebswirtschaftlicher denkenden Produktionspolitik, dem Ineinanderwachsen von Staat und Wirtschaft, Erscheinungen typischer Art, die es wohl verdienen, die Aufmerksamkeit des Kulturphilosophen und Sozialethikers auf sich zu lenken. Wer immer den heutigen Kapitalismus empfand als eine überwältigende, erdrückende Macht, die, wenn nicht durch sich selbst, durch niemand schien überwunden werden zu können, — wer immer ein fühlendes Herz hatte für die Not, die Verbitterung der „Enterbten", in dem mußte sich die zagende und fragende Hoffnung regen, in diesen Erscheinungen die Anfänge einer neuen Epoche, einer beglückenderen Wirtschaftsordnung begrüßen zu dürfen. Wir haben nunmehr eine Phase dieses Konzentrationskapitalismus, wenn man ihn einmal so nennen darf, durchlebt und können auf die Erfahrungen dieser zwar kurzen, aber überaus lehrreichen Epoche zurückblicken. Sie bedeuten die Enttäuschung dieser Hoffnungen, wenigstens für den Bereich der anherigen Erfahrung. Was insbesondere das letzte Moment, das Ineinanderwachsen von Staat und Wirtschaft angeht, so sahen wir starke Kräfte zwar am Werk, nach beiden Seiten hin, ohne daß es doch wahrscheinlich erschiene, daß uns diese Kräfte zu dem einen oder dem andern der beiden Extreme — Vollplutokratisierung des Staates oder Vollsozialisierung der Wirtschaft — hinführen werden; noch weniger aber eröffnet sich ein Ausblick auf eine höhere Synthese beider. So erscheint es auch unter diesem Gesichtspunkt als unberechtigt, von einer Selbstüberwindung des Kapitalismus durch ihm innewohnende Kräfte, von seiner Fortentwicklung zu einem „Überkapitalismus" zu sprechen. Der „Konzentrationskapitalismus" von heute ist echter, eigentlicher Kapitalismus; wie man aber sich gewöhnt hat, vom Kapitalismus schlechthin den Frühkapitalismus als Vorstufe abzutrennen, so hat es gewiß guten Grund, die heute erreichte Entwicklungsstufe mittels eines eigenen Namens vom Kapitalismus schlechthin zu unterscheiden als „Hochkapitalismus".

Oswald v. Nell-Breuning S. J.

Katholisches Leben in Spanien

Spanien steht nunmehr zwei Jahre unter der Militärregierung des Generals Primo de Rivera, der es verstanden hat, beim bekannten Staatsstreich am 13. September 1923 sämtliche Brigadegeneräle der Armee mit Einschluß der Marine für die Bildung seiner Regierung zu gewinnen. Die Zusammenstellung dieser verblieb auch bis heute ohne jede innere Änderung.

Die Stärke der Regierung besteht eben in dieser Einheit der Kräfte, wobei jedoch gewisse Unebenheiten nicht ausgeschlossen sind in der Stellungnahme zu tiefergehenden, so vor allem religiösen Fragen. Steht auch die Mehrzahl der Generäle aufrichtig auf katholischem Standpunkt, so gibt es doch einige mehr links gerichtete unter ihnen. Die Verschiedenheit der Auffassungen in einzelnen grundlegenden Fragen führt wohl zu manchen Mißlichkeiten, aber die über alles gehende Liebe zum Vaterland und zur Ordnung hat bisher jede Gefahr einer Friedensstörung im Innern der Regierung beschwichtigt.

Wird jedoch die Regierung Primo de Riveras sich lange halten können? Viele antworten mit einem beherzten Ja auf diese Frage, wobei sie voraussetzen, daß die Regierung bei ihren bisher vertretenen Grundsätzen beharrt und die allgemeine Achtung im Heere und beim Volke weiter bewahrt. Ihre nächste Aufgabe muß jedenfalls die Heranbildung tüchtiger Zivilkräfte zur Weiterführung der Regierung im Sinne der Ordnungsliebe und aufrichtiger Vaterlandstreue sein; eine nicht gerade leichte Aufgabe, da ja Spanien das Land ist, wo die aufrichtig vaterlandstreuen und moralisch wertvollen Elemente von jeher sich in der Mehrzahl von jeder Art Regierungsgeschäften möglichst ferngehalten haben. Die Wahlen waren beispielsweise seit langer Zeit eine leere, man kann sagen, unwürdige Komödie, deren Resultate alles eher als ein wahres Bild des Volksdenkens und Volkswillens ergaben. Wer Spanien nach seinen Volksvertretern und Regierungen der letzten Dezennien beurteilen wollte, wäre unbedingt im Irrtum. Die jeweilige Regierung verfügte stets über eine Reihe von Mitteln, sich die Majorität bei jeder Neuwahl zu sichern. Das galt gleicherweise für konservative und liberale Regierungen.

Neben den marokkanischen Wirren leidet das Spanien von heute auch noch stark unter der katalanischen Frage. Ein schwieriges Problem, denn die heutigen Regierungsmänner Spaniens sind sämtlich in der Schule des zentralistischen Gedankens erzogen worden, der für die kulturellen Eigenbestrebungen der einzelnen Landesteile wenig Sinn zeigt; anderseits erschweren einzelne katalanische Hitzköpfe mit ihren separatistischen Forderungen jede friedliche Regelung der Lage. Zum Glück überwiegt auch bei den Katalanen die Zahl derer, die das einheitliche Spanien nicht minder lieben als ihre engere katalanische Heimat. Die Regierung und der König zeigen viel Mäßigung und Wohlwollen den Katalanen gegenüber, und so besteht die Hoffnung, daß die Frage sich friedlich wird beilegen lassen. Die häufigen Besuche des Königs in Katalonien, namentlich in Barcelona, wo man ihm soeben einen herrlichen Königspalast gebaut hat, zeigen jedenfalls, daß man in höchsten Regierungs-

kreisen über die Bedeutung der katalanischen Frage sich vollständig im klaren ist. Die richtige Lösung wird wohl in der Ablehnung jeglichen Separatismus einerseits, in weitestgehender Förderung der kulturellen und sprachlichen Bestrebungen des katalanischen Volksteiles anderseits liegen.

Eine ständige Gefahr für Spanien, wie für alle modernen Staaten, liegt im Treiben der umstürzenden Elemente, als da sind Freimaurerei, Kommunismus, radikaler Syndikalismus und Sozialismus.

Die Freimaurerei war in Spanien noch vor kurzem eine sehr tätige Macht, und sämtliche Revolutionen Spaniens in den letzten hundert Jahren wiesen auf sie als Urheberin zurück. Allmählich verfiel sie, die Zahl ihrer Anhänger nahm immer mehr ab, so daß sie beispielshalber in der Armee kaum mehr Vertreter hat, wo sie doch früher vielleicht am bedeutendsten war. Die heutige Regierung ist natürlich stark antifreimaurerisch, so daß die Logenbrüder bald um den letzten Rest ihres Einflusses gekommen sein werden.

Die Kommunisten sind ebenfalls wenig zahlreich. Sie sind aber gefährlicher, einmal, weil ihre Schlagwörter beim ungebildeten Volke um so mehr zünden, je krasser und simpler sie sind, sodann, weil sie namentlich durch gewisse spanische Emigranten offenbar mit den umstürzlerischen Elementen des Auslandes (Rußland?) in Verbindung stehen und von ihnen die Mittel zur Entfaltung ihrer Propaganda erhalten.

Mit den Kommunisten verwandt sind die radikalen Syndikalisten, die vor allem unter der Arbeiterbevölkerung Kataloniens viele Anhänger zählen. Sie nennen sich die „Einzigen" (Únicos), indem sie behaupten, es gebe keinen andern wahren Syndikalismus als den ihrigen. Ihre Kraft besteht in der skrupellosen Anwendung jeglicher Gewalt, nicht nur den Arbeitgebern, sondern auch den Arbeitern gegenüber, die ihre Auffassungen und Arbeitsmethoden nicht teilen. Neuerdings entstanden ihnen starke Gegner in den sog. freien Syndikaten, besonders wieder in Katalonien, die gegen die Gewalt ebenfalls Gewalt anwandten und die Radikalen mit ihren eigenen Waffen schlugen. Vor dem Staatsstreich Primo de Riveras waren in Barcelona Mordanschläge und Gewalttätigkeiten an der Tagesordnung. Mit starker Hand hat das Direktorium mit diesen Übergriffen auf beiden Seiten aufgeräumt, ohne jedoch ihre Organisationen selbst anzutasten. So ist es freilich möglich, daß mit dem allmählichen Aufhören der Militärregierung diese Umstürzler ihr Spiel werden weitertreiben dürfen.

Die Sozialisten verfolgen zwar die gleichen Endziele wie die Syndikalisten, jedoch mit mehr Mäßigung in der Art ihres Vorgehens. Ihre Zahl ist in Spanien sehr gering; ihre eigene Zeitung „El Socialista" gibt sie auf bloß 10000 an. Bedenklich aber ist, daß sie die allgemeine spanische Arbeitergewerkschaft ganz in der Hand haben. Diese Gewerkschaft zählte im Dezember 1924 210000 zahlende Mitglieder. Ihre Hauptkraft liegt in Madrid selbst. Der Sozialismus in Spanien verdankt seine Kraft und Bedeutung fast nur den früheren Regierungen, die es ihm ermöglicht hat, die Arbeiter in seine Gewerkschaft hineinzuziehen, ihm dabei sogar Förderung zuteil werden ließ. Die gegenwärtige Regierung tritt in keiner Weise gegen den Sozialismus auf, nur entzieht sie ihm die Möglichkeit, mit List und Gewalt die Freiheit der Arbeit und des Arbeiters zu beein-

trächtigen. Gerade genug, um dem Sozialismus allmählich den Boden zu entziehen.

Die beste Abwehr allen revolutionären sozialistischen Bestrebungen gegenüber liegt in der christlichen Organisation der Arbeitermassen. Leider geschah diesbezüglich lange Zeit zu wenig. Die vorhandenen Ansätze standen in keinem Verhältnis zur wahren Stärke der Katholiken im Arbeiterstand. Nun beginnt es auch auf diesem Gebiete besser zu werden; die bedeutendste katholische Arbeiterorganisation zählt bereits 58000 Mitglieder.

Trefflich organisiert ist dagegen die Landarbeiterschaft. Es gibt über 3000 katholische Syndikate für Bauern und ländliche Arbeiter mit Hunderttausenden von Familien als Mitgliedern. Die kaum 200 nichtkatholischen, bzw. nichtkonfessionellen ländlichen Syndikate verschwinden daneben fast vollständig. Dabei ist zu beachten, daß das erste ländliche Syndikat erst 1907 gegründet wurde und der Syndikatsverband erst 1919 entstanden ist. In wenigen Jahren hat sich also die katholische Landarbeiterorganisation so gewaltig entwickelt, daß sie heute die weitaus größte Organisation Spaniens darstellt.

Das katholische Spanien findet sich aber außer den genannten umstürzenden Elementen noch einem andern mächtigen Feinde gegenüber, von dem allerdings im Ausland selten die Rede ist: dem Verein „Freie Schule" (Institución libre de Enseñanza). Er ist die Schöpfung einzelner liberaler Universitätsprofessoren aus dem Jahre 1876. Sein monatliches Organ, das seit 1877 herauskommt, trägt auf jeder seiner Nummern den Artikel 15 der Vereinsstatuten mit folgendem Wortlaut: „Der Verein ‚Freie Schule' lehnt den Geist und die Interessen jeder religiösen Gemeinschaft, jeder philosophischen Schule oder politischen Partei vollständig ab; er steht auf dem Boden der vollen Freiheit und Unantastbarkeit der Wissenschaft und hält folgerichtig an dem Grundsatz fest, daß bei der wissenschaftlichen Forschung und dem wissenschaftlichen Unterricht keine andere Autorität als das persönliche Gewissen des Lehrers ausschlaggebend sein darf und der Lehrer für seine Lehrtätigkeit nur sich selbst verantwortlich ist."

Der Verein breitete sich unter den Lehrern und Professoren rasch aus, deren Selbstbewußtsein er geschickt auszunützen verstand. Von den staatlichen Autoritäten wurde er in den Zeiten liberaler Alleinherrschaft mächtig unterstützt. So wurde er zu einer wahren Volksgefahr und zu einem Herd der Agitation gegen den religiösen Schulunterricht, der ja in Spanien bekanntlich so sehr obligatorisch ist, daß in den unteren Schulklassen die weltlichen Lehrer selbst zur aktiven Teilnahme am Katechismusunterricht gesetzlich verpflichtet sind. Noch vor drei Jahren gelang es dem Verein, 200 Protestunterschriften, teilweise auch von Hochschulprofessoren, zu sammeln gegen den Rektor der Universität von Barcelona, der auf die Anzeige des Bischofs von Lerida hin eine Lehrerin des Lehrerinnenseminars gemaßregelt hatte. Diese Dame erregte den Unwillen ihrer Schülerinnen und deren Eltern durch einen Unterricht, der nicht nur der katholischen Moral, sondern den elementarsten Forderungen der Sitte und des Anstandes Hohn sprach. Doch hatte das Schlagwort von der Freiheit des Unterrichts so viele, selbst sonst gemäßigte Lehrer betört, daß sie sich über alle religiösen und rechtlichen Bedenken hinwegsetzten, sobald man am Grund-

satz der unbeschränkten Lehrfreiheit rüttelte. Und das in einem Staate, der in seiner Vollzahl katholisch ist, und dessen Gesetze ausdrücklich den katholischen Schulunterricht gewährleisten.

Gegen diesen Verein der freien Schule kämpften die Katholiken mit wechselndem Glück, da es nicht leicht war, die geschickt eroberten Stellungen der Kirchenfeinde im spanischen Lehrerpersonal einzeln wieder zu gewinnen. Eine glückliche Etappe in diesem Kampfe bedeutet die Gründung der „Institución Teresiana", des Theresien-Schulvereins, der zunächst in Verbindung mit den höheren Schulen und Lehrerinnenseminarien Heime für die Studentinnen zu schaffen sucht, dann aber auch bestrebt ist, guten weiblichen Lehrkräften an den höheren Schulen Stellen zu verschaffen. Es gelang dem Verein in kurzer Zeit trotz der geringen verfügbaren Mittel so sehr zu erstarken, daß die begründete Hoffnung besteht, zunächst einmal den weiblichen Unterricht dem schädlichen Einflusse der „Freien Schule" vollständig zu entziehen.

Ein noch hoffnungsfroheres Unternehmen im Kampfe für die katholische Schule ist seit einigen Jahren die kraftvoll einsetzende katholische Studentenbewegung. Der erste Kongreß der katholischen Studenten tagte am 29. Februar 1920 in Toledo. Die Bewegung fand großen Anklang in ganz Spanien und führte bald zu einem Nationalverband der katholischen Studentenschaft, der an allen Universitäten des Landes die übergroße Mehrzahl der Studenten an sich kettete. Am 12. Mai 1923 errangen die katholischen Studenten der Universitäten Madrids bei der Wahl des Universitätsrektors von den 15 Stimmen der Studentenschaft 11 für ihren Verband. Am 20.—23. Januar 1923 wurde der erste beratende Verbandstag des katholischen Studentenverbandes zu Zaragoza abgehalten; ihm folgte am 24.—28. der erste öffentliche Nationalkongreß der katholischen Studentenschaft. Es fehlte nicht an Versuchen vonseiten der Vertreter „neutraler" Studentenbewegungen, die Würde und Ruhe des Kongresses zu stören, doch gelang es der Besonnenheit und Geschlossenheit der katholischen Studenten, die gegnerischen Umtriebe wirkungslos zu machen. So wurde das Programm des katholischen Studentenverbandes von den Anwesenden im vollen Umfang angenommen. Die folgenden Kongresse, der zweite in Sevilla (Januar 1924) und der dritte in Valencia (31. Oktober bis 3. November 1924), vollendeten den Sieg der katholischen Studenten Spaniens. Heute zählt der Verband 31 Lokalverbände, 130 Vereine und etwa 20000 studentische Mitglieder. Sie stellen sozusagen die Gesamtzahl der organisierten Studenten Spaniens dar. Der Geist, der unter ihnen herrscht, ist ein ausgezeichneter; sehr viele von ihnen sind nicht nur praktische, sondern ganz eifrige Katholiken, die ihre Jahresexerzitien halten und häufig, vielfach täglich zur Kommunion gehen. Manche von ihnen haben bereits die Bahn eines akademischen Lehrers eingeschlagen, und es ist die Hoffnung begründet, daß sie in absehbarer Zukunft dem Treiben und den Vergewaltigungsbestrebungen der „Freien Schule" in diesem rein katholischen Lande ein Ende machen werden.

Auch im Mittelschulunterricht weist das katholische Spanien noch Fehler und Mängel auf, die objektiv in keiner Weise gerechtfertigt werden können und nur als Erbe der vergangenen liberalen Regierungen zu begreifen sind; nicht als ob der Verein „Freie Schule" im Mittelschulunterricht

eine bedeutende Rolle spielte, vielmehr zeigen sich auch hier die Spuren der Auffassung, daß Schule und Unterricht staatliches Monopol seien. Man muß sich vor Augen halten, daß ein sehr beträchtlicher Teil der Mittelschuljugend Spaniens in katholischen Privatkollegien erzogen wird. Trotz dieses Umstandes hält man an dem Grundsatz fest, daß öffentlich gültige Schulprüfungen nur vor den Lehrkörpern der staatlichen Schulen, Gymnasien und Lyzeen, abgelegt werden können. Dieses Überbleibsel antikatholischer Schulregierungen hat keinen andern Zweck als die Herabsetzung der besten Anstalten des Landes in den Augen der Öffentlichkeit. Das katholische Spanien verweigert die Öffentlichkeitsrechte den katholischen Kollegien, gerade jenen, die von der Mehrzahl der Eltern den staatlichen Anstalten vorgezogen werden und die den Unterricht ebenso kostenfrei wie jene erteilen! Erst in allerletzter Zeit beginnt man das Ungereimte dieser Einrichtung in weiteren Kreisen zu fühlen, und man geht daran, die Eltern zu organisieren zur Beseitigung dieser unbegründeten Bevorzugung des staatlichen Unterrichts.

Im Gebiete des niederen Volksschulwesens ist vor allem der Analphabetismus immer noch zu beklagen. Doch muß man sich hier zur Entlastung des spanischen Schulbetriebs und zur Richtigstellung gewisser allgemein verbreiteter Übertreibungen vor Augen halten, daß am schlechten Ruf Spaniens auf diesem Gebiete die Art der offiziellen statistischen Aufstellungen selbst zum Teil die Schuld trägt. Bei der Feststellung der Analphabetenzahl nimmt nämlich die statistische Stelle keinerlei Rücksicht auf das Alter der Analphabeten und rechnet im Prozentsatz letzterer selbst die unmündigen Kinder mit. Bei dieser Zählungsmethode würde jedes Land ein hohes Maß von Analphabetismus aufweisen. Man rechnet eben anderswo nur vom siebten oder achten Lebensjahr an jene zu den Analphabeten, die nicht lesen können. Aber selbst auf Grund der spanischen Statistiken ist der Analphabetismus stark im Abnehmen begriffen. So war der Prozentsatz der Analphabeten im Jahre 1900 noch 63,79; 1910 fiel er auf 59,39, was eine Besserung von 4,43% bedeutet. 1920 war dieselbe Prozentzahl 52,23, also eine Besserung von 7,14% seit 1910 und 11,57% seit 1900. In manchen Gegenden gibt es überhaupt kaum noch Analphabeten außer den Kindern. So ist die Analphabetenzahl im Baskenland und Navarra 33,99%, in Altkastilien 34,88%, im Königreich León 37,60%, in Katalonien und auf den Balearen 39,71%. Noch in neuester Zeit wurden an die 1000 neue Volksschulen gegründet. Hält die Entwicklung der letzten Jahre an, so wird dieser wenig ehrende Mangel der spanischen Volksbildung in kurzer Zeit vollständig verschwunden sein.

Nächst der Erziehung verdient die Presse unsere Beachtung. Gleich den meisten andern Ländern hatten auch die Katholiken Spaniens der Presse lange Zeit hindurch nicht jene Aufmerksamkeit zugewandt, die angesichts der überragenden Macht moderner Presseunternehmungen erforderlich ist. Noch zu Beginn des Jahrhunderts war die katholische Presse in Spanien, mit den liberalen Organen verglichen, eine ganz bedeutungslose Sache. Gott sei Dank steht es mit der katholischen spanischen Presse heute doch wesentlich anders, wenn sie auch noch lange nicht die Bedeutung erlangt hat wie gewisse führende liberale Blätter. In einzelnen Provinzen steht die katholische Lokal-

presse sowohl hinsichtlich der Leistungen als der Abnehmerzahl weit obenan, anderswo und leider vornehmlich in der Hauptstadt spielt sie trotz erfreulicher Bestrebungen in neuester Zeit eine immer noch untergeordnete Rolle.

So besitzt beispielsweise Madrid drei katholische Tageblätter, wobei zu beachten ist, daß im Sinne eines Beschlusses der katholischen Pressekonferenz in Toledo 1924 nur jene Zeitungen als „katholisch" bezeichnet werden, die sich der kirchlichen Oberaufsicht unterwerfen. Daneben gibt es noch andere Blätter, die zwar dieser Forderung nicht genügen, sonst aber im allgemeinen auf katholischem Standpunkt stehen. Die größte Mehrzahl der Madrider Tageblätter dagegen ist liberal in allen Schattierungen dieses Wortes. Von den bedeutenderen Zeitschriften der Hauptstadt ist nur eine einzige ausgesprochen katholisch.

Schon diese Rückständigkeit im katholischen Pressewesen deutet auf einen gewissen Mangel hin in der Erfassung zeitgemäßer Seelsorgsaufgaben. Derselbe Mangel zeigt sich in der seelsorglichen und sozialen Betreuung der Auswanderer sowie im Ausbau der nötigen Seelsorgsposten in den Großstädten. Die sehr zahlreichen Auswanderer entbehren so ziemlich jeder geregelten Fürsorge. Ein St. Raffaelsverein wurde allerdings vor einigen Jahren gegründet, und einige Jesuiten widmen sich ihm mit Eifer. Das ist aber auch ungefähr alles.

Dasselbe Bild zeigt sich in der Einteilung der Großstadtpfarreien. In den letzten zehn Jahren haben sich unsere größeren Städte bedeutend entwickelt; die zwei größten, Madrid und Barcelona, haben ihre Einwohnerzahl nahezu verdoppelt. Trotz mancher Anstrengungen, so viele Teilungen der Pfarreien vorzunehmen, als notwendig ist, um die im spanischen Konkordat festgestellte Höchstzahl von 10000 Seelen in einer Pfarrei nicht zu überschreiten, gibt es leider immer noch eine ganze Reihe von Pfarreien mit 50000—60000 Seelen.

Anderseits darf man mit Freude feststellen, daß der Geist des Klerus seit den Revolutions- und Bürgerkriegszeiten, also etwa seit 1876, ein immer mehr zufriedenstellender ist. Deutlich läßt sich die ursächliche Verbindung zwischen dem Aufschwung des religiösen Lebens und der Zahl und dem Eifer des Klerus in den einzelnen Diözesen verfolgen. Dabei spielt die Ordensgeistlichkeit eine besonders rühmliche Rolle. Der religiöse Eifer im traditionell katholischen Spanien weist noch heute herrliche Beispiele echt christlichen Strebens auf. Nur einige Beispiele.

Die Herz-Jesu-Verehrung blüht in Spanien wie vielleicht sonst in keinem Lande. Vor einigen Jahren erst hatten wir das erhebende Schauspiel, wie der König von Spanien selbst, umgeben von seinen Ministern, im Cerro de los Ángeles, dem „Hügel der Engel", bei Madrid, das Land feierlich dem Herzen des Heilands weihte. An diesem Tage prangte die ganze Hauptstadt, die aristokratischen Viertel und die ärmsten Stadtteile, in einem Festschmuck wie sonst nur an den höchsten Nationalfesten; die Kirchen waren überfüllt, zahllose heilige Kommunionen wurden an diesem Tage für das Land aufgeopfert. Oft wird das Wort auf den Kanzeln zitiert, das in den „Herz-Jesu-Offenbarungen" des heiligmäßigen P. Bernhard Hoyos S. J. sich findet: „Ich werde in Spanien herrschen und verehrt werden, mehr noch als irgendwo

anders." Und die Prediger fügen hinzu, diese Vorhersagung müsse sich noch in diesem Geschlecht erfüllen. Tatsächlich berichtet der Sekretär des Gebetsapostolats für Spanien, P. Julian de Eguia S. J., die Zahl der angeschlossenen Zentralen sei bereits auf 10000 gestiegen, die 541 Zentralen nicht gerechnet, deren Aggregierung noch zweifelhaft sei. Das Gebetsapostolat zählt demnach in Spanien heute 1700000 Mitglieder. Außerdem gibt es noch eine Anzahl eucharistischer Vereine, wie z. B. die Herz-Jesu-Ehrenwache, zu deren Mitgliedern in Madrid unter andern die Königin selbst gehört, dann der Verein für Sühnungskommunion, bemerkenswert besonders dadurch, daß seine Mitglieder, 350 an der Zahl, ausschließlich Offiziere der Armee sind, in der Mehrzahl höhere Stabsoffiziere; auch Generäle finden sich darunter in stattlicher Anzahl. Sie treten jeden Monat mindestens einmal zum Tische des Herrn, ihre Generalkommunionen bieten ein herrliches Schauspiel des Bekennermutes. Die Familienweihen ans göttliche Herz, die „Thronerhebungen" lassen sich gar nicht zählen.

Der Verehrung des heiligsten Altarssakraments dienen u. a. die nächtlichen Anbetungen, die in Spanien ungemein beliebt sind. Die Mitglieder des hierfür gegründeten Vereins, ausschließlich Männer, verpflichten sich zu monatlich einer Nachtwache vor dem Allerheiligsten. In Madrid sind 32 Gruppen mit je 15—30 und mehr Mitgliedern, die sich in die nächtliche Anbetung das ganze Jahr hindurch teilen. Jede Gruppe zieht in der für sie anberaumten Nacht unter eigener Fahne zur Kirche, wo ein Priester das heiligste Sakrament aussetzt. Es werden Lieder gesungen. Darauf ziehen sich die Teilnehmer mit Ausnahme von zwei, vier, sechs oder auch mehr, die ihre Anbetung beginnen, in einen anliegenden Saal zurück, wo sie auf Lagerbetten schlafen können, bis die Reihe an sie kommt; abwechselnd knieen alle eine Stunde lang vor dem ausgesetzten Sakrament. Eine halbe Stunde lang singen sie lateinisch die kirchlichen Tagzeiten, so daß diese jede Nacht vollständig abgesungen werden; die zweite halbe Stunde wird in Betrachtung und andern Gebeten zugebracht. Von Beginn der Anbetung an werden die Türen der Kirche geschlossen und werden nur geöffnet, wenn Anbeter erwartet werden, die bis spät in die Nacht hinein im Dienst gewesen waren, etwa Straßenbahnangestellte, die von ihren Posten erst nach 2 Uhr früh abkommen können. Um $^1/_2$5 Uhr früh ist dann gemeinsames Aufopferungsgebet für alle, darauf heilige Messe und Kommunion. Etwas vor 6 Uhr gehen alle nach Hause. Außer dieser monatlichen Nachtwache hält man dann noch mindestens viermal im Jahr eine gemeinsame Nachtanbetung aller Mitglieder.

Dem Beispiel der Männer folgend, haben nun auch Frauen sich zur ständigen Anbetung zusammengetan und sich in die Tagesstunden geteilt; zuletzt kamen noch die Kinder, die „Tarcisios", für einige Anbetungsstunden an den Nachmittagen. So zählen beispielsweise in Madrid die nächtlichen Anbeter 4000, die täglichen 2000, die „Tarcisios" 300 Teilnehmer. In ganz Spanien erreicht die Mitgliederzahl der Anbeter in beiden Geschlechtern zusammen 100000 in 700 Gruppen, der Tarcisios 8000.

Vielverheißend entwickelt sich in neuester Zeit die katholische Jugendbewegung, wiewohl eine einheitliche Zusammenfassung der einzelnen Jugendorganisationen noch fehlt. Die meisten Pfarreien haben ihre Jugendvereine,

123 mit durchschnittlich etwa hundert Mitgliedern, die monatlich zu den Sakramenten gehen, meist auch ihre eigenen Studienzirkel (manchmal mit eigener Bibliothek usw.) besitzen. Außer den pfarrlichen Jugendvereinen gibt es noch eine große Anzahl allgemeiner Jugendvereine, wie die St. Antonius-, Salesius-Jugendvereine, vor allem aber die Marianischen Kongregationen, meist unter der Leitung der Jesuiten. Die Kongregationen sind in Spanien meist Vereine für die männliche Jugend, wenn es auch vereinzelt Kongregationen für andere Stände gibt, so für erwachsene Männer; unter den letzteren zählt beispielsweise die Männerkongregation zu Madrid etwa 800 von den angesehensten Männern der Hauptstadt zu ihren Mitgliedern. Die Kongregationen der Männer und Jünglinge haben sich zu einem Landesverband zusammengetan; dieser zählt bis heute 175 Sodalitäten, 76 sind noch nicht beigetreten.

Einige Beispiele aus dem Leben der Sodalitäten mögen hier angeführt werden. Eine Sodalität für Studenten der technischen Hochschulen in Madrid zählt 800 Mitglieder; die Sodalität der Kadettenschule der Infanterie in Toledo 300. Die blühendste Sodalität Spaniens ist die der Universitätsstudenten und Studierenden der Handelsschule in Barcelona mit über 1000 Mitgliedern. Eine zweite Jugendkongregation in Barcelona hat 302 Mitglieder. Die Sodalität in Villarreal zählt 1500, die von Alicante 803 jugendliche Sodalen. In der Stadt Valencia gibt es zwei rührige Sodalitäten für Jugendliche mit je 1000 und 501 Mitgliedern; die Priester- und Theologensodalität umfaßt 220 Mitglieder. In Valladolid finden wir eine Sodalität für Universitätsstudenten und Kadetten der Kavallerie mit 560 Sodalen. Bilbao hat zwei Jugendsodalitäten mit 570 und 450 Mitgliedern. Man begreift aus diesen Zahlen, daß die Marianische Kongregation eine ganz hervorragende Bedeutung in der religiösen Schulung der Intelligenz und der Armee bildet. Die Sodalen bilden das Rückgrat der ganzen aufstrebenden Jugendbewegung.

In großer Blüte stehen die Volksmissionen. Lazaristen, Redemptoristen, Jesuiten u. a. teilen sich in edlem Wetteifer in diese Arbeit. Manchmal wirken Missionäre mehrerer Orden in großen Stadtmissionen zusammen. Bei manchen Missionen erreicht die Zahl der Kommunionen 20000—30000. Einzelne Landmissionäre gehen von Dorf zu Dorf und missionieren ganze Provinzen innerhalb einiger Monate durch. Die Missionspredigten zeichnen sich in Spanien durch Offenheit und Klarheit aus, mit der hier die ewigen Wahrheiten verkündet werden. Die Frucht ist entsprechend groß.

Viele machen die geschlossenen Exerzitien mit, teils in eigenen Exerzitienhäusern, teils nach Pfarreien in größeren Häusern mit 100, 200 und mehr Männern als Teilnehmern. Namentlich ist dies in Katalonien und Navarra der Fall. In der ersteren Provinz sind überraschende Bekehrungen von sozialistischen Arbeitern nicht selten. Die Zahl der Exerzitanten in Katalonien war in den letzten zwei Jahren 3139, in Navarra im letzten Jahre allein 5000.

Einen großen Aufschwung nimmt seit den letzten fünfzehn Jahren das Interesse für die ausländischen Missionen. 1922 wurde die Armreliquie des hl. Franz Xaver durch ganz Spanien getragen; sie erweckte überall stürmische Begeisterung. Der Priesterverein zur Unterstützung der Missionen hat in den fünf Jahren seines Bestandes 9982 Mitglieder geworben. 1924

wurde die spanisch-amerikanische Missionsverbindung unter den Seminaristen gegründet, die heute schon 5800 Mitglieder zählt. Bei einer einzigen Missionsversammlung in Bilbao wurden vor einigen Monaten nicht weniger als 300000 Pesetas gesammelt; es folgte darauf eine Generalkommunion von Kindern, 10000 an der Zahl, für die Missionen.

So regt sich der althergebrachte religiöse Sinn der katholischen Spanier heute noch und schickt sich zu neuer Betätigung in neuen Formen an. Im Organisierungswesen, in sozialer Arbeit und Presse, ist gewiß noch mancher Rückstand zu überwinden; der gute Wille dazu fehlt nicht. Man vergesse eben nicht, daß die südländischen Völker sehr zum Individualismus neigen und sich nur schwer in Organisationsformen fügen lassen. Wo aber tiefer religiöser Eifer vorhanden ist und der klare Blick für Gegenwartsbedürfnisse nicht fehlt, wird auch im Organisationswesen der Fortschritt nicht lange ausbleiben.

Hilarion Gil S. J.

Jesuiten und Juden

Eine zwar begreifliche, aber beklagenswerte Erscheinung der ersten Kriegswochen war die Spionenfurcht. Es genügte die geringste Auffälligkeit in Gang, Haltung, Sprache, Kleidung, in Farbe oder Linienführung des Gesichtes, und der laute Ruf „Russe“ oder „Spion“ brachte die harmlosesten Reisenden oft in die größte Gefahr.

Das war zu begreifen bei der ungeheuren Spannung der geängstigten Volksseele, in einer Zeit, wo fast jeder Tag neue Feinde meldete, die unser friedliches Vaterland mit Krieg und Vernichtung bedrohten.

Aber jetzt, nachdem die welterschütternde Tragödie vorüber ist, nachdem die furchtbaren Donnerschläge des Trommelfeuers der wehmütigen Besinnung heldenhaften Ertragens gewichen sind und alle Geister voll Erwartung, schaffend und hoffend, die Siegel der Zukunft zu lösen suchen, da sollte es keine derartigen Erscheinungen mehr geben. Heute, wo schwere Drangsale und große Gefahren von innen wie mit Posaunen des Weltgerichtes alle Gutgesinnten unter die Fahne des gemeinsamen Vaterlandes rufen, da ist es nicht zu verstehen, wenn mächtige Organisationen, wie z. B. der Deutsch-Völkische Bund, mit gespensterseherischer Furcht überall da Verräter und Feinde des Vaterlandes wittern, wo man keine Miene macht, ihnen Heeresfolge zu schwören. Die Leidenschaftlichkeit des einstweilen aussichtslosen Ringens gegen die wachsende Weltherrschaft des Judentums hat ihren Wortführern die Klarheit des Denkens geraubt. Sonst könnte es nicht möglich sein, daß sie in Wort und Schrift es versuchen, zwei so unversöhnliche Gegensätze wie Jesuitismus und Judentum, in der widerspruchsvollsten Chimäre vereint, dem deutschen Volke als ein durch Blut und Geist geschaffenes Bündnis vor Augen zu stellen.

Im überreizten Selbstgefühl des rassischen Instinktes wittert der Deutsch-Völkische Bund Judenblut in jedem, auch dem deutschen Jesuiten. Alles, was seit den achtziger Jahren der Antisemitenführer Hermann Ahlwardt über Juden und Jesuiten erdacht und ersonnen hat, wird heute ohne Prüfung wiederholt, und aus dessen erfindungsreichem Pamphlet „Mehr Licht“[1] vom Jahre 1910 holt man sich die verrosteten Waffen, um wie ein Don Quijote gegen Windmühlen zu kämpfen.

Der Grundgedanke jener Schrift, der Ahlwardt den Untertitel gab: „Der Orden Jesu in seiner wahren Gestalt und in seinem Verhältnis zum Freimaurer- und Judentum“, ist heute das Lieblingsstück der deutsch-völkischen Kampfmelodien. Die Behauptungen Ahlwardts, dessen „Mehr Licht“ viele Jesuiten zu Juden macht, und dem der Orden „von Haus aus stark mit jüdischem Blut vermischt“ erscheint, kehren wieder z. B. in der Kampfschrift, die K. v. Widdumhoff im Großdeutschen Verlag, Weißenburg i. B., herausgab. Ihre Aufschrift klingt furchtbar: „Die entdeckten schwarzen Henker des deutschen Volkes und das blutige Komödienspiel um Bayern und Reich, um Hitler und Luden-

[1] Mehr Licht. Der Orden Jesu in seiner wahren Gestalt und in seinem Verhältnis zum Freimaurer- und Judentum. Dresden 1910, Freidenker-Verlag.

dorff". Der Verfasser bereichert die von Ahlwardt aufgestellte Liste von „Jesuiten-" und „Judenknechten" noch um einige Namen, wie Prinz Max von Baden, Stresemann, Hermann Bahr und ganz besonders Kardinal v. Faulhaber. Für Ahlwardt war Jesuit, Jude und Freimaurer eins und dasselbe gewesen. Er schreckte deshalb nicht davor zurück, selbst Maximilian Harden zu einem Jesuiten zu machen. Zwar hätten sich nach ihm die Jesuiten, um in Deutschland Einfluß zu gewinnen, zuerst des Antisemitismus bedient. Dann aber, als die Juden Zugeständnisse machten, hätten beide sich zu gemeinsamen Geschäften verbündet, und so seien die jesuitisch-jüdischen Banken, großen Brauereien und Warenhäuser von Firmen wie Wertheim, Tietz, Israel u. a. entstanden. Ähnlich schreibt v. Widdumhoff: „Kein Zweifel, der Jesuitenorden ist ein im Geiste und Auftrag des Judentums entstandenes Gebilde, eine Filiale des jüdischen Blutbundes, ein jüdisches Tochterinstitut" (S. 27). Vielleicht hat ihm sein Lehrer Ahlwardt als Beweis und Gewährsmann gedient, der folgendermaßen schließt: „Der Nachfolger Loyolas war der getaufte Jude Lainez, der unter den von Loyola geschaffenen kirchlichen Formen den Jesuitenorden in einen Geheimbund mit kirchlichem Gewande umänderte" (a. a. O. 35).

Wer jemals mit solchen Kreisen zu tun gehabt hat, die mit gleich großen Vorurteilen sowohl dem Jesuitenorden als dem Judentum gegenüberstehen, weiß die Bedeutung und Ausdehnung solcher Anschauungen zu würdigen. Wie der Hexenwahn vor dreihundert Jahren im Gefolge des Dreißigjährigen Krieges, so herrscht bald in einem großen Teil der deutschen Welt die mit Haß gemischte Furcht vor dem vermeintlichen Dreibund: Judentum, Jesuitismus und Freimaurertum. Zwischen diesen drei internationalen Gesellschaften soll eine dreifache Verwandtschaft bestehen: Des Blutes, des Geistes und des Endzieles. Von dem letzten schreibt v. Widdumhoff: „Wenn der Jesuitismus mit seiner Riesenorganisation unter der Maske der Religion die Welt für den jüdischen Kapitalismus erobert haben wird, dann werden die jüdischen obersten Grade des Jesuitenordens mittels einer neuen Komödie die christlichen Scharen einem uns vorgegaukelten, wiederkommenden, in Jerusalem erscheinenden Messias (dem jüdischen Priesterkönig) zuführen. Dann wird die jüdische Religion als die wahre, biblische anerkannt werden und die gemeinsamen Ziele des Jesuitismus und Judentums erreicht sein" (a. a. O. 29).

Der deutsch-völkische Prophet glaubt, mit seinen Vermutungen eine gewaltige Entdeckung gemacht zu haben. Daher der Titel der Schrift: „Die entdeckten schwarzen Henker" usw. Den Schleier von jenem Geheimnis des unnatürlichen Bundes zwischen Judentum und Jesuitentum zu lüften, sei bisher noch niemand gelungen. Kein Wunder! „Das Geheimnis des Ordens", schreibt er, „das größte aller Geheimnisse der Kirche, kann nur dadurch gewahrt werden, daß nur die Führer der oberen Grade Mitwisser desselben sind. Merkwürdigerweise sind diese meist Juden, woraus sich der innere Zusammenhang des Jesuitismus mit dem jüdischen Blutbund und den oberen Graden des Freimaurertums (ebenfalls Juden) von selbst ergibt" (S. 11). Nun aber, nachdem die Schleier gelüftet, die schwarzen Henker entdeckt sind — lieb Vaterland magst ruhig sein!

Vielleicht wird es Herrn v. Widdumhoff und allen wahrheitsliebenden Vaterlandsfreunden im Deutsch-Völkischen Bund nicht unangenehm sein, wenn wir selber noch etwas mehr den Schleier von dem Geheimnis ziehen, das ihnen so großen Schrecken einflößt, und sie von der Furcht befreien, daß der Jesuitenorden voll Juden sitzt.

Zunächst stellen wir fest, trotz aller gegenteiligen Behauptungen, daß der Stifter des Jesuitenordens, Ignatius von Loyola, rassenreiner Baske, zwar kein Spanier von westgotischem Adel, aber doch ein Edelmann ohne irgend einen Tropfen jüdischen Blutes gewesen ist. Selbst Ahlwardt gibt zu, es sei „geschichtlich nicht nachweisbar, ob Ignatius dem Orden der Alombrados in früherer Jugend angehörte, in den sich viele Juden retteten, die gezwungen wurden, Christen zu werden". Jüdische Abstammung zu behaupten, wagt Ahlwardt vollends gar nicht[1].

Die Herkunft des hl. Ignatius von einem altadeligen baskischen Rittergeschlechte, dessen Stammschloß heute ein Heiligtum christlicher Verehrung geworden ist, wird schon durch seinen Namen und sein Wappenschild bewiesen. Wie wäre es aber zudem anzunehmen, daß in jenen Zeiten, wo der spanische Adel, noch im Kampfe mit den Mauren, leidenschaftlich eiferte für die Reinheit des Glaubens und Blutes, ein Judenknabe auf dem Schlosse eines der vornehmsten Edelleute Kastiliens, Don Juan Velasquez de Cuellar, aus Freundschaft zu seinem Vater, aufgenommen und wie ein eigenes Kind erzogen worden wäre? Wie hätte ein Judensprößling es wagen können, in die Offizierslaufbahn einzutreten? Wie wäre es ihm gelungen, eine so hervorragende Rolle zu spielen, wie sie der Offizier Iñigo von Loyola bei der Belagerung von Pampelona gespielt hat? Wenn es irgendwie möglich gewesen wäre, auf die rassische Herkunft des Ordensstifters einen Schatten fallen zu lassen, so hätten sich seine Feinde in jener Zeit des hochgehenden Nationalismus einen solchen Vorwand nicht entgehen lassen. Eine derartige Tatsache konnte auch gar nicht verborgen bleiben. Dafür sorgten allenthalben eifersüchtige Neider, fanatische Eiferer und das mißtrauische Auge der spanischen Inquisition, deren Zweck es war, nach der Auswanderung der gesetzestreuen Juden und Mohammedaner das Leben jener Familien, die damals oder früher das Christentum angenommen hatten, zu überwachen. In der engeren Heimat des hl. Ignatius, Guipuzcoa, gab es überhaupt seit Jahrhunderten keine Semiten. Das hat der beste Kenner der baskischen Kulturgeschichte, Pablo Gorosabel[2], ausführlich nachgewiesen. In der ganzen Landschaft, die schon ihrer Armut wegen für Juden wenig Anziehungskraft besaß, läßt sich keine Spur von einer Synagoge nachweisen. Im Jahre 1290 wurde für die Juden des Königreichs Kastilien, wozu auch jener Teil von Navarra gehörte, eine Steuerliste aufgestellt; doch im Verzeichnis geschieht keine Erwähnung von Guipuzcoa. Erst um 1398 läßt sich dort ein Jude nachweisen, Aben Arroyo,

[1] Jener „Orden der Alombrados" war übrigens weiter nichts als eine kleine Sekte von Illuminaten, die mit dem Judentum nichts zu schaffen hatte. Wahr ist, daß Ignatius als Student wegen seines großen Eifers für das Gebet und seiner Erfolge in der Bekehrung von Sündern als einer Irrlehre verdächtig, die auf eine Art Illuminatentum hinausläuft, vor dem Inquisitionsgericht angeklagt, aber freigesprochen wurde.

[2] Noticias de las cosas memorables de Guipúzcoa I (Tolosa 1899) 317 ff.

der sich aber, wie sein Stammesgenosse Gaon im Jahre 1463, nur vorübergehend dort aufhielt. Beide waren nämlich beauftragt, für die kastilische Krone Steuern einzuziehen. Bezeichnend ist, daß auch für diese fahrenden Juden die Verordnung eingeschärft wurde, in der Judentracht zu reisen. Wenn sich nach dem Ausweisungsbefehl von 1492, der zunächst die eigentlichen Kronländer Ferdinands und Isabellas betraf, trotzdem Juden aus Kastilien nach Navarra eingeschlichen hatten, so traf sie 1510 ein neues Verbannungsdekret der Regentin Doña Juana.

Dieselbe Tatsache stellt P. Nadal, ein Zeitgenosse des hl. Ignatius, mit rednerischem Schwung fest: „War Ignatius ein echter Spanier?" ruft er aus. „Als ob man daran zweifeln könnte!" ist seine Antwort. „Im Gegenteil, man mußte sagen: Er ist ein Spanier von reinem Blut, aus einem der edelsten Geschlechter der Provinz Guipuzcoa in Biscaya, einer Provinz, wo der Glaube stets rein und unversehrt bewahrt geblieben ist, wo das Volk von den ältesten Zeiten her so treu und eifrig an seinem Glauben hängt, daß es keinen Neuchristen bei sich duldet, der sich unter ihnen niederlassen möchte. Und solange es Christen gibt, hat noch niemals einer den leisesten Verdacht des Abfalls vom Christentum auf sich gezogen" (Nadal, Mon. Hist. Soc. Iesu IV 825).

Ist aber Ignatius nicht wenigstens ein „fast fanatischer Judenfreund" gewesen, wie ihn vor drei Jahren P. M. Baumgarten in seinem Buche „Neue Kunde von alten Bibeln"[1] zu zeichnen suchte? „Das ist um so verwunderlicher", schreibt Baumgarten (S. 391), „als er nicht nur Spanier, sondern obendrein spanischer Gascogner aus der Biskaya war. Dort hat es nie Blutmischung gegeben, wie in fast allen andern Teilen Spaniens."

In der Tat! Einer der berufensten Biographen des Ordensstifters, dessen Schüler und Vertrauter, P. Ribadeneira, berichtet einige Anekdoten, darob die völkischen Glaubensgenossen baß erstaunen werden, wie es auch den beteiligten Zeitgenossen erging. Er schreibt: „Eines Tages, als wir mit andern zu Tische saßen, kam das Gespräch gelegentlich auch auf Ignatius, und er gab zu verstehen, er würde es für eine besondere Gunst unseres Herrn ansehen, falls er von jüdischer Abstammung wäre. Und er fügte den Grund hinzu, indem er sagte: ‚Wie? Sollte das nicht ein großes Glück sein, wenn ein Mensch Blutsverwandter sein könnte unseres Herrn und Unserer Lieben Frau, der Allerseligsten Jungfrau Maria?'"[2]

Ferner: ein spanischer Edelmann, der viel mit Ignatius verkehrt hatte, Dom Pedro Zarate, erzählte ihm auf einer Reise von Belgien nach Italien 1559 folgendes Erlebnis. In einer Unterhaltung mit seinem baskischen Landsmann Ignatius habe er einmal seine Ansichten über die Notwendigkeit der Reinerhaltung des spanischen Blutes und katholischen Glaubens in der Heimat auseinander gesetzt, wie sie Gemeingut des ganzen Adels waren. Da habe Ignatius mit lächelnder Ruhe die Bemerkung gemacht, er würde seinerseits eine ganz besondere Gnadenbezeigung Gottes darin sehen, wenn er jüdischer

[1] Neue Kunde von alten Bibeln. Mit zahlreichen Beiträgen zur Kultur- und Literaturgeschichte Roms am Ausgange des 16. Jahrhunderts. Von P. M. Baumgarten. Krumbach 1922.

[2] Vgl. Monum. Ign. ser. IV, t. I, p. 398 f.

Abkunft wäre. Darob war der Edelmann so entsetzt, daß er sich bekreuzte. „Wie?“ rief er aus. „Ein Jude sein?“ Und zum Zeichen der Verachtung spuckte er auf den Boden. Ignatius aber sagte beruhigend zu dem Entrüsteten: „Urteile nicht zu früh, mein lieber Dom Pedro! Wir wollen uns nicht von nationalem Vorurteil allein oder rein menschlichem Gefühl fortreißen lassen, sondern den Überlegungen der Vernunft folgen.“ Dann habe er ihm gezeigt, warum er vom religiösen Standpunkt aus, der sich über nationale Engherzigkeit erhebt, eine so befremdende Ansicht habe aussprechen können[1].

Was folgt aus solchen Äußerungen des Heiligen? Sie bilden zunächst eine neue Bestätigung der Tatsache, daß kein Tropfen semitischen Blutes in seinen Adern floß, genügen aber noch lange nicht, um auch seine Brandmarkung als „fast fanatischer Judenfreund“ zu rechtfertigen. Die Wahrheit ist, daß der geläuterte Blick des Priesters, Ordensstifters und apostolischen Vorkämpfers der katholischen Kirche sich über die engherzigen Vorurteile nationalistischer Gesinnung erhob und, getragen von dem religiösen Universalismus der Weltkirche, dem Paulinischen Gedanken huldigte, daß es in Christus weder Griechen noch Juden, weder Skythen noch Perser gibt, sondern alle gleich sind als Kinder Gottes.

Als Ignatius jene Bemerkungen machte, wollte er damit nicht etwa sein Bedauern ausdrücken, kein Jude zu sein, sondern nur seiner Verehrung für das große Geheimnis der Menschwerdung Gottes Ausdruck geben. Denn das ist klar: die Zugehörigkeit zu dem Volke, das der Welterlöser und Gottessohn zu dem seinen dem Fleische nach gemacht hat, muß als ein Gnadenvorzug der göttlichen Vorherbestimmung erscheinen. Freilich, sehr großen Wert hat er nicht; das lehrt uns Christus selber, indem er die geistige Verwandtschaft allein gelten läßt. Eine Frau des Volkes hat seine Mutter glücklich gepriesen: „Selig der Schoß, der dich getragen“, rief sie, „und selig die Brust, die dich genährt hat!“ Da entgegnete der Herr: „Gewiß, selig sind, die das Wort Gottes hören und es ausüben!“

Ignatius war aber doch der „Judenfreund“, heißt es; denn unter seinen ersten Gefährten sind Judensprößlinge. Ja, während andere Orden und der Weltklerus in Spanien die Judenchristen von ihren Reihen fern zu halten suchten, begünstigte Ignatius deren Aufnahme in seine Stiftung. Baumgarten schreibt: „Wenn Ignatius einen gerade getauften Juden, Giovanni Battista Romano, in die Gesellschaft aufnahm, wenn unter den Genossen der ersten Stunde mehrere waren, die jüdischer Abstammung oder jüdischer Verwandtschaft sich erfreuten, dann kann man es den spanischen Provinzialen gewiß nicht übel nehmen, wenn sie unbesehen jeden halbwegs brauchbaren Judensproß auch aufnahmen“ (a. a. O. 392). Er spricht von einer „überreichen Fülle der Judensprößlinge“ im Orden und fügt hinzu: „Alle Vorstellungen, oft sehr dringlicher Art, die dem Gründer über die Gefährlichkeit der rudelweisen Aufnahme von solchen Leuten gemacht wurden, ließen ihn völlig kalt.“ Schließlich macht er deshalb Ignatius verantwortlich für die großen Schwierigkeiten und gefährlichen innern Kämpfe, die später durch die

[1] A. a. O. und Mon. Hist. Soc. Iesu, Ribadeneira II 251.

Umtriebe solcher Neuchristen den Bestand der Gesellschaft Jesu in Gefahr brachten.

Wahr ist, daß Ignatius, seiner grundsätzlichen Auffassung getreu, niemand um seiner Nationalität willen allein von seiner Gründung ausgeschlossen wissen wollte; ob vornehme Geburt aus altkastilischem Adel oder arme Herkunft, ist an und für sich gleichgültig. Was entscheidet, sind die Fähigkeiten und der Ruf Gottes. Wie er aber gelegentlich in seinen Briefen ausführt, weiß und fühlt er ganz gut, daß Ehre und Beliebtheit des Ordens bei Hoch und Niedrig durch wahllose Aufnahme von Bewerbern jüdischen Ursprungs in Gefahr kommen konnten. Darum sollen die Kandidaten über ihre Herkunft Rechenschaft geben (Ex gen. c. 3, 2). In einem Brief an P. Faber vom Jahre 1545 schreibt er: „Was die Aufnahme von Neuchristen angeht, so denken wir hier so: die Gesellschaft muß in allem auf Erbauung für alle bedacht sein; und deshalb müssen ihre Mitglieder frei sein von jeglicher Makel, die eine gedeihliche Wirksamkeit unmöglich machen könnte." Er spielt damit auf die öffentliche Meinung in Spanien an, welche die Judenchristen mit Verachtung und Mißtrauen behandelte. Anderseits könnten aber, heißt es in dem genannten Schreiben, Verdienste, Talent und Heiligkeit des Lebens einen solchen Mangel aufwiegen und durch ihren Glanz den Grund der Unehre überstrahlen, ja gerade dadurch um so mehr beitragen zur größeren Ehre Gottes. Faber möge also bei der Aufnahme von Neuchristen nach eigenem Ermessen vorangehen, unter Berücksichtigung der Landessitten (Mon. Ign., Ep. I 336). An den Provinzial Araoz ließ er um 1549 auf dessen Anfrage wegen der wiederholten Aufnahme von Judenabkömmlingen antworten, er solle sich an die früheren Bescheide halten. Araoz empfand nämlich sehr die Gefahr für den Ruf der Gesellschaft, wenn solche Kandidaten in größerer Zahl aufgenommen wurden, und drängte auf ein Verbot der Aufnahme. Doch Ignatius ging nicht darauf ein. Nur verlangte er mehr empfehlende Eigenschaften („más otras partes") und stellte es anheim, jene Kandidaten nach Italien zu schicken (Mon. Ign., Ep. II 623). Freilich, wenn er feststellen konnte, daß manche Neuchristen den Edelleuten und Altchristen in keiner Beziehung nachstanden, so machte er auch schlechte Erfahrungen genug (ebd. V 335). In einem Brief an den portugiesischen Provinzial, der ihn 1554 wegen der Aufnahme des Enrique Enriquez um Weisung gebeten hatte, heißt es: „Die Herkunft aus jüdischem Geschlecht ist kein Hindernis der Aufnahme in die Gesellschaft, obgleich es nötig ist, bei ihnen besser zuzusehen, ob die Gründe hinreichen. Denn vielfach finde man, daß derartige Leute nachher sich als schwierige Charaktere zeigen" (ebd. VI 569). Gerade jener Kandidat, um den es sich damals handelte, sollte wirklich später ein großes Sorgenkind der Gesellschaft und zur Zeit des Generals Aquaviva recht unangenehm werden.

Wenn man also in dem Sinn sagen will, Ignatius sei ein Judenfreund gewesen, als er die nationalen Vorurteile und die natürliche Abneigung seines Volkes gegen die semitische Rasse nicht teilte und trotz der judenfeindlichen Strömung seiner Zeit, die Tore seines Ordens für sie offen hielt, so mag man das immerhin tun. Nur muß man auch zugeben, daß er hierin dem Geiste Christi und der Kirche folgte, die keine Rasse von ihrem Schoße, keine Volksschicht von ihren Ämtern ausschließt. Im übrigen

war Ignatius weit entfernt von jeglicher Art Vorliebe eines „fanatischen Judenfreundes".

Auch das wollen wir gerne zugeben, daß infolge seines Vorangehens und der von ihm gegebenen Losung die spanischen und portugiesischen Provinzen sehr bald recht viele Abkömmlinge von jüdischen Vorfahren in ihren Reihen zählten. Wie viele es gewesen sind, läßt sich nicht feststellen. Schon in dem Kreise, dessen Mittelpunkt Ignatius selber war, gab es manchen Jesuiten semitischen Ursprungs. Daß aber sein Geheimsekretär Polanco, der auch unter den folgenden Generälen im Amte blieb, ein Abkömmling von Judenchristen gewesen sei, läßt sich auf keinen Fall nachweisen. P. M. Baumgarten stellt zwar die alte Behauptung von neuem auf, doch ohne einen Beweis zu versuchen. Juan de Polanco stammte aus einer hochangesehenen Familie uralten Christentums in Burgos, die von dem Städtchen Polanco bei Santander dorthin übergesiedelt war. Sein Vater bekleidete in Burgos das Amt des königlichen „Regedor". In der Nikolauskirche der damaligen Hauptstadt von Kastilien hat sein Großvater einen Altar gestiftet und liegt daselbst begraben. In Polanco aber, an der rechten Wand der Pfarrkirche, nahe beim Chor, sieht der Besucher die Grabsteinplatte des Juan Lopez de Polanco, von dem Juan Alonso de Polanco, der berühmte Geheimsekretär des hl. Ignatius, im sechsten Grade abstammt. Also bis ins sechste Glied aufwärts läßt sich das Ansehen und christliche Bekenntnis der Familie Polancos als bereits traditionell nachweisen[1]. Es bleibt also nichts übrig, als seinen Namen von der Liste der Marraños oder Judensprößlinge zu streichen. Wie mag es aber gekommen sein, daß man ihn trotzdem verdächtigte? Als nach dem Tode des hl. Franz Borgia die dritte Generalversammlung in Rom zusammentrat, um sich ein neues Oberhaupt zu wählen, hatte natürlicherweise der interimistische Geschäftsleiter Polanco die meiste Aussicht, gewählt zu werden. Doch, wie Ribadeneira berichtet, bestand gegen ihn besonders bei den portugiesischen Patres starke Abneigung. Leicht begreiflich bei einem so hervorragenden Mann, der seit Jahrzehnten die rechte Hand der Generäle gewesen war und als Sekretär manch einem bittere Wahrheiten hatte schreiben müssen. Namentlich scheint die Judenfrage, in der auch Franz Borgias trotz aller Vorstellungen wie Ignatius vorangegangen war, eine Rolle zu spielen. Man schrieb die Schuld Polanco zu und verdächtigte ihn als Judenfreund. Um dessen Wahl zu hintertreiben, ließ sich der portugiesische Abgeordnete P. León Henriquez von König Sebastian und dem Kardinal-Infanten Henrique Empfehlungsbriefe an Papst Gregor XIII. mitgeben, worin jene Hoheiten ersuchten, es möge der Papst die Wahl eines Judenchristen oder Judenfreundes zum Jesuitengeneral verhindern. Im Briefe des Kardinal-Infanten heißt es: „Pido encarecidamente á Vuestra Santidad que, con su gran prudencia, provea que non sea elegido General de la Compañía ningún cristiano nuevo, ni ninguno que les favorezca."[2]

Die Judenfreundschaft war es gerade, was man gegen Polanco ins Feld führen wollte. Als aber P. León Henriquez in Rom sah, daß sein Grund

---

[1] Vgl. Mon. Hist. Soc. Iesu, Polanci Complementa II 835.

[2] Vgl. Astrain, Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España III 6.

dort wenig Eindruck machen würde, verband er sich mit P. Benito Palmio, dem Assistenten und Führer der italienischen Provinzen, und sie erreichten auf nationalistischer Grundlage ein päpstliches Verbot, das später zum Wunsch gemildert wurde, es möchte die Versammlung keinen Spanier wählen. Der Zweck ward auch so erreicht: Polanco wurde tatsächlich nicht General, sondern der Belgier Mercurian.

Nachdem ich im Vorigen der Wahrheit Zeugnis gegeben habe, vielleicht nicht ohne die Anbeter des Rassenidols doch zu enttäuschen, so nenne ich jetzt einen Namen, bei dem sie völlig Recht bekommen: Jakob Lainez, einer von den ersten Gefährten des hl. Ignatius und dessen Nachfolger im Generalat, stammt wirklich von jüdischen Vorfahren ab. Als in der Geschichte der Gesellschaft Jesu von Francisco Sacchini um 1614 die Behauptung erschien, der zweite General der Jesuiten habe einer neuchristlichen Familie angehört, erhob sich in ganz Spanien ein Schrei der Entrüstung. Die Provinzialversammlungen von 1622 richteten an den General Vitelleschi das dringende Ersuchen, die Verbreitung des Buches nur nach Tilgung jener Behauptung zu gestatten[1]. Doch genauere Nachforschungen bestätigten die Behauptung des Geschichtsschreibers so glänzend, daß man sich wundern muß, wie jene Tatsache so schnell vergessen worden war. Sacchini nennt unter einer größeren Anzahl von zeitgenössischen Zeugen auch drei spanische Jesuiten. Als ferner im Jahre 1557 zu Rom ein Büchlein von einem Bischof Cesarino die gleiche Behauptung aufgestellt hatte, blieb diese ohne Widerspruch. Der beste Kronzeuge ist aber P. Nadal, einer der angesehensten Jesuiten der ältesten Zeit. Von Lainez als Visitator nach Spanien geschickt, fand er 1562 am königlichen Hof und beim Hochadel nicht geringe Abneigung gegen den General. Und der Grund war, wie er ausdrücklich sagt, dessen Herkunft. Er spricht von einer „Aversio magnatum et quidem eorum, qui nostri erant patroni, a patre Generali, propter genus“ (Epist. P. Hier. Nadal II 82). Nach dem Zeugnis des P. Nadal waren jedoch schon die Urgroßeltern von Lainez christlich gewesen. Es fehlte also in seinem Stammbaum nur ein Glied, so hätte ihn die öffentliche Meinung Spaniens als vollgültigen Christen und ebenbürtigen Volksgenossen anerkannt. Denn erst wenn eine bekehrte Familie sich durch fünf Geschlechter als treu katholisch und vaterländisch gesinnt bewährt hatte, galt sie nach den Satzungen der Inquisition als rein im sozialen und religiösen Sinn. Um diese strenge, man möchte sagen engherzige Auffassung zu verstehen, müssen wir uns die Entwicklung der spanischen und portugiesischen Geschichte vor Augen halten. In dem jahrhundertelangen Ringen des christlichen Adels und Volkes gegen die Herrschaft der seit 711 eingedrungenen Araber, waren die zahlreichen Juden allezeit Bundesgenossen der Eroberer gewesen. An den Höfen der maurischen Könige von Murcia, Granada, Sevilla, Valencia, Cordova usw. besaßen sie einflußreiche Stellen als Staatsmänner und Gelehrte. Die Maurenherrschaft bedeutete ihr goldenes Zeitalter. Als nun aber der Kampf um Heimat und Religion durch die Eroberung Granadas seinem Abschluß entgegenging, war auch das Schicksal der Juden, die noch in letzter Zeit durch eine große politische Verschwörung das Schicksal hatten abwenden wollen, endgültig besiegelt.

[1] Vgl. Astrain a. a. O. I 73 ff.

Das Ideal der Reinheit der Rasse und Religion und das Verlangen, für alle Zeiten der Gefahr semitischer Überrumpelung vorzubeugen, beherrschte die ganze spanische und portugiesische Nation. Unter dem Wehen dieser allgemeinen Stimmung wurde den Juden, wie auch später den unbotmäßigen Mauren, die harte Wahl gestellt, entweder die Religion des Landes anzunehmen und Christen zu werden oder auszuwandern. Es war das Jahr 1492, das gleiche, in welchem Christoph Columbus auszog, um den katholischen Königen Ferdinand und Isabella eine neue Welt zu erobern. An 30000 Judenfamilien wanderten damals nach fremden Ländern. Da sich Portugal Spaniens Beispiel anschloß, gab es auch dort kein Halten. Sie zogen hauptsächlich nach Holland, Deutschland und später nach England, andere nach Italien, Afrika und dem Osten. Die übrigen, und es gab deren nicht wenige, ließen sich taufen. Viele hatten schon in den vorhergegangenen Zeiten der nationalen Wiedergeburt Spaniens das Christentum angenommen. Es war jedoch Tatsache, daß eine große Menge den christlichen Glauben nur nach außen bekannte. Im geheimen und im Herzen blieben sie Juden, ließen ihre Kinder beschneiden, beobachteten das mosaische Gesetz und lästerten über die Geheimnisse des Christentums. Daher blieb die spanische Bevölkerung gegenüber solchen Neuchristen, „maraños" genannt, sehr mißtrauisch und behandelte sie mit Verachtung. Die Inquisition hatte ein scharfes Auge auf ihr Benehmen, bis eine hundertjährige Prüfung ihre Treue bewährt hatte. Von Lainez nun versichert Nadal ausdrücklich, daß seine Eltern, Großeltern und Urgroßeltern gute Christen gewesen „secundum saeculum nobiles, moribus autem vitaque et privilegiis tales, ut numquam eius domus habuerit notam Sanctae Inquisitionis" (vgl. Astrain a. a. O. 75).

Nach all dem Gesagten kann es nicht wundernehmen, wenn selbst im Schoße der Gesellschaft Jesu eine Art Judenfrage entstand und das Problem der Aufnahme von semitischen Kandidaten immer brennender wurde. Noch zu Lebzeiten des hl. Ignatius hatte sie eine Rolle gespielt, nämlich in dem Kampfe des Erzbischofs und Kardinals Siliceo von Toledo. Dieser Kirchenfürst hatte für seinen Sprengel die Abkömmlinge von Juden und Mauren von der kirchlichen Laufbahn ausgeschlossen und verlangte mit Ungestüm, die Jesuiten sollten ihren Orden ebenfalls allen Maraños und Moriskos verschließen. König Philipp II. griff schließlich vermittelnd ein. Der Kardinal versprach den Söhnen des hl. Ignatius die größten Erweise seines Wohlwollens, wenn sie wenigstens in seinem Sprengel nur echte Spanier zuließen. Auch sah er es nicht gern, wenn die Oberen Verkehr pflegten mit dem seligen Juan d'Avila, dem Apostel Andalusiens, der nicht rassenrein war. Doch der lakonische Bescheid des Ordensoberen lautete: „Auf die Pläne des Erzbischofs einzugehen und unsere Konstitutionen nach seinen Verordnungen umzugestalten, daran ist gar nicht zu denken. Es möge der Erzbischof sich um das kümmern, was seines Amtes ist!" (Ep. Ign. III 13.)

Nun war es gerade jener große Seelenführer Juan d'Avila, der den Jesuiten viele seiner Schüler zuführte. Ein großer Teil davon waren ebenfalls Maraños, andere meldeten sich, die wegen des dort herrschenden Antisemitismus vor der Gelübdeablegung aus andern Orden ausgetreten waren oder nicht in den Weltklerus eintreten konnten. Auch innerhalb der Gesellschaft erhob sich bald lebhafter Widerspruch, so daß z. B. die beiden Patres

Gaspar de Loarte und Diego de Guzman, durch Avila für die Gesellschaft Jesu gewonnen, sich beim Provinzial Araoz beschwerten. Um diese beiden Novizen, schon berühmte Professoren, hatte es sich gerade gehandelt. Einer von ihnen war sicher Neuchrist; beide gehörten zu einem engeren Kreise neuchristlicher Gelehrter, deren Führer, Magister Carleval, zur selben Zeit sich vor der Inquisition zu verantworten hatte. Der Haß gegen die Maraños mußte sich auf die Jesuiten übertragen, falls man nicht irgend welche Maßnahmen ergriff.

Auf wiederholte Anfragen ließ Ignatius antworten: „Was die Frage der Ausschließung von cristianos nuevos betrifft, so kann sich unser Vater nicht davon überzeugen, daß diese Gottes Wille sei. Wohl aber scheint es ihm, daß solchen Kandidaten gegenüber größere Umsicht am Platze ist. Wenn man dort wegen der Stimmung des Hofes oder des Königs sie nicht glaubt aufnehmen zu dürfen, so schickt sie hierher, vorausgesetzt, daß sie brauchbar sind, wie schon mehrmals geschrieben wurde. Denn hier schaut man nicht so ängstlich darauf, von welcher Rasse jemand sei, der ein tüchtiger Mensch ist, wie ja auch zur Aufnahme die vornehme Geburt nichts nützt, wenn die andern Erfordernisse fehlen“ (Mon. Ign. V 335).

Unter dem Generalat von Lainez scheint die Frage vorerst geruht zu haben, wohl mit Rücksicht auf den General selber, von dem bekannt war, daß sein christlicher Stammbaum nicht weit hinaufreichte. Trotzdem blieb sie nicht unbesprochen. Namentlich war es der feurige Antonio de Araoz, ein Neffe des hl. Ignatius, der mit beharrlichem Eifer wie bei seinem Oheim, so auch bei Lainez für die Ausschließung der Judenchristen arbeitete. Das geht ganz klar hervor aus den Schilderungen des P. Ribadeneira, der in einem Gutachten an den General Aquaviva im Jahre 1608 den Beweis führt, daß die ersten Gefährten und Schüler des Ordensstifters alle gleich Ignatius keine Ausnahmegesetze zulassen wollten. Er zitiert mehrere Briefe, in denen Lainez die Zumutungen des Araoz entschieden zurückgewiesen habe. Zum Teil sind diese zwar verloren gegangen. Doch dafür sind andere vorhanden, die nicht minder deutlich reden. So schreibt z. B. Lainez unter dem 23. November 1564 an Araoz: „Was die Aufnahme von solchen Personen betrifft, die von einer Makel behaftet sind, so wiederhole ich, daß man hier, in Rom, nur diejenigen zurückweist, deren Makel auf göttliches oder kirchliches Recht zurückgeht. Sonst, wenn die Makel nur auf eingebildeten Vorurteilen beruht, halte ich es für genügend, wenn man in den Ländern, wo diese Vorurteile herrschen, wenige oder gar keine aufnimmt, um der Hartherzigkeit der Menschen willen. In andern Gegenden haben wir keinen Grund, das Heil der Kandidaten und der Seelen, für welche sie einst arbeiten werden, zu hindern“ (vgl. Mon. Hist. Soc. Iesu, Lainez VIII 311 312, V 621). Es blieb also alles beim alten.

Unter Franz Borgia aber lebte der alte Streit wieder auf. Im Jahre 1572 schrieb P. Ramirez, der berühmteste Prediger Spaniens, nach Rom, das Kolleg von Cordova zähle über 600 Zöglinge, die Söhne des ganzen Adels der Stadt. Sie seien alle sehr fromm und der Gesellschaft zugetan, und doch trete keiner in sie ein, während viele Dominikaner würden. Und der Grund? Das Kolleg stehe im Rufe, es sei ganz verjudet. Wenn aber einmal

einer in die Gesellschaft eintrete, so betrachte man das als eine Art Schandfleck für die Familie. Und er schließt also: „Ew. Paternität möge wissen, daß für Cordova dieser Ruf etwas Furchtbares ist" (Ep. Hisp. XVIII, B., 314).

Auf die Dauer mußte es fraglich werden, ob der Orden in Spanien und Portugal, wo die gleichen Schwierigkeiten bestanden, wenn auch in geringerem Maße, sein Ansehen weiter aufs Spiel setzen wollte. Schon begann die Inquisition, mit schlecht verhaltenem Mißtrauen das Einströmen so zahlreicher Neuchristen, die noch ihrer Aufsicht unterstanden, zu beobachten. Ihr Argwohn trat zum ersten Male offen hervor, als in der unglückseligen Frage der Rechtgläubigkeit, die über dem Erzbischof Carranza von Toledo schwebte, der gelehrte Jesuit Francesco Toledo von Papst Pius V. den Auftrag erhielt, einige Lehrsätze des Angeklagten zu prüfen. Toledo war Judensprößling. Sofort legten die Inquisitoren gegen seine Ernennung Verwahrung ein. In einem Gutachten, das dem Inquisitionsrat vorgelegt wurde, heißt es, Toledo stamme aus einer wohlbekannten, sehr verachteten Judenfamilie in Cordova. Sein Großvater habe wegen jüdischer Gesinnung kirchliche Buße tun müssen, und der Berichterstatter „glaubt", daß dessen Mutter und Großeltern die Strafe des Feuertodes erlitten (vgl. Astrain, Hist. Soc. Iesu II 65). Folgerichtig wäre es „empörend und eine große Schande", wenn „ein Mensch solcher Abkunft mit einer Angelegenheit der heiligen Inquisition, und zwar von so großer Bedeutung für die ganze Kirche betraut würde".

Im Jahre 1573 mahnte P. Navarro in einem Briefe nach Rom zu größter Vorsicht in der Auswahl der Novizen, besonders in Spanien. Denn „der König", schreibt er, „der Adel und die Inquisitoren haben sehr wenig Achtung und noch weniger Vertrauen auf die nicht Rassenreinen". Die Mitglieder des Glaubensgerichtshofes schienen um so mehr Grund zum Argwohn zu haben, als der Jesuitenorden sich beharrlich weigerte, irgend welches Amt als Richter an der Inquisition zu übernehmen.

Zur Zeit, als Aquaviva an der Spitze des Ordens stand, lauteten die Nachrichten höchst beunruhigend. Ein Inquisitor von Granada, Dr. Salcedo, wandte sich 1587 unmittelbar an den General. „Ich bin Inquisitor von Granada", schrieb er, „und ohne Ew. Paternität zu kennen, erlaube ich mir, diese Zeilen zu schreiben, da ich die Gesellschaft mehr als irgend jemand liebe. Ich möchte Ew. Paternität bitten, auf eine Sache zu achten, die für uns hier von großer Bedeutung ist. Und das ist, daß für die leitenden Stellungen und höheren Ämter nur Männer reinen Blutes genommen würden, und daß man zurückhaltender sein möge in der Zulassung solcher, die es nicht sind, namentlich wenn sie dafür sehr bekannt sind. So machen es auch die übrigen Orden Spaniens, und sie haben sich dabei recht gut befunden." Wie aus einem Briefe des P. Pablo Hernandez hervorgeht, glaubte man schon, fast alle (casi todos) jungen Jesuiten seien dort jüdischen oder maurischen Geschlechtes, Neuchristen (de linaje nuevo). Jene Abneigung des ganzen Adels und Klerus von Spanien gegen die jüdischen Neubekehrten ging nämlich Hand in Hand mit der bis zum Haß gesteigerten Erbitterung gegen die Moriskos, die Nachkommen des ehemaligen Herrenvolkes, von dem nur ein geringer Teil Ende des 15. Jahrhunderts ausgewandert war.

Die maurische Bevölkerung in den südlichen Königreichen machte der Regierung Karls V. und Philipps II. noch viel zu schaffen. Zu wiederholten Malen mußte ein regelrechter Krieg die Ruhe wiederherstellen. In dem Aufstand von Valencia, wo auch ein Judensohn namens Bilbao eine Rolle spielte, hatten die Moriskos den Islam wieder angenommen. Sie erlagen aber den Waffen der Landsknechte des jungen Königs Karl. Noch blutiger war der Krieg Philipps II. gegen die Mauren von Granada in den Jahren 1568 bis 1570. Die Maurenchristen unterhielten geheime Verbindungen mit den Hugenotten in Frankreich und den Mauren in Afrika. Zu gleicher Zeit lag ganz Europa im Banne des Türkenschreckens. Bei solchem Stand der Dinge läßt sich verstehen, mit welchem Ingrimm der nationale Spanier die Gefahr beobachtete, welche vonseiten der maurischen und jüdischen Bevölkerung drohen konnte. Philipp II. hatte etwa 100 000 Moriskos aus dem Königreich Granada des Landes verwiesen. Unter seinem Nachfolger Philipp III. planten die Mauren in Valencia einen neuen Aufstand und suchten ein Bündnis mit Heinrich IV. von Frankreich, dem sie im Falle eines französischen Einmarsches bis 200 000 Mann zu stellen sich erboten. Dieser Anschlag sollte ihr Schicksal besiegeln. Am 22. September 1609 erschien das Verbannungsdekret für die Mauren von Valencia. Im folgenden Jahre wurde es auch in den andern Königreichen verkündigt. Nur wer sein gutes Christentum durch amtliche Zeugnisse nachweisen konnte, durfte bleiben. So mußte über eine halbe Million Menschen das Land verlassen. Die nationalistischen Spanier glaubten sich jetzt erst sicher und priesen die grausame Verordnung des Königs als ein heldenmütiges Werk, während andere widersprachen. Die religiöse Einheit Spaniens und die rassische Gleichheit waren erreicht, freilich um einen ungeheuren Preis.

Auf dem Hintergrunde dieser Vorgänge spielen sich nun, wenn auch in kleinerem Kreise, die Bestrebungen und Kämpfe ab, die im Schoße der Gesellschaft Jesu die Zeit des Generalats Aquaviva kennzeichnen. Die Rücksicht auf die politischen Zustände und herrschenden Strömungen, die beständigen Befürchtungen, Vorstellungen, Klagen, Warnungen, die aus Spanien und dem mit ihm vereinigten Portugal herübertönten, bestimmten schließlich den General im Jahre 1592 zu einem Verbot der Zulassung von Neuchristen in Spanien. Flugs kamen auch schon Dankesbriefe und Zustimmungsschreiben. Der Provinzial von Andalusien schrieb am 4. Juni: „Sehr bedeutungsvoll und notwendig erschien mir die Verordnung Ew. Paternität, daß wir uns freihalten von den Angehörigen der gebrandmarkten Rassen. Und so werde ich die Verordnung treu ausführen; denn es ist wahrhaftig an der Zeit, daß wir die Gesellschaft reinigen von derartig beleumundeten Bestandteilen, die ihr nur eine Last werden, zu unserem Schaden und zum großen Ärgernis der besseren Kreise und des Heiligen Offiziums“ (Astrain a. a. O. 592).

Die entscheidende Tat jedoch, welche auf einen Schlag die grundsätzliche Stellungnahme des Ordens und die Praxis ihrer Leitung auf neuen Bahnen festlegte, geschah auf der fünften Generalversammlung, die Anfang November 1593 in Rom zusammentrat. Es war eine außerordentliche Tagung, gewissermaßen ertrotzt durch die Quertreibereien einer Anzahl ebenso unruhiger und neuerungssüchtiger als

begabter und angesehener Mitglieder meist spanischer Nationalität. Sie erstrebten nichts Geringeres als eine grundstürzende Änderung der Ordensverfassung. Jene Versammlung, zusammengesetzt aus 64 Vertretern aller Provinzen des Ordens, machte am 23. Dezember ein Gesetz, das für alle Zukunft die Aufnahme von Kandidaten aus jüdischen und maurischen Familien verbot. Nicht einmal der General sollte die Vollmacht haben, in außergewöhnlichen Fällen eine Ausnahme zu gestatten. So stark war der Geist der Abneigung, der jene Versammlung beherrschte, daß fortan selbst solche Mitglieder, die schon jahrelang im Schoße der Gesellschaft gelebt hatten, ohne daß man um ihre fremde Herkunft wußte, entlassen werden sollten, falls sie nicht die Profeßgelübde abgelegt hatten oder der General anders entschied [1].

Trotz aller Einflüsse von außen, ja sogar ungeachtet der argwöhnischen Haltung der Inquisition und der vereinigten Kronen von Spanien und Portugal hätte die judenfeindliche Partei keinen so vollständigen Sieg erfochten, wenn nicht eine auffallende Tatsache allen die Augen geöffnet hätte. Es stellte sich nämlich heraus, daß die Mehrzahl der unbotmäßigen Unruhestifter, die an den Grundfesten des Ordens rüttelten, jüdischer Abkunft war. Ein Vertreter der Provinz Kastilien, Miguel Marcos, versicherte in der Versammlung mit aller Gewißheit, daß von den 27 führenden Jesuiten, die beim König und am päpstlichen Hof die Verfassung der Gesellschaft bekämpft hatten, 25 Judensprößlinge waren und von den zwei übrigen sei einer wahrscheinlich gleicher Herkunft. Der spanische Visitator Gil Gonzalez hatte am 24. April

---

[1] Cong. V, d. 52 53: Quoniam Societatis ministeria eo maiori cum fructu in communi animarum salute procuranda exercentur, quo Nostri longius absunt ab iis hominum conditionibus, quae aliis offendiculo esse possunt; ii autem qui a progenitoribus modernis christianis descendunt, plurimum et offendiculi et detrimenti (quemadmodum diuturna experientia compertum est) ordinarie in Societatem invehere consueverunt; ob eam causam multi efflagitaverunt, ut praesentis Congregationis auctoritate statueretur: ne ullus posthac in Societatem admittatur, qui ex Hebraeorum aut Saracenorum genere descendat; et si quispiam eorum per errorem admissus fuerit, cum primum de hoc impedimento constiterit, a Societate dimittatur. Placuit autem Congregationi universae statuere, quemadmodum praesenti suo decreto statuit: ut nullus omnino ex huiusmodi hominibus, qui ex Hebraeorum aut Saracenorum genere descendunt, deinceps in Societatem recipiatur. Quodsi eorum quispiam errore aliquo admissus fuerit, cum primum de hoc impedimento constiterit, quocumque tempore ante professionem id detegatur, admonito prius Praeposito Generali et expectato eius responso, dimittatur. De qua re omnes ante admissionem perspicue admonendi erunt. Quamquam enim Societas pro communi salute omnibus omnia fieri optat, ut quos poterit, Christo lucrifaciat; non tamen necessum est, ut suos ministros ex quovis hominum genere desumat. Quin potius ad maiorem Dei gloriam perfectioremque propositi sibi finis assecutionem convenientius est, ut eos habeat operarios, qui omnibus aliis nationibus in toto orbe gratiores sint, et quibus in Ecclesia Dei libentius et fidentius utantur ii, quorum voluntas bene aut male in nos affecta (ut sanctae mem. P. Ignatius ait) multum habeat momenti, ut aditus ad divinum obsequium et animarum auxilium aperiatur aut praecludatur. Caeterum, cum circa huius decreti vim et efficaciam dubitatio exorta esset: utrum, quod eo decreto prohibetur, inter essentialia impedimenta, quae a Societate omnino excludunt, referri; an potius indispensabile tantum impedimentum decerni oporteret; tandem, post multa in utramque partem allata, Congregatio declaravit et statuit: hoc decretum non essentialis, sed indispensabilis vim obtinere; sic scilicet, ut nullus omnino Superior, ac ne ipse quidem Praepositus Generalis in eo dispensare possit, atque ita deinceps in Societate integre inviolateque servandum esse.

jenes Jahres an den General Aquaviva folgendes berichtet: „P. Alonso Sanchez ist mit der Inquisition und andern Persönlichkeiten in Unterhandlung getreten, wonach die Gesellschaft angesichts ihrer schlimmen Erfahrungen mit den Neuchristen auf der kommenden Generalversammlung unbedingt gegen sie Stellung nehmen muß.... Sicher ist, daß ich zur Zeit meines früheren Wirkens für sie eingetreten bin. Denn ich war Zeuge, wie Ignatius für sie eintrat, und wußte, wie viele gute und treue Mitglieder aus jener Klasse die Gesellschaft besaß, und deren Zahl größer war, als man dachte. Denn wir haben das Leben nach unserer heiligen Einfalt aufgefaßt und jeden nur nach seinen Werken eingeschätzt. Jetzt aber, wo es von Denkschriften nur so hagelt, wo sich so viel Ehrgeiz in diesem Volke entpuppt, sehe ich die Notwendigkeit ein, Abhilfe zu schaffen. Nur dachte ich — fügt der Berichterstatter hinzu — daß es sich hier um eine Sache handelt, wo man Taten schaffen muß, aber wenig reden noch Aufsehen erregen darf. Denn ich weiß, wie viele Unannehmlichkeiten und Versuchungen früher und auch zur Zeit Ihres Vorgängers schon der Schatten einer Lösung dieser Schwierigkeit hervorgerufen hat" (Ep. Hisp. XXXI, B., f. 183).

Als der Antrag in der Versammlung eingebracht wurde, der übrigens niemand neu war, stimmten fast alle für das harte, doch gründliche Dekret. Nur ein Abgeordneter, José Acosta, erhob lebhaften Widerspruch. Ganz begreiflich, denn auch er war ein „cristiano nuevo" und stand dem Kreise der Neuerer, die so viel böses Blut erregt hatten, sehr nahe. Man hatte ihn sogar im Verdacht, ebenfalls gegen die Ordensverfassung intrigiert zu haben, was er aber leugnete. Ein anderer Pater, Francisco Arias, hielt das Dekret nicht für nötig. Das war alles! Die Gesellschaft Jesu war also, durch eigene Erfahrungen gewitzigt und gezwungen, zu antisemitischer Gesetzgebung fortgeschritten.

Es läßt sich leicht denken, welchen Eindruck jene Dekrete auf die zeitgenössische Welt, insbesondere die Betroffenen machen mußten. Denn ihre Zahl und Bedeutung war nicht gering, wie allgemein zugegeben wird. Gegen einige mußte zudem, gemäß Beschluß der gleichen Generalkongregation, das Disziplinarverfahren wegen Auflehnung eingeleitet werden, das zu ihrer Entlassung führte. Was mag wohl der damals hochmächtige Kardinal Toledo, der Günstling des Papstes Klemens VIII., dessen Machenschaften mehrmals störend in die Verhandlungen eingriffen und auch nachher viele Schwierigkeiten bereiteten, was mag dieser hochbegabte, aber ehrgeizige Emporkömmlig damals gedacht und gefühlt haben? Durch den Orden war dieser Maraño groß geworden. Er hatte ihm jedoch schlecht vergolten. Das Dekret und dessen Begründung war auch für ihn eine feierliche Anklage. Der Kardinal wie sein päpstlicher Gönner mußten höchlichst erstaunt sein, als sie sahen, mit welcher zielsicheren Entschlossenheit und tapferen Einmütigkeit die Versammlung voranging. Der Papst freute sich der Enttäuschung, Toledo aber litt unsäglich. Doch er schwieg über den Punkt, der ihn am schmerzlichsten traf.

Wie zu erwarten war, begegnete die Ausführung jenes Dekretes in seiner harten Strenge sehr großen Schwierigkeiten. Die gewissenhafte Anwendung mußte zu großen Gehässigkeiten und Widersprüchen, zu unerquicklichen und endlosen Nachforschungen über Familienangelegenheiten führen, die das An-

sehen der Gesellschaft in gleicher Weise schädigten wie vorher ihre Weitherzigkeit. Als daher 1608 die sechste Generalversammlung zusammentreten sollte, beschäftigten sich die vorbereitenden Provinzialversammlungen, namentlich in Spanien, noch einmal eingehend mit dem Dekret gegen die Judenchristen. Von dorther liefen dann mehrere Gesuche bei der Generalversammlung in Rom ein, es möchte jenes gehässige Verbot entweder aufgehoben oder wenigstens gemildert werden. Vor allem war es die Provinz Aragonien, die in den stärksten Ausdrücken die Zurücknahme beantragte. Von den Veteranen, die den hl. Ignatius persönlich gekannt hatten, lebte nur noch Ribadeneira. Dieser Liebling des Heiligen, der dessen Denkungsart am besten kannte, war stets gegen ein Ausnahmegesetz in der Judensache aufgetreten. Schon bei Gelegenheit der fünften Generalversammlung hatte er dem General gegenüber alle Gründe zu Gunsten der Maraños geltend gemacht. Für ihn war das wohlüberlegte und beharrliche Vorangehen des hl. Ignatius maßgebend. In jenem Ausnahmegesetz sah er ferner nicht nur einen Verstoß gegen die Liebe Christi, sondern auch eine bedenkliche Lockerung der einmal festgelegten Verfassung des Ordens (Mon. Hist. Soc. Iesu, Ribadeneira II 374 ff.). Der hochverdiente Veteran benützte die neue Gelegenheit der sechsten Generalversammlung, um in einem längeren Schreiben an den General die alte Auffassung noch einmal geltend zu machen. Er schreibt: „Eure Paternität müßte meiner Ansicht nach die Aufhebung jenes Rassendekretes der letzten Generalversammlung versuchen und die Reinerhaltung unserer Konstitutionen betonen. Denn jenes Dekret wurde im Sturm jener Vorgänge geboren, die Eure Paternität kennen. Es war ein Ärgernis für alle, die christlich und vernünftig denken, wie für die Freunde der Gesellschaft; für die Mitglieder der spanischen Provinzen aber war es und ist es gehässig, wie die einmütigen Anträge auf Änderung beweisen. Es ist eine Ursache von Uneinigkeit, Klagen, Verdächtigungen und eine Quelle der Zwietracht“ (Astrain III 664). Er übersieht allerdings, daß der Grund jenes Dekretes vom Jahre 1593 durchaus nicht rassenstolze Geringschätzung der fremden Rasse und Abneigung an sich gewesen war, sondern lediglich der Gedanke, das Eindringen unruhiger Elemente in den Orden zu verhindern. Doch seine bewegte Schilderung der verhängnisvollen Wirkungen ist tief begründet. Für Portugal gibt er zu, daß die Umstände die Aufrechterhaltung des Dekretes verlangten, aber nicht für Spanien; und so tritt er wenigstens für ein Milderung ein, wünschte aber vollständige Abschaffung.

Das Ergebnis war eine tatsächliche Milderung. Das 28. Dekret der Generalkongregation ließ die alte Bestimmung für den einzelnen Fall notorischer Unehre eines judenchristlichen Kandidaten in Kraft. Bei Söhnen unbescholtener Familien und des Adels brauchten aber die Nachforschungen über den fünften Grad der Abstammung nicht hinauszugehen. Diese Erkundigungen mußten ferner geheim bleiben und nur mit der größten Schonung gemacht werden.

Durch diese Bestimmungen war dem Dekret der fünften Generalkongregation der größte Teil dessen genommen, was es bisher so gehässig gemacht hatte. Denn bislang konnten Neid und Verleumdungssucht bei jedem Kandidaten die Vermutung ausstreuen, daß irgend ein Urahne noch Jude gewesen sei, wo vielleicht eine Nachprüfung nicht mehr möglich war. Solange aber Zweifel

bestanden, war die Zulassung unerlaubt. Die Beschränkung auf den fünften Grad der Blutsverwandtschaft als äußerste Grenze der pflichtmäßigen Prüfung, genügte dem Zweck des früheren Dekrets, das nur Gewißheit haben wollte, für die vollkommene Durchdringung aller Bewerber mit echt christlichem, traditionellem Geiste.

Der Beschluß von 1608 blieb nun die ganze Zeit hindurch in unangefochtener Kraft bis auf unsere Tage bestehen. Von Bedeutung war er eigentlich nur für die einst so judenreichen Länder Spaniens und Portugals. Im siebzehnten Jahrhundert mußte mit Naturnotwendigkeit das Geschlecht der Jesuiten israelitischen Blutes aussterben. Nur ohne Wissen und Willen der Oberen konnte, trotz der stets geübten und vorgeschriebenen Umsicht, eine Ausnahme vorkommen. So gelangte z. B. ein Antrag aus der portugiesisch-indischen Provinz von Goa in die achte Generalkongregation vom Jahre 1645, aus welchem hervorgeht, daß dortige Jesuiten schon die Profeßgelübde abgelegt hatten, als sich herausstellte, daß ihre Vorfahren jüdischen Glaubens gewesen waren. In einem solchen Fall war nichts mehr zu machen. Der Beschluß vom Jahre 1593 machte nur vor der endgültigen, feierlichen Bindung durch die Profeßgelübde, die meist erst viele Jahre nach dem Eintritt erfolgen, die Entlassung zur Pflicht, und auch da konnte der General noch anders entscheiden.

Je mehr übrigens der Orden erstarkte und sich auf andere Länder ausdehnte desto geringer wäre an und für sich die Beteiligung und der Einfluß der Judenchristenheit in der Gesellschaft Jesu geworden. Der Kampf gegen dieselbe in ihrem eigenen Innern mit dem stürmischen Ausscheidungsprozeß am Ende des 16. Jahrhunderts, ist eine ihr allein eigentümliche Erscheinung der Ordensgeschichte. Während in ihrem Schoße Chinesen und Japaner, Brahmanen und Indianersprößlinge mit Deutschen, Italienern, Franzosen und Engländern zusammenleben, besteht seit Jahrhunderten das Ausnahmegesetz gegen Abkömmlinge der jüdischen Rasse.

Als im Herbst 1923 die letzte Generalversammlung des Ordens damit umging, die eigene Gesetzgebung dem neuen Kirchenrecht anzupassen, handelte es sich auch um das Schicksal des 28. Dekretes der sechsten Generalkongregation. Das Dekret 27 enthält neue Milderungen. Zunächst soll fortan der Ausschluß nur bis zum vierten Grade gelten. Wenn also vom Urgroßvater an die Familie katholisch gewesen ist, so liegt kein Hindernis vor, das die Aufnahme verböte. Ferner wird festgesetzt, daß der General immer dispensieren kann. Eine Aufnahme ohne solche Dispens ist zwar verboten, aber nicht ungültig. Schließlich wird ausdrücklich erklärt, daß die Abstammung mütterlicherseits keine Rolle spielen soll. Dieser Fall war schon im Jahre 1886 durch Papst Leo XIII. in diesem Sinne entschieden worden [1].

Das ist also die geschichtliche Entwicklung und die verfassungsmäßige Grundlage für die verwandtschaftlichen Beziehungen zwischen Jesuiten und Juden,

---

[1] „Impedimentum originis complectitur omnes ex judaica gente oriundos, nisi constet eorum patrem et avum et proavum Ecclesiae catholicae adhaesisse (nulla maternae originis ratione habita). Qui hoc impedimento obstringuntur, sine facultate Generalis illicite, etsi non invalide admitterentur" (Decr. 27).

Jesuitismus und Judentum. Danach mag man sich eine Vorstellung machen, wie sehr es im Orden „wimmelt" von „Judensprößlingen". Einer der besten Kenner unserer alten und neuen Ordensgeschichte, P. Bernhard Duhr, schrieb unter dem 22. Juni 1924 im „Bayerischen Kurier": „In der ganzen Ordensleitung ist kein getaufter Jude, wie man aus den gedruckten Katalogen feststellen kann; kein „Führer" ist getaufter Jude. Unter den übrigen Ordensmitgliedern war und ist ein getaufter Jude ein weißer Rabe. Im verflossenen halben Jahrhundert sind mir nur zwei getaufte Juden unter den Jesuiten begegnet, einer in Frankreich, einer in Deutschland. Beide traten wieder aus. Augenblicklich befindet sich in den beiden deutschen Ordensprovinzen kein einziger getaufter Jude."

Wenn demnach der Jesuitenorden schon durch die Fundamente seiner Verfassung der Gefahr vorbeugt, dem Einflusse jüdischen Blutes und Geistes ausgesetzt zu werden, wenn geschichtlich feststeht, daß die Gesellschaft Jesu mehr als ein anderer Orden sich anstrengt, judenfrei zu bleiben, so fallen auch alle Vermutungen über geistige und geschäftliche Interessengemeinschaft. Die Stellungnahme des Jesuitismus zum Judentum kann keine andere sein als die Stellungnahme der katholischen Kirche, wie auch umgekehrt das Judentum sich gegen den Jesuitenorden nicht anders stellt als gegen die katholische Kirche.

Das gläubige Judentum verehrt wie wir den einen wahren Gott, und seine Religion ist der Offenbarungsglaube des Alten Testamentes, den auch das Christentum zur Voraussetzung hat.

Doch seit Christus trennen sich die Wege. Ein Teil Israels nahm das Heil, das der Sohn Davids brachte, gläubig an und ging in der katholischen Kirche geschichtlich auf. Ein anderer hält an dem Alten zähe fest und wartet mit Verwerfung des Christentums noch immer auf die Erfüllung der Verheißung Abrahams. Israels Religion war der Schatten, der dem Lichte weichen muß. Da er aber nicht weichen will, wird er zum Feind des Lichtes, und der feindliche Gegensatz ward zur Irrlehre. Wir Christen denken wie der aus dem Judentum hervorgegangene Paulus: „Wenn jemand nicht lieb hat unsern Herrn Jesus Christus, so sei er geächtet." So schreibt derjenige, der zu gleicher Zeit bereit ist, für sein unglückliches Volk den Tod zu erleiden. Christi Name, Jesu Name ist für die Juden der größte Stein des Anstoßes, der Gegenstand glühenden Hasses. Wie kann sich also Jesuitengeist mit Judengeist vertragen?

Neben dieser dogmatischen Stellungnahme gibt es aber noch eine andere: die persönliche, seelische. Da gilt das Wort des hl. Augustinus: „Occidite errores, diligite errantes — Vernichtet den Irrtum, aber liebet die Irrenden!" Das ist christliche Auffassung, das ist Jesuitismus. Als apostolischer Orden muß er eine besondere Freude darin empfinden, das Seelenheil auch der Juden zu suchen. Ein beredtes Zeugnis für diese Gesinnung bietet in unsern Tagen die Tätigkeit des englischen Jesuiten P. Day im Judenviertel von London, wo er jede Woche vor versammeltem Judenvolk die christlichen Wahrheiten verkündigt. Eine seiner schönsten Eroberungen war die Bekehrung von Hanz Herzl, dessen Vater, Dr. Theodor Herzl, Begründer und Führer der Zionistischen Bewegung gewesen ist. Am Feste des hl. Raphael 1924 legte der Neophyt in der Kapelle der Sionsschwestern in London das katholische Glaubensbekenntnis ab. Im Sinne dieses Beispiels bekennen wir, daß wir das gleiche Ziel erstreben

wie das Judentum, nämlich die Vollendung des Gottesreiches auf Erden. Die orthodoxen Israeliten warten noch immer auf den König, der es gründen soll. Wir wissen aber, daß er schon gekommen ist. Sie wollen die Herrschaft Christi nicht anerkennen; darum ist das auserwählte Volk ein verworfenes Volk geworden. Aber auch wir beten: „Zu uns komme dein Reich!" Denn der Endsieg des Gottkönigs und der „Tag des Herrn" muß noch kommen. Dann wird, nach der Hoffnung des hl. Paulus, auch Israels Trotz aufhören, wenn nämlich die Fülle der Heidenvölker in das Reich Gottes wird eingetreten sein. Dann wird es keinen Gegensatz mehr geben zwischen Rasse und Rasse, Nation und Nation, Jude und Christ, Judentum und Jesuitismus: die Liebe wird gesiegt haben!

Ludwig Koch S. J.

P. Luis Frois S. J., ein Missionshistoriker des 16. Jahrhunderts in Indien und Japan

„Einige wenige Forschungsreisende wie Champlain, Radisson und Perrot haben wertvolle Reiseberichte hinterlassen, die von erstklassiger Bedeutung für das Studium der Anfänge der französischen Kolonisation in Amerika sind; aber die Jesuiten sind es, denen wir die große Masse unserer Kenntnisse über die Grenzgebiete Neu-Frankreichs im 17. Jahrhundert verdanken.

„Aber nicht allein leben und wirken diese hingebenden Missionare in diesen Jahresberichten vor unsern Augen — und nie hat man auf irgend einem Gebiet größeren Heldenmut gesehen als den ihren —; wir haben darin auch den ersten zuverlässigen Bericht über den Indianer zu einer Zeit, wo er noch nicht durch die Berührung mit Europäern verdorben war. Die Patres verstanden ihn nicht so gut vom ethnologischen Gesichtspunkt aus, wie man ihn heutzutage versteht; die falschen wissenschaftlichen Ansichten ihrer Zeit färbten sich auch in ihrem Geiste ab. Aber, in Verbindung mit den heutigen Kenntnissen verhelfen die photographischen Wiedergaben der Jahresberichte dem Forscher zu einem genauen Bild des wilden Ureinwohners, und vieles, das den Patres rätselhaft war, kann man heute, mit Hilfe ihrer sorgfältigen Berichte, mit Leichtigkeit erklären. Wenige Perioden der Geschichte sind so gut erhellt wie die französische Herrschaft in Nordamerika. Das verdanken wir zum großen Teil der Existenz der Jahresbriefe der Jesuiten."[1] Diese Worte des Herausgebers der 73 Bände umfassenden „Jesuit Relations" gelten mutatis mutandis auch von den Jesuitenbriefen anderer Länder, in denen die Söhne des hl. Ignatius und Mitbrüder des hl. Franz Xaver wirkten.

Um von dem geschichtlichen Quellenwert der Briefe des eben erst heilig gesprochenen Petrus Canisius, deren von P. Braunsberger S. J. musterhaft besorgte Ausgabe bereits acht dicke Bände umfaßt, und den von den spanischen Patres herausgegebenen Monumenta Historica Societatis Jesu, die bereits über sechzig Bände zählen, zu schweigen, so genügt ein Blick in die 1598 zu Evora erschienenen Cartas de Japão, die lange Reihe der Lettres Edifiantes et Curieuses von Paris, die deutschen Folianten von Stöckleins „Weltbott" oder die fünfzehn Bände von Beccaris Rerum Aethiopicarum Scriptores Occidentales inediti, um auch den Laien zu überzeugen, welch eine unerschöpfliche Fundgrube diese Briefe und Berichte für den Historiker, Geographen, Ethnographen und die vergleichende Religionswissenschaft bedeuten.

Ein Beispiel möge uns im einzelnen den Wert zeigen, den die Briefe und Schriften der Jesuitenmissionäre der vergangenen Jahrhunderte für die Geschichte und Völkerkunde ihrer Missionsgebiete haben, nämlich die Briefe und Schriften des P. Luis Frois S. J., der von 1548 bis 1597 in Indien und Japan als Glaubensbote wirkte und dessen zahlreiche, meist sehr umfangreiche Briefe (137 konnten wir noch auffinden, von denen nur ein Teil und

[1] The Jesuit Relations and Allied Documents. Travels and Explorations of the Jesuit Missionaries in New France 1610—1791. Edited by Reuben Gold Thwaites. I (Cleveland 1896) 37—41.

auch der meist nur verstümmelt veröffentlicht ist) und dessen fast 300 Jahre verloren geglaubte „Geschichte Japans", die soeben zum ersten Mal, und zwar in deutscher kommentierter Ausgabe im Druck erscheint, eine unerschöpfliche Fundgrube für jeden bilden, der sich mit der Vergangenheit des asiatischen Ostens beschäftigt[1].

1. Das Leben. P. Luis Frois, früher Polycarpo genannt, wurde ums Jahr 1532 in Lissabon geboren. Hier war er im königlichen Sekretariat beschäftigt, als er sich im Februar 1548 der Gesellschaft Jesu anschloß. Einen Monat später trat der junge Novize bereits auf der „Gallega" mit der jährlichen Ostindienflotte die Fahrt nach Goa an. Im Oktober 1548 traf er in der Hauptstadt Portugiesisch-Ostindiens ein. Im St. Paulskolleg, wo er seine Wohnung nahm, lernte Frois nicht nur die so eigenartige neue indische Umwelt, sondern auch in der bunt zusammengewürfelten Bewohnerschaft dieses neugegründeten Missionsseminars Vertreter aus fast allen Teilen des Kolonialreiches und seiner Nachbarländer, Neger, Abessinier, Mahratten, Malabaren, Makassaren, Amboneſen und selbst einen Chinesen und drei Japaner kennen. Im November kam auch der hl. Franz Xaver aus Südindien zum St. Paulskolleg zurück, um Juni 1549 seine Apostelfahrt ins neuentdeckte Japan anzutreten. Während Xavers Abwesenheit im fernen Osten oblag Frois den Übungen des zweijährigen Noviziats, dem zwei Jahre Philosophie und Theologie und ein Jahr Studium der Heiligen Schrift folgten.

Im Februar 1552 kam Franz Xaver mit einem Gesandten Otomo Yoshishige's, des Daimyô von Bungo, nach Goa zurück, um noch im selben Jahr seine letzte Fahrt nach China anzutreten, wo er am 3. Dezember 1552 auf der Insel Sanchoan vor den verschlossenen Toren Kantons starb. Seine begeisterten Berichte über das hochbegabte Kulturvolk im fernen Osten hatte die Herzen seiner Mitbrüder für die dortige neugegründete Mission entflammt, und im Jahre 1554 schien sich der Wunsch Frois', selber einmal in jenes ferne Wunderland Japan ziehen zu dürfen, zu erfüllen, als Pater Magister Melchior Nunes Barreto, Xavers Nachfolger, ihn von Goa mit sich nahm, ihn ins Land der aufgehenden Sonne zu begleiten.

Aber unvorhergesehener Umstände halber mußte Frois in Malakka zurückbleiben, um von dort mit der nächsten Fahrtgelegenheit nach Goa zurückzukehren. Hier empfing er die Priesterweihe und widmete sich der Seelsorge. Vor allem aber diente er dem Rektor des St. Paulskollegs und dann auch dem aus Japan zurückgekehrten P. Provinzial als Sekretär, denn man hatte

---

[1] Die Geschichte Japans (1549—1578) von P. Luis Frois S. J. Nach der Handschrift der Ajudabibliothek übersetzt von G. Schurhammer und E. A. Voretzsch. Leipzig 1925, Asia major-Verlag. — Vgl. hierzu das 1923 erschienene Prachtwerk von G. Schurhammer S. J.: Shin-tô. Der Weg der Götter in Japan. Der Shintoismus nach den gedruckten und ungedruckten Berichten der japanischen Jesuitenmissionare des 16. u. 17. Jahrhunderts (Englisch-deutscher Paralleltext auf Kunstdruckpapier mit 102 Abbildungen im Text und 12 farbigen Tafeln. 4° [210 S.] Bonn und Leipzig 1923, Kurt Schroeder. *M* 24.—), wo Seite 6 20 30 31 32 41 45 60 67 75 77 81 86 99 100 103 110 111 126 130 133 135 137 144 die Stellen aus den Briefen des P. Frois zusammengestellt und erklärt werden, die von der uralten Nationalreligion der Japaner handeln. Diesen beiden Werken entnehmen wir der Hauptsache nach die Daten für unsere vorliegende Arbeit.

alsbald das außergewöhnliche schriftstellerische Talent des jungen Ordensbruders erkannt.

Erst im Jahre 1562 sollte sich Frois' Sehnsucht nach der Mission im fernen Osten verwirklichen. Sein Provinzial bestimmte ihn für Japan, und im Herbst 1563 betrat er dessen Boden in dem kleinen Hafen Yokoseura auf der Südinsel Kyûshû, der Omura Sumitada, dem eben erst zum Christentum übergetretenen Daimyô von Omura, gehörte.

Das Bekehrungswerk war hier in vollem Gange, und P. Cosme de Torres und Bruder Juan Fernandez, die mit Franz Xaver 1549 die japanische Mission begründet hatten, begrüßten Frois und seine beiden Gefährten als willkommene, langersehnte Helfer. Bereits neun Tage nach seiner Ankunft konnte Frois sechzig Personen und bald darauf vielen andern, darunter auch mehreren hohen Samurai, die Taufe erteilen, und da er bei einem Besuch im Heerlager Arima Yoshisada's, des Daimyô von Arima, die Predigterlaubnis für dessen Gebiet erhielt, auch in den Orten Kochinotsu und Shimabara, mit Hilfe eines Dolmetschers den Glauben verkünden.

Aber eine plötzlich ausbrechende Verschwörung gegen Omura Sumitada machte dieser Tätigkeit ein jähes Ende. Yokoseura ging in Flammen auf, mit Mühe konnte Sumitada aus seinem Palast entfliehen und in der Bergwildnis von Taradake eine Zuflucht finden, und auch die Glaubensboten sahen sich gezwungen, sich für einige Zeit auf sicheres Gebiet zurückzuziehen. P. Frois wurde im Dezember 1563 auf die kleine, weltentlegene christliche Insel Takushima bei Hirado geschickt, deren Landesherr, Don Antonio Koteda Saemonnojô, schon lange um Glaubensboten gebeten hatte. Einen Monat später traf Bruder Juan Fernandez ebenfalls auf Takushima ein, und in zehnmonatigem Aufenthalt hatte Frois Muße, sich an das japanische Missionsleben und seine so ganz neue Umwelt zu gewöhnen.

Es war eine harte Schule. Mitten im Winter legte eine Feuersbrunst Kirche und Missionswohnung in Asche, und mit ihrer Wohnung verbrannte auch bei diesem und einem neuen Brand alles, was der Pater an Büchern, Ornamenten und Geschenken aus Indien mitgebracht hatte. Das rauhe Winterklima, die ungewohnte armselige Nahrung der armen Fischer warfen Frois vier Monate lang fieberkrank auf das Krankenlager darnieder. Aber er rang sich durch, und alle freie Zeit seines Aufenthaltes auf der weltverlorenen Insel verwandte er darauf, sich von dem sprachkundigen Bruder in die schwierige japanische Sprache einführen zu lassen.

Als im August 1564 Portugiesenschiffe nach Hirado kamen, siedelten die beiden Jesuiten dahin über. Omura Sumitada war es gelungen, inzwischen über seine Feinde Herr zu werden, und P. Torres, der Obere der japanischen Mission, war nach Kochinotsu zurückgekehrt, als er im November Frois zu sich berief. Eine so außergewöhnliche Kraft sollte nicht auf einer einsamen Fischerinsel verkümmern; Torres hatte ihn für die 1559 von P. Gaspar Vilela und dem japanischen Bruder Lourenzo gegründete Mission in der Landeshauptstadt Miyako (Kyôto) bestimmt.

Mit Bruder Luis de Almeida trat Frois mitten im Winter die Reise auf seinen neuen Posten an, zuerst über Land von Kochinotsu quer durch Kyûshû nach Bungo, dann zur See nach Sakai, dem japanischen Venedig, und von

da zu Fuß nach Miyako. Am Vorabend des japanischen Neujahrsfestes (31. Januar 1565) traf Frois in der Hauptstadt Japans ein, von Vilela und Lourenzo mit Freuden begrüßt.

Hier, im Mittelpunkt der japanischen Politik, Wissenschaft und Kultur, war Frois in seinem Element. Es war eine der interessantesten und entscheidendsten Perioden der japanischen Geschichte, die er hier als Augenzeuge miterlebte, die letzten Tage und der Sturz der Ashikaga und der Aufstieg und die Regierung Nobunaga's, des Gewaltigen, und Frois sollte diese Zeit miterleben, in steter Fühlungnahme mit allen führenden Persönlichkeiten, die damals die Geschicke Japans entschieden.

Die Aussichten für das Christentum waren bei Frois' Ankunft in Miyako günstig. Durch seinen Gefährten, den vom hl. Franz Xaver getauften, und in den Lehren der japanischen Sekten und den Gebräuchen seines Landes wohlerfahrenen japanischen Bruder Lourenzo, einen ehemaligen fahrenden Sänger, hatte Vilela eine ganze Reihe einflußreicher Samurai, wie Dario Takayama und dessen Sohn Justo Takayama Ukon, für den neuen Glauben gewonnen, und der junge Shôgun Yoshiteru nahm die Glaubensboten mit Wohlwollen auf.

Aber die verräterische Ermordung des Shôgun bald nach Frois' Ankunft im Juni 1565 stellte mit einem Schlage alles in Frage. Mit Matsunaga Danjôdono, der die Herrschaft an sich riß, einem Anhänger der fanatischen Hokke-Sekte, war die christenfeindliche Partei ans Ruder gelangt, und die Patres mußten die Hauptstadt verlassen. In Sakai, der freien Handelsstadt, fand Frois mit Vilela, der April 1566 nach dem Süden abberufen wurde, eine Zuflucht. Vier Jahre lang tobte nun der Bürgerkrieg vor den Toren der Stadt, und als schließlich Matsunaga die Oberhand behielt, schien alle Aussicht auf eine Rückkehr nach Miyako verschwunden, als ein Mann aufstand, welcher den Kämpfen um die Hauptstadt und der Geschichte Japans eine völlig neue Wendung gab, — Oda Nobunaga.

Von Wada Koremasa, dem Statthalter von Yajima, einem warmen Freund der Glaubensboten, aufgefordert, Yoshiaki, dem Bruder des ermordeten Shôgun, zum Thron zu verhelfen, war Nobunaga, der Daimyô von Gifu, mit einem starken Heer herangerückt und hatte in unwiderstehlichem Siegeslauf Miyako erobert und im Oktober 1568 Yoshiaki zum Shôgun erklärt. Wada, zum Gouverneur von Miyako ernannt, erlangte die Zurückberufung der Missionare und führte sie bei Nobunaga ein, der fortan ein treuer Gönner und Beschützer der fremden Glaubensboten wurde.

Aber so leicht gaben sich die Großen Japans mit den Machtgelüsten Nobunaga's nicht zufrieden. Mit Mühe entkam derselbe einem Hinterhalt, den ihm Sasaki und Asakura im Bunde mit den Bonzen der Hiei-zan-Klöster bei Miyako legten, und Wada, der Freund der Mission, fiel bald darauf einem Überfall seiner Feinde zum Opfer. Aber rachedürstend kehrte Nobunaga 1571 nach der Hauptstadt zurück. Am 29. September 1571 gingen die Klosterstadt von Hiei-zan, die Hochburg des japanischen Buddhismus, in Flammen auf, und deren Bewohner, über 3000 Bonzen, erlagen dem Schwert und den Kugeln seiner Soldaten. Und als der Shôgun sich mit einer Anzahl unzufriedener Herren verbündete, das verhaßte Joch abzuschütteln, kam der Gewaltige 1573 wiederum, setzte Yoshiaki, den letzten Ashikaga, ab und verbrannte am 30. April

die Oberstadt von Miyako mit all ihren prunkvollen Tempeln, Klöstern und Palästen und 90 Dörfern im Umkreis.

Während all dieser Wirren und des schonungslosen Vernichtungskrieges, den Nobunaga gegen die Bonzen und seine übrigen Feinde führte, blieb Frois mit Lourenzo in Miyako und setzte ruhig seine Missionsarbeit fort. Aber seine schwächliche Gesundheit war auf die Dauer dem rauhen Klima nicht gewachsen. Ende 1570 hatte er in P. Organtino einen Mitarbeiter erhalten, und 1575 riefen ihn die Obern nach dem Süden zurück.

Die nächsten vier Jahre treffen wir Frois in Usuki, der Residenz Otomo Yoshishige's, des Daimyô von Bungo, dem der hl. Franz Xaver dereinst den Glauben verkündete, damals einer der mächtigsten Fürsten Japans und einer der besten Kenner der Weisheit der Zen. Als Augenzeuge sollte der Pater hier die hochdramatischen Ereignisse dieser Jahre schauen: die Bekehrung des Prinzen Chikatora, den Sturz der allmächtigen Zen-Bonzen am Hofe von Bungo, die Taufe Otomo Yoshishige's, seinen Zug nach Hyûga und seine vernichtende Niederlage am Mimitsugawa-Fluß im Jahre 1578 und die darauffolgenden Kämpfe zwischen Satsuma und Bungo um die Vorherrschaft auf Kyûshû.

Als der Visitator Valignano 1581 seine berühmte Gesandtschaftsreise zu Nobunaga antrat, nahm er Frois als Begleiter mit. Huldvoll wurden die Patres von dem siegreichen Herrscher empfangen, und gerne ward ihnen die Gründung eines Adligenkollegs in seiner neuen Residenz Azuchi am Biwa-See gestattet. Frois benützte seinen Aufenthalt in Miyako, seinen verbannten Freund Dario Takayama in Kita-no-shô (Echizen) zu besuchen, und kehrte dann nach dem Süden zurück, wo wir ihn die folgenden Jahre in Kochinotsu, Nagasaki und Katsusa als Schriftsteller treffen.

P. G. P. Maffei S. J., damals mit Archivstudien für seine Geschichte Portugiesisch-Ostindiens beschäftigt, hatte dem Ordensgeneral nahegelegt, Frois, dessen inhaltsreiche, formvollendete Missionsbriefe seinen Namen in ganz Europa berühmt gemacht hatten, zur Abfassung einer Geschichte der japanischen Mission zu bestimmen. Im Auftrag des Generals hatte ihn darum Coelho, der Vizeprovinzial, 1583 für diese Arbeit bestimmt. Als Coelho im März 1586 seine Visitationsreise durch die japanische Mission antrat, war der Erste Teil der Geschichte von 1549 bis 1578 so ziemlich vollendet, und Frois durfte den Vizeprovinzial begleiten, um überall an Ort und Stelle die noch nötigen Nachforschungen anzustellen. Über Arima, Amakusa, Nagasaki, Omura, Hirado, Sakai, Osaka ging die Reise nach Miyako. Nobunaga, den großen Gönner der Mission, traf Frois nicht mehr am Leben. Schon 1582 war er der Mörderhand des verräterischen Akechi Mitsuhide erlegen, und Hideyoshi, sein einstiger General, ein alter Bekannter von Frois, regierte an dessen Statt und nahm seine fremden Besucher wohlwollend auf. Über Yamaguchi und Bungo kehrte Coelho mit seinem Gefährten nach Nagasaki zurück, und am 30. Dezember 1586 konnte Frois hier die Schlußzeilen seines ersten Teils der „Geschichte Japans" schreiben.

Die Aussichten für die Kirche Japans schienen im folgenden Jahre günstiger denn je. Von Otomo Yoshishige gegen den siegreich vordringenden christenfeindlichen Daimyô von Satsuma zu Hilfe gerufen, kam Hideyoshi mit seinen,

zum Teil christlichen, Generalen und gewaltiger Heeresmacht nach dem Süden, zwang Satsuma zur Unterwerfung und nahm eine Neuverteilung Kyûshû's vor, bei der auch christliche Herren wie sein Admiral Konishi Yukinaga und sein General Kuroda Yoshitaka reiche Gebiete erhielten, als Hideyoshi plötzlich über Nacht aus einem Gönner der Mission zum Christenfeinde wurde und am 25. Juli 1587, sechs Wochen nach dem Tode des großen Otomo Yoshishige, sein berüchtigtes Verfolgungsedikt erließ. Die Zeit der Märtyrer hatte für Japan begonnen.

Das Edikt forderte die Missionäre auf, binnen 20 Tage Japan zu verlassen. Aber die Schiffe fehlten, und so wurde ein Aufschub von einem halben Jahre bewilligt, währenddessen die Glaubensboten auf Hirado bleiben mußten. Da aber die christlichen Fürsten in Südkyûshû sich bereit erklärten, den Geächteten auf ihrem Gebiete Unterschlupf zu gewähren, wurden die Patres und Brüder alsbald wieder verteilt, und Frois kehrte mit dem Vizeprovinzial nach Arima und von da nach Katsusa zurück.

1590 traf der Visitator Valignano mit den vier japanischen Prinzen, die als Gesandte der christlichen Fürsten Kyûshû's zum Statthalter Christi und Philipp II. gereist waren, wieder in Japan ein. Der gute Empfang, den er und die Prinzen im folgenden Jahre bei Hideyoshi fanden, ließ die Missionäre auf bessere Zeiten hoffen, aber bald gewann das Mißtrauen bei dem argwöhnischen Herrscher wieder die Oberhand.

1592 kehrte Valignano nach Makao zurück. Frois mußte ihn als sein Sekretär begleiten. Zugleich wollte der Visitator dessen „Geschichte Japans" einer letzten prüfenden Durchsicht unterziehen. Zu dem Ersten Teil, war inzwischen der Zweite, von 1578 bis 1589, gekommen. Aber seine vielen wichtigen Arbeiten ließen Valignano keine Zeit, sich näher mit der umfangreichen Handschrift zu befassen, und als er nach Indien zurückfuhr, kehrte Frois nach Nagasaki zurück.

Die Lage der Kirche hatte sich inzwischen verschlimmert. Der unglückliche Ausgang des seit 1592 geführten Korea-Feldzugs, die angebliche Verschwörung seines Adoptivsohnes Hidetsugu, des Kwampaku, der auf seinen Befehl 1595 durch Harakiri endete, die hochtrabenden Forderungen des chinesischen Gesandten trugen dazu bei, das mißtrauische Gemüt Hideyoshi's noch mehr zu verdüstern, und als 1596 der Pilot der in Japan gestrandeten und beschlagnahmten Gallione San Felipe, voll Empörung über die Wegnahme seines Schiffes auf die große Macht seines Fürsten hinwies und wie derselbe mit Hilfe der Missionare und ihrer Neubekehrten seine weiten Besitzungen in allen Teilen der Welt erworben habe, da flammte der Christenhaß bei dem argwöhnischen Hideyoshi von neuem auf, und am 5. Februar 1597 sah Frois die ersten Opfer der neuen Verfolgung am Kreuze sterben, 5 spanische und einen indischen Franziskaner, 3 japanische Jesuiten und 16 andere japanische Christen. Fünf Monate später, am 8. Juli 1597, beschloß auch Frois zu Nagasaki sein arbeitsreiches Leben.

2. Die Briefe. Über alle Ereignisse, die wir erwähnten, hat Frois in seinen Briefen alljährlich eingehend berichtet. Einige wenige Beispiele mögen die Reichhaltigkeit und Mannigfaltigkeit ihres Inhaltes zeigen.

So gibt uns Frois 1554 eine ausführliche Schilderung der wechselvollen, abenteuerlichen Fahrt, die der Provinzial Nunes Barreto mit Fernam Mendez Pinto, dem späteren Verfasser der weltberühmten „Peregrinaçam", von Malakka nach China machte und die Mendez Pinto in seinem Reisebuch ebenfalls des längeren beschreibt. 1555 erzählt uns Frois unter anderem, wie der Dominikanerpater Frei Gaspar da Cruz, der spätere Verfasser des merkwürdigen „Tratado da China" (Evora 1562), seine Fahrt nach Kanton antritt. 1556 schildert er uns unter anderem die Inselwelt der Molukken auf Grund der mündlichen Mitteilungen der zwei von dort gekommenen Mitbrüder, Pflanzen, Tiere, Menschen, die Kasuare, Riesenschildkröten und Meerkühe, den Vulkanausbruch auf Halmahera, der die Stadt Tolo zerstörte, das große Land der Papua, die merkwürdige Karfunkelinsel, deren Bewohner das Feuer nicht kennen und sich statt Lichter Leuchtkäfer bedienen, Mindanao, Selebes, Makassar, die Sula-Inseln, Ambon und die Uliasser und die Kriege zwischen den Sultanen von Ternate, Tidore und Dschilolo.

Nach Goa zurückgekehrt, erzählt er 1557 die hochdramatische Bekehrungsgeschichte der Tochter des Meale Khan, den Krieg gegen dessen Bruder, den Adil Khan, die Reise des Bischofs Andreas nach Abessinien, die Missionspolitik des Vizekönigs Dom Constantino und weist auf das „Summarium der Irrtümer der Sekten Japans" hin, das Nunes Barreto aus Japan mitgebracht habe. 1559 beschreibt uns Frois ausführlich mit einer Fülle von Beispielen den Sturz der Brahmanenherrschaft in Goa und die Massenbekehrungen zum Christentum, ferner die Taufe des Sultans von Batjan auf den Molukken, die des Sohnes des Kaffernkönigs von Inhambane in Afrika, den Sieg des Tiruvadi (Radscha) von Travankor über die Truppen des Königs von Vijayanagar, den Martertod des P. Affonso de Castro bei Ternate, die Eroberung von Daman in Indien durch die Portugiesen, die Missionsaussichten im Goldland des Monomotapa am oberen Zambesi und das erste Autodafé in Goa, erzählt uns von Dr. Garcia da Orta, dem bekannten Verfasser der Coloquios dos Simples e Drogas da India (Goa 1563) und gibt uns eine Liste aller in Indien wirkenden Missionare.

1560 erfahren wir die Bekehrung des Kaffernkönigs von Inhambane, die Gefangennahme des Bruders F. Freire durch die Türken bei Suez, den Überfall des Naik von Madura auf Punikayal, die Eröffnung der Miyako-Mission, die Verfolgung durch die Mohammedaner auf den Molukken, die Übernahme der Salsette-Mission bei Goa und vor allem die großen Massenbekehrungen in Diuar, Chorão, und auf der Insel Goa, in Condottim, Alt- und Neu-Naroá, Goa Velha, Carambolim, Battorum, Banastarim, Dongrim, Agassaim, Mercurem usw. Dabei zeigt Frois auch Interesse für die Religionen dieser Länder. Er weiß von achtzehn Bänden Auslegungen der indischen Gesetze, von dem Werk eines gewissen Vyâsa zu erzählen, das man 1559 fand und ins Portugiesische übersetzen ließ, von langen Disputen mit einem gelehrten Yogi, dessen Hauptautoritäten die achtzehn Bände des Gita waren, und berichtet uns von einem Franziskanermönch, der in Pegu war und erzählte, die Peguesen hätten über fünfhundert heilige Bücher, womit natürlich der buddhistische Kanon gemeint ist.

1561 enthalten die Briefe unseres Paters einen eingehenden Bericht über den Martertod des P. Gonzalo da Silveira am Hofe des Goldkaisers Monomotapa, die Bekehrung des Königs von Solor (Indonesien), die Heldenkämpfe des christlichen Häuptlings Manoel von Hative auf Ambon gegen die Mohammedaner von Hitu, und neben vielen andern wertvollen Mitteilungen über China schickt Frois auch einen langen, inhaltsreichen Bericht über dies Land, verfaßt von einem dort viele Jahre gefangenen Portugiesen Amaro Pereira.

Von 1563 an beschränken sich Frois' Briefe auf Japan, für dessen Geschichte im 16. Jahrhundert sie wohl die zuverlässigste und wertvollste Quelle bilden, die wir besitzen. Nur einige wenige Angaben mögen hier folgen.

1563 schildert Frois seine Fahrt nach Japan, seine erste Arbeit in Omura und Arima, den Glaubenseifer des neubekehrten Omura Sumitada und die gegen ihn ausgebrochene Rebellion. 1564 hören wir von seinen Erlebnissen auf der einsamen Insel Takushima. 1565 erzählt uns Frois seine Reise von Hirado nach Miyako, gibt uns eine eingehende, anschauliche Beschreibung der Hauptsehenswürdigkeiten der Kaiserstadt, des Shôgunpalastes, des Palastes der Hosokawa, des San-jû-san-gen-dô, der Mikadogräber des Sen-yûji, der Zen-Hochschule von Tôfukuji, des Murasakiklosters, des Daitokujiklosters mit seinem berühmten Higurashi-no-mon, des Haupttempels des Amida in der Oberstadt, des Tempels des Totenrichters Emma-O, des Giontempels und des Chion-inklosters, und schildert uns ausführlich seine Neujahrsaudienz beim Shôgun Yoshiteru und deren Zeremonien und dann die Ermordung Yoshiteru's und seine eigene Flucht nach Sanga.

1566 beschreibt uns Frois seine Missionsarbeit in Sakai und die vor seinen Mauern tobenden Kämpfe zwischen den Clans der Miyoshi und Matsunaga Hisahide's und schildert uns Kôya, das Hauptkloster der Shingon, sowie die Sekte der Ikkô und die der Shinshei. 1568 hören wir von Frois' Verhandlungen wegen der Rückkehr nach Miyako und dem ersten Auftreten des Nobunaga, und 1569 berichtet uns der Pater ausführlich von seiner Rückkehr in die Hauptstadt, seinen Audienzen bei Nobunaga und Shôgun Yoshiaki, dem Bau des Nijôpalastes, dem dramatischen Disput zwischen den Glaubensboten und Nichijô Shônin und seinem Besuch bei Nobunaga in Gifu. 1570 erfahren wir den Sturz und die Auferstehung Wada Koremasa's, des großen Freundes der Missionare, und Nobunaga's Kämpfe gegen Sasaki und Asakura. 1571 schildert Frois den tragischen Tod Wada Koremasa's, gibt uns einen Rückblick auf dessen Leben und beschreibt dann ganz im einzelnen Nobunaga's Rachezug gegen die Buddhistenklosterstadt von Hiei-zan und deren völlige Zerstörung. 1572 erfahren wir, wie Nobunaga Takeno Uchisami, den Stifter einer neuen Buddhistensekte, enthaupten und den Klöstern Miyako's ihre Haupteinkünfte nehmen läßt, sie unter seine Soldaten zu verteilen. 1573 erhalten wir eine Chronik der Kriege mit dem rebellischen Shôgun Yoshiaki, dessen Absetzung, die Zerstörung von Ober-Miyako und dessen Umgebung und den Kampf gegen den Beschützer der Bonzen, Takeda Shingen.

Von 1575 an finden wir Frois nicht mehr in Miyako, sondern im Süden. 1577 gibt uns der lange Brief über die Bekehrung des Prinzen Chikatora eine eingehende Palastchronik des Hofes von Bungo. Andere Schreiben

unterrichten uns über die Schicksale der Mission in Omura und Arima und zählen uns die Hauptvertreter der Kirche Miyako's und deren Verdienste auf, darunter Namen von Klang auch in den politischen Annalen Japans. 1578 schildert uns der Pater die Bekehrung Otomo Yoshishige's, des Daimyô von Bungo, seinen Zug nach Hyûga, die Zerstörung der Tempel des Toko-tachi-no-Yakushi und des Tachibana Dai-myô-jin und die entscheidende Niederlage der Bungo-Truppen am Mimitsugawafluß, gibt uns Auszüge aus den Briefen der übrigen Missionare auf den verschiedenen Stationen der Mission und berichtet uns vom Bonfest, dem Feste des Hachiman und dem eines andern Kami in der Hauptstadt Bungo's und erzählt uns auch von Bikuni, Yamabushi und den magischen Fingerkünsten der Tendai Bonzen.

1581 beschreibt Frois seine Fahrt mit Valignano nach Miyako und ihre Aufnahme bei Nobunaga, sowie seine Reise zu Dario Takayama nach Kitano-shô, 1582 die letzten Tage und den Tod des Nobunaga nebst einem Rückblick auf dessen tatenreiches Leben, sowie den Tod des Verräters Akechi Mitsuhide, und geht im einzelnen auf die verschiedenen Missionsposten und die Haltung der dortigen Fürsten, auch des Mori und Shimazu, zum Christentum ein. 1583 handelt Frois von den dreizehn Sekten Japans und beschreibt ausführlich die Wallfahrt der Yamabushi zum Yoshino-Gebirge. 1584 schildern uns die Briefe die Kämpfe Hideyoshi's mit den Oda und deren Verbündeten, den tragischen Tod des Shibata Katsuie, das feierliche Leichenbegängnis des Nobunaga in Miyako, die Niederlage der Negoro-Bonzen, Hideyoshi's Bauten in Osaka, den Zug des Otomo Yoshishige nach Buzen und die Zerstörung des Usa-Tempels, die Kämpfe im Süden und den Tod des Ryûzôji Takanobu in der Schlacht von Takaku. 1585 werden wir über den Osaka-Krieg und die Vernichtung der Negoro, 1586 über Frois' Reise zu Hideyoshi, das siegreiche Vordringen des Shimazu und den Besuch des hilfesuchenden Otomo Yoshishige in Osaka unterrichtet. 1588 wirft Frois einen Rückblick auf die politische Geschichte Kyûshû's seit 1578 und berichtet dann dessen Unterwerfung und Neuverteilung durch Hideyoshi, den Tod Otomo Yoshishige's und Omura Sumitada's und das Verfolgungsedikt vom 25. Juli 1587 und dessen Wirkung. Über den Fortgang der Missionsarbeit inmitten der Verfolgung und die politischen Ereignisse werden wir auch die nächsten Jahre auf dem laufenden gehalten und 1595 ein langer Bericht „Über den Tod des Kwampakudono (Hidetsugu)" beigelegt. Äußerst interessant und ausführlich ist der Brief von 1596, der die Gesandtschaft Chinas an Hideyoshi und die Wirkungen des großen Erdbebens jenes Jahres schildert, und das letzte Schreiben, das wir von Frois besitzen, der Bericht über die sechsundzwanzig Märtyrer von Nagasaki, die am 8. Juli 1597 daselbst für ihren Glauben starben.

3. Die Geschichte Japans. Was Frois Jahr für Jahr in seinen Briefen an die Mitbrüder und Leser in Europa schrieb, hat er in seiner „Geschichte Japans" systematisch behandelt und durch zahllose neue Tatsachen ergänzt.

Der Anlage nach umfaßt das Werk drei Stücke: den Allgemeinen, den Ersten und den Zweiten Teil.

Der Allgemeine Teil behandelte in siebenunddreißig Kapiteln Land und Leute, Sitten und Gebräuche, Regierungsform und Gerechtigkeitspflege,

Bauten, Waffen, Schiffe, Gärten, Medizin, Tee-Zeremoniell, Schrift, Religion, Fudô-Opfer, Shintoismus und Buddhismus, Shaka und Amida, die Sekten der Zen, Shingon, Negoro, Jôdo, Hokke, Ikkô, Yamabushi und deren Gründer, die Erlösungslehre und den Unterschied zwischen esoterischer und exoterischer Lehre. Von diesem Teil sind uns leider nur die Kapitelüberschriften erhalten.

Ganz verloren ist der Zweite Teil, der in neunundneunzig Kapiteln die Geschichte Japans von 1578 bis 1589 enthielt.

Der Erste Teil, der jetzt in deutscher Übersetzung im Druck erscheint, behandelt in hundertsechzehn Kapiteln auf etwa achthundertfünfzig engbeschriebenen Folioseiten in zeitlicher Folge die Geschichte Japans von 1549 bis 1578, die Tätigkeit des hl. Franz Xaver in Kagoshima, Hirado, Yamaguchi, Miyako und Bungo, die Entwicklung der Mission unter seinem Nachfolger Torres, die Bekehrung der Inseln bei Hirado, die wechselvollen Schicksale Yamaguchi's, die Reisen Lourenzo's und Vilela's zu den Hiei-zan-Klöstern, die Missionsgründung in Miyako, die Japanfahrt des Provinzials Nunes Barreto, die Anfänge in Hakata, die Reise des Bruders Almeida ins Satsuma-Gebiet usw. und von 1563 an die kirchlichen und politischen Ereignisse in Mittel- und Süd-Japan, die wir zum Teil schon aus dem über die Briefe und das Leben Frois' Gesagten kennen.

Für die ersten Anfänge unter Franz Xaver und Torres standen Frois die mündlichen und schriftlichen Mitteilungen ihres Begleiters, seines Gefährten auf Takushima, Juan Fernandez, zur Verfügung. Über die von ihm mit besonderer Liebe und Ausführlichkeit geschilderte Gründungszeit der Miyako-Mission informierte er sich aufs genaueste bei seinem langjährigen Mitarbeiter daselbst, dem Bruder Lourenzo. Für die spätere Zeit kann Frois zumeist als Augenzeuge sprechen, und das ist ihm nicht genug. Er erklärt z. B. ausführlich an einer Stelle, „als Belege für diese Geschichte von der Vertreibung der Patres bis zu deren Zurückführung nach Miyako verschafften wir uns eine große Anzahl Briefe verschiedener Herren und Personen, die dabei eine Rolle spielten. Und die, welche wir hier anführen, sind den Originalen entnommen", und an einer andern Stelle bemerkt er, allein von Wada Koremasa habe er noch sechzig Originalbriefe in seinem Besitze. Wenn er aber von Missionen berichtet, wo er den geschilderten Ereignissen nicht persönlich beiwohnte, kann sich Frois auf die schriftlichen und mündlichen Angaben der in erster Linie dabei in Frage kommenden Augenzeugen berufen. Durch seine freundschaftlichen Beziehungen mit den führenden Männern Japans und seine christlichen Freunde in beiden Lagern der streitenden Parteien konnte sich Frois außerdem auch über die politischen Ereignisse des damaligen Japan die zuverlässigsten Nachrichten verschaffen.

4. Der Stil. Einige Angaben über den Stil, den wir in den Briefen und der „Geschichte Japans" finden, möge zum Schlusse folgen.

Frois ist vor allem ein Mann der Tatsachen. Jeder rednerische Wortschwall ist ihm verhaßt. Die Tatsachen sind ihm eine wahre Leidenschaft geworden. Der Leser wird zuweilen mit Namen geradezu überschüttet. So genügt es ihm nicht, zu sagen, es seien viele Taufen in Goa gewesen. Er gibt

genaue Ziffern für jeden Monat und zählt die Dörfer nacheinander auf, und wenn er die Zöglinge des St. Paulskollegs in Goa als bunten Völkermischmasch beschreibt, dann sagt er nicht einfach, sie seien aus allen Nationen Asiens, sondern er schreibt:

„Hier sind Chaldäer, Hebräer, Griechen, Armenier, Janitscharen, Russen, Araber, Perser, Mauren, Juden, Brahmanen, Yogis, Abduten, Fartaken, Nubier, Khorasanen, Moguls, Gujarathen, Dekkanis, Kanarins, Kanaresen, Malabaren, Singhalesen, Malaien, Pegueser, Bengalis, Kaffern, Japaner, Chinesen, Molukkesen, Patanesen, Makassaren und so viele andere verschiedene Nationen, daß es zu weit führen würde, sie alle zu nennen."

Wenn er sagt, Nobunaga sei ein mutiger und wunderbarer Heerführer gewesen, dann fügt er sogleich erklärend hinzu:

„Er eroberte in vierzehn Jahren gegen fünfzig Reiche Japans und war vor seinem Tode schon nahe daran, absoluter Herrscher aller sechsundsechzig Reiche Japans zu werden. Er tötete die Könige von Echizen, Mino und Kai-no-kuni, und die zwei, die den Kubôsama ermordeten, nämlich Miyoshidono, den König von Kawachi, und Sôtai Daijôdono, Vater und Sohn, den Herrn des Reiches Yamato."

Er sagt nicht nur, Nobunaga habe eine „ungewöhnliche Abneigung gegen die Bonzen und die Tempel der Kami und Hotoke" gehabt, wie aus den Taten während seiner Regierung feststehe, sondern er fährt fort:

„Zuerst verbrannte er ... die Hauptuniversität Hie-no-yama, vier Meilen von Miyako, mit einer äußerst großen Menge von Tempeln, die über drei Meilen zerstreut lagen. ... Er brannte den Tempel des Sannô nieder, der bei Hie-no-yama lag, hochberühmt, auf einem Gebirg Hachiôji mit Namen, und zweiundzwanzig sehr reiche Kami-Tempel zu seinen Füßen in einem sehr schönen Tal, und darin sieben große Sänften, kunstvoll gemacht, mit denen die Bonzen von Hie-no-yama jährlich auszogen zu einer hochfeierlichen Prozession, bei der sie bewaffnet auf dem See fuhren, der ihnen zu Füßen liegt und zweiundzwanzig Meilen lang ist, beim sogenannten Matsuri von Sakamoto.... Und im selben Kampf tötete er am Sankt Michaelstag in diesem Tempel des Sannô 1120 Bonzen ... und die ganze Rente von Hie-no-yama, die ein Drittel des Reiches Omi war, verteilte er unter die Soldaten. ...

Fast fünf Jahre hielt er die große und feste Stadt Osaka belagert, deren Herr der Hauptbonze ganz Japans, das Haupt der Ikkô-shû, war ... und zur Zeit der Belagerung ließ er einen Tempel mit Kloster verbrennen, eine Meile davon, Tennôji mit Namen; er war der erste, der in Japan erbaut worden war, und dies durch einen Fürsten, einen großen Eiferer der Sekten, Shôtoku-taishi mit Namen ... und ein Soldat ... stieg auf das Götzenbild auf dem Altar, ... stellte sich mit den Füßen auf dessen Schultern, und begann ihm den Kopf zu spalten, und darin fand er einen sehr alten Beutel mit einigen Papieren aus der Zeit der Erbauung jenes Klosters und Tempels, und zwischen den Papieren fand er ein Kästchen aus Gold mit Reliquien, wie sie sagten, von den Gebeinen des Shaka. ... Nobunaga befahl auch, eine große Anzahl Miya, d. h. Kami-Heiligtümer, zu verbrennen, die eine halbe Meile von Sakai sind, Sumiyoshi mit Namen. Er befahl auch, die Tempel der Ikkô-shû in Sakai... zu verbrennen. Er ließ die Stadt Hyôgo an der Grenze von Harima und Ku-no-kuni verbrennen, die fast ganz aus Tempeln der Kami und Hotoke bestand.... Er befahl, in Harima über 150 Pagoden zu verbrennen, hochberühmt und viel besucht in Japan, Shosha-zan mit Namen. In Omi ließ er eine große Zahl von Tempeln verbrennen, die seit 700 Jahren von allen Kriegswirren verschont geblieben waren und viele Reichtümer bargen, Hakusai-ji genannt. Im Reiche Ise führte er einen ... Rachekrieg

gegen die Ikkô-Bonzen in Kawauchi ... und tötete an einem einzigen Tag über 20 000, die dort waren, und nahm die Festung. ... In Azuchiyama ... war ein Disput der Hokke-shû mit den Jôdo-shû, und da die Hokke-shû besiegt wurden, ließ er auf der Stelle dem Bonzen Fuden, der dabei den Vorsitz führte, und seinem Diener, einem Edelmann namens Shioyanogennai, den Kopf abschlagen."

Und wie Frois Nobunaga's Zug gegen Miyako im Jahre 1573 schildert, sagt er nicht nur, derselbe habe neunzig Ortschaften im Umkreis und die ganze Oberstadt mit ihren vielen Tempeln verbrannt, sondern er schreibt:

„Am Tage Kreuzerfindung, vier Tage nach seiner Ankunft, schickte Nobunaga sieben Kapitäne mit 7000 oder 8000 Mann, alle Städte und Ortschaften zwei, drei und vier Meilen im Umkreis von Miyako zu verbrennen und zerstören. Es waren dies Shibatadono, sein Generalkapitän, Akechi, Kapitän der Festung Sakamoto, Hosokawa Hyôbu-no-Tayû, Kapitän der Festung Shôrenji, Araki Shinano, Kapitän von Ibaraki, Hachiya, Nakagawa und Sakuma. Ihnen schloß sich eine große Menge an, um zu plündern; und so verbrannten, zerstörten und vernichteten sie an jenem Tage über 90 Ortschaften, die einen von 500, andere von 400 Bürgern, andere mit mehr, andere mit weniger Bewohnern, mit den Klöstern und Tempeln der Kami und Hotoke, die darin waren. Die Namen der hauptsächlichsten Städte und Ortschaften will ich hier anführen, denn nach den anderen zu fragen, fehlte mir die Zeit:

1. Kita-Shirakawa, 2. Jôdôin, 3. Okazaki, 4. Tanaka, 5. Rokuônin, 6. Nishigamo, 7. Matsugasaki, 8. Kitayama, 9. Karasukigahana, 10. Murasaki-no-monzen, 11. Kitano, 12. Hirano, 13. Nishi-no-kyô, 14. Tôji-in-no-monzen, 15. Kichi-ji, 16. Ninnan-ji, 17. Omuro-no-gosho, 18. Saga-no-kawata, 19. Nishi-no-umezzu, 20. Higashi-umezzu, 21. Kowori, 22. Sai, 23. Yama-no-uchi, 24. Mibu, 25. Chûdô, 26. Shichi-jô, 27. Fudô-dô, 28. Higashi-sho-no-kôji, 29. Nishi-ku-jô, 30. Higashi-ku-jô, 31. Uka-no-zushi, 32. Inari, 33., 34., 35. Drei Ortschaften von Fukakusa, 36. Hôshôji, 37. Takeda, 38. Kami Toba, 39. Nakajima, 40. Tô-no-mori, 41. Kichijô-in, 42. Nishi-gara-hashi, 43. Nishi-no-shô, 44. Nishi-ume-no-kôji, 45. Gosho-no-uchi, 46. Senjôji, 47. Nishi-no-shuchi-jô, 48. Shushaka, 49. Imagumano, 50. Sugedani, 51. Yanagi-wara, 52. Shima, 53. Ishi-wara, 54. Ishi-gura, 55. Shimo-Ishi-wara, 56. Hôkongô, 57. Shichiku, 58. Ima-miya, 59. Yen-yoji, 60. Yushida-no-atari.

Andere große Orte wie Katsura-sanga, am Fuße des Tamba-Gebirges und Kamono und andere Tera's wurden nur dadurch gerettet, daß sie die Kapitäne durch eine große Summe Silber bestachen, denn allein vom Ort Kamono gaben sie über 300 Silberbarren, deren jeder 4 Tael und 3 Mas wiegt. ...

Nachdem in der voraufgehenden Nacht schon über ein Drittel von Ober-Miyako verbrannt war, kam das Heer des Nobunaga und verbrannte den Rest am 4. Mai. ... Die Festung des Kubô blieb verschont. ... Man gibt die Zahl der verbrannten Häuser auf 6000—7000 an. ... Allein die Hauptklöster und großen Tempel, die in Ober-Miyako verbrannten, soweit sie mir jetzt einfallen, sind 20; kleine Tempel und Kapellen des Amida sind es nach der Versicherung der Christen über 80. Die Namen der Hauptklöster sind:

1. Seikwan-ji, 2. Hyakumanben, 3. Shenbon, 4. Kôdô, 5. Shinnyo-dô, 6. Hongwanji, 7. Keiga-in, 8. Hiden-in, 9. Shinsheino Nembut-dô, 10. Shiba-no-Yakushi, 11. Anrakkuwo-in, 11. Daishin-in, 13. Hôkiô-in, 14. Minami-no-gosho, 15. Chion-ji, 16. Jokei-ji, 17. Jizô-dô, 18. Hô-ô-ji, 19. Chômeiji, 10. Myôren-ji, was eine sehr große Tera der Hokke-shû war, wo Wadadono zu wohnen pflegte, wenn er nach Miyako kam."

Aber nicht nur im trockenen Aufzählen von Namen ist Frois groß; er weiß auch prachtvoll zu charakterisieren und wunderbar anschaulich zu schildern. Man lese z. B. seine Beschreibung Nobunaga's:

„Du mußt dir Nobunaga nicht vorstellen", so schreibt er 1570 an einen Mitbruder in Indien, „wie einen Fürsten von Malabar, mit einem Stück Tuch um den Leib und auf einem Elefanten reitend, oder wie einen Mohr aus Ormus, mit einem Turban auf dem Kopf und Hände, Mund und Brust voll Betel und Areka. ... Nobunaga ist ein mächtiger König, der fast stets 1500 junge Edelleute um sich hat, alle mit Schwertern und Dolchen, mehr als 300 davon mit Scheiden aus lauterem Gold."

Und in seiner „Geschichte Japans" charakterisiert er Nobunaga also:

„Nobunaga war der zweite Sohn eines Tono, der Herr von zwei Dritteln des Reiches Owari. Er mochte 37 Jahre zählen, als er die Tenka zu regieren begann. Er war ein Mann von mittlerer Statur, zartem Körperbau, spärlichem Bartwuchs, sehr wohlklingender Stimme, äußerst kriegerisch und den militärischen Übungen ergeben, ehrbegierig und streng im Gericht. Er ließ keine Beleidigung, die man ihm antat, ohne Strafe. In einigen Dingen zeigte er Leutseligkeit und Barmherzigkeit. Er schlief wenig und stand sehr früh auf. Er war nicht habgierig. Er war sehr heimlich in seinen Entschließungen, äußerst schlau in den Listen des Krieges, sehr ungestüm und jähzornig, aber das nicht für gewöhnlich. Er war wenig oder fast gar nicht abhängig vom Rat der Seinen, aufs äußerste von allen gefürchtet und verehrt. Er trank keinen Wein, war mäßig im Essen, äußerst ungezwungen in seinem Auftreten, anmaßend in seinen Ansichten. Alle Könige und Fürsten Japans verachtete er und sprach zu ihnen von oben herab wie zu unter ihm stehenden Dienern. Man gehorchte ihm wie einem unumschränkten Herrn. Er war großherzig und geduldig, wenn ihm das Kriegsglück entgegen war.

Er besaß einen scharfen Verstand und ein klares Urteil und war ein Verächter jedes Kultes und jeder Verehrung der Kami und Hotoke und aller heidnischen Wahrsagereien und abergläubischen Gebräuche. Anfangs erweckte er den Anschein, als gehöre er zur Sekte der Hokke-shû, als er aber in jene Würde eingesetzt war, zog er sich prahlend allen Idolen vor und gab in einigen Dingen der Ansicht der Zen-shû nach, indem er dafür hielt, es gebe keine Unsterblichkeit der Seele, noch Lohn und Strafe im Jenseits.

Er hielt auf peinlichste Sauberkeit in seinem Hause und auf gute Ordnung in allen Dingen. Er war ein Feind von Verzögerungen und großen Einleitungen, wenn man mit ihm sprach, und mit dem armseligsten und verachtetsten Diener sprach er vertraulich. Die Dinge, für die er eine besondere Neigung hatte, waren berühmte Chanoyu-Stücke, gute Pferde und Katana's und die Jagd mit Falken, und er liebte es, Hoch und Niedrig (bis aufs Hüfttuch) unbekleidet Ringkämpfe vor sich aufführen zu sehen. Er hatte einige Anwandlungen von Melancholie, war sehr verwegen und furchtlos beim Angreifen schwieriger Unternehmungen, und in allem gehorchte man ihm aufs Wort."

Kurz und treffend charakterisiert Frois bei der Bekehrung des Yamada-no-Shozaimon die verschiedenen Sekten Japans.

„Er war sehr gelehrt in den Sekten Japans und sehnte sich danach, in einer derselben die Ruhe des Herzens zu finden. Darum war er als junger Mann auf der Universität von Hie-no-yama in den Orden der Tendai getreten. Nachdem er sich aber in den Wissenschaften Chinas ausgebildet hatte, konnte er sich mit der Art des Vorgehens jener Sekte nicht beruhigen, da er einen sehr klaren und scharfen Verstand hatte. So trat er in die Sekte der Jôdo-shu über, in der Amida verehrt wird. Da ihm diese aber lächerlich und seines Wissens unwürdig schien, ging er zu jener der Shingon-shû. In dieser wird ein Hotoke verehrt, Dainichi mit Namen, der nach den ihm von den Japanern beigelegten Eigenschaften eine große Ähnlichkeit mit der Materia prima hat. In dieser Sekte gibt es große Bußübungen und eine große Mannigfaltigkeit von Opfern, und sie ist fast ganz auf Geheimnisse gegründet, die sie andern Menschen nicht mitteilen. ... Und da ihm diese Sekte sehr konfus und voll nebliger Dunkelheit

schien,... ging er zum Shin-tô über, der Sekte der Kami. Da er aber auch hier nicht fand, was er suchte, so wurde er Zen-shû, welche Strafe und Seligkeit leugnen."

Dann erzählt uns Frois, wie Shozaimon, überzeugt von der Unübertrefflichkeit der Zenlehre, nach Miyako kommt und dort hört, es sei ein fremder Bonze aus Tenjiku gekommen, der alle Sekten Japans verwerfe, auch die der Tanke Shijimon, die Untersekte der Zen, zu der er gehört. Mit spöttischem Lächeln vernimmt er die Kunde. Aber aus Neugierde geht er zur Wohnung der Fremden und bittet um einen Vortrag über ihre Lehre. Wie der fast erblindete Bruder Lourenzo ihm aber die Nichtigkeit der Kami und Hotoke dartun will, bittet er ihn, sich diese Arbeit zu sparen, denn seit vielen Jahren wisse er schon, daß dies alles Wahngebilde seien, denen kluge und gelehrte Männer keine Beachtung schenkten, und legt ihm dann sofort die Hauptschwierigkeit vor, die ihm die Zenlehre bietet.

„Vielleicht habt Ihr schon erfahren", so erklärt er dem Bruder, „daß die Zen-shû vier Elemente lehren, und außerdem fügen sie noch eine fünfte Essenz hinzu, die sie das ‚Nichts' nennen, und das nicht offen; sondern durch viele Namen, die sie ihr beilegen, suchen sie ihr eigentliches Wesen zu erklären. Und in dieser Materie schwitzen sie Tag und Nacht, indem sie zu deren Erkenntnis den Zen-shû 1500 Punkte geben, darüber zu betrachten. Aber selten findet sich ein Mann, der, auch wenn er sein ganzes Leben darauf verwendet, es zu 300 Punkten bringt. Wir haben eine große Zahl von Büchern, in alter Zeit durch die bedeutendsten Männer verfaßt, die es in China und Tenjiku gab, aber es ist keiner darunter, der so wirklich ins Schwarze dieser fünften Essenz trifft, daß das Herz dabei ruhig und der Verstand erleuchtet wird. Aber da diese Materie so tief und von gelehrten Männern so ventiliert ist, so glaubt der, welcher halluzinierend etwas davon weiß, er stehe über allen, die auf dem Gipfel der Erkenntnis der anderen Sekten stehen. Ich möchte nun von Euch erfahren, da der Pater ja so weit her kommt, was seine Lehre über diesen Mittel- und Brennpunkt der Zen-shû sagt."

Um die Antwort ist Bruder Lourenzo nicht verlegen. Die fünfte Essenz ist nichts anderes als das, was den Mittelpunkt der ganzen Lehre seines Meisters bildet und was zu erklären dieser den weiten Weg von Portugal bis Japan kam: Gott, die höchste Essenz, ohne Anfang und Ende, von unendlicher Macht, Weisheit und Güte.

Wie in der treffenden Charakterisierung der Personen und Lehren, so ist Frois auch groß in der anschaulichen, dramatischen Schilderung, sei es, daß er einen wilden Taifun auf hoher See, einen nächtlichen Überfall im Schlosse von Takatsuki, die wundervollen Gärten und Klosterbauten Miyako's und Nara's, den Disput mit Nichijô Shônin, die große Hungersnot in Yamaguchi oder mit köstlichem Humor die arme Wohnung der Glaubensboten in Miyako schildert.

Die beiden letzten Stellen mögen hier im Auszug folgen.

„In diesem Jahre 1554", so beginnt Frois seine Schilderung der Hungersnot in Yamaguchi, „entwickelte sich die Mission in Bungo wie in Yamaguchi günstig. Aber wegen der vorausgegangenen Kriege war im Reiche Suwo und der Stadt Yamaguchi eine der schlimmsten Teuerungen und Hungersnöte, die man seit vielen Jahren erlebt hatte. Die Männer trennten sich von ihren Frauen, die Kinder von den Müttern, die Diener von den Herren. Die Männer und Frauen gingen einher, abgemagert, hohläugig, mit farblosen gelben Gesichtern. Die Verlassenheit und das Elend im Lande war ein Bild des Todes.

„Männer, Frauen und Kinder gingen beständig im Gebirge umher, über Berg und Tal, und suchten und gruben nach Wurzeln von Kräutern, um damit den Brand des Hungers zu lindern. Aber die Schwäche war bei einigen so groß, daß zu gleicher Zeit, wo sie die Kräuter ausrissen, ihre Seele sich von ihrem Leibe losriß, so daß sie dort starben, und man fand sie tot mit den Wurzeln in der Hand.

„Über der Stadt lagerte eine traurige und beängstigende Stille. Statt des Lärms, den früher der Zusammenlauf der Leute und die Werkzeuge der Handwerker, der Schreiner und Schmiede machten, hörte man nur noch das Seufzen, Rufen und Jammern derer, die vor Hunger starben.

„Am Morgen, wenn man das Haus verließ, war das erste, was man antraf, Tote, die in den Straßen herumlagen. Junge und vornehme Damen, Töchter sehr angesehener Leute, hielten sich an den Wänden fest, da sie sich fast nicht mehr auf den Füßen halten konnten, mit blassen Zügen und die Augen in Tränen gebadet, und kamen mit aufgehobenen Händen zur Kirche, ein Almosen zu erbitten für sich und für ihre Brüderchen, den alten Vater und die alte Mutter, die sie zu Hause zurückließen, da dieselben sich vor Schwäche nicht mehr erheben konnten. Das Schreien und Weinen der Kinder und Säuglinge, die sich an die Kleider der Väter und Mütter anklammerten und sie anflehten, sie sollten ihnen zu essen geben, war ein so jammervoller Anblick, daß er genügte, den Zuschauern das Herz zu zerreißen."

Im Gegensatz zu dieser ergreifenden Schilderung steht die humorvolle Beschreibung der ersten Anfänge in Miyako unter P. Vilela und seinen beiden japanischen Gefährten Damian und Lourenzo.

„Damian ging von einem Ort zum andern", schreibt Frois in seiner ‚Geschichte Japans', „ohne jemand zu finden, der sie unter irgend einer Bedingung aufnehmen wollte. Zu guter Letzt fand er endlich am Ende der Stadt, wo gewöhnlich das niederste und gemeinste Volk wohnt, in einem Viertel namens Kawa-no-tana, ein Häuschen einer Witwe namens Yamada-no-goke. Es war zwar kein eigentlicher Strohschober, aber ein uraltes baufälliges Ding, eigentlich ein Pferdestall, da es äußerst arm war. Es war zwar mit Stroh gedeckt, aber drinnen regnete es nicht viel weniger als auf der Straße. Statt der Wände hatte es ringsum ein dünnes Rohrgeflecht, und der Lehm, womit dies früher einmal bestrichen worden war, war schon wieder abgefallen. Die Schlafstätte war zwar nicht die bloße Erde, aber nichts weiter als Rohr, das man auf den Boden legte. Ausgemacht aber wurde, daß man einen Pardao Miete pro Monat bezahlte....

„Zwei Tage vor dem japanischen Neujahr, am 25. Januar 1560, siedelten sie in diese Baracke über. Und da damals die Kälte so groß und die Einrichtung so unpassend war, ging Damian durch die Dörfer außerhalb der Stadt, um zu sehen, ob er etwas zum Kaufen fände, worauf der Pater schlafen könnte, und dort verkaufte ihm eine Alte ein Bündel Stroh. Das nahm er auf den Rücken und kehrte hochbefriedigt damit nach Hause zurück, indem er sagte, er habe ein Bett für den Pater gefunden. Und da dies, ausgebreitet, nicht für alle Drei reichte, so schlief der Pater auf dem Stroh, und sie als junge Leute daneben auf dem Rohr, bis sie einige Tage darauf eine Tatami kauften, worauf dann der Pater schlief, und für die anderen Zwei wurde so das Strohbündel frei. Einen Kochtopf zur Zubereitung des Essens hatten sie nicht, aber glücklicherweise hatten sie aus Bungo ein kleines Kesselchen mitgenommen, das dort im Spital dazu gedient hatte, Brotwasser zu kochen. Darin kochten sie nun zuerst den Reis und dann die Rübensuppe, und wenn die gar war, dann war der Reis bereits so kalt geworden, daß man ihn nicht mehr essen konnte.

„Von da an begann Damian den Einkäufer zu spielen.... Was man gewöhnlich kaufte, waren Rüben, um damit die Suppe zu machen, und einige Salzsardinen. Und

da der Pater es nötig hatte, ging Damian täglich, für ihn ein wenig Reiswein in einem Flaschenkürbis zu kaufen, den sie von Bungo mitgebracht hatten. Täglich mußte er ihn von neuem kaufen gehen, denn wenn man ihn von einem Tag zum andern aufbewahrte, wurde er zu Essig. In der einen Hand trug er dann die Sardinen, und den Flaschenkürbis in der andern. Die Gassenjugend aber wurde auf ihn aufmerksam und verfolgte ihn mit Spott und Gelächter und versuchte auch, ihm durch einen Steinwurf den Kürbis zu zerbrechen....

„Da dies Haus sehr klein war, beschlossen sie ein anderes zu suchen.... Schließlich zogen sie in eine Straße namens Rokkakumachi, d. h. Sechswinkelgasse, zu einem Ort genannt Tamagura-no-chô, und dort mieteten sie ein anderes Haus von einem Heiden namens Kundanojuchô. Aber hatten sie gemeint, damit ihre Lage zu verbessern, so sahen sie sich enttäuscht, denn sie sahen sich in einer andern Baracke, nicht weniger erbärmlich und elend wie die erste. Die eine Hälfte des Hauses hatte nämlich als Fußboden nur die nackte Erde, die andere Hälfte war aus schlechtem Rohr. Die Wände aber waren nichts weiter als dünnes Rohr, ringsum jedem offen, und ohne jeden Schutz gegen die damals grausame Kälte. Immerhin begannen sie, sich hier besser zu versorgen. Sie kauften nämlich zwei Kochtöpfe zur Bereitung des Essens, wenn auch einer der Gefährten mir später sagte, einer der zwei Kochtöpfe sei eine alte und ganz verrostete Sturmhaube gewesen.

„Um aber das gewöhnliche Volk für die ihm so neuen und fremden göttlichen Dinge zu gewinnen, mußte man es durch einige äußere Zeichen und bessere Ausstattung anziehen. Darum beschloß man, das Haus nach Kräften zu schmücken. Man hing also eine alte Steppdecke als Schmuck an eine jener Rohrwände und befestigte daran ein Kreuz aus Papier. Der Pater aber saß mit einem uralten Mantel und einer roten Mütze auf dem Kopf als Abzeichen seiner Doktorwürde und einem Bänkchen vor sich mit dem Gebetbuch und ein Schreibzeug und Papier darauf, und die Dôjiku's, der eine auf der einen Seite, wo die kleine Weinkalabasse und die Kochtöpfe und drei Becken waren, aus denen sie aßen, und Lourenzo mit einem großen Rosenkranz in der Hand auf der andern Seite, um denen, welche kamen, zu predigen. Und wenn es Nacht wurde, dann nahmen sie die Steppdecke herunter, nachdem sie die Litanei gebetet hatten, damit der Pater sich des Nachts bedecken konnte. Und da sie schon zerrissen und aufgegangen war, so fiel ihnen, wenn sie dieselbe des Morgens wieder aufhingen, die Baumwolle heraus....

„Unter den Neuchristen war auch einer namens Banshai Johann. Er hatte Mitleid mit dem Pater, da er sah, wie die Hunde und Katzen ins Haus kamen und ihm die Sardinen und den Reis fraßen, den er gekocht hatte, und so lieh er ihm eine Holzbütte, um darin in einem Winkel des Hauses all ihre Habe aufzubewahren. Am Shôgwatsu-Fest, unserem Neujahr, fuhr aber in Johann eine Versuchung, man müsse ihm um jeden Preis seine Bütte zurückgeben. Man stellte ihm vor, ... abgesehen von der Gefahr, daß die Hunde kämen, ihre arme Habe aufzufressen, sei es unschicklich, daß in jenem engen Hause, wohin so viele vornehme Leute Tag und Nacht kämen, die Predigt zu hören, daß man da sähe, wie darin Reis, Goki (Holzschüsseln), Becken, Rüben und Sardinen ausgebreitet lägen, das man bisher alles in jener Bütte verborgen habe. Aber all dies half nichts... und so nähten sie eine grobe Strohmatte zusammen und machten eine Art Sack daraus, worein sie ihre spärliche Habe taten.

„Und da sie keine Eimer hatten, worin Damian aus dem Brunnen der Bonzen hätte das Wasser holen können, so nahm dieser ein dünnes Bambusrohr auf den Rücken und hing auf die eine Seite das Kesselchen, worin sie das Essen zu kochen pflegten, und auf die andere eine Art Kanne aus Holz, die in Japan Yuto heißt und die dazu dient, heißes Wasser zum Trinken auf den Tisch zu bringen. Und jedesmal, wenn er das

Haus verließ, um Wasser zu holen, versammelten sich sofort die Kinder, über ihn zu spotten und zu lachen."

Das bisher Gesagte dürfte genügen, um zu zeigen, welch unschätzbare Quelle für die Kunde Indiens und Japans, speziell für dessen Geschichte im 16. Jahrhundert, wir in den Briefen und der „Geschichte" des P. Frois besitzen. Die Historiker, die seit über dreihundert Jahren über Japan schrieben, haben das auch stets aufs bereitwilligste anerkannt, obwohl ihnen nur ein Teil der Briefe, und auch diese nur in zumeist sehr verstümmelter und oft durch Übersetzungen entstellter Form vorlag. Hoffentlich finden sich mit der Zeit auch die Mittel, eine Gesamtausgabe seiner zahlreichen und umfangreichen Briefe und auch derer seiner Mitarbeiter in Japan im 16. und 17. Jahrhundert nach ihren zumeist noch erhaltenen Originalen zu veröffentlichen. Durch eine solche Ausgabe der Monumenta Japoniae S. J. wäre der Erforschung der Geschichte Japans im 16. und 17. Jahrhundert und damit der Wissenschaft überhaupt sicherlich ein großer Dienst geleistet.

Georg Schurhammer S. J.

Besprechungen

Augustinismus und Romantik.

Die folgenden drei Bücher gehören innerlich zusammen. Sie könnten eine Psychographie des „Augustiniſtiſchen" im Unterſchied zum Thomas-haften darſtellen (ich ſage abſichtlich nicht „Thomiſtiſchen", weil in die Thomismus-ſchulen im engeren Sinn ſich ſelber, wie wir mehrfach wenigſtens ſkizziert haben, das „Auguſtiniſtiſche" teilweiſe eingeſchlichen hat).

Auguſtinus. Eine Pſychographie. Von Dr. med. Bernhard Legewie. (VIII u. 134 S.) Bonn 1925, A. Marcus & E. Webers Verlag. *M* 7.—

Legewie geht wohl zum erſten Mal auf das Problem der merkwürdigen Unausgeglichenheit Auguſtins ein. Er bemerkt nicht ganz mit Unrecht, daß „die Katholiken in ihm von vornherein faſt nur den großen Theologen ..., den Mann der kirchlichen Tat und des heiligen Wortes „ſehen und ... den Menſchen ... kaum" beachten. Legewie geht darum mutig an die Unterſuchung, warum in den Konfeſſionen des Heiligen eine gewiſſe Furcht und Angſtſtimmung immer wieder ſich verrate (76) und dazu eine faſt peinliche Sünde-Präokkupation (84), warum die Retraktationen ſo ängſtlich auf eine Selbſtberichtigung aus ſeien, bis zu einem dialektiſchen Forterklären (90 ff.), warum bei Auguſtinus, trotz des Glaubens an eine wirkliche Fleiſchwerdung Gottes, Natur und Sinnenwelt doch immer wieder überwiegend ins Sündige ſchillern (114 ff.) und warum ſchließlich in der ſchroffen Prädeſtinationslehre die „Überwertigkeit" des Problems des Böſen einen düſteren Höhepunkt erreiche (116 u. a.). Er ſieht den letzten Grund mit Recht im geiſtigen Idealismus Auguſtins, der eine unaufhaltſame Gradlinigkeit zum Idealen einſchließe, an der die irdiſchen Realitäten mit Notwendigkeit zum Sündechaos zerbrechen (123—126). Aber um dieſe Haltung gruppieren ſich weiterhin die Überwertigkeit des „Diſtanzerlebniſſes" vor Gott (106, 108) und die Überwertigkeit des perſönlichen Heilsverlangens über die ſelbſtvergeſſene Nächſtenliebe (123 u. a.) Der geiſtige Idealismus, indem er durch alles Irdiſche und Sinnenhafte hindurch in einziger Liebe zur „veritas", zum ideenhaften Gott, ſich hinaufſehnt, iſt Auguſtins ungeheure Kraft, aber auch die notwendige Schwäche dieſer Kraft. — Damit hat Legewie wohl den Typus des Auguſtinismus meiſterlich getroffen, d. h. den Typus der Unmittelbarkeit zum ideenhaften Gott und der Entwirklichung und Entwertung der Schöpfung von einem reinen „Wege zu ..." bis zur „Hemmung an...." Die geſamte Welt des Natur- und Menſchhaften hat nur inſofern Bedeutung, als in ihm der erſte Schimmer der ewigen Ideenwelt ſichtbar wird. Aber dieſelbe Welt iſt die „Fremde", ja ſo etwas wie die „Verböſung" der reinen Ideen. Auf der andern Seite kann derſelbe Typus gerade durch ſeine, in etwa ſtark äſthetiſche Einſtellung, dem Eindruck der wirklichen Schönheit dieſer Welt nicht entgehen. So wird ſie für ihn zur quälenden Verſuchung und Verführung. Die zwei Haltungen der Sehnſucht zum rein Ideenhaften und des überwiegenden Sündengefühls durchdringen ſich zu einer. Aber wir müſſen leugnen, daß dieſer Typus der Typus Auguſtins ſelber ſchlechthin iſt. So ſehr Auguſtin wichtige Merkmale dieſes Typus, der in Verfallszeiten ſeine Blüte zu haben pflegt, an ſich trägt, ſo wenig iſt er ſein reines Exemplar. Auguſtin wie Thomas ſtehen jenſeits der „ismen". Legewie hat ſeltſamerweiſe in ſeiner Studie die Liebe-Furcht-Lehre Auguſtins (gegenüber dem reinen „Diſtanzerlebnis") und die geradezu typiſch auguſtiniſche „Myſtik der Nächſtenliebe" (gegenüber der Egozentrizität des Heilsverlangens) vernachläſſigt. Hier aber liegt das eigentlich perſönliche Problem des Heiligen: in der Spannungsweite zwiſchen furchtüberlegener Freiheit der Liebe und ehrfürchtigem Zagen und Zittern, zwiſchen einer faſt völligen Auflöſung aller Liebe in die Nächſtenliebe (vgl. vorab die Enarr. in Ps.) und dem herben „allein mit Gott", das dieſe Hingabe herbſtlich durchkühlt. Und dieſe Spannungsweite vollendet ſich in der Frage der Prädeſtination zur Spannung zwiſchen der Unergründlichkeit der Gerechtigkeit und der Unergründlichkeit der Barmherzigkeit (nicht ein verdammender Gott, ſondern der unbegreifliche Gott gegenüber allen Prädeſtinationstheorien iſt das letzte Wort Auguſtins!), und in der Frage des reinen Idealismus zur Spannung zwiſchen ideenüberlegenem Gott der Liebe und dem ideenverklärten Gott der Wahrheit. Nicht als ob die Beobachtungen Legewies nicht irgendwie zu Recht beſtünden; aber die Schwankungen und Verdüſterungen ruhen für die Seele des großen Vaters aller chriſtlichen Philoſophie auf dem eben umzeichneten Hintergrund auf. Die Spannungsweite dieſes ſeeliſchen Hintergrundes aber bedeutet das innere Befreitſein auch der

Schwankungen und Verdüsterungen. Freilich eines bleibt (doch gerade hierin ist Augustin nicht der Vater des typischen Augustinismus): die demütige Ehrfurcht vor dem Deus incomprehensibilis, vor dem Gott jenseits aller Ideensysteme, — und damit die letzte stille Herbstkühle der Andacht. Aber hierin reicht Augustin über die Jahrtausende der ehrfürchtig sich verschweigenden Reserve eines Thomas von Aquin und eines Newman die Hand.

Die Hauptform mittelalterlicher Weltanschauung. Von Alois Dempf. (179 S.) München und Berlin 1925, R. Oldenbourg. *M* 6.50

Das Verdienst des neuen Buches des erfolgreichen Kulturphilosophen liegt in einem Doppelten. Erstens in der Strukturgeschichte des frühscholastischen augustinischen Exemplarismus und zweitens (dieses freilich wohl mehr unbewußt) in der Hervorhebung der Unabhängigkeit des eigentlich scholastischen Grundgedankens von dieser „einen" seiner Formen. An Dempfs Buch kann man das philosophische Wesen des Augustinismus gut sehen. Für ihn ist die Welt ein wohlgefügtes helles „speculum" der göttlichen Ideenwirklichkeit. In sich selbst hat sie keinen Wert. Sie ist nichts als das Strahlen und (was damit gegeben ist) die Verdunkelung der „ideae aeternae", der ewigen platonischen Ideen, die in der Trinitätsspekulation ihre höchste Verchristlichung haben. So ist schließlich folgerichtig die sakramentalliturgische Weltanschauung Hugo von St. Viktors (72, 89 ff., 102, 143 ff.) der Typus der „symbolischen Weltanschauung". Dempfs Buch geht über diesen Typus kaum hinaus. Denn auch Thomas wird mehr oder minder in seinem Licht gesehen. Aber Dempf macht durch seine ganze Untersuchung auf ein Grundwort der Scholastik aufmerksam: „concordantia", d. h. der beständige Ausgleich zwischen Profanwissenschaften und Theologie, der bei Thomas zur „ungeheuren Spannung der Konkordanz" wird (156), ein Ausgleich, der allem „Radikalismus" innerst feind ist (116). Hier ist (wenigstens unbewußt) die Überwindung des Augustinismus durch den Thomasgeist gesehen: die, aus der Ehrfurcht vor dem Schöpfer geborene, Ehrfurcht vor Eigenwirklichkeit, Eigenwirksamkeit und Eigengesetzlichkeit des Geschöpflichen. An die Stelle der Geschöpfe als rein selbstwertloser „Stufen zu ..." tritt die Lehre von den causae secundae, von den immanenten Formen der Dinge, dadurch sie einen inneren Eigen-Sinn besitzen. An die Stelle der reinen Exemplarität aber tritt, folgerichtig, die analogia entis: Gleichheit in Ungleichheit zu Gott, und darum an die Stelle der augustinistischen „Teilhabe" die thomistische „Kausalität". Der spannungsweite Geist Augustins, wie wir ihn oben zeichneten, überwindet in Thomas die Einseitigkeit des Augustinismus. Augustinismus, wie wir an anderer Stelle sagten, ist die sehnsüchtige, schaufreudige Unmittelbarkeit zu Gott, die psychologisch der gereiften und gekühlten Erdnähe und Ehrfurcht zum Gott der eigenwirklichen und eigengesetzlichen Hüllen des Geschöpflichen voraufgeht: die sehnsüchtige Liebe zum alleinigen Gott wird, gerade durch diese Nähe zu Ihm, zur Ehrfurcht vor Seinem Werk, darin Er Sich enthüllt, aber auch verhüllt.

Politische Romantik. Von Karl Schmitt. Zweite Auflage. (234 S.) München und Leipzig 1925, Duncker & Humblot. *M* 7.80; geb. *M* 9.80

Der tief eindringende Kenner romantischer Philosophie hat die neue Auflage mit einer Einleitung bereichert, in der er seine Auffassungen in kritischer Rundschau über sonstige Definierungsversuche des Romantischen knapp formuliert. Drei Komponenten bilden für ihn das Romantische. Einmal ein Okkasionalismus, der den strengen kausalen Zusammenhang der gegebenen Realitäten auflöst, um hemmungslos mit ihnen zu spielen; zweitens ein Ästhetizismus, der vor dem Entweder-oder der praktischen Tat in die Verpflichtungslosigkeit der Anschau unendlicher Möglichkeiten flüchtet; endlich drittens, als das höhere agens beider Richtungen die Entthronung Gottes in das subjektive Ich, das im Okkasionalismus nach eigener Willkür die aus sich verbindungslosen Dinge im „Spannungsspiel" bald so, bald so verknüpft und im Ästhetizismus dieses „Spannungsspiel" nicht im Sinne aktiver Tat, sondern eines „Lyrismus" ästhetischer Anschauung und (durch das Gefühl des „Darüberstehens") ästhetischer „Ironie" treibt. Darum besagen die Polaritätsphilosophien der Romantik „statt der Lösung des Problems eine Auflösung der Faktoren des Problems" (135), weil diese Auflösung die notwendige Voraussetzung des „subjektivierten Okkasionalismus" (22, 141 ff.) ist, der spielerischen Spannungszusammenfügung der aufgelösten Faktoren durch das ästhetisierende Ich. Die „Gegensätze" sind nur „Anlässe" für die Göttlichkeit dieses Ich, das sich als „Schöpfer der Welt" fühlt (138). Mit diesen Zeichnungen hat Schmitt wohl sehr tief ins Wesen der Romantik gesehen. Er stellt sich mit ihnen in den größeren Zusammenhang, den Richard Kroners meisterliche Problemgeschichte des deutschen Idealismus „Von Kant zu Hegel" (vgl. unsern

Aufsatz „Thomas oder Hegel" im Oktoberheft des „Hochland") aufgezeigt hat: die Polaritätsphilosophie der Romantik als „ein" Glied (das Glied der „Antithese") in der Dialektik der Entfaltung des Idealismus (vgl. bei Schmitt 78 ff. u. a.). Aber seine Ausführungen über den ästhetizistischen Okkasionalismus der Romantik weisen darüber hinaus auf den letzten Muttergrund des Romantischen (der gemäß dem eben Gesagten dann auch Muttergrund des deutschen Idealismus selber ist): auf ihren Augustinismus der Auflösung der causae secundae. Der Augustinismus des „Gott, der allein wirkt" (136) äußert sich in Malebranche in der Auflösung aller Eigenverbundenheit des Geschöpflichen. Es wird schon hier, wie Schmitt es für die Romantik gut bemerkt, die geschöpfliche jeweilige Spannung zwischen den Polen zum „Anlaß des höheren Dritten", d. h. hier der Alleinwirksamkeit Gottes. Auf dem Wege über den Spätskotismus war der ursprünglich intellektual gerichtete augustinistische Exemplarismus der Frühscholastik zur selben „Unmittelbarkeit" des Voluntarismus des „alleinwirksamen" Gottes geworden. In dieser Form wirkt er weiter bis in die Romantik hinein, aber ohne daß sein schaufreudiger Intellektualismus deswegen völlig ausgestorben wäre. Denn er ist in jenem eigentümlichen passiven Ästhetizismus des „Zuschauens zum Spannungsspiel", wenigstens geheim, lebendig. Die ästhetische Freude an dem Gleichnisgewebe der Welt, wie sie in den frühscholastischen Summen atmet, hat in der Romantik ihre Wiederauferstehung in der ästhetischen Freude am Spannungsspiel einer Welt, als deren „Ineinsfall der Gegensätze" Gott im schauenden Ich, so oder so, empfunden wird (vgl. Schmitt 100). Damit aber ist klar, wie diese Spannungsphilosophie der Romantik scharf und unverwischbar von der Spannnungsphilosophie echten Thomasgeistes geschieden ist, und man kann es schwer verstehen, wie man in gewissen Kreisen diese beiden immer wieder durcheinander wirft. Die Spannungsphilosophie der Romantik hat zu ihrer Voraussetzung die Auflösung der causae secundae, deren Unauflöslichkeit das Wesen der Spannungsphilosophie des Aquinaten bildet (vgl. des Verf. Abhandlung im Juniheft dieser Ztschr.: Thomas von Aquin als Problematiker"). Wer diese beiden durcheinanderwirft, kennt beide nicht. Aber mit dieser Rückführung der Romantik auf Augustinismus erhellt sich auch noch ein Letztes: die stellenweise fast ungerechte Einseitigkeit der Zeichnungen Schmitts. Wir haben in einem früheren Aufsatz („Zwischen Religion und Kultur", im Februarheft dieser Ztschr.) auf den Ewigkeitskern des Romantischen hingewiesen: auf das „Offene nach oben" seiner Haltung. Es lebt in dem gewiß nicht selten recht okkasionalistischen Spannungsspiel der Romantikerphilosophien doch letztlich der wahre Ernst und die heilige Aufrichtigkeit des „inquietum est cor nostrum", der „Unruhe zu Gott", wie Augustinus selber das romantische Urgefühl getauft hat. Bei aller Eigenwirklichkeit und Eigenwirksamkeit und Eigengesetzlichkeit bleibt nun einmal die Schöpfung das Paradox der (wie Augustin sagt) Spannung zwischen „war" und „wird", das immerwährende „von weg zu". Aus diesem Bewußtsein heraus haben immer und immer wieder christliche Geister von der heidnischen Weltgeschlossenheit der Klassik und der christlichen Weltaufgebrochenheit der Romantik gesprochen. Das Beruhigte der geschlossenen Schöpfung, dem Schmitt mit Leidenschaft anhängt (aber einer kalten Leidenschaft, die sich in der fast spöttischen Behandlung des Romantischen offenbart), ist für sich allein genau so eine Gefahr echter Christlichkeit und echten Gottesglaubens überhaupt wie die Spannungs-Unruhe des Romantischen. Die Lösung liegt darum oberhalb der „ismen". Sie liegt in der Art, wie Augustin durch alle nachfolgenden Augustinismen hindurch in Thomas sich erfüllt und Thomas, durch alle Aristotelismen hindurch, auf Augustinus zurückweist. Sie liegt im „quiescendo operari" (in der Formulierung Augustins), in der beruhigten Unruhe und unruhigen Ruhe, die das Entweder-oder von Klassik und Romantik zur echten Demut des Geschöpflichen löst. Denn das ist der unüberbrückbare Unterschied zwischen dem Spannungsgedanken Augustin-Thomas' und der romantischen Polaritätsphilosophie sowohl als ihrem Gegenpart, der klassischen Kontinuitätsphilosophie (den alle Schwärmer für einen „gradlinigen" Thomismus immer wieder vergessen): der Spannungsgedanke Augustin-Thomas' entspringt der Demut des werdehaften Geschöpfes vor dem allein isthaften Gott, während das Ethos romantischer Polaritätsphilosophie wie klassischer Kontinuitätsphilosophie, das Ethos eines Irrationalismus wie eines Rationalismus, immer, so oder so, das Ethos eines vergöttlichten Ich oder eines vermenschlichten Gottes sind, der selbstherrlich mit den Dingen „spielt". Romantische Polarität wie klassische Konstruktion sind beide götzendienerisches „Spiel". Aber im Spannungsgedanken Augustin-Thomas' ist ihr Echtes zur Einheit gelöst und erlöst.

Erich Przywara S. J.

Bildende Kunst

Das Erzbischöfliche Diözesan-Museum zu Köln. Von J. Eschweiler. Mit 42 Abbildungen. (12 S. Lex.) Köln 1924, Verlag des Christlichen Kunstvereins für das Erzbistum Köln (J. P. Bachem). *M* 1.

Das Kölner Diözesan-Museum wurde 1855 eröffnet. Seine Gründung ist das Werk des Weihbischofs Baudri. Im Jahre 1860 wurde es in die Thomaskapelle übertragen, die für dasselbe 1858 erworben worden war, der letzte Rest des von Reinald von Dassel erbauten erzbischöflichen Palastes. Im vorigen Jahre fand eine Neuordnung des Museums statt, bei der die bedeutendsten Stücke desselben im Obergeschoß des an die Kapelle anstoßenden Hauses untergebracht wurden, weil die mangelhaften Lichtverhältnisse und die Feuchtigkeit der Thomaskapelle ihre weitere Ausstellung in dieser widerrieten. Über den heutigen Bestand des Museums, das sich einer stattlichen Zahl sehr bemerkenswerter, zum Teil sogar geradezu hervorragender Stücke erfreut, unterrichtet gut die oben angezeigte, im Verlag des Christlichen Kunstvereins für das Erzbistums Köln erschienene, von einer Reihe trefflicher Abbildungen begleitete Schrift. Doch wäre bei einer neuen Auflage an einigen Stellen eine Korrektur anzubringen. Auch dürfte es sich empfehlen, ihr jetziges großes Format dann durch ein kleineres, handlicheres zu ersetzen, da sie ja auch wohl als Führer durch die Sammlung gedacht ist, wozu sie sich in der Tat trefflich eignet.

Deutsche Volkskunst. Band III: Die Rheinlande. Text und Bildersammlung von Max Creutz. (44 S. u. 172 Abbildungen.) 4° Delphin-Verlag. München o. J.

Die von einem wohl etwas zu temperamentvollen Vorwort begleitete, durch nicht gerade immer zutreffende allgemeine Ausführungen über die rheinische Volkskunst im Mittelalter eingeleitete Schrift behandelt rheinische Dorfkirchen, Friedhöfe und Wegkreuze, die ländliche rheinische Bauart, die Inneneinrichtung der rheinischen Bauernhäuser, Herd nebst Zubehör, Schränke, Truhen, Mühlen und sonstigen Hausrat, die rheinische Steinzeugfabrikation, die niederrheinische Keramik und die rheinische Volkstracht. Sie schließt mit einigen kulturhistorischen Notizen und einer Betrachtung über das Fortleben der rheinischen Volkskunst. Daß sie den Leser allerwege befriedigt, läßt sich nicht wohl behaupten. Sie unterscheidet nicht scharf genug zwischen volkstümlicher hoher Kunst, Erzeugnissen lediglich ländlicher Kultur und Schöpfungen ländlichen Kunsthandwerks, sowie zwischen ländlicher Volkskunst und volkstümlicher, für Stadt und Land arbeitender Industrie, sie ist auch wohl allzu subjektiv gefärbt. Immerhin enthält sie sowohl im Text wie namentlich auch in den ihm beigefügten zahlreichen Abbildungen manches Gute, manches Lehrreiche, manches, was in einer Zeit, in der die alles gleichmachende Mode in den Rheinlanden auch den letzten Rest der alten ländlichen Kultur und Kunst wegzuschwemmen droht, ernsthafte Beachtung und Beherzigung verdiente.

Josef Braun S. J.

Umschau

Zum Indexdekret gegen Josef Wittig

Durch Dekret des Heiligen Offiziums sind fünf Schriften Josef Wittigs, darunter „Die Erlösten" und „Leben Jesu in Palästina usw." auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt. In solcher Stunde, scheint es, ist ein offenes und herzliches Bruderwort Pflicht.

Die Indexdekrete pflegen keine öffentliche Begründung zu geben, so daß wir keine autoritative Entscheidung haben, was nun an diesen fünf Schriften beanstandet sei. Diese Lage, mit ihrer notwendigen Folge einer gewissen Unsicherheit, zwingt Gegner wie Freunde Wittigs zu einer bestimmten Haltung.

Für die Gegner Wittigs zunächst wäre ein triumphierendes lautes „So haben wir Recht gehabt" in gegenwärtiger Stunde nicht bloß vom sittlichen Standpunkt erbarmender Bruderliebe (1 Kor. 13, 4—7), sondern erst recht vom Standpunkt echter Kirchlichkeit verfehlt, so sehr eine erfolgte Klärung Heilung bringt. Denn die Sancta mater Ecclesia, die Heilige Mutter Kirche, erläßt ihre Dekrete nicht als sogenannte „Flammenblitze", sondern als notwendige Maßnahmen ihrer sorgenden Liebe, und den Schmerz, den sie manchen ihrer treuen Kinder mit solchen Dekreten zufügen muß, fühlt sie zuerst. Denn lebendig ist in ihr, so wahr sie der fortlebende „Arzt der Kranken" und „barmherzige Samaritan" ist, jene Szene vor der Samariterstadt, da die „Donnersöhne" auf ihr Gebet um „Feuer vom Himmel" die schneidend verurteilende Antwort des Herrn erhielten: „Ihr wisset nicht, wessen Geistes ihr seid! Der Menschensohn ist nicht gekommen, Seelen zu verderben, sondern selig zu machen" (Luk. 9, 54—56). Diejenigen also, die in den vergangenen Monaten ihre mahnende Stimme gegen Wittig erhoben haben, haben nun Gelegenheit, den sachlichen und religiösen Ernst ihrer Kritik dadurch zu erweisen, daß sie in der gegenwärtigen Stunde sich der ebenso ernsten Verpflichtung dieses Geistes von 1 Kor. 13, 4—7 und Luk. 9, 54—56 bewußt sind, ohne den alle noch so eifrige Kirchlichkeit in den bösen Verdacht von Parteilichkeit zu geraten pflegt. Sobald ein kirchliches Urteil über bestimmte Lehrmeinungen oder Auffassungen gefällt ist, haben ihre wirklich innerlich kirchlichen Kinder die unwegdeutbare Verpflichtung, nun ihrerseits das Gebiet dieser Lehrmeinungen in positiver, schöpferischer Arbeit zu durchackern. Denn das ist das Grundgesetz der Kirchengeschichte: alle kirchliche Entscheidung ist Aufruf zu positiver Arbeit. Nur so wird die bestehende Gefahr wirklich überwunden.

Für die Freunde Wittigs gilt ein anderes. Ihnen droht ein dreifaches Mißverständnis. Einmal das Mißverständnis, als ob durch die kirchliche Entscheidung ein sogenanntes „Treiben erbeingesessener Molinistenkreise" sein Ziel gegen die beginnende Wiedergeburt des Thomismus erreicht habe. Wir haben bereits früher ausgeführt, wie es ein wahres Verhängnis für die Wittigfrage ist, sie in diesen billigen Rahmen zu spannen. Wittigs Concursus-Lehre ist in Wahrheit gar kein Thomismus, sondern ein mißlungener Versuch, seine rein psychologisch bedingte Lehre vom Vertrauen auf Gottes Führung auch philosophisch-dogmatisch auszudrücken. Die kirchliche Entscheidung besagt also in keiner Weise einen sogenannten „Triumph der Molinisten", sondern Abwehr einer falschen und gefährlichen Formulierung der für Thomismus und Molinismus gemeinsamen Betonung des letzten, unauflöslichen Ineinander von Gottes Allwirksamkeit und des Geschöpfes Eigenwirksamkeit. Mit ihrer Entscheidung gegen Wittig bleibt die Kirche sich nur ihrer alten Haltung treu, in der sie, gegenüber einem immer wieder aufbrechenden Radikalismus zum Unsichtbaren und zum Allein-Göttlichen ernst und nachdrücklich die religiöse Eigenbedeutung des Sichtbaren und des Geschöpflichen betont hat und betont. Denn Katholizismus unterscheidet sich gegenüber aller reformatorischen und östlichen Frömmigkeit wesentlich durch dieses folgerichtige Menschwerdungsmoment der religiösen Einbeziehung, nicht religiösen Untergangs, des lebendig-sichtbar Geschöpflichen.

Das zweite Mißverständnis läge darin, als ob durch die kirchliche Entscheidung einem unbarmherzigen, rein nach dem kalten Buchstaben urteilenden und meist verurteilenden „Gesetzkatholizismus" recht gegeben sei gegenüber dem aufrichtenden und helfenden und den „glimmenden Docht nicht auslöschenden" Katholizismus des Heilandes des „Kommet zu mir alle ...": als ob nun alle diejenigen, die aus den Schriften Wittigs (gerade nicht selten durch deren übersteigerte Sprache) befreit wurden aus jahrelangen krankhaften Ängsten und Furchtzuständen, als ob nun alle zur wirklichen Demut der Freude des Herrn Befreiten sozusagen „offiziell" zurückgestoßen seien in ihr

altes Elend. Die Kirche hat die Sätze eines Fénelon verurteilt und gleichzeitig einen Franz von Sales, dessen Lehre Fénelon übersteigert hatte, zum Kirchenlehrer erhoben. Die Kirche ist die Hüterin des paulinischen sapere ad sobrietatem, die Hüterin der echt katholischen kühlen Besonnenheit. Sie verurteilt niemals den positiven Kern, sie verurteilt die Ausschließlichkeiten und Übertreibungen um der Gesundheit des Ganzen willen. Sie bleibt auch nach der Indizierung Josef Wittigs die Kirche des augustinischen ama et fac quod vis, der augustinischen Freiheit der Liebe, die über aller Gesetzesangst steht. Aber sie zeigt in derselben Kundgebung ihr notwendig ergänzendes Antlitz der Demut der Liebe, die, innerlich frei, auf die Stimme des Gesetzes lauscht, aus innerlicher Einsicht der eigenen Enge und Schwäche und aus Ehrfurcht vor Gott, dessen Spuren in jedem scheinbar noch so engen Gesetz, für das Auge kindlicher Demut sichtbar sind. Niemals verurteilt die Kirche das kindlich-kühne Vertrauen, wie es selber das Erbe ihres Petruscharakters ist: „Herr, wenn du es bist, laß mich zu dir übers Meer kommen!“ Aber sie muß mahnen, daß dieses Vertrauen das Vertrauen des Geschöpfes bleibe, d. h. Vertrauen demütigen Gehorsams und gehorsamer Demut.

Damit kommen wir zum dritten möglichen Mißverständnis. Dieses kann sich vor allem an die Verurteilung des „Leben Jesu in Palästina usw.“ anschließen. Viele Kreise haben dieses Werk vor allem wegen seiner ungeschminkten Ehrlichkeit und Aufrichtigkeit und seines männlichen Freimuts, wie sie sagten, hochgeschätzt. Warum denn, in einer Art „frommer Heuchelei“ die „Makeln und Runzeln“ der Kirche leugnen wollen? Hat denn nicht die Kirche des Mittelalters den ungeschminkten Freimut großer Heiliger ausgehalten? Und ist nicht eine Art Nervosität gegenüber offenen Zugeständnissen von Schwächen und gegenüber ehrlicher Kritik, ist eine solche Nervosität nicht ein Zeichen von innerer Unsicherheit? Wenn also die Kirche nun das, wie man sagt, freimütige Buch des schlesischen Dichters verurteilt, bekennt sie sich dann nicht zu solch peinlicher Nervosität? Und bedeutet nicht ihre Entscheidung, gerade in gegenwärtiger Stunde, einen schweren Schlag für den seit Jahren begonnenen Aufstieg des deutschen Katholizismus und einen gewaltigen Triumph für seine Gegner, die immer wieder die Unechtheit eines positiv schaffenden und lebendig wachsenden Katholizismus betonten, gegenüber ihrem Popanz eines Katholizismus geistiger Enge eines reinen Kasernenhofgehorsams? Ist nicht durch die Verurteilung Josef Wittigs schlagend bewiesen, daß Katholizismus nicht ist der lebendige mystische Leib Christi, sondern ein „Ultramontanismus“ eines rein juridischen Legalismus? Es wäre verständlich, wenn in manchen, auch durchaus treu katholischen Herzen, und aus wahrer Sorge und Liebe zur Kirche, solche Fragen sich erhöben. Aber für echt katholische Besonnenheit können sie auf die Dauer nicht bestehen. Deutschlands Katholiken wissen, mit welch väterlich inniger Freude unser derzeitiger Heiliger Vater auf das Sprossen und Knospen und Blühen ihrer Bewegungen blickt. Sie wissen darum, auch wenn sie die Gründe der neueren kirchlichen Maßregel nicht kennen, daß sie in keiner Weise gedacht ist als Mißtrauen und Gegenmaßregel gegen den großen Aufschwung dieses neuen Lebens, sondern im letzten Grunde als seine Förderung, wie auch der Gärtner für die Pflege seines Gartens der Gartenschere nicht entbehren kann und darf. Gewiß, echt katholisch ist Aufrichtigkeit und Freimut und lebendiges Wachstum. Aber sie werden zum Verderben ohne das ebenso echt katholische Distanzbewußtsein, ohne die ebenso echt katholische Diskretion und ohne die ebenso echt katholische, fast möchte man sagen, Keuschheit des Schweigens und Sichverschweigens.

Es wäre in dieser Stunde unpassend, die Anklagen gegen den schlesischen Dichter unnötig zu betonen. Wir denken an ihn mit der scheuen liebenden Bruderſorge, die weiß, daß einer leidet und darum leise geht und nicht stören will. Und wir haben zu seiner Gottesliebe und Christusliebe und Kirchenliebe das Vertrauen, daß sie aus dieser Stunde nur geläuterter und reifer hervorgehen werde. Uns geziemt weder Aufregung noch Triumph noch Angst, sondern stilles Gebet für einander und das unzerstörbare, heilige Vertrauen auf das Walten des Unerforschlichen Gottes in Seiner Heiligen Kirche. Viele Kreise des deutschen Katholizismus werden in diesen Tagen schwere Stunden haben, aber niemals, auch nicht die geringste Anwandlung einer Enttäuschung oder Bitterkeit gegen die Kirche. Die so etwas erwarten, kennen deutsche Liebe und Treue nicht. Aber eben darum wird diese Stunde der Beginn einer Einkehr zu Besonnenheit und der Beginn der Reifung des neuaufgesproßten Lebens sein. Die Entscheidung der Kirche ist damit nicht kalter Sichelschlag, sondern Ruf zu stärkerem Wachstum der „Reife des Mannesalters Christi“. Sie beschneidet mit für manche gewiß schmerzlicher Gartenschere das üppige

Jugendwachstum. Aber es wird — so vertrauen wir fest — die Stunde kommen, wo wir alle ihr dafür die mütterliche Hand küssen werden.

Erich Przywara S.J.

Altmodische Gedanken über Frömmigkeit.

Auf der Akademikertagung von Ulm und Dresden hatte ich eine Gemeinschaft über „Gegenwartsfragen der Frömmigkeit" zu halten. Das hört sich etwas „modern" an. Ich zweifle zwar nicht, daß alle Teilnehmer den Eindruck mitnahmen, die neuen Fragen und die versuchten Antworten meinten keinen Gegensatz zu dem „guten Alten"; immerhin konnte ich mich eines leisen Lächelns nicht erwehren, als ich, noch im Andenken an die Gemeinschaften, das Leben des guten P. Jeningen zu lesen begann. Als ob er eine gutmütige Rache an den „modernen Fragen" nehmen wollte, schaute mich dieser Volksmissionar und Mystiker des 17. Jahrhunderts das ganze Buch hindurch so etwas spöttisch an: Nicht wahr, ich bin dir etwas zu altmodisch? Und du würdest dich wohl auch schämen, mich einem Kreise heutiger Akademiker vorzustellen? — Und ich habe ihm gesagt: Nein, du lieber, treuer Jeningen, und dreimal nein; am liebsten hätte ich dich gleich mitgenommen und allen modernen Fragen Schweigen geboten, und du allein hättest geredet von deinen altmodischen Auffassungen, und ich weiß, es wäre uns allen ganz froh und frei dabei geworden. Denn dieses Altmodische ist im Grunde doch unser katholischer Erbbesitz.

Aber der „gute Pater" — so nannte das dankbare Volk im schwäbischen Ries seinen lieben Missionar — hätte sich doch etwas geniert, und so muß ich denn — und das ist seine schelmische Rache — von seiner altmodischen Frömmigkeit ein paar Worte sagen.

Ich tue es so herzlich gern. Was mich zunächst am Leben dieses heiligen Mannes anzog? Das ist die schlichte, fraglose Selbstverständlichkeit seines religiösen Lebens. Sagt meinetwegen, das sei doch des Aufhebens nicht wert. Ich will mich daran freuen, wie man an Wiese und Wald sich freut. Ihr alter Zauber ist mir noch immer neu. Und wie Wiese und Wald mutet das Leben des P. Philipp an: das geborgene Wachsen im Schoße der gläubigen Familie des Eichstätter Goldschmiedes, inmitten der Wirren des ausgehenden Dreißigjährigen Krieges eine Friedensinsel, das stille Erblühen in der marianischen Kongregation am Jesuitenkolleg, das herbe Erstarken in langjährigem Harren, bis die Eltern dem Ordensberufe ihres ältesten Sohnes nachgaben — und währenddessen auf der Ingolstädter Hochschule die Durchweihung seines inneren Lebens mit dem Dufte innigster Marienverehrung in dem Colloquium Marianum, das auf den heiligmäßigen P. Jakob Rehm zurückging. Und dann endlich das ersehnte Noviziat der Gesellschaft Jesu — und von da an erst recht alles so selbstverständlich.

Ist nun dieses Selbstverständliche im Leben der Frömmigkeit nicht recht altmodisch? Ach wir Menschen des ewigen Fragens! Wie uns doch die Probleme müd gemacht haben. Und wie es da eine Erquickung ist, bei einer tiefen, kindlichen, zielsichern Frömmigkeit auszuruhen, wie bei einer Quelle unter schattigen Bäumen. Sicher, wir haben ein Recht, die Dinge nach unserer Art zu sehen, wir dürfen unser Glaubensbewußtsein entzünden in der Reibung mit unserer Zeit; aber ich will doch immer Richtung nehmen, will Anschluß haben an das strömende Christusleben der Kirche, wie es still durch die gnadenerfüllten Menschen der Vortage ging. Über dem Fragen stehe mir die Antwort des Lebens, des katholischen Lebens.

Und nun kommt wieder etwas Altmodisches: Dieses Stück schlichtfrommen Lebens wird ein Stück Volkslebens. — Aber ist das nicht im Gegenteil sehr modern? „Volksgemeinschaft, von der Frömmigkeit her sich aufbauend?" Ja, das geistvolle Sinnen und Sagen darüber wohl. Aber das Leben meine ich, die Frömmigkeit, die im Herzen eines starken Mannes zu einem Halt und Hort des Volkes wird, die mit dem Volke sich freut und weint, die seine Not trägt und mit seiner Schuld ringt, die rastlos über die Hügel wandert von Dorf zu Dorf wie ein Schutzengel oder auch wie die Mutter, die von dem Bette des einen kranken Kindes zum andern geht und dabei sich vergißt und sich aufreibt. — Wie das so altmodisch ist — und wir schauen uns heute die Augen danach aus.

Und so verwachsen ist diese liebeweite Frömmigkeit mit dem Volksleben, daß man sich nicht unterfange, die Geschichte des deutschen Volkes jener so wenig gekannten Zeit zu schreiben, ohne ihrer zu gedenken! — Ich habe Menschen das barocke Süddeutschland durchwandern und sich verwundert die Augen reiben sehen: „Woher jene religiöse Volkskraft, die sich als Ausdruck ihres Bewußtseins überall solche Bauten schuf? Da muß im 17. Jahrhundert ein Leben gewesen sein, von dem wir keine Ahnung hatten." — Jawohl, und lest im Leben des Philipp Jeningen nach, wie er seine pracht-

volle Wallfahrtskirche auf dem Schönenberge über Ellwangen baute, da geht es euch auf, aus welchem Geiste diese Bauten erwuchsen. Nicht „die Kunst dem Volke", hieß es damals, sondern „die Kunst aus dem Volke", aus seinem besten Leben und Sehnen.

Welch eine unbewußte Kraft des Glaubens ging damals durch die katholischen Gaue Deutschlands! Und es soll doch die Zeit nach dem Dreißigjährigen Kriege geistig matt und unfruchtbar gewesen sein. So sagen es die Geschichtsbücher. Sicher, es lagen in deutschen Landen viel Trümmer, und die Franzosen brachten neue Not; es war nicht Zeit zu viel gelehrter Arbeit. Aber wie erklärt ihr, um nur dies eine zu sagen, jenen heroischen, kraftstrotzenden Drang in die überseeischen Missionen, der gerade in den Tagen Jeningens die besten seiner deutschen Ordensbrüder in die Ferne führte, wo sie aus katholischer Frömmigkeit und deutscher Arbeitslust unsterbliche Denkmale unserer Volkskraft schufen?[1] — Dieser Heldengeist und diese ungestillte Sehnsucht nach den letzten Zielen christlichen Opfermutes erfüllte auch unsern Jeningen sein Leben lang. Er mußte die ganze Weltweite katholischer Liebe in der Seele tragen, um seiner kleinen Heimat die opfernde Liebe geben zu können. — Auch altmodisch?

Nun kommt zu guter Letzt aber doch noch etwas ganz Modernes: Jeningen ist ein Mystiker. Das ist ein interessanter Fall. Aber unserem gottinnigen Missionar war es gar nicht um das Interessante zu tun. Er hat Gott geliebt, mehr und mehr, und sich selbst in unverdrossener Arbeit und Buße vergessen, mehr und mehr. Und dabei ist ihm das Herz aufgegangen und das Geheimnis Gottes. Das ist alles; wenigstens für die zudringliche Neugier von außen. Höchstens die zarte Marienminne umgibt das arbeitsharte Leben mit einem besonderen weichen Hauch. Im übrigen verlief, wie uns der neueste Lebensschreiber[2] mit kundigem Fingerzeig andeutet, dieses mystische Leben in den Bahnen, welche die klassische Lehre seit Theresia beschrieb. Also nur ein neuer Zeuge für die „alte Auffassung" der Mystik — für moderne geistliche Naschhaftigkeit ist nicht viel zu finden. — Altmodisch! — Aber ich will auch nicht das Wort des Bischofs v. Keppler im Geleitwort des Buches verschweigen: „Die Kapitel, die Jeningen, dem Mystiker, gewidmet sind, stehen an Wert am höchsten und zeichnen sich aus durch diskrete Verwertung der eigenen Notizen Philipps, durch ruhige Besonnenheit und ehrfürchtige Scheu. Sie werden in dem hoffentlich bald wieder in Fluß kommenden Seligsprechungsprozeß von besonderer Bedeutung sein." Dann wollen wir dich grüßen als einen unserer heiligen deutschen Mitbrüder, in denen uns unser deutsches und katholisches Wesen entgegenkommt — so altmodisch und immer jugendfrisch.

Aber wie ist es denn mit dem „modernen" Heiligen, dem Heiligen unserer Tage? Wir tragen doch sein Bild in der Seele, das Bild des feingebildeten, allem Wertvollen aufgeschlossenen Edelchristen, in dem unsere ganze Kultur und Geistigkeit sozusagen den Heiligenschein bekommen soll. Wir haben doch alle schon auf ihn gewartet. — Und unterdessen schickt uns Gott der Herr seine neuen Heiligen — und siehe! Es sind im Grunde wieder die altmodischen Züge. Ist das Absicht? Ist das innere Notwendigkeit?

Schaut doch auf den jüngst heiliggesprochenen Pfarrer von Ars, den Seelsorger unserer Tage. Sicher, er stand mitten in unserer Zeit, sprach unsere Sprache, und er war doch den altmodischen Heiligen der Vorzeit viel ähnlicher als dem kulturoffenen, alles verstehenden, feinsinnigen Menschen unserer Vorliebe. Es kam mir beim Andenken an den heiligen Pfarrer ein absonderlicher Einfall: Hätte nicht etwa ein Kardinal Newman von der Kirche als der Führer unserer Zeit erhoben werden sollen? Oder doch nicht? Vianney — Newman: das weckt eigenartige Gedanken.

Darf ich etwas aus der engeren Familienüberlieferung des Ordens bringen? — 1917 in der 4. Schlacht von Ypern fiel der Feldkaplan P. W. Doyle, der Abgott seiner „irischen Jungens"[1]. Da hatte Gott wieder einmal einen seiner großen Heiligen erweckt. Das war der allgemeine Eindruck. Also wohl einen „modernen Heiligen"? — Ohne Zweifel, dieser Mann voll herzerfrischendem Humor, der

---

[1] Vgl. A. Huonder, Deutsche Jesuitenmissionäre des 17. u. 18. Jahrhunderts (Freiburg 1899, Herder). Wenn dieser Missionsforscher sein endgültiges Werk über die deutschen Jesuitenmissionare des 17. und 18. Jahrhunderts herausgibt, wird die Geschichte des deutschen Volkes um ein ruhmvolles Blatt reicher sein.

[2] A. Höß, P. Philipp Jeningen S. J., ein Volksmissionar und Mystiker des 17. Jahrh. (Freiburg 1924, Herder).

[1] Verborgenes Heldentum. P. W. Doyle S. J., ein Apostelbild aus unsern Tagen, von A. O'Rahilly, deutsch von W. v. Festenberg-Packisch (Freiburg 1923, Herder).

Freund gesunden Sports, der verständnisvolle Organisator der Arbeiterseelsorge, und dann der unvergleichliche Held im Schützengraben: der ist etwas für unsere Zeit. Ich muß da an den Tertianer denken, dem die Schwester im Krankenzimmer unbedingt das „Leben der kleinen Theresia" in die Hand drücken wollte. „Ich will Ihre Theresia nicht, ich will P. Doyle."

Und unter dieser anziehenden Hülle? — Da ist ja wahrhaftig einer der Väter der Wüste zu uns gekommen, oder einer der rauhen Heiligen, die einst die grüne Insel bekehrten, ein Mann des Geheimnisses Gottes, der in einsamen Nächten sich betend zu seinem Heiland gesellt und mit ihm die Schuld der Welt tragen will, ein Büßer von erschreckendem Ernst. Durch sein Leben geht ein geheimnisvolles Warten auf eine kommende Gelegenheit zu unerhörter Buße und Opfertat, so daß die klugen Vernünftigen hier fast Überspanntheit wittern würden. Und es kommt der Krieg. P. Doyle erkennt seine Stunde, auf die ihn der innere Geist warten hieß. Also das Allermodernste, der moderne Krieg mit seinem Grauen, das vorherbestimmte Mittel, um etwas so unsäglich Altmodisches möglich zu machen wie den modernen Büßer.

Zwanzig Jahre zuvor starb in Frankreich P. Ginhac im Rufe der Heiligkeit[1]. Von ihm ist nicht so viel zu berichten wie von seinem irischen Ordensbruder. Aber weil der Seligsprechungsprozeß eingeleitet ist, darf man in diesem Leben doch wohl einen Wink der Gnade Gottes erkennen. Wohin weist er? — Wiederum in das ernste Land des Opfers, der ganz unerbittlich strengen Selbstläuterung und Selbsthingabe. Und Ginhac war kein Einsiedler, er lebte im Geiste des hl. Ignatius, der auf die Zeit mit allen erlaubten Mitteln wirken lehrte — freilich im Geiste Gottes; er hatte seinen jüngeren Mitbrüdern die letzte Ausbildung vor der endgültigen apostolischen Ausfahrt zu geben — also ganz dem Leben zugewandt.

Spricht da etwa aus diesen modernen Männern der Geist Gottes zu uns? Dann ist er doch aber gar altmodisch!

Ernst Böminghaus S. J.

Die katholische Hospital Association in den Vereinigten Staaten und Kanada.

Fremde Reisende in den Vereinigten Staaten von Nordamerika sind überrascht von der großen Zahl und der Größe katholischer Institute, die von Jahr zu Jahr in den großen Städten und in kleineren Orten sich vermehren. Schulen, Hospitäler, Waisenhäuser, Zufluchtsstätten für jede Art menschlicher Not sind durch die Bemühungen katholischer Schwestern überall in solcher Zahl und Größe entstanden, die den Fremden mit Staunen erfüllt. Von diesen Anstalten sind vielleicht die Schulen am weitesten bekannt, da diese mit der Umwelt mehr Berührungspunkte haben. Aber auch die Hospitäler der Vereinigten Staaten bieten einen Gegenstand des Studiums, der auch Auswärtige interessieren kann.

Heute bestehen in den Vereinigten Staaten und in Kanada gegen 750 katholische Hospitäler, die fast alle von katholischen Schwestern geleitet werden. Nach den zuverlässigsten Berechnungen pflegen diese jährlich gegen 4 Millionen Kranke. Dr. Martin, der leitende Direktor des American College of Surgeons, erklärte vor kurzem bei einem Bankett der katholischen Hospitalvereinigung, daß ungefähr die Hälfte aller Betten in den Krankenhäusern der Vereinigten Staaten und Kanadas in den Händen katholischer Schwestern sich befindet. Da sich in den Hospitälern des Gebietes ungefähr 300 000 Betten befinden, so folgt, daß gegen 150 000 Betten auf die katholischen Krankenhäuser entfallen und für ebensoviele Kranke zu gleicher Zeit Platz bieten.

Der gewöhnliche Kranke bleibt im Hospital durchschnittlich zwei Wochen. Darum können die Krankenhäuser mit 150 000 Betten leicht im Jahre gegen 4 Millionen Kranke unterbringen. Bedenkt man, daß in den Vereinigten Staaten und in Kanada im ganzen 750 Hospitäler bestehen, so kommen auf jedes Krankenhaus im Durchschnitt 120 Betten.

Diese hohe Durchschnittszahl erklärt sich aus der Größe einiger der Hospitäler. So hat in Pittsburg das Mercy-Hospital 560 Betten, das des hl. Franziskus 550, das des hl. Johannes 200. Die Durchschnittszahl für Pittsburg beträgt 335. In der Stadt St. Louis hat das Hospital der Alexianer Brüder 250 Betten, das des hl. Vinzentius 350. Außerdem hat die Stadt sechs andere katholische Krankenhäuser, und die Durchschnittszahl der Betten beträgt 183.

In Chicago bestehen elf katholische Krankenanstalten mit der Durchschnittszahl von 224 Betten. In New York sind 3894 Betten in 18 Hospitälern, also 236 Betten für jedes im Durchschnitt.

Nach einer mäßigen Berechnung hat der Bau der 750 Anstalten ungefähr 300 Millio-

[1] P. Paul Ginhac S. J., von A. Calvet, deutsch von O. Werner (Freiburg 1910, Herder).

nen Dollars gekostet, und die jährliche Unterhaltungssumme beträgt gegen 60 Millionen Dollars.

Das Wachstum des Hospitalsystems war ein überraschend schnelles. Fast alle Anstalten sind im letzten halben Jahrhundert entstanden, und die größere Mehrzahl ist erst neueren Ursprungs. Aber trotz der großartigen Entwicklung genügen die bestehenden Gebäude noch nicht den Bedürfnissen. Darum sehen wir, daß fast alle Anstalten in der letzten Zeit neue Bauten aufgeführt haben oder mit dem Bau von Erweiterungen beschäftigt sind.

Vor etwa zehn Jahren wurde die Catholic Hospital Association für die Vereinigten Staaten und Kanada gegründet, hauptsächlich auf Betreiben des P. Karl Moulinier S. J. Diese sah eine ihrer ersten und wichtigsten Aufgaben darin, den von dem amerikanischen College of Surgeons festgelegten Standard in den katholischen Krankenhäusern durchzuführen. Dieses Ziel wurde in einer Weise erreicht, daß keine andere Gruppe von Anstalten heute den katholischen darin gleichkommt.

Abgesehen von dieser die Leistungsfähigkeit der Hospitäler und das Wohl der Kranken fördernden Tätigkeit hat die Assoziation die krankenpflegenden Schwestern von allen Teilen des Landes auf Zusammenkünften und in Konferenzen vereinigt, bei denen allgemeine Probleme der Krankenpflege erörtert, Vorträge von Fachleuten gehalten und andere Fragen besprochen wurden, die das Wachstum des katholischen Krankendienstes befördern.

Für eine Reihe von Jahren wurde die jährliche Versammlung bald in dieser, bald in jener Stadt abgehalten. In den letzten beiden Jahren jedoch fand sie in Spring Bank, Wisconsin, statt. Hier hat man ein wunderbar gelegenes Besitztum am See Oconomowoc eigens für diesen Zweck erworben. Etwa 250 Gäste können hier untergebracht werden, und noch mehr können in den Hotels der nahe gelegenen Stadt Oconomowoc Unterkunft finden. Hier versammeln sich der Reihe nach die Schwestern, die Doktoren, die weltlichen Pflegerinnen und die Anstaltsgeistlichen, um die Probleme jeder Gruppe zu erörtern und neue Pläne für das Wachstum ihrer Vereinigung zu fassen. Für zehn Monate wird dann das Haus als Exerzitienhaus für Laien, Schwestern, Pflegerinnen und Doktoren benutzt. Letztes Jahr wurden die Exerzitien der Schwestern mit den praktischen Kursen in der Weise verbunden, daß vor- und nachher ein Kursus geistlicher Übungen abgehalten wurde, die auf das Leben und die Bedürfnisse der Krankenschwestern besondere Rücksicht nahmen.

Mehr als zwanzig Vereinigungen nehmen an den Sitzungen der Association teil. Jede Gruppe liefert einen statistischen Bericht, der auf der Jahresversammlung verlesen wird. Durch die gemeinsamen Besprechungen sucht man eine größere Einheitlichkeit des Handelns zu erzielen, soweit diese für eine größere Leistungsfähigkeit von Bedeutung ist.

Als Frucht der Erörterungen ist in neuerer Zeit das Marquette College für Hospitalverwaltung entstanden, zugleich mit einer Schule für Hospitaltechniker und eine Bildungsanstalt für Krankenschwestern. Diese Anstalten sind mit der Marquette-Universität verbunden und werden von ihr kontrolliert. Die Schule für Hospitalverwaltung begann dieses Jahr mit siebzehn Schülerinnen, meistens Ordensschwestern, die sich für Verwaltungsposten in den Krankenhäusern vorbereiten. Die Kurse umfassen Hospitalverwaltung, Finanzwesen der der Krankenhäuser, Buchhaltung, Religion, Moral und andere für die Hörerinnen in ihrem Beruf nützliche Gegenstände.

Das moderne Krankenhaus ist nicht nur eine Pflegeanstalt für die Kranken, sondern auch eine Erziehungs- und Forschungsanstalt. Das Bedürfnis nach einer gründlichen Ausbildung der Schwestern macht sich immer fühlbarer und außer der Marquette-Universität planen auch andere katholische Anstalten die Einrichtung besonderer Kurse für krankenpflegende Schwestern.

Ein anderer Zweig der Tätigkeit der Hospital Association ist die Sorge für ärztliche Missionstätigkeit in fremden Ländern. Es hat sich eine eigene Gruppe von Doktoren und Pflegerinnen gebildet, die die Bedürfnisse der Missionen in China, Indien, Japan, Korea und anderen Missionsländern erörtern und Mittel und Wege ausfindig machen, um den Missionaren und Schwestern in den Heidenmissionen die so wichtige ärztliche Unterstützung zukommen zu lassen. Das leitende Komitee dieser Gruppe sammelt Informationen über die ärztliche Lage in den Heidenländern, unterstützt die Missionare nach Kräften mit den zur Krankenpflege nötigen Mitteln, fördert Berufe zu Genossenschaften von Brüdern und Schwestern, die in den Missionen sich der Krankenpflege widmen u. dgl. Ein besonderer Beitrag von einem Dollar jährlich wird für diese missionsärztliche Gruppe erhoben, der den gewöhnlichen Jahresbeiträgen hinzugefügt wird. Diese letzteren sind in folgender Weise geregelt: Krankenhäuser zahlen fünf Dollars jährlich für

je fünfzig Betten. Doktoren entrichten ebenfalls fünf Dollars für die Person und Schwestern und Pflegerinnen, die Einzelmitglieder werden, je drei Dollars. Für den Beitrag erhält man die Zeitschrift „Hospital Progress" frei zugestellt.

Die meisten der größeren Hospitäler haben Schulen für Krankenpflegerinnen, aus denen jedes Jahr viele geprüfte Kandidaten, Ordensschwestern und Laien, hervorgehen. Krankenpflege ist in den Vereinigten Staaten ein Beruf, der beständig an Bedeutung wächst. Jenen, die die Prüfungen mit Erfolg bestanden haben, stehen zahlreiche Stellen offen, Verwaltungsstellen in Hospitälern, Stellen als Röntgenschwestern oder Technikerinnen, gut bezahlte Posten im Dienst der öffentlichen Gesundheit, als Hebammen, Assistentinnen von Ärzten, Krankenpflegerinnen im Heere und bei der Marine mit staatlicher Anstellung, und zahlreiche andere Posten im öffentlichen und privaten Dienst.

Die wachsende Bedeutung des Berufs der Krankenpflegerinnen regte auf der letzten Jahresversammlung den Gedanken an, eine internationale Vereinigung der katholischen Krankenpflegerinnen zu gründen. Das Programm einer solchen wurde entworfen und einstimmig angenommen. Nur Einzelmitglieder sollen sich dieser Vereinigung anschließen. Ein internationales Komitee soll gebildet werden, dem sich in den einzelnen Ländern gebildete Gruppen anschließen. Ziel des Bundes ist Förderung des geistlichen und zeitlichen Fortschrittes der Mitglieder. Von verschiedenen Städten Großbritanniens haben sich bereits Mitglieder gemeldet, so von Edinburgh und Dublin. Anfragen über diese neue Vereinigung sind zu richten an P. Edward F. Gareschè S.J., 124—13th St., Milwaukee, Wisconsin.

Mitglieder der Vereinigung können nur geprüfte Pflegerinnen werden, die gleichzeitig Mitglieder einer marianischen Sodalität für Pflegerinnen sind. In Amerika hat man in den letzten Jahren große Anstrengungen gemacht, in jeder katholischen Bildungsanstalt eine Marianische Kongregation mit entsprechender Verfassung für Krankenpflegerinnen einzurichten. Heute bestehen ungefähr zweihundert solcher Sodalitäten in den katholischen Krankenhäusern, und ihre Organisation wird mit jedem Jahre besser. Der Zweck der Kongregationen ist, die Andacht zur Mutter Gottes als ein Mittel zur eigenen Seelenkultur zu benutzen und dadurch den katholischen Geist so anzuregen, daß er in Werken der Nächstenliebe seine Betätigung sucht und findet.

Außer den jährlichen Versammlungen hat die katholische Hospital Association sechzehn verschiedene regelmäßig abgehaltene Versammlungen in den einzelnen Distrikten angeordnet. Diese verteilen sich über das ganze Land. Auf jeder derselben werden Abhandlungen von Doktoren, Schwestern und Pflegerinnen vorgelesen und erörtert. Gegen 525 Hospitäler in den Vereinigten Staaten und Kanada sind heute der Association angeschlossen. Gegen 900 Doktoren und 500 Ordensschwestern sind Einzelmitglieder.

Wenn die amerikanischen katholischen Hospitäler auch zum großen Teil erst neueren Ursprungs sind, so nehmen sie doch eine nicht nur im eigenen Lande achtunggebietende Stellung ein, sondern bilden auch einen bedeutenden Zweig am Baume der christlichen Karitas, der auf dem Boden der katholischen Kirche in allen Teilen der Welt seine Wurzeln geschlagen hat.

Edward Gareschè 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.

3.60 für April – Juni 1925 Katholisch-theologische Fakultät an U.B. senden.

Stimmen der Zeit

MONATSCHRIFT
FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

55. Jahrgang / 7. Heft / 109. Band / April 1925

INHALT

Gesetz und Leben. (P. Lippert.)
Der Wirklichkeitssinn des modernen Menschen. (A. Huonder.)
Neue Religiosität? (E. Przywara.)
Die katholische Hochschulbewegung außerhalb Deutschlands. (J. Grisar.)
Rom und Europa in dichterischer Schau und Gestaltung. (Fr. Muckermann.)
Erinnerungen an Dostojewski. (P. Lippert.)
Der Streit um Goethes „Joseph". (A. Stockmann.)
Reizbarkeit der Tiere und der Pflanzen. (J. Rompel.)
Besprechungen von Büchern über Pädagogik; Deutsche Literatur; Kunst

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

Gh 2449

Die „Stimmen der Zeit" erscheinen jährlich in 12 Heften. Sechs Hefte bilden einen Band, zwölf Hefte einen Jahrgang.
Preis für April 1925 M. 1.20

Hermann Muckermann S. J.

Neues Leben

Ethisch-religiöse Darlegungen

Vier Bücher

Erstes Buch:

Der Urgrund unserer Lebensanschauung

Mit einem Titelbild. 11. bis 17. Taus.

In Leinwand M. 2.50

Zurückschreitend zum Urquell des körperhaften Lebens und schließlich zum Anfang der Welten, kommt der Verfasser, auf reiches Material der Erfahrungswissenschaften und auf philosophische Spekulation gestützt, zu dem überzeugenden Schluß, daß der Mensch und die Gesamtwelt Gottes unbedingtes Eigen ist, ein Schluß, aus dem Hermann Muckermann des Menschen Aufgabe, aber auch seine Würde entnimmt.

Zweites Buch:

Die Botschaft vom Gottesreich

Mit einem Titelbild

In Leinwand M. 2.20

Die Seele der Ausführungen ist das große Gesetz der Liebe von Mensch zu Mensch, das nicht nur in allgemeiner Zusammenfassung, sondern ganz konkret vor allem auch die eheliche Gemeinschaft, die völkische Gemeinschaft und die Gemeinschaft der Völker umgreift. Es ist eine Ethik von innen heraus, die ganz besonders die Gesinnung der Menschen erfaßt und das Seligkeitsmotiv aufs innigste mit dem Leidensmotiv durchwebt.

Es werden noch erscheinen: III. *Die Familie im Gottesreich.* IV. *Die Eucharistie.*

Kind und Volk

Der biologische Wert der Treue zu den Lebensgesetzen beim Aufbau der Familie

Zwei Bände

I. *Vererbung und Auslese.* 28. bis 38. Taus. In Leinw. M. 3.40; in Halbsaffian M. 6.80
II. *Gestaltung der Lebenslage.* 28. bis 36. Taus. In Leinw. M. 3.60, in Halbsaffian 7 M.

Im Besitz des Rüstzeuges der modernen Biologie und Rassenforschung, versteht es der Verfasser, dem gebildeten Laien die Probleme der Vererbung und Auslese sowie jene sich daraus ergebenden Fragen näherzubringen, welche das Familien- und Volkswohl, die Lebensgemeinschaft von Mutter und Kind, Lebenslage, Wohnweise und die sich daran anknüpfenden ethischen und religiösen Forderungen betreffen.

Die Erblichkeitsforschung und die Wiedergeburt von Familie und Volk

13. bis 18. Tausend. Broschiert M. 0.30

Wenn dieses bescheidene Heft allen jungen Leuten vor der Verlobung in die Hand gegeben würde, kämen viele unglückliche Menschenkinder nie zur Welt. Eltern sollten daher ihren erwachsenen Kindern das Lesen dieser Schrift zur Pflicht machen.

VERLAG HERDER, FREIBURG IM BREISGAU

Kathol.-theologische Fakultät
an U. B. senden!

Stimmen der Zeit

MONATSCHRIFT
FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

55. Jahrgang / 8. Heft / 109. Band / Mai 1925

INHALT

Tausend Jahre deutscher Rheinlande. (J. Grisar.)
Rätselhafte Riesenzahlen im Alten Testament. (Fr. X. Kugler.)
Erlösungsfreude. (L. Kösters.)
Die angebliche Rede des Hofrats Buß. Nachtrag. (M. Pribilla.)
Hans Pfitzner. (J. Kreitmaier.)
Thorner Blutbad oder Thorner Tumult? (B. Duhr.)
„Bis vorübergeht die Bosheit." (B. Wilhelm.)
Besprechungen von Büchern über Italien; Philologie.

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

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

Die „Stimmen der Zeit" erscheinen jährlich in 12 Heften. Sechs Hefte bilden einen Band, zwölf Hefte einen Jahrgang.
Preis für Mai 1925 M. 1.20

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

Katholisch-theologische Fakultät
an Universitätsbibliothek senden!

Stimmen der Zeit

MONATSCHRIFT
FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

55. Jahrgang / 9. Heft / 109. Band / Juni 1925

INHALT

Petrus Canisius, der Heilige. (Zu seiner Heiligsprechung am 21. Mai 1925.) (P. Lippert.)
Zur dogmatischen Beurteilung des Glaubenszweifels. (M. Pribilla.)
Thomas von Aquin als Problematiker. Ein Versuch. (E. Przywara.)
Das religiöse Erlebnis im psychologischen Laboratorium. Berechtigung und Ergebnisse der experimentellen Religionspsychologie. (E. Raitz v. Frentz.)
Deutsches Leben in brasilianischen Landen. (L. Koch.)
Der erste internationale Thomas-Kongreß in Rom 15.—20. April 1925. (E. Przywara.)
Eine neue Kampfesphase der Sowjets gegen Kirche und Religion. (J. Schweigl.)
Besprechungen von Büchern über Englische Literatur

UNIV BIBL TÜBINGEN

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

Die „Stimmen der Zeit" erscheinen jährlich in 12 Heften. Sechs Hefte bilden einen Band, zwölf Hefte einen Jahrgang.
Preis für Juni 1925 M. 1.20

Herders Bücherbote

Mitteilungen des Verlags Herder & Co. Freiburg i. B.

erscheint im Frühjahr und Herbst jedes Jahres. Seine Aufgabe ist, den Freunden des Hauses fortlaufend und zusammenfassend über die Arbeit des Verlags zu berichten und ihnen dadurch die Überschau zu erleichtern. Den Hauptteil jedes Heftes bilden die Mitteilungen über die neu erschienenen und neu aufgelegten Werke der letzten Monate. Kurze Texte geben Kunde von Wesen, Inhalt und Aufgabe jedes Buches. Ein eigener Abschnitt weist auf die in den nächsten Monaten erscheinenden wertvollsten und interessantesten Bücher hin. Und diesen beiden Teilen geht eine bunte Reihe von Text- und Bildproben voraus. Selbständige Arbeiten versuchen, die Beziehungen zwischen Mensch und Buch zu vertiefen, wollen Einblick geben in den Werdegang des Buches, werden erzählen von der äußeren Geschichte des Verlags und seiner Arbeit in vergangenen Tagen. Vor kurzem ist das erste Heft des „Bücherboten" erschienen: Frühjahr 1925, in seiner Ausstattung und Reichhaltigkeit eine Freude für jeden Bücherliebhaber. Die Buchhandlungen und der Verlag selbst geben „Herders Bücherboten" kostenlos ab.

3.60 für Juli-Sept. 925.
Kathol.-Theolog. Fakultät an Univ.-Bibliothek senden!

Stimmen der Zeit

MONATSCHRIFT
FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

55. Jahrgang / 10. Heft / 109. Band / Juli 1925

INHALT

Das soziale Königtum Christi. (C. Noppel.)
Das Konzil von Nizäa (325—1925). (A. Feder.)
Zur Christianisierung unseres Wirtschaftslebens. (G. Gundlach.)
Der übernatürliche Glaubensakt nach seinem seelischen Aufbau. (St. v. Dunin-Borkowski.)
Neue Philosophie? Das Problem von Philosophie überhaupt. (E. Przywara.)
Geschichte zweier Künstlerseelen. (S. Stang.)
Eine Wende in der japanischen Geschichtsschreibung. (H. Heuvers.)
Das katholische Priestertum in den Augen Stepanovs. (J. Schweigl.)
Eine Zuschrift. (M. Pribilla.)
Besprechungen über Rheinlandbücher

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 Juli 1925 M. 1.20

P. Anton Huonder S.J.

Zu Füßen des Meisters

Kurze Betrachtungen für vielbeschäftigte Priester

DREI BÄNDE

Neu erschienen:

II. Band: Die Leidensnacht. In Leinwand . . M. 5.20

Früher erschienen:

I. Band: Der Arbeitstag. In Leinwand . . . M. 5.20

III. Band: Der Verklärungsmorgen. In Vorbereitung.

Der erste Band dieser Betrachtungen hat bis heute zwölf Auflagen erlebt und wurde in zwölf Sprachen übersetzt. Das berechtigt zur Annahme, daß die „neuen Wege", die der Verfasser einschlug, um die Betrachtung dem modernen Priester und Seelsorger näher zu bringen und sie für sein Leben und Wirken fruchtbarer zu gestalten, im ganzen die richtigen waren. Behandelt der erste Band den „Arbeitstag" des göttlichen Meisters, so führt der neu erschienene zweite Band in die „Leidensnacht" hinein mit ihren gerade für den Priester so wichtigen Lehren und Antrieben. Der dritte Band soll dann im „Verklärungsmorgen" den herrlichen Ausklang des gottmenschlichen Lebens mit seinen wundersam tröstenden Eindrücken bringen.

Aus Besprechungen über den I. Band:

„Ich halte das Büchlein ‚Zu Füßen des Meisters' für eine Gabe der göttlichen Vorsehung an unsere vielbeschäftigten, aber eben deshalb der geistigen Konzentrierung und kräftigen Anregung um so mehr bedürftigen Priester. Was P. Huonder hier bietet, sind wahre sogenannte ‚lumina', ausgehend direkt von der Person Jesu Christi, der ewigen Weisheit, und deshalb überzeugend und zum Danachhandeln zwingend. Das Büchlein wird viele Auflagen erleben und ist für Priester ‚das Betrachtungsbuch' des 20. Jahrhunderts."
(Thomas, Erzbischof von Freiburg.)

„Da ziehen alle Lehren und Weisungen ihre Kraft unmittelbar aus der Person Jesu selber, u. alles dient dem Anschluß an seine Person."
(Dr. P. W. v. Keppler, Bischof von Rottenburg.)

„Ein klassisches Priesterbetrachtungsbuch, wie es nur wenige gibt! Des Heilands Leben und Lehre wird ins Priesterleben und Priesterwirken hineingestellt mit einer Unmittelbarkeit, die vergessen läßt, daß der Heiland bald zweitausend Jahre als Mensch die Erde verlassen hat; jeder Zug in seinem Leben, jedes Wort seiner Lehre wird in wundervoller aszetischer Meisterschaft für den Priester ausgemünzt." (Der Fels, Frankfurt.)

„Kaum ein anderes Buch dürfte sich finden, das in seiner klaren, warmherzigen Sprache, in seinen prägnanten, aphoristischen Sätzen dem Priester, vorab dem praktischen Seelsorger, eine kurze erfrischende Lesung ermöglichte, die von selbst zum Festhalten und Meditieren antreibt." (Der Katholik, Mainz.)

Ferner liegen eingehende, warm fürsprechende Urteile vor von: Leo v. Mergel, Bischof von Eichstätt; Johannes Poggenburg, Bischof von Münster; Subregens Dr. Nikolaus Gihr, St. Peter; Prälat Dr. H. Swoboda, Wien; Generalvikar Dr. Höhler, Limburg; Prälat Dr. F. M. Schindler, Wien, und von vielen andern Geistesmännern und Seelenführern.

VERLAG HERDER / FREIBURG IM BREISGAU

Kathol.-theolog. Fakultät
an die Univ.-Bibliothek senden!

Stimmen der Zeit

MONATSCHRIFT
FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

55. Jahrgang / 11. Heft / 109. Band / August 1925

INHALT

Wie ein moderner Naturforscher aufstieg zum Gottesglauben. (E. Wasmann.)

Lieben über Erkennen. (O. Zimmermann.)

Bonifatiusarbeit in der akademischen Diaspora. (M. Gierens.)

Neue Philosophie? Das Problem der philosophischen Einzeldisziplinen. (E. Przywara.)

Angebliche Übertreibungen der biblischen Chronik. (Fr. X. Kugler.)

Die vatikanische Marmortafel des ersten Jubeljahres 1300. Mit Abbildung des Originals. (H. Grisar.)

Eine Ausstellung christlicher Kunst in Rom. (J. Kreitmaier.)

Zum Zentenar einer verhängnisvollen Kabinettsorder. (K. Richstätter.)

Canisius und die Protestanten. (M. Pribilla.)

Besprechungen von Büchern über Religionsphilosophie und Ethik; Kirchengeschichte der Aufklärungszeit

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 August 1925 M. 1.20

Der jährliche große

Rechenschaftsbericht

der katholischen Kirche in Deutschland

KIRCHLICHES HANDBUCH

für das katholische Deutschland

Nebst Mitteilungen der amtlichen Zentralstelle
für kirchliche Statistik des katholischen Deutschlands
In Verbindung mit Heinrich Auer, Wilhelm
Böhler, Dr. Nikolaus Hilling und Alfons
Väth S. J. herausgegeben von

HERMANN A. KROSE S. J. und JOSEPH SAUREN

Zwölfter Band: 1924 bis 1925

In Leinwand 15 Mark

Was bietet das »KIRCHLICHE HANDBUCH«?

Es ist das Nachschlagewerk, in dem über alle Äußerungen des Lebens und Wirkens der katholischen Kirche in Deutschland im letztvergangenen Jahre berichtet wird. Das ganze Handbuch ist auf Tatsachenmaterial aufgebaut: Personalangaben, kirchenrechtliche Erlasse und Entscheidungen, Angaben über das Wirken der deutschen Missionare unter den Heiden, über den Stand der Schulfrage; die außerordentlich umfangreichen und umfassenden Ausführungen über Caritas und Vereinswesen der deutschen Katholiken; Angaben über den zahlenmäßigen Bestand der katholischen Bevölkerung und dessen Veränderungen durch Eheschließungen, Geburten, Sterbefälle, Wanderungen und Übertritte, über die entsprechenden kirchlichen Amtshandlungen, über die Zahl der katholischen Schüler an den verschiedenen Arten von Unterrichtsanstalten, über die Zahl der Geistlichen und Ordensleute (die Ordensniederlassungen der männlichen und weiblichen Orden sind in diesem Bande im Gegensatz zu den letztvorhergegangenen alle einzeln angegeben), über die Zahl der Kandidaten des Priesterstandes, der katholischen Beamten (Paritätsfrage); endlich Angaben über die Organisation der katholischen Kirche in Deutschland, ihre Gliederung in Diözesen und Dekanate und den Stand des kirchlichen Lebens in diesen Verwaltungsbezirken.

Für wen hat das »HANDBUCH« Wert und Interesse?

Das »Kirchliche Handbuch« ist ein unentbehrliches Hilfsmittel für alle, die der Kirche dienen oder sich mit ihr beschäftigen wollen, in erster Linie also für Geistliche, dann für Redakteure von Zeitungen und Zeitschriften, Parlamentarier, für alle, die im öffentlichen Leben die Interessen der Kirche vertreten, endlich für jeden kirchlich Interessierten schlechthin. Den Pfarrämtern ist durch Beschluß der 1924 in Fulda und in Freising abgehaltenen Bischofskonferenzen die Anschaffung des »Kirchlichen Handbuchs« auf Kosten der Kirchenkasse gestattet.

VERLAG HERDER / FREIBURG IM BREISGAU

Katholisch-Theologische Fakultät
an Univ.-Bibl. senden.

Stimmen der Zeit

MONATSCHRIFT
FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

55. Jahrgang / 12. Heft / 109. Band / September 1925

INHALT

Um die Wiedervereinigung im Glauben. (M. Pribilla.)
Hoch- oder Uber-Kapitalismus? (O. v. Nell-Breuning.)
Katholisches Leben in Spanien. (H. Gil.)
Jesuiten und Juden. (L. Koch.)
P. Luis Frois S. J., ein Missionshistoriker des 16. Jahrhunderts in Indien u. Japan. (G. Schurhammer.)
Zum Inderdekret gegen Josef Wittig. (E. Przywara.)
Altmodische Gedanken über Frömmigkeit. (E. Böminghaus.)
Die katholische Hospital Association in den Vereinigten Staaten und Kanada. (E. Garesché.)
Besprechungen von Büchern über Augustinismus und Romantik; Bildende Kunst.

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

UNIV BIBL TÜBINGEN

Die „Stimmen der Zeit“ erscheinen jährlich in 12 Heften. Sechs Hefte bilden einen Band, zwölf Hefte einen Jahrgang.
Preis für September 1925 M. 1.20

Bücher der Heimkehr

Konvertitenbücher gehören zu den psychologisch bedeutsamsten und religiös wertvollsten Schriften. Der Jakobskampf der Menschenseele mit Gott um Gott ist das erschütterndste Drama, das wir denken können. Hier geht es nicht um Ehre, um Herrschaft, um flüchtiges Liebesglück, es geht um die Ewigkeitswerte und den letzten Sinn des Menschenlebens. Der Schauplatz des Dramas ist die Tiefe des Menschenherzens, die treibende Kraft Gottessehnsucht und Heldenwille, die hemmenden Mächte sind Irrtum und Schwachheit der verdunkelten und beschränkten Menschennatur und die äußeren widerstrebenden Einflüsse. Aber durch diese ergreifenden Seelendramen geht als wunderbares Geheimnis Gottes Führung und Fügung. Sie schürzt und löst den Knoten und lohnt den Sieg mit Gnadenüberfülle. Wer sich im Vertrauen auf Gott, im Glauben an die Siegeskräfte der katholischen Kirche stärken will, wer sich wieder dankbar bewußt werden möchte, welchen kostbaren Schatz ihm Gott in seinem heiligen Glauben gegeben hat, der greife zu dem einen oder andern dieser Lebensbücher.

Die Bekenntnisse des hl. Augustinus. Buch I bis X. Übersetzt und mit einer Einleitung versehen von Georg Grafen v. Hertling. Mit einem Titelbild. 38.—48. Tausend. Gebunden M. 4.40; in Leder mit Goldschnitt 10 M.

Friedrich Leopold Graf zu Stolberg. Sein Entwicklungsgang und sein Wirken im Geiste der Kirche. Von Dr. Johannes Janssen. 4. Auflage, besorgt von Ludwig Freiherrn v. Pastor. Mit Stolbergs Bildnis. Gebunden 7 M.

Bekenntnisse eines Sozialisten. Von Illemo Camelli. 5.—9. Tausend. Gebunden 3 M.

Vermächtnis eines Protestanten an seine Kinder. Herausgegeben von Dr. Fr. Hettinger. 2. Auflage, besorgt von Dr. Franz Keller. M. 0.30

Der Däne Niels Stensen. Ein Lebensbild nach den Zeugnissen der Mit- und Nachwelt. Von Wilhelm Plenkers S. J. Mit dem Bild Stensens. 2 Teile. 1. Teil: M. 1.50; 2. Teil: M. 1.25

Epistulae redivivae. Reisebriefe eines Konvertiten. Von Dr. Paul Baron de Mathies. Zweite Ausgabe. Gebunden M. 5.40

Angelus Silesius (Johannes Scheffler). Bild eines Konvertiten, Dichters und Streittheologen aus dem 17. Jahrh. Von W. Lindemann. M. 1.50

Landgraf Ernst v. Hessen-Rheinfels und die deutschen Jesuiten. Ein Beitrag zur Konvertitengeschichte des 17. Jahrhunderts. Von Wilh. Kratz S. J. M. 2.50

Wo ist die Wahrheit? Gründe, die mich bewogen haben, zur katholischen Kirche zurückzukehren. Von Augustin Arndt S. J. 3. Auflage. M. 1.20

Die Unruhe zu Gott. Erinnerungen eines Malermönches. Von Willibrord Verkade O. S. B. 16.—26. Tausend. Gebunden M. 4.20

Heimgefunden. Pilgerfahrt einer Frauenseele. Von B. A. Baker. Deutsche Bearbeitung von J. u. A. Ober. 3.—6. Tausend. Gebunden M. 4.20

Geh hin und künde! Eine Geschichte von Menschenwegen und von Gottes wegen. Von Regina Most O. S. D. Mit 2 Bildern. 36.—45. Tausend. Gebunden M. 3.80

Gott und die Wahrheit. Lebensbild der Konvertitin und Benediktiner-Oblatin A. v. Herman. Von M. Stanisla Steven O. S. B. Mit 3 Bildern. Gebunden M. 1.80

Wie Gott mich rief. Mein Weg vom Protestantismus in die Schule St. Benedikts. Von Maria Rafaela Brentano O. S. B. Geb. M. 6.50

Das Tagebuch meiner Mutter. Von Sebastian v. Oer O. S. B. Mit 3 Bildnissen. 5.—11. Tausend. Gebunden 2 M.

Warum katholisch? Begründung meines Übertritts. Von Gertrud v. Zezschwitz. Kart. M. 1.20

Persönliches Erlebnis protestantischer und katholischer Frömmigkeit. Ergänzung zu „Warum katholisch?“ Von Gertrud v. Zezschwitz. Kart. M. 1.80

Fügung und Führung. Konvertitenbilder. Von Alban Stolz. Herausgegeben von Dr. Julius Mayer. 3 Teile.

1. **Alban Stolz und Julie Meineke.** 17.—22. Tausend. Mit einem Bild von J. Meineke. Geb. 4 M.
2. **Alban Stolz und Friedrich v. Drais, Eduard Steinbrück, Augustin Arndt, Selma v. Seydlitz, Klotilde v. Werthern, Klara v. Dieckhoff.** 10.—14. Tausend. Mit 5 Bildern. Geb. 5 M.
3. **Alban Stolz und Kordula Wöhler** (Kordula Peregrina). Mit Titelbild. 14.—17. Tausend. Geb. 7 M.

Prinzessin Anna v. Preußen, Landgräfin von Hessen. Ihr Weg zur katholischen Kirche. Von Dr. Kapistran Romeis O. F. M. Geb. M. 3.60

Christina, Königin von Schweden. Ein Lebensbild. Von Fr. Schauerte. Gebunden M. 2.50

Kämpfe. Erinnerungen und Bekenntnisse. Von M. Scharlau (Magda Alberti). Mit einem Bild der Verfasserin. 14.—18. Tausend. Geb. M. 3.50; in Halbleder 13 M.

Amalie Fürstin v. Gallitzin. Von M. R. Brentano O. S. B. Mit 12 Bildern. 2. u. 3. Auflage. Gebunden 2 M.

Die Konvertiten seit der Reformation nach ihrem Leben und aus ihren Schriften dargestellt. Von Dr. Andreas Räß. 13 Bände. 1. Band vergriffen. Bd. 2—13 je 10 M.; Registerbd. M. 3.60

Im Rettungsschiff. Erlebnisse einer Konvertitenfamilie. Von Friedrich Maurer. Geb. M. 2.30

Abende am Genfer See. Grundzüge einer einheitlichen Weltanschauung. Von Marian Morawski S. J. 23.—26. Tausend. Gebunden M. 4.20

Im Klostergarten. Friedliche Religionsgespräche. Von H. Eberl O. S. B. Gebunden 2 M.

An den Pforten der Kirche. Von Peter Lippert S. J. M. 0.30

Konfessionelle Verständigung. Von Matthias Reichmann S. J. M. 0.30

Die Wiedervereinigung im Glauben. Ein Friedensruf an das deutsche Volk. Von Gisbert Menge O. F. M. 1. Band: Die Glaubenseinheit. Gebunden M. 5.20

Die Kirche und das neue Europa. Sechs Vorträge für gläubige und suchende Menschen von Dr. Engelbert Krebs. Kartoniert M. 3.50

Religionen und Konfessionen im Lichte des religiösen Einheitsgedankens. Von P. Sinthern S. J. Gebunden M. 4.80

VERLAG HERDER, FREIBURG IM BREISGAU

9. 2. 67
- 5. MAI 1967
13. 7. 82
12. 1. 71
26. APR. 1982

3.—