UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK TÜBINGEN

GESCHENK

der katholisch-theologischen Fakultät

Tübingen

19 25

N12<516779289 021

ubTÜBINGEN

Albert Griesshaber
Buchbinderei Papier &
Einrahmungsgeschäft
Ruf 529
Tübingen

Stimmen der Zeit

MONATSCHRIFT
FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

110. Band



Freiburg im Breisgau 1926
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 einhundertzehnten Bandes

Abhandlungen

	Seite
Werk, Wert und Wirkung. (P. Lippert.)	1
Petrus Canisius der Kirchenlehrer. (O. Braunsberger.)	13
Psychologische Prognose philosophiegeschichtlicher Entwicklung. Ein Versuch. (A. Inauen.)	29
Der Anglikanismus von heute. (Fr. Woodlock.)	42
Fra Angelicos Kunst in heutiger Auffassung. (J. Kreitmaier.)	52
Judentum und Christentum. Zwischen Orient und Okzident. (Erich Przywara.)	81
Die Wege zur Stockholmer Weltkonferenz für praktisches Christentum. (H. Sierp.)	100
Zur staatskirchlichen Unifikation in Rumänien. (F. Wiercinski.)	113
Anatole France oder Maurice Barrès? Gedanken zur geistigen Krise der Gegenwart. (J. Overmans.)	130
Die Entwicklung des christlichen Altars bis zum Beginn des Mittelalters. (J. Braun.)	161
Der Naturforscher Johannes Müller und sein Verhältnis zur Religion. (J. Rompel.)	173
Die „Botschaft" der Stockholmer Konferenz und die wirtschaftlichen, sozialen und internationalen Fragen der Gegenwart. (H. Sierp.)	192
Die Kaiserin Maria Theresia und die Aufhebung der Gesellschaft Jesu. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte des 18. Jahrhunderts. (B. Duhr.)	207
Zeit- und Menschenbilder in zwei neueren Romanen. (A. Stockmann.)	222
Die Jungfrau von Orleans eine protestantische Heilige? Theologisches zu Bernard Shaws „Die heilige Johanna". (M. Pribilla.)	241
Katholizismus der Kirche und Katholizismus der Stunde. (E. Przywara.)	260
Jugend von heute, Volk von morgen. (E. Noppel.)	271
Opfergemeinschaft und Meßgebräuche im Altertum und Mittelalter. (J. Kramp.)	283
Aufwertung. (O. v. Nell-Breuning.)	300
Karl Fürst zu Löwenstein. Ein Lebensbild. (O. Braunsberger.)	321
Die deutsche Unkultur des 18. Jahrhunderts auf der Jesuitenbühne. (B. Duhr.)	330
Mystik und Distanz. (E. Przywara.)	346
Die psychologischen Schwierigkeiten des Glaubensaktes. (W. Lauck.)	363
Ein Blick in die Dichterwelt der Kelten. (G. Lehmacher.)	370
Das Passionsbild der Martyrerzeit. (K. Richstätter.)	401
Katholizismus und Demokratie. (M. Pribilla.)	413
Die katholische Kirche in Nordamerika. (W. Parsons.)	422
Zur neuesten Geschichte der alten Philosophie. (B. Jansen.)	431

Seite

Die Polarfahrt des Odysseus nach Mitteilungen eines uralten Polarfahrtberichtes. (R. Herkenrath.) 442
Die religiösen Kräfte des Barock. (J. Kreitmaier.) 453

Umschau

Zu einem Jubiläumsbuch. (E. Przywara.) 67
Amerikanisches. (L. Koch.) 68
Ein deutscher Jubiläumspilgerzug vor 350 Jahren. (J. Grisar.) 71
Zur konfessionellen Lage. (M. Pribilla.) 141
Zur Frage nach der weltanschaulichen Deutung von Goethes Faust. (A. Stockmann.) 145
Eine katholische öffentliche Bibliothek in Irland. (St. J. Brown.) 148
Ein Priester der Barmherzigkeit. (B. Duhr.) 233
Pax Romana. Von ihrem V. internationalen Kongreß der katholischen Studentenvereinigungen zu Bologna, 5.—9. September 1925. (E. Böminghaus. . 235
Ein bahnbrechendes Palästinawerk. (R. Köppel.) 314
Jesuiten und Judenverfolgungen. (L. Koch.) 381
Was man in Japan glaubt. (H. Heuvers.) 467
Lebendiges Latein. (S. Stang.) 472

Verzeichnis der besprochenen Schriften

Einhundertzehnter Band

Seite

Algermissen, Konrad, Christliche Sekten und Kirche Christi 240
Angelus Silesius. Sämtliche poetische Werke in drei Bänden herausgegeben und eingeleitet von Hans Ludwig Held. 2. Aufl. . . 110 157

Baruzi, Jean, Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique 353
Baumgärtner, J., siehe Paul Wilhelm von Keppler.
Bayer, F. J., Das Papstbuch . . . 394
Beckert, Angelicus Maria, Und hat ein Blümlein bracht 392
Beenken, Hermann, Bildwerke des Bamberger Doms 397
— Romanische Skulpturen in Deutschland 156
Behn, Siegfried, Die Wahrheit im Wandel der Weltanschauung . . 150
Berberich, W. A., Unter der Sonne 349
Bernhart, Joseph, siehe Spitzwegbuch.
Bier, Justus, Tilmann Riemenschneider. 1. Teil: Die früheren Werke 389
Birnbaum, Uriel, Der Kaiser und sein Architekt. Ein Mächen in 50 Bildern 394
— Moses 394
Braig, Friedrich, Heinrich von Kleist 475
Brockhaus, Heinrich, Die Kunst in den Athos-Klöstern. 2. Aufl. . . 396
Burger, Willy, Die Malerei in den Niederlanden 1400—1550 398

Carter, Howard, und A. C. Mace, Tut-ench-Amun. Mit einem Beitrag von Georg Steindorff 395
Conrad, M. G., siehe Fritz Haß.
Coulet, R. P., L'Église et le problème international 317
Crauß, Max, Johan Thorn-Prikker 399

Dalman, Gustav, 100 deutsche Fliegerbilder aus Palästina 314
Doré, Gustav, Miltons verlorenes Paradies 394
— Der alte Matrose 394
— Don Quijote von der Mancha . . 394
— Die Kreuzzüge 394

Seite

Dresdner, Albert, Schwedische und norwegische Kunst seit der Renaissance 399
Duchartre, Pierre Louis, Mittelalterliche Plastik in Frankreich. Übertragen von René Prévot . . . 397
Duval, Fr., De la paix de Dieu à la paix de fer 317

Ewald, Oskar, Die Religion des Lebens 361

Fabre-Luce, A., Der Sieg. Übertragen von L. Fender 319
Faulhaber, Michael, Kardinal, Deutsches Ehrgefühl und katholisches Gewissen 239
Federer, Heinrich, Papst und Kaiser im Dorf 222
Friede Christi im Reiche Christi, Der. Schriften des Friedensbundes deutscher Katholiken.
Heft 1: Rundschreiben Papst Benedikts XV. über die Wiederherstellung des Friedens 316
Heft 2: Rundschreiben Papst Pius' XI. über den Frieden Christi im Reiche Christi 316
Heft 3: Hirtenschreiben der deutschen Bischöfe 316
Heft 4: F. Stratmann O. P., Richtlinien des Friedensbundes deutscher Katholiken 316
Friedländer, Max J., Albrecht Altdorfer 398

Ganz, Paul, Weihnachtsdarstellung Hans Holbeins d. J. 390
Goldschmidt, Ad., Gotische Madonnenstatuen in Deutschland . . . 390
Gotthelf, Jeremias, Ausgewählte Werke. Mit einer Einleitung in vier Bänden herausgegeben von Johannes Mumbauer 159
Gougaud, Dom Louis, O.S.B., Dévotions et pratiques ascétiques du moyen-âge 406
Grabmann, Martin, Die Kulturphilosophie des hl. Thomas von Aquin 351
Grisebach, Eberhard, Die Grenzen des Erziehers und seine Verantwortung 153

	Seite
Gronau, Lore, Maria geht über die Erde. Mit Einleitung von Franz Herwig	391
Grosseck, Melchior, Gestalten des Todes. Ein Totentanz des Weltkrieges	399
Guardini, Romano, Heilige Zeit. Liturgische Texte aus Missale und Brevier	350
Guenther, Johannes v., Das russische Volkslied, wie es heute gesungen wird	387
Gurlitt, Cornelius, Die deutsche Kunst seit 1800, ihre Ziele und Taten. 4. Aufl.	396
Haberling, Wilhelm, Johannes Müller	173
Hartlaub, G. F., Giorgiones Geheimnis	397
Haß, Fritz, Eine Mappe mit sieben Reproduktionen in Farbendruck und einer Einführung von G. Conrad	394
Hausenstein, Wilhelm, Das Werk des Vittore Carpaccio	397
Heinrich, Karl Borromäus, Das Gesicht des heutigen Katholizismus gesehen von einem Laien	239
Held, Hans Ludwig, siehe Angelus Silesius.	
Hessen, Johannes, Die Kategorienlehre Eduard von Hartmanns und ihre Bedeutung für die Philosophie der Gegenwart	151
Hoffmann, Richard, Michelangelo. Die Decke der Sixtinischen Kapelle	110 391
Holweck, Fred. George, Calendarium liturgicum festorum Dei et Dei Matris Mariae	385
Homburger, Otto, Museumskunde	399
Honecker, Martin, Das Denken	152
Huth, Hans, Künstler und Werkstatt der Spätgotik	395
Jahr 1925, Das Heilige	393
Karlinger, Hans, Bayern. (Deutsche Volkskunst. Bd. 4.)	392
Keppler, Paul Wilhelm von, Fünfundzwanzig Jahre Bischof — fünfzig Jahre Priester. Festschrift hrsg. von J. Baumgärtner	67
Kiener, Hans, Italienische Kunst vom 15. bis 18. Jahrhundert. 1. Tl.	400
Kirsch, Joh. Peter, Der stadtrömische christliche Festkalender im Altertum	155
Koch, Herbert, Römische Kunst	400
Köster, Albert, Die deutsche Literatur der Aufklärung	479
Kunze, Herbert, Die gotische Skulptur in Mitteldeutschland	397
Lamandé, A., Ton pays sera le mien	317
Larsen, J. Anker, Der Stein der Weisen	346
Legende von Barlaam und Josaphat zugeschrieben dem hl. Johannes von Damaskus	155
Leitl, Emmeram, Lateinbuch für Erwachsene	472
Mader, S., Rom in Bildern	393
Mann, Heinrich, Der Kopf	74
Mann, Thomas, Der Zauberberg	222
Maenner, Ludwig, Tacitus: Tiberius. Lateinisch und Deutsch	474
Marx, Kant und Kirche. Vorträge von Heinz Marc, Heinrich Knittermeyer, Paul Luther, und Aussprache	360
Mathar, Ludwig, Unter der Geißel	79
Mayer, M., Paulusbilder	319
Mayr, Martin, Ein Maler der deutschen Volksseele. (Matthäus-Schiestl-Mappe.)	390
Mayrhofer, Johannes, Romfahrt im Heiligen Jahr	393
Mecklenbeck, Albert, Vom Urerlebnis in der christlichen Kunst	392
Mehlis, Georg, Plotin	150
Meyer, Hans, Geschichte der alten Philosophie. (Philosophische Bibliothek X.)	431
Mönius, Georg, Italienische Reise	393
Mönnichs, Th., S. J., Klare Begriffe	152
Mumbauer, Johannes, siehe Jeremias Gotthelf.	
Muschler, R. C., Richard Strauß	387
Nasse, Hermann, Fra Angelico von Fiesole	400
Nitti, Francesco, Der Friede. Übertragen von B. Fenigstein	319
Petersen, Georg Julius, Um die Scholle	78
Petersen, Peter, Wilhelm Wundt und seine Zeit	151
Pfleger, L., Der Straßburger Münsterprediger Simon Ferdinand Mühe (1788—1865)	233
Pourrat, P., La spiritualité chrétienne	401

Seite

Pribilla, Max, S. J., Kulturwende und Katholizismus 239

Rabus, Jakob, Rom. Eine Münchner Pilgerfahrt im Jubeljahr 1575. Nach einer ungedruckten Handschrift mit 74 gleichzeitigen Holzschnitten hrsg. von Karl Schottenloher 71
Rademacher, Arnold, Gnade und Natur 352
Reiners, Heribert, Die Kölner Malerschule 388
— Tausend Jahre rheinischer Kunst . 389
Reinhardt, Kurt, Mystik und Pietismus 359
Riehl, Alois, Philosophische Studien aus vier Jahrzehnten 152
Riesch, Helene, Aus dem Garten der Romantik 392
Riesenhuber, Martin, O. S. B., Die kirchliche Barockkunst in Österreich 463
Rossum, Wilhelm Kardinal van, Die religiöse Lage der Katholiken in den nordischen Ländern 239
Rost, Hans, Katholisierende Tendenzen im heutigen Protestantismus 239
Rothes, Walther, Das Christusbild in der Kunst der Gegenwart . . 239
— Gebhard Fugel 391
Rundschreiben Unseres Heiligsten Vaters Benedikt XV. über die Wiederherstellung des Friedens unter den Völkern 316

Sadée, Emil, Das römische Bonn 385
Saedler, Heinrich, Hans Thoma als Meister des Wortes 392
Sangnier, Marc, Worte des Friedens. Drei Reden. Übersetzt und eingeleitet von J. Probst 317
Schaumann, Ruth, Bruder-Gineprо-Spiel 350
Schlund, Erhard, O. F. M., Katholizismus und Vaterland 239
— Neugermanisches Heidentum im heutigen Deutschland 239
— Religiöse Bilanz der Gegenwart . 239
Schneider, Hermann, Geschichte der deutschen Literatur. (Hrsg. von Albert Köster und Julius Petersen.) 1. Bd.: Heldendichtung, Geistlichendichtung, Ritterdichtung . 477

Seite

Schottenloher, Karl, siehe Rabus.
Schroedter, Hans, Goldene Ernte 392
Schultze, Paul, Der Bau des Wohnhauses 398
Shaw, Bernard, Die heilige Johanna 241
Siebertz, Paul, Karl Fürst zu Löwenstein. Ein Bild seines Lebens und Wirkens nach Briefen, Akten und Dokumenten 321
Sleumer, Albert, Kirchenlateinisches Wörterbuch 472
Soiron, Thaddäus, O. F. M., Das Evangelium als Lebensform des Menschen 263 348
Spitzwegbuch. Mit Texten von Joseph Bernhart 394
Steindorff, Georg, siehe Carter und Mace.
Stephan, Stanislaus, De elementis liturgiae christianae 156
Stratmann, Franziskus, O. P., Weltkirche und Weltfriede 316
Symbolum apostolicum. Farbige Blockbuchwiedergabe nach dem Unikum der Wiener Nationalbibliothek. Eingeleitet von Ottokar Smital 399

Thieme, Karl, Kleine moderne Korrespondenz in lateinischer Sprache . 474
Thieß, Frank, Der Leibhaftige . . 76

Ursprung, Otto, Restauration und Palestrina-Renaissance in der katholischen Kirchenmusik der letzten zwei Jahrhunderte 386

Vaussard, M., Enquête sur le nationalisme 317

Wagner, Peter, Ein musikalischer Palimpsest 386
Walther, Gerda, Zur Phänomenologie der Mystik 361
Weigel, Wilhelm, Kirchenmusik und Volk. (Hirt und Herde, Heft 14.) 386
Wentscher, Max, Fechner und Lotze 150
Wiechert, Ernst, Der Totenwolf . 78
Willam, Franz Michel, Knechte der Klugheit 76
Wurm, Alois, Briefe eines christlichen Realisten 362
— Von der Schönheit der Seele . . 388

Werk, Wert und Wirkung

In der Vorzeit wurde viel gestritten über den Wert und die Wirksamkeit der „guten Werke“. Diese Menschen von damals waren trotz der hitzigen Dispute, die sie führten, wenigstens noch einig in dem Begriff der guten Werke. Es war ihnen eine ausgemachte Sache, daß es ein Tun gebe, das die Wertung „gut“ verdient; und sie glaubten dieses wertvolle Tun ohne weiteres unterscheiden zu können von allen übrigen Äußerungen menschlichen Lebens und Strebens. Aber uns Heutigen sind alle Kennzeichen guter Werke so zweifelhaft geworden, daß wir sogar an ihrer Möglichkeit und Wirklichkeit verzagen möchten: Gibt es überhaupt ein menschliches Wirken, das von Wert ist, das der Mühe wert ist, die es kostet? Chesterton sagt in seiner soeben erschienenen neuen Essay-Sammlung „Was unrecht ist an der Welt“: „Zum ersten Mal in der Geschichte beginnt der Mensch wirklich am Zweck seines Wanderns auf Erden zu zweifeln. Er hat immer seinen Weg verloren, aber jetzt hat er seine Adresse verloren.“ So zweifelhaft ist uns alles menschliche Tun geworden, daß wir zwar von großen unsterblichen Leistungen der Menschheit im allgemeinen noch reden, von ihren Großtaten in Wissenschaft, Kunst, Technik, Politik, sozialer Organisation, überhaupt in kulturellen Leistungen aller Art; aber wenn es dann gilt, eine bestimmte Leistung, gar wenn sie der nächsten Gegenwart angehört, zu werten, dann sind wir so uneins, daß es heute kaum eine Menschentat gibt, die den uneingeschränkten Beifall oder gar die Bewunderung aller findet. Immer gibt es Kritiker, Skeptiker, Polemiker, Nörgler, Verächter, sogar in großer Zahl.

Nun ist diese Erscheinung freilich insofern nicht neu und unbegreiflich, als die Menschen von jeher geneigt waren, das Tun der andern zu mißachten und anzufechten. Jeder glaubt zunächst und von vornherein nur an das eigene Tun. Was die andern schaffen, muß sich ihm erst beweisen und bewähren, und er ist ein so strenger Richter, daß diese Beweisung und Bewährung nur schwer und selten gelingen kann. Aber der neuzeitliche Mensch ist doch in dieser kritischen, ja feindseligen Haltung gegenüber dem Tun der andern noch viel schroffer und unversöhnlicher geworden. In vergangenen Zeitaltern muß es doch zuweilen eine einmütige Begeisterung für die Leistungen anderer gegeben haben; wenigstens hören wir aus jenen Zeiten herüber noch das donnernde Rufen, mit dem damals ganze Völker, ja die ganze Christenheit einem Herrscher, einem Heiligen, einem Glauben, einer Kirche, einem Ideal zujauchzen konnten. Aber freilich, das waren noch naive und unbefangene, unkritische Menschen. Wir aber sind wach und bewußt geworden, wir haben Distanz gewonnen zu allen Dingen und sehen sie von mehreren Seiten, sehen ihre Begrenztheit und Schwäche; wir haben so viele Gedanken, daß sie einander aufheben und uns selbst lähmen; wir vermögen an jeder Tatsache ein Wenn und ein Aber, in jedem Ja ein Nein, in jedem Glanz einen Schatten, in jeder Größe eine Grenze zu sehen.

Darum sind wir auch skeptisch geworden gegen das eigene Tun. Nicht alle, aber die Tieferen unter uns, die Wissenden, die Gewitzigten, sie sind über ihre eigenen Leistungen so unzweideutig im klaren, daß sie nur mit Ekel und Scham

daran denken können. Sie sind von einer solchen Hoffnungslosigkeit schon gegenüber dem Wollen und Wünschen ihrer Herzen erfüllt, daß sie kaum je in gute Hoffnung kommen, in jene Hoffnung, die allein fruchtbringend ist. Alles ist gleich und gleichgültig, und darum ist es nicht der Mühe wert, sich damit zu tragen.

Am deutlichsten wird unsere Zerrissenheit auf dem Gebiete der Kunst und des Kunstschaffens. Es gibt heute wohl kein einziges Kunstwerk mehr, das vor den Augen aller Beurteiler Gnade fände. Und wo sich um einen Künstler und sein Werk oder um eine Schule und Richtung eine größere Gemeinde schart, da entdeckt man für gewöhnlich sehr rasch, daß sie nur durch Reklame, Modeworte, gesellschaftliche Rücksichten, materielle Interessen oder durch eine Art Massensuggestion zusammengetrommelt wurde und sich in kurzer Zeit wieder verläuft, um einer andern Sensation nachzujagen. „Man muß das gesehen und gehört und mitgemacht und gekauft haben!" Das ist oft der einzige Gedanke, der heute die Menschen zusammenführt; innerlich verbunden und einig in sachlicher Wertung werden sie nicht.

Nun ist es eigentlich sehr zu verwundern, daß wir auch in der Wertung von geistigen Leistungen so uneins sind. Daß wir in der Wertung wirtschaftlicher, politischer, sozialer, technischer Werke einander widersprechen müssen, ist ja selbstverständlich; denn all dies wird zunächst und sogar ausschließlich nur nach seinem materiellen Nutzen gewertet, und dieser Maßstab ist so relativ, daß er nur widersprechende Ergebnisse liefern kann. Die materiellen Interessen der Menschen widerstreiten einander in so hoffnungsloser Weise, daß sie niemals zu vollem Ausgleich kommen können in einer Welt, die auf den Kampf ums Dasein gegründet ist, in der alles Lebendige wieder Lebendiges verdrängen, ja sogar verzehren muß, um sich selbst erhalten zu können. Aber die Offenbarungen von Wahrheit und Schönheit, haben sie nicht einen absoluten Maßstab, der so wenig sich widersprechen kann wie die Einheit und Ewigkeit Gottes? Wie oft haben wir uns vorgesagt, daß wir in diesen Schöpfungen unseres Geistes, die uns das Wahre, Gute und Schöne enthüllen oder verwirklichen, etwas Ewiges anrühren und ergreifen! Haben wir uns auch das nur eingeredet? Ist das ganze enthusiastische Preislied auf die Kunst, das gerade unsere gegenwärtige Kulturwelt erfüllt, auch nur ein Modewort, ein eitles und heuchlerisches Gerede? Vielleicht glauben wir im Ernst gar nicht an ein Letztes und Höchstes, an ein Absolutes! Unsere Fragestellung, die uns in allen Angelegenheiten so schnell in den Sinn kommt und auf die Zunge, heißt cui bono? Was hat es für einen Zweck? Diese Fragestellung ist schon eigentümlich genug: wir schätzen offenbar den Wert eines Werkes nur nach seiner Wirkung, die es für einen bestimmten Zweck haben kann oder soll. Aber bei jedem dieser Zwecke kehrt die gleiche Frage wieder, und so kommen wir niemals zu einem Ende; und gerade diese Endlosigkeit des Suchens und Fragens erzeugt in uns schließlich das Gefühl, daß kein Endwert da ist. Wenn es etwas gäbe, das keinem weiteren Zweck mehr dienen muß, sondern schon in sich selbst wertvoll wäre, dann müßte vor ihm unsere Skepsis und somit unsere Uneinigkeit zum Schweigen kommen.

Und wirklich, es gibt noch Stunden oder wenigstens kurze Augenblicke, in denen Menschen, auch moderne Menschen, tatsächlich, wenn auch nicht immer,

bewußt eins sind in der Wertung eines Werkes. Man kann solche Augenblicke zuweilen erleben in unsern Konzertsälen; Augenblicke, wo der künstlerische Genius die Lauschenden berührt, so daß es still wird in allen Seelen und ein unhörbares, aber mächtiges Erzittern durch sie hindurchgeht. Man kann solche Augenblicke auch erleben in Kirchen, wenn die liturgischen Symbole mit ganzer Macht zu reden anfangen und erschütternde Zeremonien und Choralgesänge zu Gleichnissen Gottes und der Menschenseele werden, oder wenn ein begnadeter Priester einen Hauch göttlichen Geistes hinströmen läßt über die Zuhörer, daß sie sich neigen wie die Ähren im Sommerwinde. Freilich, in solchen Augenblicken hört man kein Wort der Wertung, da gibt es kein Prüfen und Richten, kein Abwägen und Schätzen mehr, da verstummen überhaupt alle Worte. Aber gerade in diesem Verstummen liegt die höchste Wertung: sie besteht eben im stummen Niederfallen zu zitternder Anbetung.

Und da finden wir nun: Jedesmal, wenn ein Menschenwort oder Menschenwerk solche Wertung erfährt, jedesmal, wenn das Wort eines Priesters und Propheten oder das Werk eines Künstlers ganze Massen zu schweigender Anbetung niederwirft, jedesmal ist solches Wort und Werk selbst wieder Offenbarung einer zitternden Anbetung, die erst in der Seele des Priesters oder Künstlers stattfand. Ist uns damit nicht ein Fingerzeig gegeben, der uns den Weg zu sicherer Wertung menschlicher Leistungen weist? Dürfen wir nicht einfachhin sagen: wo immer eine Anbetung ist, eine Anbetung im Geist und in der Wahrheit, da ist auch Gott, der ewige, der absolute Wert?

Was haben wir uns unter dieser „Anbetung" zu denken? Wir nehmen sie im weitesten Sinn als Verneigung vor etwas Höherem, freilich nicht als eine bloße Zeremonie, als eine bloß äußerliche, gemachte Verneigung, sondern als ein inneres Beugen, ein seelisches Kleinwerden vor dem Hohen; und diese inwendige Verneigung wird nicht willkürlich gemacht, sondern sie ist von dem Großen und Hohen selbst hervorgerufen, ja gewissermaßen erzwungen, indem es die Seele ergreift, in sie einstrahlt, sie durchbebt und durchflutet. Unter der Übermacht des Großen zittert und taumelt die Seele, sie fühlt sich beladen und befrachtet und ausgefüllt und neigt sich unter dieser Fracht wie eine schwer tragende Ähre. Eines der wundervollsten Erlebnisse, ja im Grunde das einzige Erlebnis, das diesen Namen verdient, ist dies. Wir können es erfahren im Anblick des gestirnten Nachthimmels oder des wogenden Meeres, im lauschenden oder schauenden Aufnehmen künstlerischer Schöpfungen, im Erfahren von erschütternden Geschehnissen des äußern oder innern Lebens, im plötzlichen Aufleuchten entscheidender Erkenntnisse, im tosenden Schrei begeisterter oder beleidigter Menschenmassen, auf Bergen, an Gräbern, in Kirchen, in Gassen, in Quartieren des Elends, in Gefängnissen. Und wenn dieses Erschauern der Seele stark genug ist, dann teilt es sich auch dem Leibe mit in einem rieselnden Schauer, in sickernden Tränen, in einem Erblassen der Wangen, in einem Erstarren der Glieder, so daß der Mensch ganz still steht und den Atem anhält, und selbst das Herz auf Augenblicke sein Pochen vergißt: Gott geht vorüber, da neigen sich selbst die Gräser und Wipfel der Fluren, wie viel mehr die geistbeseelten Halme des Menschengewächses!

Solche Ergriffenheit der Seele ist stets ein eigentliches Ergriffensein, ein Erschüttertsein von einem Wesen, das jenseits ihres eigenen Ich liegt und

auf sie einwirkt, von einem Objekt, von einer Wirklichkeit. Aber die Seele muß diese Wirklichkeit sehend, hörend, vorstellend, denkend in sich aufnehmen, dann erst kann sie unter ihrer Größe oder ihrer Schönheit oder ihrer Furchtbarkeit erzittern. Die Seele muß die Wirklichkeit erst ergreifen, um von ihr ergriffen zu werden, und so hängt diese innere Erschütterung in ihrer Stärke und Art wesentlich davon ab, mit welcher Kraft und Deutlichkeit die Seele das Große und Hohe sieht, in welche Tiefe und Innerlichkeit sie es hineinzieht. Sie muß das Objekt irgendwie in sich hineinstellen; aber da sie das Objekt selbst nicht hineinbewegen kann, muß sie es in sich erstellen, in einer neuen seelischen Daseinsform, muß es nachbildend erschaffen. Das erkennende Ergreifen einer Wirklichkeit ist immer ein Neuschaffen, ein geistiges Hervorbringen dieser Wirklichkeit. Und je vollkommener, je wirklicher dieses Hervorbringen ist, um so vollkommener nimmt die Seele Besitz von der Wirklichkeit, um so stärker kann sie also auch von ihr ergriffen und erschüttert werden. Denn im Grunde ist jede Wirklichkeit von erschütternder Größe und Kraft, wenn sie nur tief genug erfaßt wird.

Das vollkommenste Erschaffen aber wird dort geleistet, wo die Seele eine Wirklichkeit so wirksam nachbildet, daß dieses Nachbild wieder über die Seele hinausstrahlt, hinausquillt, auch außerhalb des Bewußtseins Gestalt und Form gewinnen will, ja sogar in der außerseelischen Welt, in der Körperwelt, in der Welt von Raum und Zeit sichtbar oder hörbar wird: in gesprochenen Worten, in gestalteten Zeichen, in geformten Bildern, in strömenden Tönen, in stehenden Formen. Das ist das Kunstschaffen, hinter dem jener dem Menschen allein unter allen Lebewesen eigene Drang steht, seine innere Welt in geformten Gestalten wieder in die Sichtbarkeit hinauszustellen oder hinausfluten zu lassen. Weil also das künstlerische Hervorbringen die vollkommenste Erschaffung einer aufgenommenen, ergriffenen Wirklichkeit, die vollkommenste Erkenntnis einer Wahrheit ist, darum ist in ihm auch die tiefste und stärkste Ergriffenheit möglich, die überhaupt bei einem Menschen denkbar ist. Der schaffende Künstler, ob er nun ein Künstler des Wortes oder des Klanges, der Farbe oder der Form ist, der schaffende Künstler ist im Moment seines Hervorbringens so schwer beladen mit einer Wirklichkeit, so erschüttert von einem Geschehen, so durchzittert von einer Größe, so ergriffen von einer Macht, wie es sonst nirgends mehr möglich ist. In ihm ist darum auch die Ehrfurcht vor dem Überwältigenden, die von solcher Ergriffenheit untrennbar ist, am größten, in ihm hat die Anbetung den tiefsten Punkt ihres Niederfallens, ihrer Verneigung erreicht.

Von der andern Seite gesehen, muß demnach auch in jeder künstlerischen Gestaltung, die diesen Namen wirklich verdient, eine seelische Ergriffenheit tätig gewesen und somit in ihr zum Überquellen, zur Offenbarung gelangt sein. Und das geschaffene Werk hat als seinen höchsten Sinn eben diesen, daß es ausstrahlende Offenbarung eines inwendigen, ergreifenden und ergriffenen Schauens ist: und je wahrhaftiger es diesen Sinn erfüllt, je vollkommener es ist, was es sein will, je echter und ehrlicher es ist, um so höher ist offenbar sein Kunstwert. Und das ist ein Wert, der schon mit der Erfüllung eines Wesens gegeben ist, also nicht mehr in einer äußern Zweckdienlichkeit besteht. Denn er liegt bereits am letztmöglichen Endpunkt eines Prozesses, ist also bereits

ganze Erfüllung. Denn mehr als Offenbarung und Ausstrahlung ihres innern Schwingens und Ergriffenseins will die Künstlerseele im Augenblick ihres Hervorbringens gar nicht.

Selbstverständlich gilt das nicht nur von „Kunstwerken" im engeren, sozusagen juristischen Sinn, sondern von jeder schöpferischen Leistung eines Menschengeistes. Auch wenn diese Leistung „nur" eine Maschine ist. Alle Maschinen, und gar die Wunderwerke unserer Technik, sind bei ihrem ersten Erscheinen aus einem von den Naturgesetzen erleuchteten und durchschauerten Geiste, dem Erfindergeist, hervorgegangen, und dieser Erfindergeist wollte im Augenblick seiner entscheidenden Erkenntnis weder der Industrie noch seinem eigenen Geldsack dienen, sondern er wollte sein inneres, blitzartig erhelltes Schauen verkörpern. Alle wahren und großen Erfinder waren wenigstens auf Augenblicke enthusiastisch ergriffen, und zuweilen fühlen wir es ihren Schöpfungen, selbst wenn sie schon fabrikmäßig hergestellt sind, noch an, aus welchem Enthusiasmus der Ergriffenheit sie geboren wurden, und werden selbst wieder davon ergriffen: so konnte der Anblick eines Zeppelin-Luftschiffes selbst unsere von Technik übersättigten Großstadtmenschen bis zu Tränen erschüttern.

Und wenn die Leistung eines Menschengeistes eine „Maschine" ist, die Menschen verbindet, ein Apparat zu gegenseitiger Hilfe, Förderung, Rettung, ein „Werk" im caritativen, sozialen oder religiösen Sinne, wie könnte es sinnvoll bestehen oder wirken, wenn es nicht letztlich aus einer Ergriffenheit, einem liebenden und mitleidenden Beben eines gütigen Herzens hervorgegangen wäre? Wenn es überhaupt eine Seele hat und etwas Lebendiges und Wirksames ist, dann muß das ergriffene Fühlen und das zitternde Sorgen eines guten Menschen dahinter stehen. Und wenn es gar mächtig und strahlend auf lange Zeit hinaus sein soll, eine wärmende Sonne, ein fruchtbringender Baum, ein paradiesisches Asyl für Mühselige und Beladene, dann muß der Enthusiasmus eines Heiligen, dann müssen nächtelange Gebete und Ströme von Tränen den ersten Anstoß gegeben haben.

Diese Beispiele zeigen nun allerdings, daß alle schöpferischen Werke des Menschen, auch wenn sie in wissenschaftlichem Forschen, in technischen Errungenschaften, in sozialen Hilfeleistungen, in politischen Gestaltungen bestehen, schließlich etwas von einem Kunstwerk an sich haben müssen: auf den Höhen der Leistung wird alles Menschenwerk der Schönheit teilhaftig und zu einem Kunstwerk, weil es eben das Sichtbar-Werden einer anbetenden Ergriffenheit, eines ehrfürchtigen Größenkultes ist.

Nun kann ein geschaffenes Werk offenbar in doppelter Weise von seiner Wahrheit und Echtheit abfallen. Einmal durch innere Leere: wenn es nur eine Attrappe ist, ein künstliches Gemächte, wenn bei seinem Hervorgehen aus dem „Künstler" überhaupt keine Seele, keine Ergriffenheit, kein inneres Erzittern, keine Anbetung mitgewirkt hat; wenn die Hände oder der Mund des Hervorbringenden nur wie Maschinen gearbeitet haben. In diesem Fall ist eine bloß technische Leistung vollbracht, eine bloße Ware erzeugt worden, die als solche sehr zweckentsprechend, nützlich und tüchtig sein mag, die aber gerade darum nicht Letztes und letzte Erfüllung, sondern wieder nur Mittel und Maschine ist, um etwas damit zu machen; und so trägt sie ihren Wert nicht in sich selbst und kann darum auch nicht als Schöpfung im besten Sinne, als

reiner Wert angesprochen werden; und wenn sie solchen Anspruch doch erhebt, ist sie nichts als Anmaßung und Lüge.

Noch auf andere Weise kann das gestaltete Werk des Menschengeistes abfallen von seiner Vollkommenheit; ja es muß sogar in dieser Weise abfallen: das Hinausstrahlen unseres innern Schauens in die Welt von Raum und Zeit kann ihrem Wesen nach immer nur unvollkommen gelingen: denn die Reinheit der Idee wird stets getrübt, wenn sie in sinnliche Formen sich kleiden soll; die Größe des Gedankens wird stets gebeugt, wenn er Körpergestalt annehmen soll. Keine Erscheinungsform kann voll und restlos das innere Wesen darstellen. Und je größer und reiner die Idee ist, um so deutlicher wird das Mißverhältnis in ihrer sinnlichen Erscheinung fühlbar. Das ist das tiefe und unstillbare Leid gerade der größten Schaffenden, daß ihr Hervorbringen, sobald es die Grenzen ihres Geistes überschreitet, sich in Nacht und Leere zu verlieren beginnt, daß sie ihren Schöpferwillen nicht bis ins Unendliche hinaustragen können, daß alle ihre Gestalten nur noch ein schwaches Gleichnis, ein verwehtes Echo jener innern Melodien sind, die ihre Seele in sich hervorgebracht hat; daß all ihr Ringen mit dem äußern Wort nur immer deutlicher die Unsagbarkeit des innern Wortes fühlen läßt.

Zu diesem allgemeinen und wesentlichen Versagen der schöpferischen Kraft überhaupt kommt noch eine individuelle Schwäche im einzelnen Menschen. Es gibt keinen Künstler von absoluter Größe und Stärke; jeder leidet irgendwo in der Beherrschung der Farben und Formen, der Worte und Zeichen an einer individuellen Begrenztheit seines Könnens. Und dieses persönliche Unvermögen in der Formgebung kann so groß werden, daß das äußere Hervorbringen nur noch wie ein hilfloses Lallen, wie ein unverständliches Stammeln erscheint. Alle Kunst der Primitiven, sei es der primitiven Kulturen oder der jungen, noch unentwickelten, ungereiften Menschen, leidet an einem solchen Erliegen unter der unbemeisterten Sprödigkeit der äußern Mittel.

Aber es kann sein, daß trotz dieser Unzulänglichkeit der Formgebung doch die innere Ergriffenheit der Seele, die in der Form sich offenbaren wollte, mit erschütternder Deutlichkeit zum Ausdruck kommt, daß „wenigstens noch eine gewisse Potenz, eine Notwendigkeit im Entstehen gespürt wird“ [1]. Auch das unbeholfenste Stammeln und Wimmern kann zuweilen mehr von einer Seele offenbaren, als die erlesensten Worte es vermöchten. In solchen Fällen haben wir zwar keine vollendeten Schöpfungen vor uns, aber ihre Unvollendung ist nur Zufall und Schicksal von außen, nicht innere Schuld. Was da geschaffen wurde, ist von solcher Echtheit und Wahrhaftigkeit, daß es von innerem Gehalt geradezu strotzt, daß es übervoll des höchsten Wertes ist: der Anbetung Gottes.

Ja in gewissen Fällen, die dann freilich die Anfangsgrenze des künstlerischen Schaffens nicht mehr erreichen, kann man es dem Gestammel der äußern Form zwar nicht mehr anfühlen, daß etwas Echtes hinter ihr ist; aber wir kennen den Menschen, der solches Lallen erhebt, kennen die Erfülltheit und Wahrhaftigkeit seiner Seele, und glauben es ihm, daß er in der Tat des Geistes voll ist, wenn ihm auch die schwere Zunge nicht gehorcht, wenn ihm

---

[1] Hans Pfitzner, Die neue Ästhetik der musikalischen Impotenz

auch die Hand nicht dienen will, diese innere Fülle auch nur glaubhaft anzudeuten. So viele wohlgemeinte Bilder und Gedichte betender Seelen gehören in diese Klasse, und ihre Erzeuger rechnen zwar nicht mehr zu den Schaffenden, aber sie stehen gleich an erster Stelle unter den Empfangenden.

Empfangende sind alle, die eine große und ergreifende Wirklichkeit so in sich aufnehmen und nachbilden können, daß sie von ihr ergriffen und erschüttert werden. Aber diesem ihrem innern Wort vermögen sie nicht wieder äußere Form und Gestalt zu geben. Sie sind nicht imstande, künstlerisch zu gestalten, sondern nur künstlerisch zu erleben. Die Menschen von dieser Art sind weit in der Überzahl gegenüber den Schaffenden. Ja es gibt vielleicht keinen Menschen von einigermaßen entwickeltem und dabei unverdorbenem Seelenleben, der nicht irgendwann einmal ein Empfangender sein könnte, der nicht ergriffen werden könnte von der Offenbarung des Erhabenen oder des Lieblichen, von einer Offenbarung von Liebe, Schönheit und Güte, von einer Erscheinung Gottes in Natur und Leben. Und wenn sie auch im Alltag noch so stumpf und roh und zynisch und blasiert erscheinen, das ist doch nur Maske und Oberfläche, durch die freilich oft schwer hindurchzustoßen ist. Gerade unter solcher Oberfläche verbirgt sich oft eine dürstende und sehnsüchtige, eine weiche und weinende Seele, und wer es versteht, ein rechtes Wort in rechtem Klang zu ihr zu sagen, der sieht die Kruste plötzlich aufbrechen, wie Eis bricht unter dem Anhauch eines warmen Windes.

Am leichtesten findet dieses lösende Wort der ergriffene Mensch, der selbst von etwas Göttlichem ergriffen ist und aus seiner Ergriffenheit heraus redet oder auch nur stammelt. Vor einem aufrichtigen und reinen Erleben, wenn es nur nicht gerade in abstoßender Form, in beleidigender, karikaturartiger Unzulänglichkeit sich offenbart, möchte sich auch ein verkommener und roher Geselle beugen, und wäre es auch eine noch so kurze und schwache und schamhafte Regung, die er allsogleich wieder niederschlägt. Es überkommt ihn doch ein leises Rühren bei dem Anblick eines bewegten Menschenherzens. Und wenn der äußere Ausdruck einer solchen Seelenbewegung gar in annähernder Vollkommenheit gelungen ist in beredsamen und dabei auch verständlichen und durchschaubaren Kunstzeichen, dann verschließt sich dem Eindruck wohl keine Menschenseele. Am deutlichsten aber sind Gebärden, Klänge und Farben. Und so sehen wir, daß von den Tiefen der primitiven Menschheit bis herauf zu den Höhen erlesenster Kultur die Menschen zumeist ergriffen werden von Ideen und Dingen, die in ekstatischen Tänzen, in Volksliedmelodien und in farbigen Symbolen zu ihnen reden.

Die Erfahrung zeigt aber, daß die Seele der Empfangenden durchaus nicht ausschließlich nur von der Ergriffenheit anderer Seelen erregt wird, daß Bilder und Erscheinungen die Empfänglichen erzittern lassen können, hinter denen überhaupt keine menschliche Seele steht und wirkt: die gewaltigen und bezaubernden Offenbarungen der Natur. Ja es ist die Frage, ob nicht im ganzen ungleich tiefere und mächtigere Wirkungen von dem Anblick der Naturerscheinungen ausgehen als von allen, selbst von den größten Kunstwerken menschlichen Schaffens. Nun ist die Natur zwar auch Ausfluß und Werk eines Geisteslebens, der Gedanken Gottes; aber sie offenbart doch nicht

unmittelbar die göttliche Geistestat, nicht so unmittelbar wie etwa ein gesprochenes Wort die Seele des Sprechenden verraten kann. Gleich hinter einem solchen Wort steht die Seele; aber von der Oberfläche des Weltalls, die uns zunächst zugänglich ist, bis zu ihrem göttlichen Grund ist es unendlich weit und tief. Was uns also im Anblick der Natur erschüttert, was uns erschauern läßt in heiliger Ergriffenheit, das sind die Schöpfungen unserer eigenen Seele, die durch den mächtigen Hammer der Naturwellen nur ausgelöst werden und emporsteigen in unser Bewußtsein. Wo keine solchen innern Schöpfungen möglich sind, einer leeren und oberflächlichen Seele sagen auch die gewaltigsten Naturerscheinungen nichts; aber auch die genialsten Kunstwerke sagen ihr ebensowenig.

Daraus können wir nun schließen, daß die Wirklichkeiten der äußern Welt zumeist nur als Auslösung wirken, daß sie nicht den ergreifenden Klang selbst in uns hervorbringen, sondern nur unsere Seele zu solchem Schwingen und Hervorbringen anschlagen, so wie die Saite unter dem Anstoß des Hammers ins Schwingen kommt und dadurch den Ton hervorbringt. Was uns innerlich ergreift, ist meist nur der eigene Vorrat an innern Bildern und Gestalten, die wir im Lauf langer seelischer Arbeit geschaffen haben, und die in uns ruhen und schlafen, bis sie einmal unter einem Wellenstoß von außen aufwachen und sich bewegen. Daraus erklärt sich auch, wie es möglich ist, daß geringfügigste und nichtssagende Dinge oft in einer Menschenseele solche Erschütterungen auslösen können, daß sie ihr zum Schicksal oder zur Erfüllung ihres Lebens werden; ein sinnlos scheinender Zufall, der Anschlag einer Glocke, ein achtlos hingeworfenes Wort, ein brennendes Licht, eine dunkle, einsame Nacht, ein verwahrloster Grabhügel, ja wer kann alle die Nichtigkeiten aufzählen, die schon geholfen haben, ganz neue Welten in einer Seele aufsteigen zu lassen und Erschütterungen auszulösen, die bis in ferne Zeiten und Räume weitergewirkt haben!

Und so ist es möglich, daß auch menschliche Geschehnisse, Werke und Geräte, die mit Kunst oder Schönheit oder Größe nichts zu tun haben, solche weittragende Wirkungen auslösen können. Ein Heiligenbildchen übelster Qualität, eine Papierblume, eine Drehorgel im Hofe einer Mietkaserne, eine verstaubte und baufällige Feldkapelle, all das und zahllose ähnliche Dinge sind imstande, in einem Menschen augenblicklich einen neuen Beruf, ein neues Wollen und ein wunderbares Können auszulösen. Erfahren wir nicht alljährlich etwas Derartiges beim Anblick des geschmückten Christbaums? An sich ist es doch eine kitschige Sache, einen Tannenbaum mit Glaskugeln und Flittergold zu behängen und seine Zweige mit brennenden Kerzen zu beladen; und doch, welche Ergriffenheit echtester und heiligster Art vermag das auszulösen in zahllosen Menschen und immer wieder und wieder!

Daraus folgt also, daß wir diese weißen oder schwarzen Tasten des äußern Geschehens leicht zu überschätzen oder zu unterschätzen in Gefahr sind. Die Erregungen und Schwingungen, die auf ihren Anschlag hin in der Seele ausgelöst werden, hängen nicht unbedingt ab von dem Wert oder Unwert der Tasten. Wir dürfen keine Seele verachten, weil sie durch einen Papierblumenschmuck oder ein fabrikmäßiges Bild zu religiöser Ergriffenheit kam. Wir dürfen aber auch diese äußern Nichtigkeiten nicht verächtlich wegwerfen, wenn

wir wissen, daß sie zu Boten Gottes werden können für die Seele suchender Menschen, die keine andere Sprache verstehen würden als eben diese unmündige Sprache armseligster Dinge. Wir dürfen vor allem nicht unduldsam sein gegen Menschenseelen und ihnen vorschreiben wollen, welche äußern Anlässe ihnen zur Auslösung innerer Gesichte und Melodien werden dürfen. Und doch sind wir meist so absprecherisch und unduldsam! Freilich, die Künstler selber, die doch am besten wissen müssen, was es um wahre Kunst ist, sind vielfach weit duldsamer und weitherziger als die meist sehr unberufenen Kritiker. So sagt Pfitzner in dem schon erwähnten Buche: „Ist ein Walzer gut gelungen, in guter Stunde talentvoll komponiert, gefällt seine Melodie, sein Aufbau, beglückt er, wie er da ist, irgendwen, sei es, wer es will, wirklich und wahrhaftig, so hat er durchaus seine Existenzberechtigung im Sinne der Kunst schlechthin bewiesen; wenn auch, vollberechtigt, der für höhere Kunst Empfängliche sich von jener ganzen Sphäre als etwas ihm Fremden abwenden wird. Desgleichen wird etwa der Deutsche, dem einmal die Sprache Beethovens, Schumanns, Wagners ans Herz gegriffen hat, gewisse italienische und französische Opern — irgend einen Gounod, Thomas, Puccini — einfach nicht hören können, aber wenn er ehrlich und urteilsfähig ist, zugestehen, daß sie in das Reich der Kunst irgendwie gehören, wenn auch nicht in *seine* Provinz. Für ihn sind sie etwas „Schlechtes" — mit Recht. Sie sind ihm menschlich widerlich, aber es gibt Menschen, deren Mentalität und Kordialität mit der jener Werke übereinstimmt, und für diese bedeuten sie eine Art wirklichen Kunstgenuß, weil eben eine gewisse Potenz, eine Notwendigkeit im Entstehen gespürt wird, die stets ihr *ehrliches* Publikum findet, weil es *Talentprodukte* sind."

Anderseits ergibt sich aber auch, daß wir nicht gleichgültig und untätig zu warten brauchen, bis es etwa einmal äußern Anstößen gelingt, unsere Seele zum Erzittern zu bringen. Freilich ist es schließlich ein unerforschliches Geheimnis, das die innere Armut oder Fülle, die Empfänglichkeit oder Verhärtung einer Seele umgibt; wir wissen nicht, woher der Geist kommt und wohin er geht; wie es geschieht, daß zuweilen schon in Kinderseelen oder in einfachen, „ungebildeten" Menschen ein reiches und gewaltiges Erleben vor sich geht, und anderseits Menschen, die von geistigen Kräften und Reichtümern umflutet sind, doch ihr Lebenlang dumpf und leer bleiben. Aber ein Doppeltes ist uns dennoch gewiß: einmal, daß jede Menschenseele Anstöße und Anregungen von außen braucht, daß ihr Material zugeführt werden muß, daß sie in einer dunklen und leeren Umwelt große Gefahr läuft, zu verkümmern und zu verhungern. Und wenn wir auch nicht wissen, ob nicht die meisten Stoffe, die wir einer Seele zuführen in Bildungsmitteln aller Art, vergeblich wieder umkehren an ihren innern Pforten, wir dürfen doch nicht unterlassen, ihr so viele Hilfen als möglich zur Verfügung zu stellen. Und weiter wissen wir gewiß, daß eines sich unmittelbar und nicht bloß auslösend, sondern auch belebend und befruchtend den Seelen mitzuteilen vermag: die Ergriffenheit der eigenen Seele. Der Mensch, der von Kindheit auf das Glück hatte, wenigstens einen wirklich seelenhaften, einen begeisterten, reinen, innerlich reichen und anbetenden Menschen zu treffen, der hat damit schon ein lebendiges und unsterbliches Samenkorn empfangen, in dessen Seele ist nicht bloß ein Hammerschlag gekommen, sondern eine zeugende Berührung. Wie nun solche Er-

griffenheit übertragen wird, durch künstlerische Worte oder durch Worte der Liebe, durch schaubare Werke oder durch das Schauen und Spüren persönlichen Wesens im Anblick heiliger Beispiele, das ist nicht so wesentlich, wenn nur überhaupt Menschen unter uns sind, deren Herzen in Ergriffenheit zittern, deren Seelen in der Einsamkeit einer Anbetung schweigen, oder unter dem Druck heiliger Leiden weinen, oder im Anschauen göttlicher Gesichte lachen und singen können.

Das ist auch der einzig mögliche Weg, auf dem wir die Menschen überhaupt wertvoll, gut, ja heilig machen können. Die Ergriffenheit einer Seele, ihr inneres Erzittern und Erschauern gilt ja immer einem viel Größeren und Wertvolleren, als sie selbst ist. Bloße Leistungen des Instinkts, der leiblichen Triebe, des äußern Behagens und Nutzens oder gar der selbstsüchtigen Gier oder der zerstörenden Bosheit sind nie von solcher Ergriffenheit begleitet: jener seltsame Schauer regt sich nur, wo etwas Geistiges, Reines, Schönes, Heiliges, Göttliches in die Seele tritt. Er hat immer etwas Religiöses an sich und ist schon ein erstes Aufkeimen religiöser Regungen. Und dieser Keim wächst schnell heran zu seinem Gipfel, wenn in religiöser Offenbarung die Welt Gottes selbst und unmittelbar in die Seele eindringt. Da erreicht die Erschütterung der Seele und ihre zitternde Anbetung den höchsten Grad. Und weil sie da so stark ist wie sonst nirgends, darum quillt sie gerade als religiöse Ergriffenheit am leichtesten und häufigsten über die Seele hinaus in Schöpfungen der Kunst. So erklärt sich, warum die größten künstlerischen Leistungen aller Zeiten und Völker stets religiöser Natur waren, und warum die Kunst ihren bis jetzt unübersteiglichen Höhepunkt erreichte in der absoluten Religion des Christentums. Ja man kann sagen, je näher eine Seele dem Religiösen kommt, um so näher kommt sie auch dem künstlerischen Wesen, und je mehr ein Werk religiösen Gehalt in sich birgt, um so leichter gewinnt es auch Anteil an Schönheit und seelenergreifender Macht. Gerade die neue sakrale Kunst, die heute wieder in religiösen Mysterienspielen selbst die abgestumpften und ausgetrockneten Seelen moderner Arbeits- und Berufsmenschen emporreißt in den Bereich des Ewigen und Göttlichen, ist eine erfahrungsmäßige Bestätigung, wie unlöslich Kunst und Religion verbunden sind auf ihren Höhepunkten und in ihren letzten Quellgründen: beide reichen hinein in metaphysische Tiefen, wo sie völlig eins werden in einer einzigen Wurzel. Ja sie sind überhaupt nur verschiedene Erscheinungen des gleichen Wesens. Darum hat ein wahrhaft religiöser Mensch immer etwas Bezauberndes an sich; er ist ein Kunstwerk in seiner Reife und Fülle; und umgekehrt lehrt die Erfahrung, daß jede Religiosität, die abstoßend, befremdend, häßlich wirkt, auch immer etwas Unlauteres und Ungeistiges, ja Unwahres an sich hat.

Weil die Ergriffenheit einer Seele immer einem Höheren, einem Ideal, also im letzten Grunde einem göttlichen Wesen gilt, darum ist sie stets und notwendig auch eine sittlich gute Regung und macht auch die Seele gut für die Augenblicke ihrer Dauer. Denn sittlich gut ist uns die selbsttätige Lenkung und Richtung unseres Wesens auf das göttliche Wesen. Wir fühlen es geradezu, wie die Menschen, die in einem Konzertsaal sich versammelt haben, diese geputzten, eitlen, koketten, oberflächlichen, schwätzenden Menschen in dem

Augenblicke, wo eine übermächtige musikalische Schöpfung sie in ihren Bann zieht, plötzlich eine Art Verwandlung und Verklärung erfahren: in diesem Augenblick schweigen ihre kleinlichen Interessen, ihre armseligen Begierden, ihre engherzigen Gehässigkeiten, ihre boshaften Intrigen. Sie sind plötzlich alle still, demütig, ehrfürchtig, empfänglich, verehrend und hingebend geworden.

Ja wir können sagen, der Mensch ist überhaupt nur in solchen Augenblicken begeisterter Ergriffenheit ganz lauter gut. Sonst mischt sich in all sein Tun, sein Beten, sein Leiden, sein Schaffen, sein Liebeswirken irgend eine Unlauterkeit. Überall redet das Ich mit, sich selbst bespiegelnd, sich selbst vordrängend und suchend. Und wo dieses Ich mitredet, da ist immer eine Spur von Unwahrhaftigkeit und Pharisäergeist. Eine wirklich selbstvergessene, ganz vorbehaltlose Hingabe findet aber eigentlich nur statt in den gnadenvollen Augenblicken, wo der Mensch von einer höheren Welt durchschauert ist. Da allein ist er so weit entfernt von seiner kleinen und engen Ichheit, als es überhaupt für ihn möglich ist. Da ist er ganz frei, rein, weit und groß, da ist er also ganz nach Gottes Ebenbild — und das eben heißt gut sein, heißt heilig sein. Es zeigt sich hier wieder, wie unlösbar im wirklich guten und wertvollen Werk die Gottesgnade und die Menschentat verbunden sind, die von oben herabströmende und ergreifende Wirklichkeit und die eigene innere Empfänglichkeit. Es zeigt sich, daß auch alles gute Tun des Menschen vielmehr ein Erleiden und Empfangen ist als ein selbstherrliches Leisten: daß es jedenfalls mit Betriebsamkeit und Geschäftigkeit noch nicht ohne weiteres gegeben ist. Es ist ein kostbares Geschenk, das weder erzwungen noch organisiert werden kann und darum immer etwas Unberechenbares an sich hat.

Es mag sein, daß solche Zeiten einer ganz lautern Ergriffenheit nur vorübergehend und kurz sein können; aber spurlos gehen sie doch nicht vorüber. Es ist schon viel, wenn überhaupt einmal in eine Seele das Lichte und Hohe in reiner Erscheinung hineingeragt hat. Es eröffnete sich da ein Ausblick und Ausgang ins Helle und Weite. Und das ist etwas so Unvergeßliches und Unverlierbares, daß von da an die Sehnsucht der Seele stärker als bisher um das Besserwerden kreisen wird. Sie hat doch wenigstens auf Sekunden geahnt, daß es eine Höhe gibt, einen Tabor, und daß es gut wäre, dort zu weilen. Jedenfalls wirken solche Erlebnisse unvergleichlich mehr zur Hebung einer Seele als alle äußern Worte und Erziehungsmaßnahmen, die wir an sie verschwenden; denn diese dringen ja kaum bis unter die Oberfläche ein, während jene von innen kommende Ergriffenheit bis in die letzten Tiefen ausstrahlt.

Es zeugt also von der überragenden Psychologie des Katholizismus wie überhaupt aller welt- und lebensmächtigen Institutionen, daß sie ihre Werbung nicht dem nackten Wort anvertrauen, sondern dem bekleideten, dem gestalteten, dem künstlerischen Wort, das sie möglichst in Schönheit prangend einhergehen lassen. Freilich, wo diese Schönheit nur noch äußere Hülle ist, hinter der die innere Ergriffenheit längst erlosch, da wird sie nicht mehr jene befruchtende und unmittelbar lebenweckende Kraft haben, die sie als Offenbarung seelischer Erschütterungen besaß. Aber immerhin wird sie auch so noch tiefer dringen und stärkere Wirkungen in den Seelen auslösen, als das „Wort“,

der bloß intellektuelle Begriff für sich allein gewöhnlich auszulösen vermag. Und je gestalt- und farbloser, je ungeformter und abstrakter ein Begriff ist, um so weniger gelingt es ihm, an innere Pforten zu rühren und geistige Quellen aufspringen zu lassen.

* * *

Es gibt also doch einen Punkt, wo unsere Werke nicht nur in sich selbst letzten Wert tragen, sondern wo sie auch noch wirken und wo ihre Wirkung wiederum in sich wertvoll ist, so daß die Werke auch um ihrer Wirkung willen der Mühe wert sind. Der Zweckgedanke beherrscht uns nun einmal, und wir können ihn nicht ausschalten aus unserem Leben. Aber er soll uns nicht zu Sklaven machen, indem er uns rastlos voranpeitscht, indem er uns immer wieder über unsere Werke hinausreißt zu einem Zweck, der selbst wieder nicht letzter Ruhepunkt sein kann. Er soll nicht alle unsere Werke zu einem bloßen Mittel erniedrigen, zu einem Durchgangspunkt und so unser Leben zu einer ewigen Flucht machen. Es muß einen Punkt geben, und sei es auch im Unendlichen, wo unsern Werken ein Wert zuteil wird, der in ihnen selbst ruht, unabhängig von irgend einem weiteren Zweck. Aber da wir den Wirkungsgedanken nicht verlieren können, dürfen gerade an jenem Punkt unsere Werke nicht der Wirkung beraubt sein, die dann freilich nicht wieder über sich hinausweisen darf, sondern als Eigenwert in sich selbst ruhen muß. Als den Punkt, wo diese drei: Werk, Wert und Wirkung zusammentreffen, ohne aufzuhören, drei zu sein, haben wir den meist allzu kurzen und seltenen Augenblick gefunden, wo etwas Hohes und Heiliges, etwas Göttliches unsere Seele durchschauert. Es ist der ferne und einsame Tempel auf ewiger Höhe, wo Gottes Wirklichkeit uns nahekommt, wo wir anbetend niederfallen, und gerade durch dieses Niederfallen vor ihm teilbekommen an seiner Güte, wo aus unserer Seele ein Strahl gottähnlicher Schönheit bricht, weil wir da im vollsten Sinne zugleich Geschaffene und Schaffende werden, wo es Licht wird in uns und wir selbst zu Licht werden, das leuchtet. Dieses Heiligtum birgt also alles Wertvolle, was in einem besten und letzten Sinne gut ist: Wahrheit, Güte und Schönheit fallen dort in Eins.

Ein fernes Heiligtum ist es, nicht als ob es in fernen Zeiten und Räumen läge, nein, es liegt in unserer eigenen Seele, die freilich abgründig tief ist; und nur wenige finden den Weg zu dieser Tiefe. Es ist ein fernes Heiligtum, weil es weitab liegt von unserem alltäglichen Interessenbereich, von unserem Umtreiben, mit dem wir immer nur um uns selbst kreisen, ohne in uns einzukehren. Wer aber aufhört, sich um sich selber zu drehen, der stürzt unverzüglich in die eigenen Tiefen und — findet Gott.

Peter Lippert S. J.

Petrus Canisius der Kirchenlehrer

Am 21. Mai dieses Jahres hatten sich die Wände des römischen Petersdomes in festlichen Purpur gekleidet. Tausende von Lichtern strahlten aus der Höhe nieder auf die Pilgerscharen, die aus der ganzen Welt zusammengeströmt waren. Vieler anderer hohen Würdenträger nicht zu gedenken, hatte Deutschland zwei seiner Kardinäle gesendet und zwei frühere Reichskanzler, Holland seine Bischöfe und seinen Ministerpräsidenten, Österreich den Kardinal von Wien, der Kanton Freiburg seinen Bischof und drei seiner Staatsräte. Auch die Kardinäle von Lissabon, London, Philadelphia, Catania hatten sich eingefunden. Neben dem päpstlichen Throne stand als diensttuender Diakon, trotz seiner 80 Jahre noch aufrecht und frisch, der deutsche Kardinal Ehrle. Man hat die Litanei von allen Heiligen gesungen und im „Veni Creator" den Beistand des Heiligen Geistes angerufen. Da ertönt des Herolds Stimme: „Der Augenblick ist gekommen, da der unfehlbare Lehrer der Kirche sein Urteil fällt. So höret denn mit gebührender Ehrfurcht und Unterwürfigkeit den Spruch Petri, der in Pius fortlebt! Vernehmet ihn alle, die ihr hier zugegen seid! Es vernehme ihn die ganze katholische Welt!" Nun erhebt sich der Papst und spricht: „Zur Ehre der heiligen und ungeteilten Dreieinigkeit, zur Erhöhung des katholischen Glaubens und zur Mehrung der christlichen Religion, aus Vollmacht unseres Herrn Jesus Christus, der heiligen Apostel Petrus und Paulus und Unserer eigenen, nach reiflicher Überlegung und öfterer Anrufung des göttlichen Beistandes, auf den Rat Unserer ehrwürdigen Brüder, der zu Rom anwesenden Kardinäle, Patriarchen, Erzbischöfe und Bischöfe, erklären und definieren Wir, daß der selige Petrus Canisius aus der Gesellschaft Jesu ein Heiliger ist, und tragen Wir ihn in das Verzeichnis der Heiligen ein. Jedes Jahr soll man am 27. April auf der ganzen Welt sein Andenken begehen, und zwar soll man ihn feiern als einen Bekenner und einen Lehrer der gesamten Kirche."

Des Papstes Worte lösten einen Jubel aus, der sich kaum beschreiben läßt. Etwas in der Geschichte der Kirche nahezu Unerhörtes war geschehen: Petrus Canisius war zu gleicher Zeit Heiliger und Kirchenlehrer geworden. Man mochte wirklich glauben, der Himmel habe jetzt dem Gottesmann einen Ehrenersatz leisten wollen. Viele, die nach ihm gelebt hatten, schmückte schon lange der Heiligenschein; er aber hatte sehen müssen, wie sein Heiligsprechungsprozeß, 1625 begonnen, volle drei Jahrhunderte sich hinschleppte. Canisius Kirchenlehrer! Das hätte selbst so mancher warme Verehrer des Dieners Gottes sich nicht träumen lassen. Vor einigen Jahren wurde ein Bischof eines außerdeutschen Landes darum angegangen, sich für eine solche Ehrung beim Heiligen Stuhle zu verwenden. Er antwortete: „Canisius ein Heiliger? Ja. Ein Apostel? Ja. Ein Kirchenlehrer? Bellarmin mag Kirchenlehrer werden; aber Canisius? Nein." Gegenvorstellungen erfolgten. Der Bischof, selbst ein hochangesehener Gelehrter und Schriftsteller, zog sie in Erwägung, und als bald darauf bei der jährlichen Bischofsversammlung der Kirchenlehrerantrag zur Erörterung kam, stimmte auch er für denselben.

Petrus Canisius Kirchenlehrer! Die Kirchenlehrer sind Männer, die ob ihrer ausgezeichneten Heiligkeit und Gelehrsamkeit gleich Sonnen am Himmel der Kirche leuchten. Ihre Seelen beglückt jene eigentümliche Siegesfreude, welche die Gottesgelehrten als die „Aureola Doctorum" bezeichnen. Ihre Lehre genießt besonderes Ansehen. Ihr Fest pflegt in der ganzen Kirche gefeiert zu werden. Im Meßopfer haben sie das Credo gleich den Aposteln, deren Worte sie erklärt, verteidigt, in die Welt hinausgetragen haben.

Zur Erlangung der Kirchenlehrerwürde sind nach kirchlichem Rechte erfordert: ausnehmende Heiligkeit, vorzügliche Gelehrsamkeit, Erklärung seitens der Kirche.

Als die Frage aufgerollt wurde, ob Petrus Canisius Kirchenlehrer werden solle, bereitete das erste Erfordernis keinerlei Schwierigkeit. Für die Heiligkeit des Mannes spricht ja laut genug sein ganzes Leben. Dazu kommt eine Flut von Zeugnissen der Zeitgenossen, ferner die älteren Wunder, auf die sich seine Seligsprechung stützte, und die neuesten, die seiner Heiligsprechung zu Grunde liegen. Kürzlich haben denn auch diese Blätter „Canisius dem Heiligen" ihre Huldigung dargebracht[1].

Hat Canisius auch vorzügliche Gelehrsamkeit besessen? Das verbürgen zunächst viele Züge seines Lebens. Es seien hier nur einige genannt. Schon als Theologiestudierender zu Köln tat er sich durch sein Wissen hervor. Als verlautete, er wolle in Löwen oder Paris seine Studien fortsetzen, wandte sich die theologische Fakultät in einem eigenen Schreiben an die Obern der Gesellschaft Jesu, der sich Canisius angeschlossen hatte, und baten, man möge diesen hoffnungsvollen jungen Mann noch eine Zeitlang in Köln belassen. Mit 23 Jahren veröffentlichte er schon eine Gesamtausgabe der Schriften Taulers, mit 25 Jahren eine lateinische Ausgabe aller Werke des hl. Cyrill von Alexandrien und eine Ausgabe der Schriften Leos des Großen. 26 Jahre alt, wurde er von Kardinal Otto Truchseß von Waldburg, Bischof von Augsburg, zur Kirchenversammlung nach Trient gesandt. Als diese 1562 und 1563 zum dritten Male tagte, mußte er als päpstlicher Theologe dort auftreten. Bei den Religionsgesprächen von Worms war er einer der Sprecher auf katholischer Seite und bot im offenen Geisteskampfe dem greisen Melanchthon die Stirn. Daß er als Lehrer der heiligen Wissenschaften an die Hochschulen von Ingolstadt und Wien berufen wurde, daß er als Prediger viele der vornehmsten Kanzeln des Reiches besteigen mußte, daß Bischöfe und Fürsten sich um seinen Rat bewarben und Päpste ihn mit Sendungen und schriftstellerischen Arbeiten betrauten — Tatsachen, auf die wir später zurückkommen müssen —, das alles beweist, daß er bei der Mitwelt als Gottesgelehrter in hohem Ansehen stand.

Es fehlt aber auch nicht an ausdrücklichen Zeugnissen. Im Jahre 1559 nennt ihn das Augsburger Domkapitel in einem amtlichen Schreiben einen Mann, der wegen seiner Gelehrsamkeit und Heiligkeit in ganz Deutschland hochberühmt sei[2]. Als einen Priester von sehr großer Tugend und Gelehrsamkeit und als einen

[1] Vgl. diese Zeitschrift 109 (1925) 161—164.

[2] Die Raumverhältnisse dieser Zeitschrift gestatten nicht, daß ich meine Quellen näher angebe. Ich verweise für sie auf meine Arbeit: S. Petrus Canisius Doctor Ecclesiae, die im dritten Heft des diesjährigen Jahrgangs der römischen Zeitschrift „Gregorianum" erscheint.

großen Verteidiger der päpstlichen Gewalt empfiehlt ihn 1563 der Bischof und spätere Kardinal Commendone den Vätern von Trient. Als man hoffte, der protestantische Kurfürst August von Sachsen werde katholisch werden, riet Kardinal Stanislaus Hosius, Bischof von Ermland, daß man Canisius zu ihm schicke. Der, sagte er, „zeichnet sich ebensosehr durch Gelehrsamkeit wie durch Frömmigkeit aus. In den schwebenden Streitfragen ist niemand mehr bewandert als Canisius." Bischof Blarer, der Wiederhersteller des Baseler Bistums, ließ sich vernehmen: Petrus Canisius „übertreffe alle an Frömmigkeit und Wissen; davon habe er sich durch die Lesung der Schriften des Mannes überzeugt; das sei ihm auch von vielen Gelehrten versichert worden". Der protestantische Baseler Universitätsprofessor Heinrich Pantaleon nahm unsern Heiligen in sein „Heldenbuch Teutscher Nation" auf und schrieb 1570 von ihm, er sei „wohlberedt und mit großer Weisheit beziert, so daß auch die Ausländer sich über ihn wundern". Zu diesen Ausländern gehört auch der Kardinal Cäsar Baronius; er verweist in seinen „Kirchlichen Jahrbüchern" auf Canisius als einen „hochgelehrten und überaus frommen Mann". Noch gewichtiger ist das Zeugnis eines Franz von Sales. Dieser Heilige war eben damit beschäftigt, die Leute des Chablais-Tales zur Kirche zurückzuführen. Ein bibelfester Kalviner brachte ihm einen Einwurf vor, den er nicht zu lösen vermochte. Bellarmins Kontroversen, die er mit sich genommen hatte, ließen ihn diesmal im Stiche. Da wandte er sich brieflich an Canisius. Das Schreiben beginnt: „Du hast — ich will bescheiden reden — für Christus so viel getan, gesprochen, geschrieben, daß Du Dir bei allen Christgläubigen einen Namen gemacht hast. Es ist darum nicht zu verwundern, daß der Mann, der so oft an alle Christen geschrieben hat, auch von vielen Seiten her Briefe erhält."

So des Canisius Mitwelt. Ihr Urteil klingt fort in der Nachwelt. Der Sittarder Pfarrer Johannes Agricola und der Löwener Hochschullehrer Johannes Molanus, die Antwerpener Stiftsherren Aubertus Miräus und Laurentius Beyerlink und der österreichische Benediktinerabt David Corner preisen in ihren Schriften das reiche Wissen des Nymweger Gelehrten. Der berühmte Dominikaner Natalis Alexander nennt ihn einen „hochgelehrten Theologen und durch Beredsamkeit ausgezeichneten Prediger". Der bekannte Oratorianer Augustin Theiner steht nicht an, in seiner Fortsetzung des Baronius unsern Canisius als einen Mann zu kennzeichnen, der „sich um die katholische Sache auf das Beste verdient gemacht und durch Heiligkeit und Gelehrsamkeit höchsten Ruhm erworben hat". So urteilt auch Johannes Janssen, wenn er in seiner „Geschichte des deutschen Volkes" über Canisius schreibt: „Der Annalist der Universität Ingolstadt nennt ihn mit Recht einen unvergleichlichen Gelehrten, tiefen Theologen" usw. Selbst der berüchtigte Jansenist Paschasius Quesnel bewundert unseres Heiligen Tugend und Gelehrsamkeit, und Quesnels Gesinnungsgenosse, der überaus jesuitenfeindliche „Heinrich vom hl. Ignatius", gesteht, daß seine Frömmigkeit und Wissenschaftlichkeit „glänzend bezeugt seien". Das Lob einzigartiger Gelehrsamkeit spendet ihm 1743 Salomon Ernst Cyprian, Vizepräsident des protestantischen Konsistoriums von Gotha, und so geht es fort bis auf den bayrischen Archivar und Jesuitenhasser Lang, dem Canisius 1819 als „groß und klassisch" gilt, und den gefeierten protestantischen Rechtslehrer Eichhorn, der von ihm 1836 als „einem der gelehrtesten und tätigsten Männer der Gesellschaft Jesu" spricht, und den für Luthers Evangelium eifernden Theobald, der 1912 behauptet, „die Katholiken hätten sich einen bessern Vorkämpfer nicht wünschen können".

Es gibt Menschen, deren Kenntnisse an das Wunderbare grenzen; aber sie durch Wort oder Schrift zum Gemeingut zu machen, das ist ihnen nicht gegeben. Mit ihrem Leichnam trägt man auch ihre Weisheit zu Grabe. Ganz anders Petrus Canisius. Darin gerade liegt seine Größe, daß er sein Wissen auf vielgestaltige Weise in Lehre umgesetzt und es mit vollen Händen in die Furchen seiner Zeit hineingestreut hat als einen Samen, der tausendfache edle Frucht hervorbrachte.

An der Hochschule zu Ingolstadt führte er die Disputationen wieder ein, errichtete er Dämme wider das Eindringen sittenloser und glaubensfeindlicher Bücher, sammelte er um sich die Besten der akademischen Jugend und leitete sie an zum häufigen Empfang der Sakramente. Der gefeierte Hochschullehrer war zugleich der herzlichste Kinderfreund. Österreich, Bayern, Schwaben, Tirol, Franken, das Elsaß, die Schweiz sahen ihn den Kleinen den Katechismus erklären. Viel mehr noch hat er gewirkt als geistlicher Redner im engeren Sinne des Wortes. Die Zahl seiner Predigten und Ansprachen wird auf zweitausend geschätzt. Viele Hunderte von ihnen sind noch handschriftlich erhalten. Weit über Deutschlands Grenzen hinaus erklang diese apostolische Stimme, von Lüttich und Nymwegen bis hinüber nach Krakau und hinunter nach Rom und Messina in Sizilien. Sieben Jahre hat Canisius im Dom zu Augsburg des Predigtamtes gewartet. Zu Innsbruck hat er mehrere Jahre, zu Freiburg in der Schweiz acht Jahre das Wort Gottes verkündigt. Kaiser Ferdinand I. und Erzherzog Ferdinand II. wollten ihn zum Hofprediger haben, Herzog Wilhelm von Bayern zum Fastenprediger. Er stand auf den Kanzeln der Dome von Köln, Prag, Regensburg, Straßburg, Worms, Würzburg und vieler anderer Kirchen. Dazu kamen die Standespredigten. Er brach das Brot der himmlischen Lehre Domherren, Benediktinern, Kartäusern, Klosterschwestern verschiedener Orden, Professoren, Studenten, Sodalen, Hofdamen, Gefangenen. Selbst zum Tode verurteilte „Hexen", die von ihren protestantischen Seelsorgern verlassen waren, hat er mit dem Troste des Evangeliums erquickt. In Augsburg, wo von 70000 Einwohnern kaum noch 8000 katholisch geblieben waren, mehrte sich schon im ersten Jahre seiner Predigttätigkeit die Zahl derer, die an Ostern zum Tische des Herrn gingen, um 900. Einige Jahre später erlangten im Rate der Stadt die Katholiken die Mehrheit. Auch als Exerzitienmeister konnte der Gottesmann glänzende Erfolge verzeichnen. Mit Recht haben darum die Geschichtsschreiber des deutschen Predigtwesens, Karl Brischar und Joseph Kehrein, unsern Heiligen unter die großen Kanzelredner der Vorzeit aufgenommen [1].

Überaus segensreich hat Petrus Canisius sein Wissen auch auf einem andern Gebiete verwertet. Der Nymweger Bürgermeister Jakob Canisius hatte sich durch Weisheit in Behandlung öffentlicher Angelegenheiten ausgezeichnet. Diese Weisheit ging als Erbe auf seinen Sohn Petrus über. Er bedurfte ihrer. Staat und Kirche waren damals enge ineinander verschlungen. Die Wohlfahrt des Staates gereichte unmittelbar auch der Kirche zum Besten, und vom Gedeihen der Kirche war das wahre Wohl des Staates

[1] Eine eingehende, gründliche Darstellung der Predigttätigkeit des hl. Petrus Canisius steht zu erwarten von der berufenen Feder des hochw. P. Martin Stoks C.SS.R.

bedingt. Das aber wollten oft selbst gutgesinnte katholische Fürsten nicht begreifen. Anstatt mit dem Schwerte die Kirche vor Vergewaltigung und Beraubung zu schützen, schlugen sie selbst die Braut Christi in Fesseln. Da war Canisius am rechten Platze, der glühende Liebhaber Christi, der bis in das Mark hinein papsttreue Jünger des hl. Ignatius. Dafür nur einige Beispiele: Er hatte des römischen Königs Ferdinand I. Herz gewonnen; dieser hatte ihm mehr als einmal die innersten Falten seiner Seele erschlossen. Nun war Ferdinand auf der Fahrt nach Frankfurt zur Kaiserwahl. Canisius beeilte sich, ihn vor Frankfurts Toren noch zu erreichen. Er fand ihn zu Nürnberg. Mit einer Weisheit und Unerschrockenheit, die eines Ambrosius würdig war, warnte er den gutgesinnten, aber furchtsamen Fürsten davor, daß er von dem nichtkatholischen Teile der Wähler sich Zugeständnisse zum Schaden der Kirche abpressen lasse. Seine Worte machten tiefen Eindruck. Ferdinand schwur gleich seinen Vorfahren dem Papste Gehorsam und Schutz. Bald kamen die letzten Jahre der Kirchenversammlung von Trient. Der Kaiser, von staatskirchlerischen Räten und mattherzigen Theologen umgarnt, suchte den Vätern durch unbillige Forderungen und unwürdige Drohungen Gewalt anzutun; die Verhandlungen des Konzils stockten; seine Sprengung schien bevorzustehen. Wiederum trat Canisius mit dem Mut und Ernst eines Propheten vor den Fürsten und zeigte ihm, wie unberechtigt und unheilvoll sein Auftreten sei. Ferdinand ließ sich überzeugen. Es kam zum Frieden. Das Konzil erlangte einen segensvollen Abschluß. Rom war entzückt. „Es ist unglaublich", schrieb der hl. Karl Borromäus, damals Staatssekretär seines Onkels Pius IV., „mit welcher Sorgfalt und Entschiedenheit der Pater Canisius für den Dienst Gottes sich einsetzt." Jetzt wußte der Papst auch, wem er die Aufgabe übertragen solle, die Konzilsbeschlüsse in Deutschland einzubürgern. Canisius brachte als geheimer Nuntius die päpstlichen Schreiben einer Reihe von geistlichen und weltlichen Machthabern des mittleren und nördlichen Deutschlands. Seinem klugen Eifer gelang es, Licht zu verbreiten, Ärgernisse zu bannen, Hindernisse zu überwinden. Als er zu Anfang des Jahres 1566 nach Augsburg zurückkehrte, begann dort der Reichstag seine Arbeiten. Im Namen des Papstes nahm Kardinal Commendone daran teil. Die Katholiken wünschten die Bestätigung des Religionsfriedens vom Jahre 1555. Da erklärte ein Italiener, der als Berater dem Kardinal zur Seite stand, dieser müsse gegen die Bestätigung feierliche Verwahrung einlegen. Der strenge Pius V. war sehr geneigt, das zu verordnen. Doch nun griff Canisius ein. Sein klares Geistesauge schaute das Feuer, das ein solcher Schritt entzünden, und den völligen Untergang, den es dem katholischen Wesen Deutschlands bringen müßte. Noch sind die Gegenvorstellungen vorhanden, die er nach Rom gelangen ließ. Man bewundert die kirchenrechtliche Gründlichkeit und Schärfe, mit der er darlegt, daß der Friede den Glaubensentscheidungen von Trient nicht entgegen sei, daß der Papst ihn zwar nicht ausdrücklich gutheißen dürfe, aber seine Bestätigung dulden könne, ja in der schwebenden Notlage dulden müsse, wofern nur die katholischen Stände ihre Unterwerfung unter die Trienter Beschlüsse erklärten. Canisius drang durch. Der Religionskrieg wurde auf fünfzig Jahre hinausgeschoben und fand dann die Katholiken erstarkt genug, sich ihres Glaubens zu erwehren. Es war nach langer Zeit der erste Reichstag, auf dem die

Katholiken nichts verloren: im Gegenteil, sie gingen geeint und ermutigt nach Hause. Es ließe sich noch vieles dieser Art erzählen. Der Kürze wegen nur noch Folgendes: Zahlreich sind die noch erhaltenen Gutachten, in denen der Heilige Kardinälen, Nuntien, Bischöfen, weltlichen Regierungen — es sei nur der hl. Karl Borromäus genannt — auf seelsorgliche oder kirchenrechtliche Fragen Bescheid gibt. Noch wichtiger sind die für die Päpste bestimmten Stimmungsbilder, Gesandtschaftsberichte, Ratschläge. Sie haben in vorderster Reihe den römischen Behörden die Wege gewiesen, die sie in Behandlung deutscher Angelegenheiten eingeschlagen haben.

Die sprechendsten Denkmäler seiner ausgebreiteten Gelehrsamkeit hat Canisius in seinen Schriften hinterlassen. Er verstand es wie wenige seiner Tage, welch ungeheure Macht die Presse ist. Sah er ja auch mit Augen, daß Martin Luther durch seine Katechismen und andere Schriften, die durch die Lande schwirrten, dem neuen Glauben hundertmal mehr Anhänger gewann als durch alle seine Predigten. In seinen Aufzeichnungen fragt er einmal: „Was ist das Beste, das der Mensch mit seinen Händen tun kann?“ Er antwortet: „Die Hände zum Gebete falten und gute fromme Bücher schreiben.“ Gleich den großen Lehrern der Vorzeit, einem Ambrosius, Augustin, Chrysostomus, Gregorius, war er weit davon entfernt, sich als trockener Stubengelehrter in eine weltabgezogene Bücherei zu vergraben. Er stand hoch auf der Warte der Zeit. Wo immer es galt, eine Glaubenswahrheit zu verteidigen, einer Irrlehre die Maske abzureißen, einen kühnen apostolischen Gedanken in die Tat umzusetzen, da war er mit seiner Feder zur Stelle. Seine Schriften, ungefähr vierzig an der Zahl, verteilen sich darum auf die verschiedensten Wissensgebiete. In der neuesten, von P. Karl Sommervogel herausgegebenen Bibliographie der Gesellschaft Jesu nimmt das auf drei Bände verteilte Verzeichnis ihrer Ausgaben 56 Quartspalten ein. Der Raum erlaubt es uns nicht, alle diese Schriften näher zu kennzeichnen. Wir müssen viele nur mit einem Worte streifen. Manche sind so selten, daß man den Plan einer kritischen Gesamtausgabe mit lebhafter Genugtuung begrüßen muß.

Die schon genannte Tauler-Ausgabe zerstörte den Wahn, Tauler sei ein Vorläufer Luthers gewesen. Cyrill von Alexandrien, den wir gleichfalls schon kennen, wird als Muster bischöflichen Hirteneifers vorgeführt, Leo der Große als Zeuge für das Altertum der Lehre und Zucht der römisch-katholischen Kirche. Diese Ausgaben sind längst überholt, bedeuteten aber doch einen wissenschaftlichen Fortschritt, weil sie Ungedrucktes brachten und das früher Gedruckte genauer wiedergaben. Die „Lectiones et Precationes Ecclesiasticae“ führten die Studenten in den Geist des kirchlichen Gottesdienstes ein. Es folgte das prächtig ausgestattete „Betbuch“, ein Blütenstrauß mittelalterlicher Mystik, von zarter, inniger Andacht duftend. Da ist ferner eine Erklärung des Psalms „Miserere“; eine von Entstellungen gesäuberte Ausgabe des mittelalterlichen „Seelengartens“; das in verschiedene Sprachen übersetzte und mehr als vierzigmal neu aufgelegte „Manuale Catholicorum“; das „Beicht- und Kommunionbüchlein“; das „Denkbüchlein“; die Kirchengesänge; die „Betrachtungen und Gebete des Bruders Claus von Unterwalden“; die von dem Laien Walasser besorgte, aber von Canisius mit einer trefflichen Abhandlung über die Heiligenverehrung bevorwortete und anderweitig sehr geförderte deutsche Ausgabe des Martyrologiums, von den Liturgikern Molanus und Du Saussay hochgepriesen; da sind die Lebensbeschreibungen der schweizerischen Heiligen Beat, Mauritius, Ursus und Viktor, Fridolin, Meinrad, Ida von Toggenburg, deutsch, zuvörderst

dazu bestimmt, das Schweizervolk an seine ersten Glaubensboten zu erinnern und ihm zu zeigen, daß sein katholischer Glaube kein anderer sei als der Glaube jener Apostel, aber auch mit gewissenhafter Benützung alter Quellen ausgearbeitet und darum von angesehenen schweizerischen Geschichtsforschern, wie Guillimann, Haller, Lutolf mit Ehren genannt. Ob seiner Schönheit und Kraft wiegt ganze Bände auf das „Allgemeine Gebet", das jetzt noch in Tausenden von Kirchen dem Volke vorgebetet wird; es verdankt unserem Heiligen sehr wahrscheinlich seine gegenwärtige Gestalt, sicher warme Empfehlung und weiteste Verbreitung. Der Geschichte dienten neben dem Bericht über das Wormser Religionsgespräch besonders die „Bekenntnisse" und das geistliche „Testament", zwei leider nur unvollständig erhaltene Schriften, in denen der Heilige unter herben Selbstanklagen und rührender Lobpreisungen Gottes seine eigenen Lebensschicksale erzählt. Um Melanchthons lateinische Sprachlehre den Händen der katholischen Schüler zu entwinden, paßte Canisius die Grammatik seines französischen Ordensgenossen Hannibal Coudret den deutschen Bedürfnissen an. Für Schulzwecke war auch seine Ausgabe von ausgewählten Briefen und andern kleinen Schriften des hl. Hieronymus bestimmt. Das handliche, wohlfeile Buch sollte die schwerfällige Ausgabe der Hieronymusbriefe verdrängen, die Erasmus von Rotterdam mit seinen hämischen Nörgeleien und boshaften Spötteleien entstellt hatte. Canisius hatte Erläuterungen beigegeben; vor allem aber eine kostbare Einleitung, in der des Hieronymus Lob in hellen Tönen erklingt und die fast zur ansteckenden Krankheit gewordene Erasmus-Verehrung in die rechten Schranken gewiesen wird. Es war ein glücklicher Wurf. Das Buch wurde in verschiedenen Ländern bis in die neueste Zeit hinein immer wieder neu gedruckt; man kennt über 45 Ausgaben. Jüngst hat ein holländischer Gelehrter auf Grund eingehender Untersuchungen behauptet, unter allen Blumenlesen aus den Hieronymusschriften sei die des Canisius die beste; sie verdiene entschieden, mit einem nach der Wiener Väterausgabe verbesserten Texte neu aufgelegt zu werden. Gestehen wir es offen! Manche der bisher genannten Schriften sind an und für sich unbedeutend. Aber der Name des Verfassers und das Gebet, mit dem der Heilige sie auf ihrer Wanderung durch die Welt begleitete, hat ihnen ungeahnten Erfolg bereitet. Hat nicht auch der hl. Alfons von Liguori durch seine schlichten, kurzen Besuchungen des heiligsten Sakramentes und durch sein Büchlein vom Gebete wohl ebensoviele Seelen geheiligt wie durch die mächtigen Bände seiner bahnbrechenden Moral? Mit Recht hat man darum bei ihm und auch bei dem hl. Franz von Sales, als deren Erhebung zur Kirchenlehrerwürde in Frage kam, auch ihre verschiedenen kleinen Andachtsbücher in die Wagschale gelegt. Canisius kann das gleiche beanspruchen.

Wir kommen auf Größeres. Die vom Heiligen mit dem fast allzu bescheidenen Titel Notae veröffentlichten zwei Quartbände Erklärungen der Evangelien des Kirchenjahres sind zunächst Betrachtungen für die Geistlichkeit, liefern jedoch auch reichen Predigtstoff. Boucher rühmt sie ob des „tiefen Wissens", das sich in ihnen offenbart, und Kardinal Rauscher, Erzbischof von Wien, findet in ihnen „ausgebreitete Gelehrsamkeit und insbesondere Vertrautheit mit den heiligen Vätern". Canisius, sagt der Redemptorist und Pastoraltheologe Benger, „erklärt hier das Wort Gottes geist- und salbungsvoll, nimmt beständig Rücksicht auf das Dogma und die Irrtümer seiner Zeit, auf kirchliche Zeiten und Gebräuche wie auf das praktische Leben". Auch Renoux, Dekan der theologischen Fakultät von Aix, spricht mit hohem Lob von diesem Werke. Da treffe man die wahre, alte, mustergültige Homilie.

Bedeutender noch ist der auf Geheiß des heiligen Papstes Pius V. verfaßte, zunächst gegen die Magdeburger Centuriatoren gerichtete Folioband Commentariorum de Verbi Dei corruptelis tomi duo. Der erste Teil

zeigt, daß die Centuriatoren mit Unrecht den hl. Johannes den Täufer zum Vorläufer des Luthertums machen, und widerlegt dabei die Hauptirrtümer des Protestantismus, besonders seine Rechtfertigungslehre. Der zweite Teil ist eine vollständige Mariologie. Er wendet sich demgemäß gegen alles, was je Unrichtiges über die Gottesmutter vorgebracht worden ist, und bietet zugleich einen wertvollen geschichtlichen Überblick über die kirchliche Marienverehrung.

Scheeben, einer der geistvollsten Gottesgelehrten des 19. Jahrhunderts, schreibt: „Gegenüber dem Protestantismus liefert Petrus Canisius eine klassische Verteidigung der ganzen katholischen Lehre über Maria." Der belgische Benediktiner-Bischof Laurentius Janssens sagt in seiner großartig angelegten Dogmatik über unseres Heiligen Marienbuch: „Es ist unter die bedeutendsten Werke zu rechnen, die jemals die Andacht zu Maria einem gelehrten, frommen Schriftsteller eingegeben hat." Bourassée hat es mit Recht in die 1866 zu Paris erschienenen „Summa aurea" aufgenommen, welche die besten Marienwerke aller Zeiten bietet. Wohlverdient ist das Lob, das Johannes Janssen ausspricht, wenn er versichert, diese Schrift „bekunde eine ebenso eingehende Kenntnis der scholastischen und positiven Theologie als umfassende Bekanntschaft mit den verschiedenen Richtungen des Protestantismus". Treffen wir doch darin, um einige Beispiele anzuführen, Verweise auf Chrysostomus an mehr als 170 Stellen, auf Ambrosius gegen 235 Verweise, auf Hieronymus gegen 280, auf Augustinus ungefähr 670. Auch der hl. Thomas von Aquin ist fleißig benützt. Er sei, heißt es wiederholt, „der Fürst der scholastischen Theologen"; Canisius freut sich, daß Thomas jetzt den gesamten theologischen Unterricht beherrsche. Stellen der Heiligen Schrift sind ungefähr 4000 angeführt. Auf Melanchthon wird an etwa 70 Stellen verwiesen, auf Kalvin an mehr als 100, auf Luther an mehr als 140; außerdem werden viele andersgläubige Theologen zweiten Ranges herangezogen. Der größte Ruhm der Schriften über den Täufer und Maria, den auch Papst Pius XI. in seiner herrlichen Ansprache am Heiligsprechungstage unseres Canisius hervorgehoben hat, besteht darin, daß sie den Kardinal Baronius vorbereiteten und anspornten zur Abfassung jener unsterblichen „Jahrbücher der Kirche", die den Magdeburger Centurien wissenschaftlich den Todesstoß versetzt haben.

Wie bei Augustin, Basilius, Hieronymus, Leo dem Großen, Gregor dem Großen, Franz von Sales und andern Kirchenlehrern, verdienen auch bei Canisius die Briefe große Beachtung. Bei ihm, wie bei jenen Vätern, sind viele Briefe wahre Abhandlungen über Gegenstände des Glaubens, der Kirchenzucht, der Seelenleitung. Die ganze Sammlung der Canisiusbriefe, zusammen mit den Antworten und den das Wirken des Heiligen beleuchtenden Schriftstücken, umfaßt jetzt acht gedruckte Bände; ein Ergänzungsband soll folgen. Canisius schrieb an Heilige, an Päpste, Kardinäle, Bischöfe, Ordensgeneräle, Fürsten, Gelehrte. Diese Briefe, mahnt der französische Benediktiner Antoine Bourg, „sind ein unentbehrliches Hilfsmittel für jeden, der sich mit der Geschichte des 16. Jahrhunderts befaßt". Ähnlich viele andere neuzeitliche Fachmänner; so Pastor, Paulus, Funk, Ehses, Tomek, Sauer, Bielmeyer, Bellesheim; auf nichtkatholischer Seite Neville-Figgis, Philippson, Mirbt. Auch dem geistlichen Leben bieten die Briefe reichliche Nahrung. „Sie lesen sich wie ein Erbauungsbuch höchsten Stiles", äußerte sich der münsterische Geschichtsforscher W. E. Schwarz. Dem berühmten Dominikaner Heinich Denifle bildeten sie, wie er selbst aussagte, inmitten seiner aufregenden Arbeiten über die große

abendländische Kirchenspaltung wahre „Ruhepunkte". In ihnen wehe „der Geist Christi".

Die Krone aller schriftstellerischen Schöpfungen unseres Heiligen ist und bleibt das Katechismuswerk in seiner dreifachen oder, besser gesagt, vierfachen Gestaltung. Die „Summa Doctrinae Christianae" ist für Akademiker und Schüler der höheren Gymnasialklassen bestimmt, der „Catechismus parvus Catholicorum", auch „Institutiones christianae pietatis" genannt, für jüngere Studenten, der „kleinste Katechismus" für die Kinder und das ungebildete Volk. Dazu kommt das „Opus Catechisticum", ein Folioband, in welchem die in der „Summe" meist nur kurz angemerkten Aussprüche der Schrift, der Väter und der Kirchenversammlungen unter Mitwirkung von Canisius durch dessen Ordensgenossen Petrus Busäus in ihrem vollen Wortlaute wiedergegeben werden. Vergessen wir nicht, was es heißt, einen Katechismus verfassen, der nach allen Seiten entspricht! Overberg, Hirscher, Christoph v. Schmid waren gelehrte, edle, mit Liebe zur Kinderwelt erfüllte Männer. Sie schrieben Katechismen. Aber keiner von ihnen konnte sich auf die Länge halten. Anders der Katechismus unseres Heiligen.

Er fand überall die freudigste Aufnahme und faßte feste Wurzeln. Als König Philipp II. von Spanien für seine niederländischen Besitzungen von den Löwener Theologen einen zeitgemäßen Katechismus verlangte, entgegneten diese: Man könne keinen besseren liefern als den, welchen Canisius auf Befehl des römischen Königs Ferdinand I. verfaßt habe; wer so glaube und lebe, wie dieses Buch lehre, der gewinne sicher den Himmel. Der selige Kardinal Robert Bellarmin erklärte: „Hätte ich zu der Zeit, da ich meinen italienischen Katechismus schrieb, den kleinen Katechismus unseres hochwürdigen und, wie mein frommer Glaube ist, heiligen Paters Canisius gekannt, so hätte ich diese Arbeit nicht getan; ich hätte einfach den Katechismus des Canisius in das Italienische übersetzt." Selbst die den Jesuiten wenig gewogene Pariser Sorbonne belobte und empfahl das Buch. Cesare Cantù schreibt: „Unter den nachlutherischen Katechismen der Katholiken ist der des Canisius „der berühmteste". Der Protestant Rouffet bezeichnet ihn in der Pariser „Encyclopédie des sciences religieuses" als „ein wahres Zeughaus der römischen Lehre". Der Wiener Benediktiner und Pastoraltheologe Anselm Ricker sagt, er sei „nach Inhalt und Form ausgezeichnet". Dem Erlanger protestantischen Theologieprofessor Gerhard v. Zezschwitz erscheint er als „ein Muster von Klarheit und Präzision des Lehrausdruckes". Nach seinem Breslauer Amtsgenossen Kawerau ist das Buch „klar und bestimmt, mild und erbaulich". Ähnliche Anerkennung spenden die Protestanten Ranke, Krüger, Droysen. Weihbischof Dr. Justus Knecht, Fachmann ersten Ranges in Christenlehrsachen, schreibt im „Kirchenlexikon": Man kann „nur staunen über die Fülle von Kenntnissen, welche dem Verfasser zu Gebote standen, und die Gewandtheit bewundern, mit welcher Canisius den überreichen Stoff verarbeitet und zu einem Büchlein zusammengedrängt hat, das wie ein Werk aus einem Gusse erscheint und doch keinen Satz, fast kein Wort enthält, welche nicht der Heiligen Schrift oder der Lehre der Kirche entlehnt wären. Es ist nicht das Genie eines einzelnen, das hier zu uns spricht, sondern es ist der Geist und die Sprache der Kirche, in welcher dieser Katechismus zu uns redet." Stäudlin, protestantischer Theologieprofessor in Göttingen, bemerkt: „Der kleine Katechismus von Canisius wurde in der katholischen Kirche eben das, was der kleine Katechismus Luthers in der evangelischen Kirche geworden ist." Und Stäudlins Glaubensgenosse Heinrich Böhmer, Universitätsprofessor in Marburg und gründlicher Jesuitenforscher, kommt zu dem Ergebnis: der Katechismus des Canisius „wirkte in diesem polemischen Zeitalter mehr

als alle gelehrten polemischen Werke der katholischen Partei." Noch jüngst hat der akatholische Berliner Professor Leopold Zscharnak erklärt: Canisius „überragt durch seine Tätigkeit als katechetischer Schriftsteller alle seine Glaubensgenossen vorher und nachher". Zu beachten ist auch das Wort des Passauer Domkapitulars und Katecheten Reiser: die Canisius-Katechismen „bildeten nachweisbar die Basis für die Bearbeitung vieler Religionslehrbücher alter und neuer Zeit". Ein anderer erprobter Kenner, Franz Xaver Thalhofer, geht noch weiter und versichert: Diese Canisius-Katechismen „beeinflußten mehr oder weniger auch jene Katechismus-Bearbeitungen, die als selbständige Arbeiten neben Canisius auftraten. Die nachcanisianischen und von Canisius nicht beeinflußten Katechismen können als eine Weiterentwicklung zum Besseren nicht bezeichnet werden".

Die Parabel vom Senfkörnlein, das sich zum Baume auswächst, auf dessen Zweigen die Vögel des Himmels ruhen (Matth. 13, 32), hat sich im Katechismus unseres Heiligen reichlich bewahrheitet. Das Buch ist in ungefähr fünfundzwanzig Sprachen übersetzt worden. Schon zu des Verfassers Lebzeiten hatte es mehr als zweihundert Auflagen erreicht. Im 17. Jahrhundert sprach man von vierhundert Auflagen. Und jetzt? Wer kann das sagen? Fortwährend tauchen ganz in Vergessenheit geratene Ausgaben auf, jetzt aus einer Bauernhütte, jetzt aus einem Schlosse oder aus dem staubbedeckten Winkel einer vernachlässigten Bibliothek. In Deutschland und der Schweiz bedeutete lange Zeit „seinen Canisi wissen" soviel als „den Katechismus gut gelernt haben". Das Buch hat sich dort nahezu dreihundert Jahre in fast allen katholischen Schulen gehalten. Er wurde aber auch in Paris ungefähr zwanzigmal gedruckt, und außerdem in siebzehn andern Städten Frankreichs. Das „Christenlehrwerk" erschien noch 1856 in französischer Übersetzung. Venedig druckte den Katechismus ungefähr zwölfmal; es druckten ihn auch zehn andere Städte Italiens. Der hl. Karl Borromäus schrieb ihn vor. Antwerpen lieferte mehr als 50 Drucke, Lüttich 10, Löwen 10, Krakau wenigstens 16, Wilna 10. Ungarn sah mindestens dreißig für sein Volk bestimmte Ausgaben. Andere wurden gemacht in Spanien, England, Schweden, den Vereinigten Staaten. Man bediente sich des Buches in Griechenland, bei den Maroniten, bei den Indiern.

Wie schon angedeutet wurde, fußen viele der heute gebräuchlichen Katechismen auf dem des Canisius und sind ihm nachgebildet. Dieser wird jetzt noch in einem beträchtlichen Teile Polens gebraucht. Mit ihm deckt sich im wesentlichen auch der Katechismus der österreichischen Bistümer. Kürzlich schrieb von der Insel Madagaskar ein Missionar: „Wir haben die madagassische Übersetzung des kleinen Canisius-Katechismus in diesem Jahrhundert schon zweimal zu Tananarivo gedruckt. Das Werk ist jetzt vergriffen. Es hat uns treffliche Dienste geleistet." Der Löwener Professor und niederländische Bibliograph Paquot übertreibt also nicht, wenn er schreibt: „Der Katechismus des Canisius hat in der Kirche unendlich viel Gutes gestiftet." Durch dieses Buch hat Gott dem Heiligen jene Verheißung erfüllt, von welcher er in seinem „Geistlichen Vermächtnisse" mit den Worten spricht: „Du versprachst, o Herr, mir wie dem zuvor kinderlosen Abraham eine unübersehbare Nachkommenschaft zu geben. Sie werde, sagtest du, in deinem Hause aufwachsen und beharren bis zum Ende und allezeit durch mich dich, den wahren Gott, loben und deine Ehre verbreiten."

Einen nicht zu unterschätzenden Anspruch auf die Ehre eines Kirchenlehrers hat sich Petrus Canisius weiterhin dadurch erworben, daß er in hohem Maße und mit selbstloser Hingabe die gesamte katholische Schriftstellerei seiner Zeit gefördert hat. Er war wirklich, wie schon gesagt, ein Apostel der Presse. Gute Bücher zur Befestigung und Verbreitung des Glaubens verfassen, das sei, schrieb er seinem Ordensgeneral, ebenso verdienstlich wie die Bekehrung der wilden Indianer. Er drängte die oberste Leitung der Gesellschaft Jesu dazu, daß sie auserlesene Ordensgenossen ausschließlich zur Schriftstellerei bestimmen sollte. Es gewährt einen eigenen Reiz, in so vielen schriftstellerischen Unternehmungen jener Tage mehr oder minder deutlich die helfende Hand unseres Heiligen zu gewahren. Er leistet Beiträge zu des Kölner Kartäusers Surius großartigen Sammlungen von Konzilsbeschlüssen und von Heiligenleben, zu Payva de Andradas Widerlegung der Chemnitzschen Schmähschrift auf das Trienter Konzil, zu Johann Alberts Schrift über die Gesellschaft Jesu, zu Ribadeneiras Ignatiusleben. Mit Begeisterung begrüßt er die Arbeiten des Augustiners Onofrio Panvinio und sorgt dafür, daß neben andern Werken dieses Wunders von Gelehrsamkeit die bahnbrechende Schrift über die römischen Begräbnisstätten zu Köln gedruckt wird. Er kann es nicht vertragen, daß des spanischen Franziskaners Andreas de Vega klassisches Werk über die Rechtfertigung von italienischen Druckern mißhandelt worden ist; es muß zu Köln fein und tadellos neu gedruckt werden, eingeführt durch eine hochwissenschaftliche Arbeit aus des Canisius Gelehrtenwerkstätte. Das von Vegas Ordensbruder Antonius Cordubensis verfaßte Werk über die Ablässe befördert er in Ingolstadt zum Druck[1]. Die Schweizer Klöster lädt er dazu ein, daß sie ihre alten Urkunden sammeln und an einem Ort zusammenlegen. Dem ermländischen Bischof Hosius sieht er die Druckbogen durch; auch überträgt er einige von dessen lateinischen Schriften in das Deutsche. Dem jugendlichen Dillinger Professor Wilhelm Lindan setzt er auseinander, wie man schreiben und nicht schreiben müsse, und erbettelt er ein Stück Geld zum Drucke einer Erstlingsschrift. Ob es ihm auch gelungen ist, für seinen Landsmann Arlenius, der neuentdeckte Väterschriften herausgeben wollte, einen Mäcen zu finden, steht nicht fest. Wohl aber, daß er Pisans und Peltans Ausgaben der Konzilien von Nicäa und Ephesus liebend gefördert; des Spaniers Franz Torres Arbeit über die Weihen zum Druck gebracht, dem Spanier Hieronymus Torres den Anstoß gegeben hat zur Abfassung jener wuchtigen Confessio Augustiniana, die den katholischen Glauben aus Augustins Werken nachwies und ähnliche Schriften über Cyprian, Ambrosius, Hieronymus nach sich zog. Ebenso können die Spanier Fontidueñas und Salmeron, der Tegernseer Benediktiner Seidel, der Frankfurter Stiftsherr Schwayger, der Krakauer Domherr Cromer, der oberdeutsche Jesuit Paul Hoffäus, von der Teilnahme erzählen, die der Heilige ihrer Schriftstellerei entgegenbrachte. Auch Laien wurden von ihm in den Dienst der katholischen Feder gestellt: Staphylus, Agricola, Walasser, Fickler. Den Augsburger Ratsherrn Markus

[1] Über die vielen Bande, die den hl. Petrus Canisius mit dem Franziskanerorden verknüpften, unterrichtet die gediegene Arbeit des hochw. P. Gilbertus Lohuis O.F.M.: „De H. Petrus Canisius en de Minderbroeders", in „De Gelderlander", Nymegen 20. Mai 1925, Bl. 2.

Welser spornte er an, Aventins Geschichtswerk von Unrat zu reinigen und den Altertümern seiner Vaterstadt emsig nachzugehen. Mit Feuereifer drang er darauf, daß die „Indischen Briefe" in Deutschland durch den Druck verbreitet wurden. Daß er damit den deutschen Missionszeitschriften der Gegenwart Tür und Tor geöffnet hat, das hat der Wiener protestantische Kirchenrat Wiß unumwunden anerkannt. Auch für die katholischen Buchdrucker hatte der apostolische Mann ein warmes Herz. Er verschaffte ihnen Druckprivilegien. Den Papst bat er, er möchte ihnen jedes Jahr durch den Nuntius geldliche Unterstützung zukommen lassen. Die katholischen Regierungen belehrte er, es genüge nicht, den Leuten schlechte Bücher aus den Händen zu reißen; man müsse sie ihnen durch gute ersetzen, müsse katholische Druckereien errichten und katholische Buchhändler in das Land rufen.

Fassen wir zum Schlusse die Lehrweise unseres Heiligen in ein Gesamtbild! Bei größter Hochschätzung der riesenhaften Denkergestalten der Scholastik, vorab des hl. Thomas von Aquin[1], offenbart Canisius gleich seinen Freunden Bellarmin und Baronius eine Vorliebe für die zuvörderst auf Schrift und Vätern fußende positive Theologie; dazu kommt bei ihm ein Zug in die höheres Gebetsleben pflegende Mystik. In der Väterkunde steht er auf dem Boden seiner Zeit. Mit seiner Umwelt teilt er die Hexenfurcht und den Glauben an gewisse ungenügend bezeugte Geschichten. Die Pole indessen, um die sein Denken und Schaffen sich dreht, sind Unterweisung in den Grundlehren des Glaubens und katholische Schriftstellerei. Als andere Kennzeichen seiner Lehre stellen sich der glühenden Begeisterung für den Heiland und sein Erlöserwerk zarte Liebe zu der Gottesmutter, lebendige Andacht zu den Heiligen, tiefes Verständnis des kirchlichen Gottesdienstes, Durchdrungensein von der Erkenntnis der Hoheit des damals so vielgeschmähten geistlichen Standes. Die Gesellschaft Jesu verteidigt und preist er noch im Angesichte des Todes. Ausgesprochen feindlich steht er einer Lehrweise gegenüber, die das Heil in feigen Zugeständnissen sucht und durch zweideutige Formeln unversöhnliche Gegensätze überbrücken möchte. Seine Begriffsbestimmungen sind scharf. Nie muß man bei ihm fragen: „Was will er jetzt eigentlich sagen?" Unentwegt will er an der Bedeutung festgehalten wissen, welche die Worte, insbesondere die theologischen Fachausdrücke, durch die Sprache der Heiligen Schrift und den Brauch der Vorzeit erlangt haben. Die gegnerischen Schriften kennt er sehr wohl; was sie an offenbar Gutem bieten, das benützt er ohne Bedenken; aber er hütet sich, ihre Schrifterklärungen denen der heiligen Väter und rechtgläubigen Gottesgelehrten vorzuziehen und sich auf die schlüpfrigen Pfade gewagter Neuerungen locken zu lassen. Er weiß, daß die Schriften der mittelalterlichen Lehrer mit ihren Abteilungen und Unterabteilungen, Einwürfen, Widerlegungen, Schlüssen und Randbemerkungen vielen Zeitgenossen ein Greuel sind. Um von ihnen gelesen zu werden, versteht er sich dazu, an die Stelle dieser gewiß berechtigten und nützlichen Darstellungsweise die zwanglose Form von Abhandlungen zu setzen. Seine Rede gleicht einem Flusse,

[1] Die vielen und innigen Beziehungen des Heiligen zum Predigerorden behandelt vortrefflich der hochw. P. Dom. Constant O. Praed. in „L'Année Dominicaine" LXI (Paris 1925) 251—262, 303—308. Vgl. auch die schöne Arbeit des hochw. P. Fr. Daniels O. Praed. „St. Petrus Canisius en de Dominikanen", in „De Gelderlander", Nymegen 20. Mai 1925, Bl. 1—2.

der wasserreich, ruhig und spiegelhell durch ein breites Strombett dahingleitet. Wenn man ihn im Rahmen seiner zu scharfen Maßregeln gegen Andersgläubige sehr geneigten Zeit betrachtet, so muß man sagen, daß er verhältnismäßig sehr milde und versöhnlich ist. Was endlich seinen gesamten Lehren die höhere Weihe, die Festigkeit und den durchschlagenden Erfolg verleiht, das ist seine Papsttreue, seine unbedingte Ergebenheit gegen den Apostolischen Stuhl. Einen ergreifenden Ausdruck hat er ihr gegeben in seinem oft gedruckten „Glaubensbekenntnis". „Andere", heißt es darin, „lästern, verachten, verfolgen die römische Kirche und verwünschen sie als das Reich des Antichrists. Ich aber bekenne mich als ihren Bürger. Von ihrem Spruch weiche ich auch nicht einen Finger breit ab. Um für sie Zeugnis abzulegen, will ich gerne mein Blut vergießen. Mit Hieronymus sage ich frei heraus: ‚Wer zum Stuhle Petri hält, der ist mein Mann.' Mit Ambrosius begehre ich der römischen Kirche in allen Stücken zu folgen. Mit Cyprian bekenne ich ehrfurchtsvoll, daß sie der katholischen Kirche Wurzel und Grundstock ist."

Den Mann, der so dachte und sprach, hat jetzt Pius XI. unter die Lehrer der Kirche aufgenommen. Über diese Art von kirchlicher Ehrung bemerkt Papst Benedikt XIV. in seinem maßgebenden Werke „Über die Selig- und Heiligsprechung der Diener Gottes": Sie hat zuweilen ein Vorspiel, das sie von langer Hand vorbereitet und einleitet. So war es auch bei unserem Heiligen. Schon bald nach seinem Tode konnte man hören, er sei der Hieronymus seiner Zeit; wegen seines Kampfes gegen die Irrlehre seiner Tage gebühre ihm der Name eines zweiten Augustinus. Im Jahre 1658 schrieb der Benediktiner Gallus Alt, Fürstabt von St. Gallen, an Papst Alexander VII: „Petrus Canisius ist seiner grundgelehrten Bücher wegen ein Lehrer der Kirche". Dreißig Jahre später verglich ihn der Nürnberger Arzt Paul Freher in seinem Theatrum virorum eruditione clarorum mit den Vätern der Urkirche. Der bekannte französische Kirchengeschichtsschreiber Rohrbacher trägt kein Bedenken, ihn seines Katechismus wegen zu den Kirchenvätern zu rechnen. Von diesem Katechismus rühmt Pius IX. im Seligsprechungsbreve: Es gebe nichts, „was geeigneter wäre, die Völker in der christlichen Wahrheit zu unterweisen und darin zu bestärken". Als 1877 die Ritenkongregation über die Erhebung des hl. Franz von Sales zur Würde eines Kirchenlehrers verhandelte, ließ sich Professor Ilario Alipranді, der dabei die Hauptrolle spielte, dahin vernehmen, daß nach seiner Überzeugung auch Canisius diese Würde verdiene. Papst Leo XIII. sagte demgemäß um 1888 dem Linzer Bischof Dr. Müller: „Wenn Canisius heilig gesprochen wäre, wollte er ihn zum Kirchenlehrer machen. In seinem bekannten Rundschreiben vom 1. August 1897 hat er sodann des Dieners Gottes Heiligkeit und Gelehrsamkeit in Ausdrücken gefeiert, von denen man denken möchte, es sei kaum möglich, so von einem Mann zu sprechen, der noch nicht Kirchenlehrer sei. Gerade dieses Vorgehen des großen Leo hat unsern Heiligen Vater Pius XI., wie er in seiner schon genannten Canisius-Homilie zu verstehen gibt, dazu bewogen, das Wort auszusprechen, das allein noch zu fehlen schien, das Wort „Kirchenlehrer". Mitbestimmend wirkten, wie Pius weiter angibt, die Gesuche, die an ihn gerichtet wurden. Namen seien hier nicht genannt. Aber soviel steht fest: In einer Anzahl von Ländern haben die sämtlichen Bischöfe gemeinsame Schreiben

in diesem Sinne nach Rom gelangen lassen. Dazu kamen Bittschriften von Kardinälen und Bischöfen anderer Länder, von Domkapiteln, Ordensgenossenschaften, andern Körperschaften. Auch der weitaus größte Teil der theologischen Lehrkörper des Deutschen Reiches hat sich an dieser Bewegung beteiligt. Von theologischen Fakultäten des Inlands und Auslands, die an eigentlichen Universitäten, staatlichen und freien katholischen, bestehen, haben mindestens sechzehn Petrus Canisius als der Ehren der Kirchenlehrer würdig erachtet. Auf einer zahlreich besuchten Bischofsversammlung wurde, wie einer der Teilnehmer berichtet, der Vorschlag, diese Ehren zu beantragen, „mit hoher Begeisterung" aufgenommen. Eine Diözesansynode faßte, wie der Bischof meldet, „mit Begeisterung" den gleichen Beschluß. Der Vorstand einer hochangesehenen philosophisch-theologischen Lehranstalt tat kund, die Lehrer hätten „mit Freuden" ein solches Gesuch unterschrieben. Nur noch ein einziges Beispiel dieser Art! In einer Bischofsstadt erscholl ein wahrer Jubel, als es hieß, man wolle für Canisius die Würde eines Kirchenlehrers vom Heiligen Stuhl erbitten. Der Bischof sagte, er begnüge sich nicht damit, seinen Namen unter das gemeinsame Schreiben seiner Amtsgenossen zu setzen; er schreibe noch eigens an den Papst. Weitere Gesuche sandten ab das Domkapitel, die philosophisch-theologische Hochschule, die Priestersodalität des Bistums. Vox populi vox Dei!

Ist es zu verwundern, daß in Canisius der Kirche ein Kirchenlehrer erstanden ist? Entspricht das nicht ganz der göttlichen Vorsehung, die über der Kirche waltet? Sie hat gegen die Arianer einen Athanasius und Basilius und Ambrosius erweckt, gegen die Manichäer und Pelagianer und Donatisten einen Augustin, gegen Nestorius einen Cyrill von Alexandrien, gegen Jovinian und Helvidius einen Hieronymus. Wie sie dem französischen und schweizerischen Kalvinismus den hl. Franz von Sales, dem Jansenismus und Gallikanismus den hl. Alfons von Liguori entgegengestellt hat, so hat sie wider die Irrlehren, die im 16. Jahrhundert vom deutschen Norden her Europa zu überschwemmen drohten, in Canisius einen Damm aufgerichtet. Sprechen wir offen! Canisius ist es nicht allein gewesen, wie ja auch Bonifatius nicht allein die Deutschen bekehrt hat. Mit dem Heiligen haben Bischöfe, Ordensmänner, Fürsten, Räte, hochgesinnte Frauen die Kämpfe des Herrn gestritten. Aber keiner hat so unermüdlich jede Art von Geisteswaffen, die zur Hand war, geführt; keiner durch so glänzende Tugenden sein Wirken mit Himmelssegen betaut wie er. Weit über Deutschlands Grenzen hinaus hat er der kirchlichen Erneuerung das Siegel seines Geistes aufgedrückt. Er ist der Bannerträger, um den die Mannen Christi sich scharten, er der Feldherr, durch den sie siegten. Sein ist die Palme.

Im übrigen gilt auch hier, was die Schrift sagt: Gott teilt seine Gaben verschiedentlich aus (1 Kor. 12, 4). Ein Stern glänzt so, ein anderer anders (1 Kor. 15, 41). Nicht jeder Kirchenlehrer ist ein Augustin oder Thomas von Aquin oder Alfons von Liguori. Lange Zeit war die Kirche sehr streng, das abendländische Mittelalter kannte nur die vier großen Lehrer Ambrosius, Augustinus, Hieronymus, Gregor. Ihnen glaubte im 16. Jahrhundert der heilige Papst Pius V. die Morgenländer Athanasius, Basilius, Gregor von Nazianz, Chrysostomus und seinen unvergleichlichen Ordensgenossen Thomas von Aquin beigesellen zu sollen. Schon hatte im nächstvorhergehenden Jahrhundert

Sixtus IV., der Franziskaner, den Ruhm seines Ordens, den seraphischen Bonaventura, zum Kirchenlehrer erklärt. Fortan wurde der Kreis mehr und mehr erweitert. Unter denen, die er aufnahm, treffen wir auch Männer, die, was Zahl und Verbreitung und Erfolg ihrer Schriften angeht, einem Petrus Canisius nicht gleichkommen. Das 18. Jahrhundert begrüßte als neue Kirchenlehrer Anselm, Isidor, Petrus Chrysologus, Leo den Großen. Ihnen folgten im 19. Jahrhundert Petrus Damiani, Bernhard, Hilarius, Alfons, Franz von Sales, die beiden Cyrille, Johann von Damaskus, Beda; im 20. Jahrhundert Ephräm. Dieser auserlesenen Schar ist jetzt Petrus Canisius als 25. Kirchenlehrer angegliedert.

Ein Kirchenlehrer lebt nicht bloß für seine Zeitgenossen. Sein Licht strahlt in der Nachwelt fort. Gerade dazu wird er auf den Leuchter erhoben, daß er „allen leuchtet, die im Hause Gottes sind" (Matth. 5, 15). Der Zeitpunkt dieser Erhebung jedoch ist nach dem Zeugnis der Kirchengeschichte sehr verschieden. Thomas von Aquin wurde allerdings schon wenige Jahre nach seinem Tode, in seinem Orden wenigstens, tatsächlich als Kirchenlehrer verehrt; aber förmlich und ausdrücklich wurde ihm diese Auszeichnung erst 244 Jahre nach seiner Heiligsprechung zuteil. Bei Bernhard lagen 656 Jahre zwischen dem Heiligen und dem Lehrer der Kirche, bei Franz von Sales 212, bei Alfons von Liguori 32. Für ein zeitliches Zusammenfallen beider Ehrungen hatte bisher die Geschichte nur ein einziges Beispiel aufweisen können. Papst Sixtus IV. hat Bonaventura durch ein und dieselbe Bulle unter die Heiligen und unter die Kirchenlehrer aufgenommen[1]. Jetzt teilt Canisius mit ihm diesen Vorzug.

Das alles sind keine Zufälle. Gott hat die Zeiten ausgewählt und herbeigeführt. Schon lange konnten Italien und Spanien, Frankreich und England, Asien und Afrika sich rühmen, der Kirche heilige Lehrer geschenkt zu haben. Endlich sieht sich auch Deutschland, das eben jetzt staatlich und wirtschaftlich so tief daniedergedrückte Deutschland, durch seinen zweiten Apostel in jenem erlauchten himmlischen Senate vertreten. Der Gesellschaft Jesu sodann wollte der Himmel einen Trost bieten nicht nur für die offenen Anfeindungen aus dem akatholischen Lager, sondern auch für die heimtückischen Nachstellungen, die ihr unter dem Deckmantel katholischen Eifers die Recalde-Sippschaft und deren Gesinnungsgenossen bereiten. Ferner ist Canisius der Mann des Katechismus. Pius XI. aber ist der Papst der christlichen Lehre. Sie auf dem ganzen Erdkreis zu leiten und zu fördern, hat er in Rom eine eigene Behörde

[1] Sixtus IV. vollzog dies durch Bulle vom 14. April 1482. Sixtus V. hat sodann durch Bulle vom 14. März 1587 jene Kirchenlehrer-Erklärung feierlich wiederholt, Bonaventura den Ehrennamen „Seraphischer Lehrer" bestätigt und Bestimmungen über das Studium seiner Werke gegeben. Weil bei der von Hadrian VI. am 31. Mai 1523 vollzogenen und von Klemens VII. in der Bulle vom 26. November 1523 bekannt gegebenen Heiligsprechung des seligen Antoninus ungefähr die gleichen Worte („ipsum sanctorum Confessorum et Doctorum consortio adscripsit", „veluti pro uno Confessore Pontifice et Doctore") gebraucht sind, wie in der Bulle Sixtus' IV., und weil diese Worte beim hl. Antoninus nicht die Bedeutung hatten, daß er zum Kirchenlehrer ernannt sei — wenigstens wird er nicht als solcher betrachtet —, so konnten Zweifel entstehen, ob nicht auch Bonaventura durch Sixtus IV. nur zum Heiligen erklärt worden sei, und war die Annahme zulässig, erst Sixtus V. habe ihn zum Kirchenlehrer gemacht. Durch die Weise aber, in welcher jetzt Pius XI. unserem Canisius beide Ehren zugleich verliehen hat, ist diese Unklarheit gehoben. Ich verdanke diesen Aufschluß der Güte des ausgezeichneten Bonaventuraforschers R. P. Leonhard Lemmens O. Fr. Min.

errichtet. Er benützt jede Gelegenheit, den Katecheten seine Hochschätzung und Zuneigung kundzutun. Diesen Stand zu ehren hat Leo XIII. Cyrill von Jerusalem, den Verfasser der einzigartigen „Katechesen", unter die Kirchenlehrer versetzt. Noch näher aber als der morgenländische Lehrer, steht uns der Fürst der abendländischen Katecheten, Petrus Canisius. Jetzt leuchtet auch er im Glanze dieser Geistessonne und strahlt denen, die sein Werk fortsetzen, Mut und Freude in die Herzen! Noch mehr! Der Kardinal Baronius hat seinerzeit auf unsern Heiligen die Worte des Völkerapostels angewendet: „Er ist des Evangeliums wegen bei allen Kirchen in Ehren" (2 Kor. 8, 18). Papst Pius XI. hat am Tage der Heiligsprechung den Gedanken des Kardinals für unsere Zeit umgeprägt. Er hat darauf hingewiesen, wie so viele Länder, Deutschland, Österreich, Böhmen, Polen, Ungarn, Italien, Schweiz das segensvolle Wirken dieses Mannes gekostet haben. Durch seinen Katechismus hat Canisius in allen Sprachen geredet, und ist er bis an die Grenzen der Erde gedrungen. Er steht, sagt der Papst, inmitten dieser zerklüfteten haßerfüllten Welt als ein Sinnbild der Einheit. Er predigt den Frieden. Die ganze Menschheit lädt er ein, zu jenem Völkerbunde sich zusammenzuschließen, der allein dauernde, allseitige Wohlfahrt verbürgt, zum Völkerbunde der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche.

Otto Braunsberger S. J.

Psychologische Prognose philosophiegeschichtlicher Entwicklung

Ein Versuch

Der Verlauf der Geschichte der Philosophie scheint fast so launenhaft und wetterwendisch zu sein wie das Wetter selber. Vielen gilt die Philosophiegeschichte als ein Wirrwarr von Ansichten und als ein Labyrinth von Meinungen. Wer gibt uns den Ariadnefaden in die Hand, um uns darin zurechtzufinden? Wohl gibt es gewisse Leitlinien und Leitideen, die ein gutes Stück Weges führen. Aber auf einmal hört die Markierung auf, reißt das Seil ab, an dem wir uns weitergetastet haben, und wir brauchten doch so dringend eine Führung, die uns durch das ganze hindurchgeleitete.

Das müßte eine Formel sein, kurz zwar, aber doch dehnbar genug, um sich über wenigstens 25 Jahrhunderte zu erstrecken; ein Maßstab, einfach zwar und gerade, aber doch hinreichend schmiegsam, um sich einer fast unübersehbaren Mannigfaltigkeit von Erhöhungen und Vertiefungen anzupassen. Einen solchen Maßstab kann uns niemand an die Hand geben als die Natur selbst, weil nur sie mit einfachen Mitteln eine bunte Welt hervorzuzaubern vermag. Die Menschennatur nun, die alle Erscheinungen der Philosophiegeschichte aus sich erzeugt hat, verfügt über zwei originäre und konstitutive Quellen philosophischer Erkenntnis der objektiven Weltordnung: Sinn und Verstand. Aber diese zwei Erkenntniskräfte sind nicht unabhängig vom Einfluß des Willens und der übrigen Seelenkräfte und all der Außenumstände, die auslösend und hemmend auf sie wirken. Wir werden also trachten müssen herauszufinden, welche von den psychologischen Gesetzmäßigkeiten, die sich im täglichen Leben im bunten Spiel der Seelenkräfte geltend machen, jene besondere Äußerung menschlicher Geistestätigkeit, die wir Philosophie nennen, bestimmen.

Methodisches. Was wir vorhaben, ist irgendwie vergleichbar mit meteorologischen Prognosen. Die Wettervoraussage setzt zweierlei voraus: 1. Kenntnis regelmäßiger Abfolgen in der Witterung, 2. eine gewisse Einsicht in die Ursachen dieser Abfolgen. Der Meteorologe bleibt beim ersten nicht stehen. Er will nicht nur die regelmäßigen Abfolgen beobachten und feststellen, sondern auch ihre Gründe kennen lernen. Hat er die mutmaßlichen Ursachen gefunden, so wendet er sie auf die bisherigen Beobachtungen an und sucht durch jene Ursachen die bisher gefundenen Regelmäßigkeiten zu erklären. Genügen die vermuteten Ursachen nicht zur Erklärung der Erscheinungen, so geht er auf die Suche nach weiteren Ursachen. Je vollständiger er die Ursachen und ihre Wirkungsweise durchschaut hat und je restloser die beobachteten Erscheinungen sich daraus herleiten lassen, desto sicherer und vollkommener werden seine Prognosen. Wenn es gelänge, alle Faktoren zu erfassen, so würde die Voraussage so sicher sein wie jene über den Ablauf der Experimente in physikalischen oder chemischen Laboratorien.

Auch die Voraussage geschichtlicher Ereignisse muß, von beobachtenden Regelmäßigkeiten ausgehend, nach den Ursachen jener Regelmäßigkeit Ausschau halten. Das sind in erster Linie psychologische. Die vermuteten Ursachen bilden dann die erste Arbeitshypothese. Diese wird zunächst an den Regelmäßigkeiten erprobt, die den ersten Anstoß zur Vermutung gegeben haben. Dann wird die Geschichte nach neuen Regelmäßigkeiten derselben Art abgesucht. Je zahlreicher diese sind und je restloser hierdurch die

vermuteten Ursachen erklärt werden, desto besser war die Arbeitshypothese und desto mehr Aussicht besteht, durch sie auch den künftigen Ablauf vorauszusagen, und so wahrhaft „rückwärts blickend vorwärts zu schauen".

Wir werden es indes als einen großen Gewinn ansehen müssen, wenn es uns gelingt, auch nur den größten Teil der bisherigen Philosophiegeschichte aus solchen psychologischen Ursachen gewissermaßen abzuleiten. Wir brauchen dann nicht bloß beschreibend Tatsachen an Tatsachen zu reihen, sondern können die psychologischen Ursachen vorausschicken und eine bis zu einem gewissen Grade deduktive Darstellung versuchen.

Streng methodisch wäre erfordert, hier zuerst alle die beobachteten Regelmäßigkeiten aufzuzählen, die zu unserer Theorie Anlaß gaben; dann die psychologischen Gesetze namhaft zu machen, auf denen sie mutmaßlich beruhen; hernach diese Erklärungsgründe am Faden der Geschichte auf ihre Leistungsfähigkeit zu prüfen. Der Einfachheit und Kürze halber soll jedoch der induktive Weg nur kurz angedeutet werden.

Ersten großen Eindruck machte der Hinweis eines verehrten Literaturprofessors, daß Literatur- und Kunstgeschichte gern in Gegensätzen verlaufe. Näheren Anstoß gab die Wahrnehmung des Gegensatzes zwischen dem englischen Empirismus und dem französisch-holländischen Rationalismus, sowie des kantischen Ausgleichsversuchs. Hatte sich nicht schon am Anfang der griechischen Philosophie ein ähnlicher Gegensatz zwischen den ost- und westhellenischen Denkern aufgetan und dann bei Platon seinen Ausgleich gefunden? Kants Antinomienlehre mit ihrer Gegenüberstellung empiristischer Thesen und rationalistischer Antithesen schien mir für die philosophiegeschichtliche Betrachtung sehr bedeutsam zu sein, aber eher nach einer psychologischen Erklärung als nach einer erkenntnistheoretischen Lösung zu rufen[1]. Diese ersten Wahrnehmungen empiristisch-rationalistischer Gegensätze und die erste Vermutung ihrer Erklärbarkeit aus psychologischen Gesetzmäßigkeiten wurde dann am Verlauf der abendländischen Geschichte der Philosophie erprobt und so ausgebaut, wie es die bedeutsamsten Erscheinungen zu fordern schienen.

Zuerst sind also die psychologischen Gesetzmäßigkeiten aufzuzählen, auf denen der Ablauf der Philosophiegeschichte hauptsächlich zu beruhen scheint. Dann ist auf Grund jener Gesetzmäßigkeiten die Prognose zu versuchen. Vor der Aufzählung ist wohl darauf zu achten, daß eine so natürliche und mit dem Menschen so verwachsene seelische Betätigung, wie das Philosophieren, keineswegs durch außerordentliche psychische Gesetze geleitet wird, sondern durch ganz gewöhnliche, die sich auch sonst im Geistesleben des Menschen auf Schritt und Tritt beobachten lassen[2].

I. Die psychologischen Gesetzmäßigkeiten.

1. Der Gegensatz der konstitutiven Quellen philosophischer Erkenntnis. Erfahrung und Denken sind die zwei konstitutiven Quellen der Philosophie, die einerseits einander wesentlich ergänzen, anderseits in gewissem Gegensatz zu einander stehen. Der Sinn erfaßt das Individuelle, Konkrete; der Verstand das Allgemeine, Abstrakte. Der Sinn erkennt die zufälligen Eigenschaften, verwachsen mit ihrem Träger; der Verstand die blei-

[1] Manche Anregung brachten auch die geschichtsphilosophischen Betrachtungen in Peter Wusts „Auferstehung der Metaphysik", besonders seine Ausführungen über Hegels, Drei-Phasen-Schema: These, Antithese, Synthese.

[2] Jene, die eingehende und fachmännisch genaue Analysen und Formulierungen der anzuführenden Tatsachen und Gesetzmäßigkeiten wünschen, muß ich auf Fröbes, Lehrbuch der experimentellen Psychologie[2] (zwei Bände, Freiburg 1922/23, Herder), verweisen.

benden Wesenheiten. Die Akzidenzien, die unter den Sinn fallen, sind in beständiger Veränderung, in unaufhörlichem Wechsel. Die Wesenheiten, die der Verstand betrachtet, sind in gewissem Sinne ewig und unveränderlich. Der Sinn erfaßt das Wirkliche, das Daseiende; der Verstand Widerspruch und Widerspruchslosigkeit, und darum in gewissem Sinn das Mögliche, Unmögliche und Notwendige. — Verwandt mit diesem Gegensatz ist ein anderer:

2. Die gegensätzlichen Typen der Erkenntnissphäre: Der „Sinnesmensch" und der „Verstandesmensch". Im jugendlichen Menschen wiegt die Entwicklung der Sinne vor, im Greise der Verstand. Ähnlich verhalten sich der Natur- und Kulturmensch. — Ein verwandtes Paar ist der Praktiker und der Theoretiker. Bei ganzen Völkern und Zeitaltern ist manchmal der eine oder der andere Typ vorherrschend.

Sinnesmensch und Praktiker werden beide die Erfahrung höher stellen, Verstandesmensch und Theoretiker das spekulative Denken. Vereinigt sich mit solch einseitiger Veranlagung und Bevorzugung noch der Drang zum Ganzen mit seinen vorschnellen Verallgemeinerungen (von denen unter 5 die Rede sein wird), so entstehen die Gegensätze der Erfahrungs- oder Sinnesphilosophie und der Verstandes- oder Begriffsphilosophie, der Gegensatz zwischen Empirismus und Rationalismus. Der erste entnimmt die Zentralidee, mit der er das gesamte Gebiet des Seins zu bewältigen sucht, der Erfahrung. Er liebt das Greifbare, Sinnenfällige. Er hat darum wenig Sinn für verborgene, unanschauliche Ursachen; er vernachlässigt oder leugnet sie sogar.

Die Verstandesphilosophie dagegen sucht alles mit allgemeinen Begriffen zu erfassen, seien sie nun mathematischer oder metaphysischer Art. Der Rationalist sucht die Einheit, zu der es den Menschengeist hintreibt, und vernachlässigt leicht die Mannigfaltigkeit und Vielheit, die von der Erfahrung bezeugt wird. Mathematische Klarheit und zwingende Evidenz sind ihm dringendstes Bedürfnis.

Auf die äußerste Spitze getrieben, verselbständigen Empirismus und Rationalismus Sinnestaten und Begriffsinhalte zu einer freischwebenden Welt, die sie an die Stelle der existierenden Weltordnung setzen.

3. Die gegensätzlichen Typen der Willenssphäre: Optimist und Pessimist. Der eine neigt zu übergroßem Vertrauen und Zuversicht, der andere zur Schwarzseherei, Furcht und Zaghaftigkeit. Sind die beiden Typen in zwei Philosophen stark ausgeprägt, so kann der Optimist nichts anderes als Dogmatiker, der Pessimist nur Skeptiker sein, wenn beide sich dem Hange ihrer Natur überlassen.

Hier offenbart sich der gewaltige Einfluß der Willenshaltung auf die Weltanschauung. Die Größe dieses Einflusses ist von den ältesten bis in die neuesten Zeiten viel zu wenig beachtet worden. Zwingende Gewißheit ist für den Menschen der Gegenwart fast nur in äußerst wenigen Fällen beim unmittelbaren Erleben und reflexionslosen Denken vorhanden. Sobald die Reflexion einsetzt, verschwindet die zwingende Gewißheit vor Bedenken, die der Wille (gesunde und ausgeruhte Nerven vorausgesetzt) verscheuchen, aber auch festhalten kann. Einen treffenden Beleg, wie weit die freie Gewißheit selbst bei mathematischen Wahrheiten geht, bietet Descartes in seinen „Medita-

tiones" (Meditatio 5). Nur in dem Augenblick, wo der Beweis selbst vor seinen Augen steht, hat Descartes über die mathematische Wahrheit eine solche Gewißheit, daß er nicht daran zweifeln kann. Die bloße Erinnerung an die gehabte notwendige Gewißheit genügt schon nicht mehr, um allen Zweifel zu verscheuchen. Ähnlich verhält es sich mit den notwendigen Gewißheiten, die uns die Erfahrung geboten hat. Wie wird es dann erst mit der Gewißheit über philosophische Wahrheiten bestellt sein, wenn selbst mathematische und Erfahrungsgewißheiten nachträglich der Möglichkeit des Zweifels ausgesetzt sind? Gesetzt den Fall, ein Beweis für das Dasein Gottes oder für die Unsterblichkeit der Seele würde uns vollkommen mathematische Gewißheit geben, solange als dieser Beweis für sich allein lebendig vor unserer Seele stünde. Sobald wir nachher unsere Aufmerksamkeit den Schwierigkeiten und Zweifelsgründen zuwendeten, wäre es möglich, ja psychologisch notwendig, daß wir ein wenig wankend würden. Die Erinnerung an eine früher gehabte Gewißheit wird um so weniger genügen, solche aufsteigende Zweifel auszuschließen, je schwächer sie ist. Und sie wird um so schwächer sein, je weniger gründlich früher der Beweisgrund durchschaut worden ist, je seltener er lebendig vor der Seele gestanden, und je mehr sich der Geist mit den entgegengesetzten Einwänden beschäftigt hat. All das müssen wir erwarten nach psychologischen Gesetzen, auch wenn wir von den philosophischen Wahrheiten vollkommen evidente, mathematische Gewißheit erlangen könnten. Immer wieder steht es beim Willen, ob er auf die auftauchenden Zweifel hin die anfänglich gesetzte Zustimmung des Verstandes rückgängig macht oder nicht. Auf diese Willensentscheidungen hat aber die optimistische oder pessimistische Anlage des Menschen den größten Einfluß.

Die drei genannten Gegensätze werden verstärkt durch eine Anlage unseres Geistes, die ich bezeichnen möchte als:

4. die Gesetze der geistigen Perspektive (oder den Einfluß der psychischen Nähe und Ferne).

Nicht allein das leibliche, sondern auch das geistige Sehen unterliegt den Gesetzen der Perspektive. Was nahe ist, erscheint als groß und einzig dastehend. Das Fernstehende wird entweder verdeckt oder nur in verkleinertem Maßstabe gesehen.

Auch das Sinnliche und geistige Strebevermögen sind infolge ihrer Abhängigkeit von dem entsprechenden Erkenntisvermögen an die Gesetze der Perspektive gebunden. Psychische Nähe und Ferne der Dinge entscheiden darüber, ob ihr Wert oder Unwert groß oder klein erscheint. „Aus den Augen, aus dem Sinn." „Was man nicht weiß, das macht einem nicht heiß."

Schon das erklärt teilweise die große Neigung des Menschen zu Einseitigkeiten. Wie das körperliche Distanzenschätzen durch viele Enttäuschungen gelernt werden muß, so auch das geistige. Bevor die Täuschungen erlebt und erkannt worden sind, erliegt ihnen der Geist.

Daher auch das Vorherrschen der Lieblingsidee. Wie der Verliebte überall seine Angebetete sieht und alles zu ihr in Beziehung bringt, so sieht der Gelehrte, der Forscher, der Philosoph immer wieder eine Idee, deren hervorragende Bedeutung ihm überwältigend aufgegangen ist, verwirklicht und betrachtet alles unter ihrem Gesichtspunkt.

5. Der Drang nach dem Ganzen und nach dem Unendlichen. Trotz dieser Veranlagung zur Einseitigkeit im Einschätzen und Anstreben lebt im Menschen ein unstillbarer Drang nach dem Vollen, Ganzen, die Sehnsucht nach dem Unendlichen, das Ungenügen jeden Stückwerkes, jeder Teilwahrheit, jedes bloß endlichen Gutes.

Daher die Hast, das Ganze zu erfassen, bevor noch die Vorbedingungen erfüllt sind; daher die vorzeitigen Verallgemeinerungen. Sie nehmen bei jedem wieder andere Formen an, je nach der Vorbildung und je nach dem besonders starken Erleben einer bestimmten Vorstellung, die dann für den Betreffenden außergewöhnlich stark mit Gedanken und Gefühlen gesättigt ist und sich davon noch immer mehr sättigt. Das Unbekannte und Fernstehende wird eben nach der Weise des Bekannten zu erfassen gesucht. Nichts ist aber bekannter und nahestehender als die Lieblingsidee. Deshalb wird sie mit allem in Verbindung gebracht und so verallgemeinert, daß sie alles zu umspannen vermag. Dem Verfasser wurden zwei Jahre nacheinander zur Zeit des anbrechenden Frühlings von Vertretern akademischer Laienberufe Entwürfe zu Gesamtüberblicken unserer ganzen christlichen Weltanschauung zur Begutachtung zugeschickt. Der eine Herr, von Beruf Physiker, kleidete alles in physikalische, der andere, ein Ingenieur, in mathematische Analogien. Der eine wollte also die Gesamtheit aller philosophischen und theologischen Wahrheiten mit physikalischen, der andere mit mathematischen Denkmitteln bewältigen.

Der Drang nach unendlich vollkommener Wahrheit, Güte und Schönheit, der dem Menschen innewohnt, hat noch eine andere Wirkung. Selbst in dem Falle, daß der Mensch schon im Besitze einer harmonischen und wesentlich richtigen Weltanschauung ist, wird sie ihn nicht für alle Zeit ganz befriedigen. Das vollkommenste menschliche Weltanschauungssystem ist eben nicht die ganze, volle Wahrheit, sondern immer nur Stückwerk. Besonders ideal veranlagte junge Menschen, die sehr zum Optimismus neigen und noch unbewußt in dem Wahne leben, man könnte hier auf Erden schon vollkommene Klarheit und Sicherheit über die letzten Fragen erhalten, werden oft selbst bei der Einführung in ein richtiges und ausgeglichenes Weltanschauungssystem enttäuscht sein. Sie wissen eben noch nicht, wie hoch selbst eine geringe Einsicht in jene höchsten Dinge zu bewerten ist. Solange sie sich nicht zu dieser Erkenntnis durchringen, sind sie in Gefahr, ihr Erbe gering zu schätzen und vom Arzte zum Kurpfuscher zu laufen, mit andern Worten von den gewöhnlichen und zuverlässigen Erkenntnisquellen sich zu außergewöhnlichen und trügerischen Wegen und Methoden zu wenden.

6. Die Rache gestörter Harmonie. Werden in einem philosophischen System oder einer darauf gebauten Pädagogik oder Methodik einzelne Fähigkeiten des Menschen vernachlässigt, so rächen sie sich dafür. Wird zum Beispiel durch eine rationalistische Strömung einseitig der Verstand kultiviert, der Sinn, die Phantasie und das Gemüt dagegen vernachlässigt, so hungern die zurückgesetzten Fähigkeiten nach Ausbildung und Übung und nach ihrem Objekt, und veranlassen dadurch ein Umschlagen in das Gegenteil. Gegenüber der einseitigen Verstandesphilosophie erheben sich dann ebenso einseitige Systeme der Erfahrung, des Gefühls, Instinktes. Einseitiger Dogmatismus mit seiner Überschätzung der Geisteskräfte schlägt

in Mißtrauen und Verzweiflung um, einseitiger Spiritualismus in Materialismus, Rigorismus in Laxismus und umgekehrt.

Da bei der Einseitigkeit des Menschen selten eine ganz harmonische Weltanschauung entsteht, und noch seltener zu einer ganz harmonischen Auswirkung gelangt, so hat fast in jedem System irgend eine Richtung das Übergewicht: sei es nun die Erfahrung oder das Denken, der dogmatische Wagemut oder das skeptische Mißtrauen. Daher das labile Gleichgewicht, in dem sich fast alle Weltanschauungen befinden. Daher auch das leichte Umschlagen ins Gegenteil, das wir in der Geschichte der Geistesströmungen beobachten.

II. Allgemeines Schema philosophiegeschichtlicher Entwicklung.

Es läßt sich zum voraus erwarten, daß so verschiedene und entgegengesetzte Typen, wie Verstandes- und Sinnesmensch, Theoretiker und Praktiker, Optimist und Pessimist in Weltanschauungsfragen nicht immer der gleichen Meinung sein werden. Die tägliche Erfahrung bestätigt stets aufs neue, daß ihre Ansichten über die gewöhnlichsten Angelegenheiten in einer für sie ganz charakteristischen Weise auseinandergehen. Neben ihnen ist aber noch ein anderer Typ vertreten, in dem entweder durch Naturanlage oder durch Erfahrung, Schulung und Selbstzucht die Gegensätze der Erkenntnis- und Willenssphäre mehr ausgeglichen sind. Dieser durchschaut die Einseitigkeiten der verschiedenen Standpunkte viel leichter als die Beteiligten und fühlt in sich den Drang, die Gegensätze auszugleichen, und die Harmonie, die er in sich selber trägt, auch draußen herzustellen. Er ist der geborene Vermittler.

Alle diese Typen werden ihre charakteristischen Rollen nicht nur im täglichen Leben, sondern auch im Bilden und Vertreten ihrer Weltanschauung spielen. Da sie überdies selbst nie aussterben, so ist zunächst zu erwarten, daß alle ihnen entsprechenden Denkrichtungen: Erfahrungs- und Begriffsphilosophie, Dogmatismus und Skeptizismus, sowie vermittelnde Standpunkte, stets vertreten sein werden. Danach führt uns die psychologische Betrachtung zunächst nicht zu einer Entwicklung der Philosophie, sondern zu einem beständigen Nebeneinander verschiedener Gegensätze.

Diese Folgerung ist auch richtig, insofern wir uns darauf gefaßt machen müssen, daß keiner der Gegensätze je ganz aussterben werde. Es kann aber trotzdem zu verschiedenen Zeiten die eine oder andere Richtung so überwiegen, daß sie der betreffenden Epoche ihren Stempel aufdrückt. Die Entwicklung der Philosophie wird dann nicht in einem ganz neuen Ursprung bestimmter Strömungen, sondern nur in einem stärkeren Anschwellen derselben bestehen. Unsere früheren psychologischen Betrachtungen geben für diese Art philosophiegeschichtlicher Entwicklung zu einigen Vermutungen Anlaß, die vielleicht der Beachtung wert sind, trotzdem sie noch fast ganz im Stadium einer Arbeitshypothese stecken.

Versuchen wir deshalb auf Grund der angeführten Gesetze, der Entwicklung der Philosophie eine Prognose zu stellen. Es wird sich daraus ein Entwicklungsschema ergeben, das den einfachsten Grundtyp darstellt. Er wird in großen Linien mit der Wirklichkeit übereinstimmen, so oft die Entwicklung der Philosophie nur den innern psychologischen Gesetzen folgt und nicht durch äußere Umstände in abweichende Bahnen gelenkt wird.

1. Zuerst und am meisten ist die Zweifachheit der Erkenntniskräfte in Betracht zu ziehen, die die innern konstitutiven Quellen der Philosophie ausmachen. Daneben halte man das Gesetz der Enge des Bewußtseins, die den Menschen zu Einseitigkeiten geneigt macht, und es ihm ungemein erschwert, mit dem ersten Blick ein so mannigfaltiges Ganzes zu überschauen, wie es der Gegenstand der Philosophie, die ganze objektive Weltordnung, ist. Haben wir diese zwei Umstände der ersten Entwicklung der Philosophie überlegt, so werden wir erwarten, daß sich alsbald ein Gegensatz auftut zwischen Sinnesmenschen und Verstandesmenschen, Praktikern und Theoretikern. Der Gegensatz wird vielleicht sehr markant hervortreten, sei es infolge einseitiger Veranlagung führender Denker oder ganzer Volksstämme, die die Führung übernehmen. Dann wird auf der einen Seite eine einseitige Verstandesphilosophie entstehen, auf der andern eine ebenso einseitige Erfahrungsphilosophie.

Da im allgemeinen der Sinn in der Jugend gegenüber dem Alter und im Naturmenschen gegenüber den Kulturmenschen früher erwacht und früher zur vollen Ausbildung gelangt als der Verstand, so dürfte die empiristische Richtung etwas früher einsetzen als die rationalistische. Wir wollen deshalb den Empirismus als These, den Rationalismus als Antithese bezeichnen. So gewinnen wir als ersten Ansatz zu unserer Prognose die Antinomie:

Kolonne B	Kolonne B'
Sinneserfahrung überschätzt:	Verstandesspekulation überschätzt:
Empiristische These	Rationalistische Antithese
Empirismus	Rationalismus
Idealisticus—Realisticus	Realisticus—Idealisticus

(Entspricht im Schema S. 39 den Kolonnen B und B'.)

2. Das wäre der Gegensatz in der Erkenntnissphäre. Nach ihm wird sehr bald auch der Gegensatz in der Willenshaltung in den Vordergrund treten. Die Vernunft war anfangs noch durch keine Mißerfolge getäuscht worden und vertraute daher auf ihre Kraft. Wagemutig ging sie an die Probleme heran und suchte sie kurzerhand zu lösen. Sie ahnte noch gar nichts von den vielen und langwierigen Hindernissen und Fangnetzen, die sich darunter verbargen. Um so größer ist ihre Enttäuschung, wenn sie sich dabei in lauter Widersprüchen verwickelt und wenn jeder Weg in eine Sackgasse einzumünden scheint. An die Stelle des früheren Wagemutes tritt jetzt die Verzweiflung an der Möglichkeit, die objektive Ordnung der Welt zu erkennen. So gesellt sich zur ersten Antinomie in der Erkenntnissphäre eine zweite in der Willenssphäre. Die Gegensätze der Erfahrungs- und Begriffsphilosophie beruhten beide auf einer gemeinsamen Voraussetzung: auf dem blinden Vertrauen auf die Erkenntniskräfte. Sie vertraten beide die These des Dogmatismus. Ihr tritt zum ersten Mal die Antithese des Skeptizismus und Agnostizismus entgegen.

Für die skeptische Antithese kann auf dreifachem Wege eine theoretische Rechtfertigung versucht werden: a) durch die Schwierigkeiten, in die sich der einseitige Empirismus verwickelt, b) durch die Widersprüche des einseitigen Rationalismus, c) durch den Widerstreit der Behauptungen des Empirismus mit denen des Rationalismus. Daraus ergibt sich ein neuer Absatz des allgemeinen Schemas philosophiegeschichtlicher Entwicklung:

Kolonne D	Kolonne D'
Theoretische Rechtfertigung des Skeptizismus hergeleitet:	
a) Aus den Widersprüchen des Empirismus	b) Aus den Widersprüchen des Rationalismus
c) Aus dem Widerstreit der empiristischen Thesen und rationalistischen Antithesen	

(Entspricht im Schema S. 39 den Kolonnen D und D'.)

3. Bei der scharfsinnigsten theoretischen Begründung vermag indes die Leerheit des Zweifels den Menschengeist auf die Dauer nicht zu befriedigen. Darum wird die große Masse der vom Skeptizismus oder Agnostizismus Berührten diese Leere bald in anderer Weise auszufüllen trachten. Dies kann in zweifacher Weise geschehen; die Praktiker und Tatmenschen schaffen sich Ersatz durch das Handeln; die Theoretiker, die auf eine Begründung nicht zu verzichten vermögen, sehen sich nach neuen Erkenntnisquellen um. Diese neuen Quellen sollen ihnen Erfahrung und Denken ersetzen, auf denen die preisgegebenen Systeme beruhten.

Wer sich aus der Leere des Zweifels in das praktische Leben stürzt, ist gezwungen, sich für sein Handeln irgend ein Ziel zu setzen. Dies ist irgend ein Gut, das den Willen zum Handeln anlockt: Lust oder Nutzen oder Ehre und Menschenwürde (bonum delectabile aut utile aut honestum). Daraus ergeben sich die drei Richtungen des Eudaimonismus, Utilitarismus und Ethizismus. Weitsichtiger Utilitarismus sowie der sittlich ernste Ethizismus führen über kurz oder lang zur Metaphysik.

Die neuen Erkenntnisquellen, an denen die Vernunft nach ihrer Verzweiflung an den alten Systemen und auf ihrer Flucht vor dem Abgrund des Zweifels, den Wahrheitsdurst zu stillen sucht, sind entweder innere oder äußere. Innere: Hausverstand, Gefühl, Intuition; daher die Systeme des „common sense", der Gefühlsphilosophie und der Intuition. — Äußere Quellen sind: die Autorität des Menschengeschlechtes und hervorragender Männer, die Offenbarungen Gottes und der Geister. Ihnen entsprechen die Systeme des Traditionalismus, Fideismus[1], Spiritismus (Mystizismus). Verwandt mit dieser Strömung ist die Suche nach ganz neuen Methoden. Tabellarisch ergibt sich dann für die Antithese des Skeptizismus und Agnostizismus mit ihren Auswirkungen folgendes Bild:

Kolonne C	Kolonne C'
Praktische Auswirkungen des Skeptizismus:	
a) Flucht in die Praxis mit den Zielen: 1. Lust — 2. Nutzen — 3. Ehrbarkeit u. Pflicht. Delectabile — bonum — utile — honestum Eudaimonismus — Utilitarismus — Ethizismus und Rigorismus.	b) Flucht zu neuen Erkenntnisquellen: 1. Inneren: a) Hausverstand, b) Gefühl, c) Intuition, „common sense" — Gefühlsphilosophie — Intuitionismus. 2. Äußeren: a) menschliche, b) u. c) übermenschliche Autorität. Traditionalismus — Fideismus — Spiritismus.

(Entspricht im Schema S. 39 der Kolonne C und C'.)

[1] Ich nehme hier Glaube in seinem eigentlichsten Sinne als Verstandeszustimmung auf das Zeugnis Gottes hin und bezeichne als Fideismus jene Richtungen, die in der positiven Offenbarung die einzige Quelle sicherer Erkenntnis des Daseins Gottes, der Geistigkeit und Unsterblichkeit der Menschenseele usw. sehen.

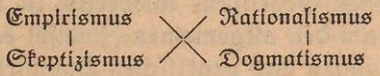
Das wäre der Ursprung der pragmatistischen und mystizistischen Richtungen aus dem Rationalismus und Empirismus auf dem Umweg über den Skeptizismus. Sie können aber auch als unmittelbare Gegensätze gegen die nüchterne und verstiegene Theorie des Intellektualismus auftreten.

4. Die eben abgeleiteten praktischen Auswirkungen des Skeptizismus sind lauter Abwehrversuche der gesunden Menschennatur gegen den Selbstmord der Vernunft durch die Skepsis. Sie führen fast ausnahmslos zurück zum Streben, durch Sinn und Verstand wieder in den Besitz der Wahrheit zu kommen. Der niedere Eudaimonismus allerdings hält davon ab; aber schon ein weitsichtiger Utilitarismus im privaten und öffentlichen Leben erreicht sein Ziel nur, wenn er die Dinge so gebrauchen lehrt, wie es ihrer und des Menschen Natur gemäß ist (Sokrates, F.W. Foerster). Darum drängt es ihn, die Natur, wie sie an sich ist, kennen zu lernen und sie zur Norm seiner Handlungen zu machen. Noch viel energischer drängen dazu das Gefühl der Pflicht und der Sinn für Ehrbarkeit und Menschenwürde.

Auch die neuen Erkenntnisquellen, die an Stelle von Sinn und Vernunft aufgesucht wurden, führen allmählich wieder zurück zur echten Metaphysik. Die vorwissenschaftlichen Erkenntnisse, die vielfach als gesunder Hausverstand, Instinkt und Gefühl für das Wahre und Gute und Schöne, bezeichnet werden, sind zwar keine innern, konstitutiven Quellen der Philosophie, wohl aber äußere Normen. Sie hat die Aufgabe, jene vorwissenschaftlichen Kenntnisse aus spontanen und dunkeln zu reflexen und klaren zu gestalten. Auch die Offenbarung und das religiöse Leben sind negative Normen der Philosophie und mächtige Wälle gegen die Selbstzersetzung des Menschengeistes durch Skeptizismus und Agnostizismus.

Wie im leiblichen Leben viele Krankheitserscheinungen, wie z. B. das Fieber, nicht selbst das Übel, sondern Abwehrhandlungen des Organismus gegen ein verborgenes Übel sind, so auch die praktischen Auswirkungen des Zweifels. Wenn die Krisis überwunden ist, so führen sie den Menschengeist wieder zurück zu gesunder Betätigung seiner philosophischen Veranlagung. Er faßt wieder Vertrauen zu den zwei innern Mitteln, die er hat, um an die objektive Wirklichkeit heranzukommen. Durch die früheren Mißerfolge gewitzigt, macht sich die Vernunft jetzt vorsichtiger an ihr Werk. Sie sucht die Einseitigkeiten, die in den vier Extremen: Empirismus und Rationalismus, Dogmatismus und Skeptizismus liegen, zu überwinden und die Gegensätze zu einem harmonischen Ausgleich zu bringen.

Dieses Unternehmen ist aber so überaus schwierig, daß man darauf gefaßt sein muß, die Synthese werde nicht gleich beim ersten Versuch schon vollkommen gelingen. Es ist viel wahrscheinlicher, daß eines der vier Extreme, oder sogar zwei auf einmal, die Oberhand gewinnen. Welche Zweier-Kombinationen da möglich sind, sehen wir, wenn wir die zwei ausgleichenden Gegensatzpaare in Kreuzform anordnen:



Weil die mit senkrechten und schrägen Linien verbundenen Richtungen sich miteinander verbinden können, so sind folgende Kombinationen möglich:

Kolonne A: Metaphysische Synthesen:

a) Theistische:

1. Dogmatisch-empirische Synthese
2. Skeptisch-empirische Synthese
3. Dogmatisch-rationalistische Synthese
4. Skeptisch-rationalistische Synthese
5. Kritische empirisch-rationelle Synthese.

b) Materialistische c) Pantheistische

(Kolonne A des allgemeinen Schemas S. 39.)

Nur die theistischen Synthesen sind annähernd vollständige Ausgleiche von Empirismus und Rationalismus, von Sinneserfahrung und Verstandesspekulation. Die wichtigsten Gottesbeweise lassen sich zurückführen auf einen Syllogismus, dessen Obersatz ein allgemeines Verstandesaxiom, dessen Untersatz der Erfahrung entnommen ist. Die allgemeinen Axiome, die verwendet werden, drücken entweder das Verhältnis des allgemeinen Seinsbegriffes (ens ut sic) oder des Begriffes Selbstsein (ens a se) zu andern allgemeinen Begriffen aus. Diese Verhältnisse werden ausgedrückt durch die Axiome der Identität und des Widerspruches, des hinreichenden Grundes und der proportionierten Ursache; ferner dadurch, daß die Attribute der unendlichen Vollkommenheit, Einzigkeit, absoluten Notwendigkeit, Unveränderlichkeit dem Selbstsein beigelegt werden. Die Erfahrungen, die der Untersatz ausspricht, bezeugen für die sichtbare Welt mit allen ihren Reichen die gegenteiligen Eigenschaften: begrenzte Vollkommenheit, Zusammensetzung aus Teilen und Einzelwesen, Veränderlichkeit.... So kommen im Theismus sowohl die Verstandesprinzipien als auch die Erfahrungen zu ihrem unverkürzten Rechte.

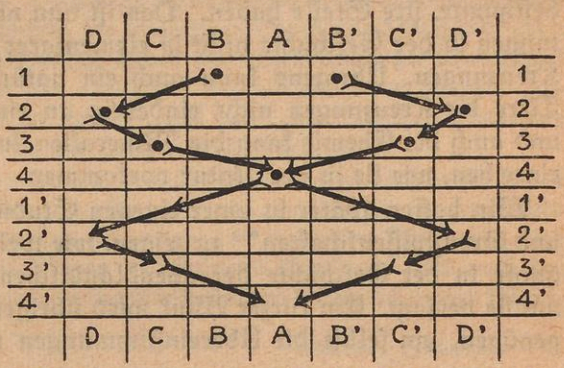
Der Materialismus gibt mehr der Erfahrung recht, während er das Bedürfnis des Verstandes, nach den tiefern Ursachen zu forschen und nach Einheit zu streben, vernachlässigt. Der Pantheismus wird diesen Verstandesbedürfnissen mehr gerecht, erklärt dagegen, die von der Erfahrung bezeugte Stofflichkeit, Vielfältigkeit und Unvollkommenheit für Schein oder Erscheinung eines an sich unstofflichen, absolut einfachen und unendlich vollkommenen Wesens. So steht denn der Materialismus auf der Grenze zwischen Empirismus und metaphysischer Synthese, der Pantheismus dagegen hat mehr Verwandtschaft mit dem Rationalismus.

Es sind also vier annähernd vollkommene Synthesen möglich, in denen je zwei von den vier Extremen vorwiegen. Eine vollständig ausgeglichene Synthese müßte kritisch maßvoll die Mitte halten zwischen Dogmatismus und Skeptizismus, sie müßte Verstandesspekulation und Sinneserfahrung in vollkommener Harmonie miteinander verbinden. Deshalb habe ich auf der Tafel diese Idealsynthese unter dem Namen einer kritischen empirisch-rationellen an fünfter Stelle angeschlossen.

5. Jedes Überwiegen eines oder zweier Extreme beeinträchtigt die Beständigkeit des Gleichgewichtes und die Haltbarkeit des Systems. Die Folge ist, daß die teilweise ausgeglichenen Gegensätze wiederum in ihrer früheren Schärfe hervortreten und wiederum den allgemeinen Zweifel oder Verzicht mit seinen theoretischen Rechtfertigungen und praktischen Auswirkungen erzeugen. Dies dauert so lange, bis die Vernunft wieder das Vertrauen zu sich selbst gewinnt und den Mut zu neuen Ausgleichsversuchen findet.

Das ist also der Kreislauf, den die Entwicklung der Philosophie nach psychologischen Gesetzen zu nehmen scheint: a) das Auftreten eines zweifachen Gegensatzes, eines fast gleichzeitigen zwischen Empirismus und Rationalismus und eines sukzessiven zwischen Dogmatismus und Skeptizismus; b) ein mehr oder weniger harmonischer Ausgleich der Gegensätze; c) erneutes Hervortreten der Gegensätze und ihrer natürlichen Folgen. Diese drei Phasen werden wohl am treffendsten nach Hegelschem Sprachgebrauch als These, Antithese und Synthese bezeichnet[1].

Kurz zusammenfassend können wir nun der Philosophiegeschichte folgende Prognose stellen. Sie wird sich wie alle menschliche Geistesgeschichte in Gegensätzen abwickeln, und zwar infolge des Zusammen- und Gegenspiels der menschlichen Seelenkräfte im Gegensatz zwischen den zwei Erkenntnisfähigkeiten Sinn und Verstand (allseitige Bevorzugung des einen oder andern im Empirismus und Rationalismus) und im Gegensatz zwischen den zwei Willenshaltungen Wagemut und Mißtrauen (Dogmatismus und Skeptizismus). Bei der Rückschau werden die Einseitigkeiten erkannt und zu vermeiden gesucht durch mehr oder weniger vollkommenen Ausgleich der vier entgegengesetzten Standpunkte. Dieser Ausgleich wird dann so lange festgehalten, bis entweder seine Unzulänglichkeit durchschaut oder seine Großzügigkeit nicht mehr überschaut wird. Dann stellt sich aufs Neue der empiristischen These die rationalistische Antithese und der dogmatischen Richtung die skeptische Gegenströmung gegenüber, so lange, bis eine neue Synthese der Gegensätze gelingt. Graphisch dargestellt ergibt diese Zusammenfassung das nebenstehende allgemeine Schema philosophiegeschichtlicher Entwicklung.



Zeichenerklärung (den Pfeilen folgend):
B = empiristische These
B' = rationalistische Gegenthese
D u. D'[2] = Theorie des Skeptizismus u. Agnostizismus
C u. C' = Auswirkungen des Skeptizismus
C = Flucht in die Praxis
C' = Flucht zu neuen Erkenntnisquellen
B u. B' = dogmatische These
DD' u. CC' = skeptische Gegenthese
A = metaphysische Synthesen aus Empirismus und Rationalismus, Dogmatismus und Skeptizismus
1—4' = Schichten und vorwiegende Richtungen
1 = empiristisch und rationalistisch
2 = Phase des Skeptizismus und Agnostizismus
3 = Phase des Pragmatismus und Mystizismus
4 = Schicht der metaphysischen und kritischen Ausgleiche

Das wäre nach psychologischen Gesetzen der Kreislauf der Philosophiegeschichte. Wir haben mit unserem Schema eine Art philosophiegenetisches Grundgesetz aufgestellt. Möge es sich an den Tatsachen besser bewähren, als

[1] G. W. F. Hegel, Die Wissenschaft der Logik. Einleitung § 13: Logik und Geschichte der Philosophie.

[2] Die Tafel ist auf einem Zylinder aufgerollt zu denken, so daß die theoretischen Rechtfertigungen des Zweifels den metaphysischen Synthesen in der gleichen Kolonne diametral gegenüberstehen.

das biogenetische Haeckels. Auf nicht vorausberechnete Verwicklungen müssen wir zum vorherein aus dem Grunde gefaßt sein, weil fast nur die innern, psychologischen Werdebestimmer in die Rechenformel eingesetzt wurden. So ist zwar der Einfluß der Religion und des sittlichen Strebens berücksichtigt worden, die beide zu metaphysischen Synthesen drängen und das Festhalten derselben trotz ihrer unvollständigen Harmonie und ihres labilen Gleichgewichtes bedeutend verlängern können. Dagegen wurden mehr äußerliche Faktoren, wie z. B. politische Erschütterungen, literarische Strömungen, Kunstrichtungen, vernachlässigt.

Noch eine andere Unzulänglichkeit einer solch schematischen Prognose muß zum voraus zugegeben werden. Eigentlich sollte sie denselben Dienst leisten, wie die Tabelle des natürlichen Systems der Elemente. Wie in dieser jedes Atomsystem seinen ganz eindeutigen bestimmten Platz findet, so müßte im allgemeinen Schema der Philosophiegeschichte jedes Gedankensystem seine ganz bestimmte, fixe Stelle haben. Das ist nun nicht der Fall, weil die Denkrichtungen in der Geschichte nicht in elementarer Reinheit auftreten, sondern als Kreuzungen. Übrigens kann auch ein natürliches System der Pflanzen und Tiere die Kreuzungen nicht eindeutig an einer einzigen Stelle unterbringen und auch die Chemie kann die Mineralien in ihr natürliches System nicht so einreihen, wie sie in der Natur vorkommen.

Wir hoffen später in einer eigenen Studie der Sammlung: „Philosophie und Grenzwissenschaften“ [1] zu zeigen, wie weit sich unsere psychologische Prognose in der Geschichte der abendländischen Philosophie bewahrheitet und wo sie versagt. Ein kurzer Wink wird übrigens vielen Lesern der „Stimmen“ genügen, um selbst die Übereinstimmungen und Abweichungen zu entdecken.

Unser Schema scheint sich in der abendländischen Philosophie dreimal abzuwickeln: in der heidnisch-antiken und in der modernen Philosophie (erste und dritte Epoche) mehr nach seinem eigentlichen Sinn, in der patristisch-arabisch-scholastischen Spekulation nach einem analogen (mittlere Epoche).

Zur ersten Epoche: Man setze in die Mitte des Schemas an der Stelle der metaphysischen Synthesen das platonische und aristotelische System ein, verfolge den Verlauf der griechisch-römischen Philosophie von dort aus nach rückwärts und nach vorwärts und vergleiche damit die Einzelheiten des Schemas.

Zur zweiten Epoche: Vergleiche mit dem Beginn der Philosophie in Ost- und West-Griechenland den englischen Empirismus und den französisch-holländisch-deutschen Rationalismus und verfolge ihre Weiterentwicklung und Auswirkung. — Beginnt die Synthese von Erfahrung und Denken bei Leibniz? bei Kant? Ungeschmälert und mit bewußter Betonung findet sie sich jedenfalls erst in der Theistenschule.

Zur mittleren Epoche: Die Rolle der These übernimmt hier der Neuplatonismus und Augustinismus der Patristik und Scholastik, die Rolle der Antithese der

---

[1] „Philosophie und Grenzwissenschaften“ vom Innsbrucker Institut für scholastische Philosophie (Rauch, Innsbruck). Bisher erschienen folgende Hefte: 1. Dr. Alois Gatterer S. J., Das Problem des statischen Naturgesetzes. 2. Dr. Franz Katzinger S. J., Inquisitio psychologica in conscientiam humanam. 3. Dr. Bernhard Franzelin S. J., Die neueste Lehre Geysers über das Kausalitätsprinzip. 4. Dr. Max Küenburg S. J., Ethische Grundfragen in der jüngst veröffentlichten Ethikvorlesung Kants. 5. Dr. Andreas Inauen S. J., Kantische und scholastische Einschätzung der natürlichen Gotteserkenntnis.

arabisch-jüdische Aristotelismus. Dem platonischen Ausgleich entsprechen die franziskanischen Synthesen (durch Alexander von Hales und Bonaventura), den aristotelischen die dominikanischen (durch Albert den Großen und Thomas von Aquin). Es folgt die Überwucherung durch die nominalistische Skepsis.

Übergänge. 1. Vom Mittelalter in die Neuzeit: die Auswirkungen der nominalistischen Skepsis zeigen sich in der Flucht zur Mystik, zur Autorität großer Denker, darunter auch des hl. Thomas von Aquin durch die Schule von Salamanca und Suarez und seine Schule (Synthese von Thomismus, Skotismus und Nominalismus) und Erneuerung ihrer Systeme (begünstigt durch Humanismus und Renaissance), endlich in der Suche nach neuen Methoden (Fr. Bacons Restauratio magna, Descartes' Discours de la méthode). — 2. Übergang von der heidnischen Antike zur Patristik: dem Abflauen der akademischen Skepsis folgt die Suche nach neuen Erkenntnisquellen. Sie wird befördert durch die akademische Wahrscheinlichkeitslehre. Man hofft Halt zu finden: a) in der Übereinstimmung der großen Philosophenschulen (Antiochus von Askalon), b) im gemeinsamen Grundbesitz der Religionen (Neupythagoreer), c) im Anschluß an Kulte und Offenbarungen. Daher die verschiedenen Religionsphilosophien: die jüdische, die heidnisch-mythologischen, die christlichen (Gnosis und Alexandriner); heidnischer und christlicher Neuplatonismus bilden den ersten Ansatz zur Metaphysik der mittleren Epoche, das Erwachen des arabischen Aristotelismus den zweiten. Infolge ihres verschiedenen Einschlags an empiristischen und rationalistischen Elementen sind sie befähigt, aufeinander zu wirken wie These und Gegenthese.

So schließt die analoge sich mit den zwei eigentlichen Abwicklungen unseres Schemas zu einem einzigen großen Strom zusammen. Ja, man muß ihn eher als ein gewaltiges Stromgebiet bezeichnen mit sechs großen nebeneinander laufenden Flußbetten und vielen Verbindungskanälen, die die Wogen in säkularem Rhythmus bald nach der einigenden Mitte leiten, bald nach den auseinanderstrebenden Seitenrichtungen führen.

Andreas Jnauen S. J.

Der Anglikanismus von heute

Der Anglikanismus ist selbst für einen Engländer etwas fast Unverständliches, und es ist beinahe unmöglich, die gegenwärtige Lage der englischen Staatskirche einem Ausländer verständlich zu machen. Der lateinische Geist wird in den Darlegungen der Vertreter der verschiedenen Parteien innerhalb der englischen Kirche eine solche Vielheit sich widersprechender Lehren finden, daß es für ihn schwer wird, an die Ehrlichkeit der Anglikaner zu glauben. Und doch, man würde die Durchschnittsmitglieder dieser sonderbaren Kirche, seien es evangelische, anglokatholische oder Modernisten, mißverstehen, wenn man an ihrer Ehrlichkeit zweifelte. Richtiger wäre es, die Definition des Menschen als animal rationale in Frage zu stellen, wenn man dieses Wort auf den religiösen Engländer anwendet.

Die englische Kirche ist wesentlich ein Kompromiß. Sie umfaßt: 1. Low Churchmen oder Evangelische, die nach ihrer Lehre und ihrem Rituale sich kaum von den Mitgliedern der protestantischen, die bischöfliche Kirchenverfassung verwerfenden Sekten unterscheiden; 2. „Anglokatholische" oder extreme Hochkirchler, deren Gottesdienst und deren Lehren größtenteils, mit Ausnahme der auf den Papst bezüglichen, sich kaum von den Lehren und dem Gottesdienst der katholischen Kirche unterscheiden, und 3. „Modernisten", die oft Unitarier sind. Obwohl sie das nizänische Glaubensbekenntnis in dem Gottesdienst vor der Predigt rezitieren, leugnen sie in ihrer Predigt fast alle Artikel desselben. Es gibt einige wenige anglikanische Kirchen, in denen die lateinische Messe allen äußern Zeremonien nach genau so gehalten wird, wie sie ein katholischer Priester an einem katholischen Altar halten würde. In einer Kirche wenigstens wurde neuerdings nach einem lateinischen Hochamt von der Gemeinde das Lied gesungen: God bless our Pope!

Nicht nur ist es für den Ausländer schwer, die anglikanische Kirche in ihrer gegenwärtigen Form zu verstehen, sondern es ist noch viel schwieriger für ihn, sich über die Gründe klar zu werden, weshalb die anglokatholische Partei, die an der Schwelle der wahren Kirche zu warten scheint, in Wirklichkeit weit davon entfernt ist, als Gemeinschaft Verbindung mit Rom durch Annahme der päpstlichen Forderung zu suchen. An Kompromisse in ihrer eigenen kirchlichen Stellungnahme gewöhnt, scheinen die Anglikaner bis in die neueste Zeit geglaubt zu haben, Rom würde sich nicht nur in disziplinären, sondern auch in doktrinellen Dingen auf Verhandlungen einlassen, um die Rückkehr der englisch sprechenden Völker zur katholischen Kirche zu ermöglichen. Sie sind aber, glaube ich, heute überzeugt, daß das non possumus eine ehrliche und endgültige Antwort Roms ist auf die Aufforderung, die Beschlüsse des vatikanischen Konzils bezüglich der päpstlichen Oberleitung und Unfehlbarkeit zu widerrufen oder wegzudeuten.

Die Kirche und die drei Parteien.

Wir wollen jetzt die Stellung der drei Hauptparteien innerhalb der englischen Kirche beschreiben. Die Kirche selbst ist established, also Staatskirche, aber es wäre ein großer Irrtum, anzunehmen, daß sie in irgend einem wahren

Sinne die Kirche der Nation sei, etwa wie die orthodoxe Kirche in Griechenland oder Rußland oder selbst die katholische in Frankreich und Italien Staatskirche ist.

Unter einer Bevölkerung von rund 38 Millionen in England und Wales betragen die Osterkommunikanten weniger als $2^1/_2$ Millionen. Auf den Wahllisten für Kirchenzwecke, die diejenigen aufführen, die getauft und über 18 Jahre alt sind (es ist nicht notwendig, Kommunikant zu sein), stehen nur ungefähr $3^1/_2$ Millionen Mitglieder.

Es ist keine Übertreibung, zu sagen, daß die Kirche bedeutend weniger als 15% der Bevölkerung umfaßt. In Schottland, wo die Staatskirche presbyterianisch ist, gibt es nur ungefähr 60000 Episcopalians.

Die anglikanische Kirche zerfällt im großen und ganzen in die drei Parteien, die wir bereits genannt haben, obwohl die Mitgliederschaft der einzelnen nicht immer ganz klar ist, wenn man von den extremen Flügeln absieht. So gibt es einige Anglokatholiken und evangelische Low Churchmen, die vom Modernismus angesteckt sind, obwohl Low Church und Anglo-Catholic stets in scharfem Gegensatz stehen, sowohl was die Lehre als was das Rituale betrifft.

1. Die evangelische Low Church. Der Low Churchman ist eigentlich der orthodoxere Anglikaner, wenn man seine Stellung an dem Maßstab der Lehrformulare der Kirche, den 39 Artikeln, prüft. Die meisten der nonkonformistischen Sekten, die sich von der Staatskirche getrennt haben, stehen noch im wesentlichen auf dem protestantischen Standpunkt der Artikel. Das Common Prayer Book enthält nach der Ansicht der Anglokatholiken einige katholische Lehren, welche der Sinn der Artikel ausschließt. Der berühmte Trakt 90 der Oxfordbewegung suchte vor 90 Jahren den Protestantismus der Artikel wegzuerklären und in ihnen einen katholischen Sinn zu finden. Die Mitglieder der Low Church verwerfen jede derartige Interpretation und erklären, daß die Anglokatholiken, die dazu ihre Zuflucht nehmen, unehrlich und der Staatskirche untreu sind. Vor einiger Zeit wurde ein wichtiges Manifest von einer Koalition der modernistischen und evangelischen Führer unterzeichnet, in dem die Anglokatholiken angegriffen werden, weil sie die wichtigste Stellung der Kirche von England aufgeben. Ich zitiere eine Stelle aus dem Manifest: „Falls ihre Äußerungen ihnen nicht Unrecht tun, betrachten die Anglokatholiken die Reformation als ein bedauerliches Ereignis in der Geschichte der englischen Religion, und sie versuchen gerade die Einflüsse wiederherzustellen, gegen die ihre Väter gekämpft haben — Marienverehrung, Messe, Kontrolle des Gewissens durch den Priester, Unterdrückung des privaten Urteils. Es ist also die Hauptstellung der englischen Kirche, die sie in Frage zu stellen scheinen." Dieses Manifest war unterzeichnet von 130 der führenden Männer innerhalb der evangelischen und modernistischen Parteien, und obwohl kein Bischof, der an der Spitze einer Diözese steht, diesen Call to Action unterzeichnen wollte, so enthielt er doch eine Kritik, mit der eine Anzahl von Bischöfen einverstanden waren, wie allgemein bekannt ist.

Was die vier Punkte angeht, bezüglich derer die Anglikaner angegriffen werden: „die Messe, Andacht zur Mutter Gottes und den Heiligen, Priesterbeichte und Appell an die Autorität der katholischen Kirche im Gegensatz zum protestantischen Prinzip des Glaubens, d. h. privates Urteil, gestützt auf

private Erklärung der Heiligen Schrift", so ist es wahr, daß die Anglokatholiken von heute die Wichtigkeit aller dieser Lehren betonen. In ihrem Angriff auf dieselben berufen sich die Unterschreiber auf die 39 Artikel, denen jeder Kultusdiener zustimmen muß, ehe er die Pflichten eines Geistlichen übernimmt. Die Low Churchmen nehmen diese Artikel in ihrem offenbaren Sinne an.

So erklärt Artikel 31: „Das Meßopfer, von dem man gewöhnlich sagte, daß der Priester Christus aufopfere für die Lebenden und Toten, zur Vergebung von Schuld und Buße, ist eine blasphemische Fabel und gefährlicher Betrug." Ferner heißt es im Artikel 28: „Transsubstantiation beim Abendmahl kann nicht aus der Heiligen Schrift bewiesen werden; sie widerspricht den klaren Worten der Schrift, widerspricht der Natur eines Sakramentes und hat zu vielem Aberglauben Anlaß gegeben. Das Sakrament des Abendmahls wurde nach dem Befehl Christi nicht aufgehoben, nicht herumgetragen, nicht in die Höhe gehoben und verehrt."

Am Ende des Kommuniondienstes in dem Prayer Book steht heute noch die Rubrik, die klar den Glauben an die wirkliche Gegenwart in der Eucharistie verwirft. Sie sagt: „Damit das Knien [beim Empfang der Kommunion] nicht etwa aus Unkenntnis oder Schwäche oder aus Bosheit und Hartnäckigkeit falsch ausgelegt und entwürdigt werde, wird hiermit erklärt, daß damit keine Anbetung beabsichtigt wird oder daß es geschehen sollte gegenüber dem sakramentalen Brot und Wein, die körperlich empfangen werden, oder gegenüber der körperlichen Gegenwart von Christi natürlichem Fleisch und Blut. Denn das sakramentale Brot und der Wein bleiben vollständig in ihrer natürlichen Substanz und dürfen darum nicht angebetet werden ..., und der natürliche Leib und das Blut unseres Heilandes Christus sind im Himmel und nicht hier; es ist gegen die Wahrheit vom natürlichen Körper Christi, zur selben Zeit an mehr Plätzen zu sein als einem." Bezüglich der Marienverehrung und der der Heiligen, deren Bilder in vielen anglokatholischen Kirchen sich befinden, sagt der Artikel 22: „Die römische Lehre bezüglich des Fegfeuers, der Sündenvergebung, der Verehrung und Hochschätzung von Bildern und Reliquien und ebenso der Anrufung der Heiligen ist eine wahnwitzige Erfindung und nicht in der Heiligen Schrift begründet, widerspricht vielmehr dem Worte Gottes."

Es ist wahr, daß das Prayer Book in seinem Offizium für den Besuch der Kranken das Bekenntnis der Sünden und die Absolution anerkennt; aber der Low Churchman will nicht zugeben, daß die Buße ein Sakrament ist, noch weniger, daß sie das von Gott angeordnete gewöhnliche Mittel zur Vergebung der nach der Taufe begangenen Sünden ist. Bezüglich der Sakramente steht im Artikel 25 eine klare Zurückweisung einiger Sakramente, die in der katholischen und orthodoxen Kirche anerkannt sind. Der Artikel lautet: „Es gibt zwei Sakramente, die von Christus unserem Herrn im Evangelium angeordnet sind: nämlich Taufe und Abendmahl. Die folgenden fünf sogenannten Sakramente: Firmung, Buße, Weihe, Ehe und letzte Ölung, dürfen nicht als Sakramente des Evangeliums gezählt werden, da sie teils aus einer verderbten Nachfolge der Apostel erwachsen sind, teils Lebensstände darstellen, die von der Schrift erlaubt werden, aber sie haben nicht die gleiche Natur des Sakramentes

wie Taufe und Abendmahl, weil sie kein von Gott befohlenes sichtbares Zeichen oder keine Zeremonie haben."

Die Form, in der anglikanische Geistliche ihre Zustimmung zu den Artikeln geben, lautet: „Ich stimme den neununddreißig Artikeln der Religion und dem Book of Common Prayer zu. ... Ich glaube, daß die Lehre der Kirche von England, so wie sie darin ausgesprochen ist, dem Worte Gottes entspricht, und im öffentlichen Gebet und bei der Verwaltung der Sakramente werde ich die Form des genannten Buches benützen und keine andere, es sei denn, daß die gesetzmäßige Autorität anders bestimmt."

Die Low Churchmen führen die Instruktion, welche in der Vorrede zu den Artikeln steht, offenbar aus, und halten sich an die klare Auslegung der oben zitierten Worte. In der Vorrede heißt es: „Niemand soll in Zukunft etwas drucken oder predigen, das die Artikel beiseite setzt, sondern soll sich ihnen nach ihrer offenbaren und vollen Meinung unterwerfen, und er soll nicht seine eigene Auslegung als die Meinung der Artikel hinstellen, sondern soll sie in ihrem wörtlichen und grammatikalischen Sinn annehmen.

2. Die Anglokatholiken. Es ist die Überzeugung der evangelischen Partei, daß die Anglokatholiken den Sinn der Artikel verdreht haben. Die Anglokatholiken wurden sogar von ihr angeklagt, daß sie das mit bewußter Unehrlichkeit getan haben. Der modernistische Bischof von Durham hat die „Glaubenserklärung" sehr scharf angegriffen, die von den Anglokatholiken aufgestellt wurde, um sie der Synode von Konstantinopel als wahre Darlegung der anglikanischen Lehre darzubieten. Diese Synode von Konstantinopel nahm die Gültigkeit der anglikanischen Weihen an. Die „Glaubenserklärung" gibt sicherlich das Bild der gegenwärtigen Lehre der Anglokatholiken wieder; aber es ist mehr als zweifelhaft, ob sie die authentische anglikanische Lehre ist. Über das Dokument schreibt der Bischof von Durham: „Diese Erklärung hat nicht nur gar keine Autorität, sondern sie steht auch im schroffen Gegensatz zu dem offiziellen Lehrstandpunkt der Kirche von England.... Die Synode von Konstantinopel wurde durch die anglokatholische Lehrdarlegung wissentlich irregeführt. Der ganze Geist und Gehalt der Darlegung ist ganz und gar in Disharmonie mit den englischen Formularen" (Edingburgh Review, April 1923).

Es scheint, daß die Erklärung auf Wunsch der orientalischen Orthodoxen verfaßt ist. Sie wurde von keinem Bischof, der gegenwärtig eine englische Diözese regiert, unterzeichnet. Aber Bischof Gore, der früher Bischof von Oxford war, befand sich unter den 3000 Geistlichen, die das Dokument unterschrieben. Die Unterschreiber behaupten, daß die wahre Lehre der Kirche von England in Folgendem besteht:

1. „Die Lehre von der ungeteilten Kirche Christi, die in der Heiligen Schrift niedergelegt, durch die Heiligen Väter und die Tradition der Kirche weitergeführt, und von ökumenischen Konzilien von neuem behauptet und geschützt wurde."

2. Dieser Glaube wurde, abgesehen von individuellen Abweichungen (d. h. durch Low Churchmen und Modernisten), von der englischen Kirche nicht verlassen.

3. „Mit Bezug auf etwaige Lehrsätze, in denen die Kirche von England scheinbar nach Ansicht der orientalischen Theologen von den dogmatischen Beschlüssen der ökumenischen Konzilien abgewichen ist, erklären wir, daß uns keine solche Abweichung

bekannt ist, und wir nehmen den Glauben an, wie er von diesen Konzilien dargelegt wurde. ...“

6. Nach Aufzählung der sieben Sakramente sagen sie: „Wir schließen uns der Gewohnheit an, diese sieben Riten spezifisch Sakramente zu nennen.“

7. Sie nehmen apostolische Weihen durch die Bischöfe für sich in Anspruch, „denen sie in derselben Weise durch eine ununterbrochene Nachfolge von den Tagen der Apostel her überliefert wurde“, in der Absicht, „daß wir das unblutige Opfer der Eucharistie für die Lebenden und Toten darbringen“ und „sakramental die Sünder absolvieren, welche ihre Sünden bereuen und bekennen“.

8. „Wir halten fest, daß durch die Konsekration in der Eucharistie das Brot und der Wein ... verwandelt und der wahre Leib und das Blut Christi werden. Wir glauben, daß Christus, so gegenwärtig, angebetet werden muß.“

9. „Wir stimmen mit der heiligen orthodoxen orientalischen Kirche darin überein, daß geehrt werden muß die heilige und immerwährende Jungfrau, die Gottesmutter, und die abgeschiedenen Heiligen; und daß es einen berechtigten Gebrauch der Heiligenbilder gibt, und daß wir in unsern öffentlichen und privaten Gebeten um die Wohltat der Vermittlung der Heiligen beten sollen.“

Diese Glaubenserklärung enthält eine Feststellung des Glaubens an katholische Wahrheiten, welche gleichmäßig von Katholiken und orientalischen Orthodoxen geglaubt werden; aber sie stellt offenbar einen ganz verschiedenen Glaubensstandpunkt von dem der 39 Artikel dar, zu denen jeder Geistliche seine Zustimmung gegeben hat.

Bezüglich dieser Artikel erklären die Anglokatholiken:

10. „Wir betrachten die neununddreißig Artikel der Religion als ein Dokument von sekundärer Bedeutung, das sich mit lokalen Streitereien des 16. Jahrhunderts beschäftigt und erklärt und gedeutet werden muß in Übereinstimmung mit dem Glauben der Gesamtkirche, von der die englische Kirche nur ein Teil ist.“

In diesem letzten Satze haben wir den Schlüssel zu dem Ungereimten der anglokatholischen Mentalität. Die „Katholizität“ des Anglikanismus ist eine tiefgewurzelte persönliche Überzeugung dieser frommen und eifrigen Männer. Ihr „religiöses Erlebnis“, mehr denn irgend ein historisches Argument, hat sie von der Gültigkeit ihrer Weihen und von der wirklichen Gegenwart Christi auf ihren Altären überzeugt. Daraus schließen sie, daß die apostolische Sukzession in ihrer Kirche besteht, und ihre Branch-Theorie der Kirche behauptet, daß, wo sich 1. ein katholisches Glaubensbekenntnis, 2. apostolische Sukzession und 3. die Sakramente befinden, da ein lebender Zweig der Kirche Christi besteht, selbst wenn sie außer Verbindung mit andern Zweigen ist. Die „römische Kirche“, die „orientalische orthodoxe“ und die „anglikanische Kirche“ sind nach ihrer Überzeugung drei Zweige der katholischen Kirche. Eine Verbindung unter den dreien gehört zum bene esse, nicht zum esse der Katholizität. Sie glauben, daß ihre Nationalkirche katholisch und zur selben Zeit von Häresie befallen sei. Dieser Glaube an die Katholizität ihrer Kirche ist ihr Grundirrtum.

Die Lehrautorität für ihre katholische Kirche ist ihnen die Übereinstimmung des Ostens und Westens in bestimmten Wahrheiten. Die Unfehlbarkeit und der Primat des Papstes wird von den meisten Anglokatholiken verworfen, da diese Lehre nach ihrer Auffassung eine unbegründete Entwicklung ist, und sie sehen in der Tatsache, daß auch die Orientalen diese Lehren verwerfen, einen Beweis dafür, daß sie nicht zum katholischen Glauben gehören. Mit sonder-

barer Logiklosigkeit erkennen sie nicht, daß diese „katholische Autorität", auf die sie sich berufen, die Branch-Theorie vollständig verwirft, d. h. die Idee, daß der sichtbare Leib Christi, seine Kirche, bestehen und gleichzeitig von Schisma zerrissen leben kann. Die orientalischen Orthodoxen behaupten von sich, die ganze katholische Kirche zu sein, ebenso tut es Rom, da beide die anglikanische Theorie von der Teilbarkeit des lebenden Körpers Christi verwerfen.

Die Anglokatholiken hätten niemals die vielen katholischen Wahrheiten, an die sie heute glauben, und die von den modernistischen und evangelischen Mitgliedern ihrer Kirche verworfen werden, glauben können, wenn sie ihre Lehrautorität in den Formularien ihrer eigenen Kirche, d. h. den 39 Artikeln und dem Prayer Book gesucht hätten. Sie haben die Wahrheiten über die Messe, die Mutter Gottes und die Sakramente gelernt, indem sie auf die katholische Kirche hörten, deren Autorität sie in allem Vertrauen schenken, außer in der Lehre über den Nachfolger des hl. Petrus. Aber selbst mit Rücksicht auf den Papst gibt es eine Zahl von Anglikanern, welche alle seine Forderungen annehmen, mit Ausnahme der Lehre, daß die Katholizität nicht außerhalb der Verbindung mit Rom bestehen kann. Ihr Fundamentalirrtum betrifft die wesentliche Konstitution der Kirche; aber es besteht eine ziemlich große anglokatholische Gesellschaft, The Catholic League, die von allen ihren Mitgliedern den Glauben an das Glaubensbekenntnis des Papstes Pius fordert, das die antiprotestantischen Definitionen des Konzils von Trient in eine Formel gebracht hat.

Das Ordensleben wurde in die anglikanische Kirche durch die hochkirchliche Partei eingeführt, und es besteht heute eine Anzahl von Kommunitäten von Nonnen und Mönchen, die religiöse Gelübde innerhalb der englischen Kirche ablegen.

In der gegenwärtigen Zeit wird die Frage über die Aufbewahrung des Altarssakramentes von den Autoritäten heiß debattiert. Die meisten anglokatholischen Kirchen haben, im Gegensatz zu dem bestehenden Gesetze, bereits Tabernakel eingerichtet, und die mehr extrem gerichteten Geistlichen halten mehrmals in der Woche Benediktionen und Prozessionen mit dem sakramentalen Brote in Nachahmung der katholischen Fronleichnamsprozession.

Der Gebrauch der Beichte ist in den letzten Jahren sehr gewachsen. Vor zwanzig Jahren gab es in London nur etwa zehn anglikanische Kirchen, wo die Beichtstunden an der Kirchentüre öffentlich angeschlagen wurden. Heute gibt es über 180 solcher Kirchen in London und über 1000 in England, Wales und Schottland. Die Geistlichen schulen sich für das Beichthören durch das Studium der Moraltheologie an Hand der katholischen Lehrbücher. Die anglokatholische Bewegung wird sehr unterstützt durch eine reichliche Darbietung von kleinen Schriften, die die katholischen Wahrheiten, mit Ausnahme derer, die die Stellung des Heiligen Vaters betreffen, lehren.

Man kann sagen, daß ungefähr 5000 Geistliche mit dem Anglokatholizismus sympathisieren, obwohl nicht alle die extreme Haltung einnehmen, die in der obigen Glaubenserklärung zum Ausdruck kommt.

Eine Gruppe dieser Partei setzte ihre einzige Hoffnung auf die orientalische orthodoxe Kirche und hofft auf eine Wiedervereinigung mit ihr in der näheren oder ferneren Zukunft. Andere schauen nach Rom, aber sie werden zurückgedrängt durch die Tatsache, daß sie bei einer Wiedervereinigung mit der

katholischen Kirche die Gültigkeit ihrer Weihe nicht anerkannt wird und daß sie zugestehen müssen, daß ihre Kirche nicht ein Zweig der wahren von Christus gegründeten Kirche war, solange sie getrennt vom Papste lebte. Große äußere Zeichen von Freundschaft zwischen Anglikanern und orientalischen Orthodoxen wurden an den Tag gelegt zu der Zeit, da das sechzehnte Zentenarium des Konzils von Nizäa gefeiert wurde. Zwei orientalische Patriarchen und eine Zahl von Bischöfen waren in der Westminsterabtei bei einer Abendmahlfeier zugegen, die der Erzbischof von Canterbury und zwanzig englische Bischöfe hielten. Die Orientalen kommunizierten nicht mit den andern, aber ein Patriarch verlas das Glaubensbekenntnis auf Griechisch, wobei er die Worte filioque auslieβ, nachdem der Erzbischof von Canterbury das Glaubensbekenntnis mit diesen Worten auf Englisch verlesen hatte.

Drei der orientalischen Kirchen haben sich in den letzten Jahren dazu bewegen lassen, die Erklärung abzugeben, daß die anglikanischen Weihen ebenso gültig seien wie die von Rom. Aber man hat den Anglokatholiken gesagt, daß zunächst dogmatische Einheit notwendig ist, ehe eine Wiedervereinigung stattfinden könne, die Orientalen scheinen davon Kenntnis zu haben, daß die 39 Artikel bestehen und daß darin der protestantische Irrtum ausgesprochen ist, sie haben deshalb einen autoritativen Widerruf verlangt. Das könnte nur durch das Parlament geschehen, und es bestehen keine Anzeichen, daß die Artikel von dieser Autorität geändert werden.

3. Die Modernisten. Wir wenden uns nun zu den Modernisten: eine ständig wachsende Partei innerhalb der englischen Kirche, die auch unter den Bischöfen stärker vertreten ist als die Anglokatholiken. Die letzteren haben nur einen regierenden Bischof, von dem man sagen kann, daß er die Lehren der „Glaubenserklärung" annehme. Es ist unmöglich, die modernistische Partei statistisch einzuschätzen, aber sie ist sehr einflußreich. Es gibt eine Reihe von anglikanischen Würdenträgern, die offen zugeben, daß sie an die jungfräuliche Geburt, an die körperliche Auferstehung und andere Wunder Christi nicht glauben. Die Grundlehre des Christentums, die Gottheit Christi, wird von einer Anzahl dieser Geistlichen geleugnet, und der Führer der englischen Modernisten steht an der Spitze eines theologischen Kollegs in Oxford, wo junge Leute für den Kirchendienst erzogen werden. Die Modernisten finden sich damit ab, den Gottesdienst in der von dem Book of Common Prayer vorgeschriebenen Weise abzuhalten. Sie rezitieren auch die Glaubensbekenntnisse, ähnlich wie die Anglokatholiken ihre Zustimmung zu den 39 Artikeln geben, d. h. mit „Mentalreservationen", wenn es sich um die Glaubenserklärung an die Wunder und Göttlichkeit Christi handelt. Viele Modernisten kann man eher Unitarier als Christen nennen. Der modernistische Bischof von Birmingham, Dr. Barnes, hat bezüglich der Notwendigkeit der Priesterweihe gesagt: „Das Priestertum der Laien war das herrschende in der ersten Kirche, und die liberalen Evangelischen (d. h. die modernistischen Anhänger der Low Church) bestanden darauf, daß der christliche Geistliche keine priesterlichen Vollmachten habe, welche der Laie nicht auch besäße. ... Christus war ebenso wirklich gegenwärtig, wenn ein Laie oder ein Diener der Freien Kirche (d. h. der nicht bischöflichen Kirche) die Eucharistie feierte, wie wenn ein Erzbischof den Gottesdienst abhielt."

Die Äußerungen von mehr als einem der kolonialen anglikanischen Bischöfe, die als anglokatholisch betrachtet wurden, haben gezeigt, wie der Modernismus mehr und mehr im Anglokatholizismus Wurzel gefaßt hat. Diese Tatsache ist den Modernisten nicht entgangen, und die Zeitschrift Modern Churchmen schreibt bezüglich des oben genannten Manifestes gegen die Anglokatholiken folgende bezeichnende Worte: „Die englischen Modernisten mißtrauen den Anglokatholiken nicht. Es ist einer der Punkte, welche die englischen Modernisten von den liberalen Protestanten (d. h. den Modernisten der Low Church) unterscheidet. Die Modernisten anerkennen, daß ein klug geleiteter Anglokatholizismus in der Form des liberalen Katholizismus nicht nur mit der Organisation und den Idealen der englischen Kirche, sondern auch mit den Bedürfnissen der englischen Nation von heute vielleicht mehr in Harmonie ist als irgend eine andere christliche Institution."

Der Modernismus übt seinen Einfluß aus durch die Veröffentlichung von Büchern, und die größere Zahl der englischen theologischen Werke der letzten Jahre ist von Männern geschrieben, die ausgesprochene Modernisten sind.

Die Ernennung der Bischöfe der englischen Kirche gehört gegenwärtig zu den Vollmachten des Premierministers. So haben Lloyd George und Macdonald — der eine ein Baptist und der andere ein Presbyterianer — eine Reihe von Bischöfen ernannt, welche gegenwärtig englische Diözesen regieren.

Die Autorität der Bischöfe wird von den Anglokatholiken oft sehr gering geachtet, da sie in ihrem Bischof einen „häretischen Protestanten" sehen, und sie verweigern ihm Gehorsam, wann immer sie katholischen Glauben und katholische Übung gegenüber seinen Befehlen anrufen können. Einen Geistlichen aus seiner Pfarrstelle zu vertreiben, ist, falls es sich nicht um ein bürgerliches Verbrechen handelt, eine schwierige und kostspielige Sache. So kommt es, daß Modernisten ihre Leugnung des Glaubensbekenntnisses vortragen und gleichzeitig Anglokatholiken katholische Wahrheiten lehren, das römische Missale gebrauchen und Sakramentsprozessionen halten, trotz bischöflicher Verweise. Durch diesen Widerstand gegen die Wünsche der Bischöfe hat der Anglokatholizismus in den letzten Jahren beständig Fortschritte gemacht, und man hat den Titel „Märtyrer" solchen Pionieren der Bewegung beigelegt, die für ihren Mut in der Einführung katholischer Lehre und Übungen in ihren Kirchen zu leiden hatten.

Das ist der gegenwärtige Zustand der Kirche von England. Drei sich entgegenstehende Parteien bestehen in der einen Staatskirche, und das eben auf Grund der Tatsache, daß sie eine Staatskirche ist. Wird die gegenwärtige Krisis zu einer Trennung innerhalb der Kirche führen? Studiert man die Geschichte dieser Krisis, so kommt man zu der Überzeugung, daß die Kirche in ihrer gegenwärtigen comprehensiveness fortbestehen wird und daß sie weder die Anglokatholiken ausschließen noch die Modernisten exkommunizieren wird. Ein anglokatholischer Führer hat scheinbar mit einer Massentrennung der Anglokatholiken gedroht, wenn die Modernisten oder Evangelischen die Nonkonformisten zur Wiedervereinigung mit der anglikanischen Kirche zuließen. Große, aber bisher fruchtlose Anstrengungen sind bis jetzt gemacht worden, um diese Wiedervereinigung zustande zu bringen, aber die Frage der Wieder-

weihe der nonkonformistischen Geistlichen, die von keinem Bischof geweiht sind, hat immer den Weg versperrt, da diese Geistlichen überzeugt sind, daß ihr Gottesdienst gültig ist, auch wenn ihnen kein Bischof die Hände aufgelegt hat.

Der anglokatholische Führer Willfred Knox sagt bezüglich der Wiedervereinigung mit Rom: „Die Wiedervereinigung der Christenheit bedeutet für uns [Anglokatholiken] zunächst und vor allem die Wiedervereinigung der Kirche dieses Landes mit dem Rest der katholischen Kirche im Abendland und das Wiedergutmachen des Bösen, das von der Reformation angerichtet wurde." „In dem schnellen Wachsen des Katholizismus in der Kirche von England liegt die hauptsächlichste Hoffnung für eine Wiederherstellung der Einheit mit dem Heiligen Stuhle." Anderswo schreibt derselbe: „Es ist in der Tat möglich, daß eine Wiedervereinigung zwischen Katholiken (Anglokatholiken) und dem Heiligen Stuhle sich auf einem andern Wege vollziehe. Es ist immer möglich, daß ein protestantischer Episkopat irgend eine Handlung vornimmt, wie z. B. die Herstellung einer allgemeinen Verbindung mit den nonkonformistischen Körperschaften, welche den katholischen Charakter der englischen Kirche vernichten würde. In diesem Falle würden die englischen Katholiken (Anglokatholiken) fast unvermeidlich gezwungen sein, Frieden mit dem Heiligen Stuhle zu suchen."

Wenn die Anglokatholiken glauben können, daß ihre Kirche noch katholisch ist, obwohl sie einen protestantischen Episkopat hat, so kann man schwer daran glauben, daß sie aus der Kirche getrieben würden, wenn dieser Episkopat mit den Nonkonformisten gemeinschaftliche Sache machte.

Die heutige Lage zeigt klar den unkatholischen Charakter der Staatskirche, in der Modernismus und evangelische Religion naturgemäß nebeneinander gedeihen und in der der Anglokatholizismus nur deshalb sich ausbreiten und entwickeln kann, weil er außerhalb seiner Kirche seine Lehren sucht, und weil er die Gesetze derselben bezüglich der ritualen Gebräuche verletzt. Der Modernismus und der evangelische Charakter sind die natürlichen Früchte des Anglikanismus. Der Anglokatholizismus ist eine exotische Pflanze.

Wahrscheinlich wird es keine Massenbekehrung innerhalb der anglokatholischen Partei geben, aber mit der Gnade Gottes kann man erwarten, daß die Zahl der Einzelbekehrungen aus dieser Partei in den nächsten Jahren schnell wachsen wird. Die größere Zahl der 105358 Konvertiten, die innerhalb der letzten zehn Jahre in die katholische Kirche in England aufgenommen wurden, kam vom Anglokatholizismus. Die „Ernte ist reif", und es wird jeden Tag offenbarer, daß die Lage der Anglokatholiken unlogisch ist. Aber non in dialectica — am wenigsten wo es sich um Engländer handelt — sondern nur durch Gottes Gnade kann England zum Schafstall Petri zurückgebracht werden. Die Ehrlichkeit des englischen Charakters ist schließlich eine bessere Vorbereitung für den Empfang der Gnade des Glaubens als es die scharfe logische Begabung ist, welche für einige andere europäische Rassen so bezeichnend ist, und die dem Engländer fehlt. Ihre bona fides, vereint mit der Andacht zu Christus, welche die Anglokatholiken auszeichnet, mag mit der Hilfe der göttlichen Gnade diesen Leuten einen Platz in der unsichtbaren Seele der Kirche geben, obwohl sie außerhalb des sichtbaren Körpers derselben stehen, und wird uns mit ihnen im Himmel vereinigen, obwohl wir auf Erden voneinander ge-

trennt sind. Unüberwindliche Unwissenheit ist die einzige annehmbare Entschuldigung, die sie für ihr Fernbleiben von der sichtbaren Kirche Christi anführen können, und diejenigen, welche in engerer Beziehung zu ernsteren Anglokatholiken kommen, gehen oft nach einer Erörterung über die Forderungen der Kirche von ihnen mit der Überzeugung fort, daß sie es ehrlich meinen, und daß ihre Unwissenheit in diesen Dingen unüberwindlich ist. Die anglokatholische Partei in der englischen Kirche hat ein Glaubensbekenntnis und ein Rituale entwickelt, das eine so genaue Nachahmung ist, daß sie nicht erkennen, daß es sich nur um eine Nachbildung handelt. Wenn die göttliche Gnade des Glaubens ihre Seelen trifft, schwindet die Wahnvorstellung, und sie brechen mit dem Anglikanismus trotz aller Opfer, die das von ihnen verlangt. Darum ist für die Anglikaner der wahre Glaube bezüglich der wesentlichen Verfassung der Kirche Christi fast noch wichtiger als die Lehre vom Primat und der Unfehlbarkeit des Papstes, den einige von ihnen anzunehmen bereit sind. Sie glauben heute noch an die Branch-Theorie, nach der Schismatiker innerhalb der katholischen Kirche bleiben können. Möge Gottes Gnade die Augen der Anglikaner bezüglich der wahren Konstitution der Kirche öffnen. Das ist der Wunsch und das Gebet aller, welche die Rückkehr der englischen Nation zur einen, vom Nachfolger Petri geleiteten Herde Christi ersehnen.

Franz Woodlock S. J.

Fra Angelicos Kunst in heutiger Auffassung

Städte haben eine Seele, und diese Seele prägt wie bei den Menschen Charakter und Geist. Ihr Bild spiegelt alle Temperamente wider. Es gibt melancholische und phlegmatische, schwerfällige und leicht erregbare, grobe und höfliche, freundliche und finstere, offenherzige und verschlagene, still bescheidene und laut aufdringliche, ausgegossene und verträumte, lebenslustige, irdisch gerichtete und nachdenkliche, ewigkeitsweisende Städte. Welch ein Charakterunterschied zwischen Berlin und Köln, Nürnberg und München, Madrid und Toledo, Prag und Wien, Florenz und Rom, Venedig und Neapel, Mailand und Siena! Wer wüßte nicht aus eigener Erfahrung und Wahrnehmung, wie verschieden unser Gemüt auf die ersten Eindrücke einer fremden Stadt reagiert. Wir fühlen uns bedrückt oder befreit, hingezogen oder abgestoßen, gerade wie bei der ersten Unterredung mit fremden Menschen.

Über dem Antlitz der Stadt Florenz liegt stets ein bezauberndes Lächeln, trotz ihrer blutgetränkten Lebensgeschichte. Florenz ist auch wie das heilige Köln eine heilige Stadt, trotz der zahllosen Greuel und Verbrechen, die es geschaut, trotz der Fluten moderner Kultur, die heute durch seine Straßen gleiten, ein Reliquiarium christlichen Denkens und Fühlens, behütet und bewacht vom hochragenden Fiesole auf der einen, San Miniato auf der andern Seite. Wie oft kann man von Italienpilgern hören, daß sie ihre beglückendsten Eindrücke aus Florenz mitgebracht hätten, weil sich nirgendwo wie dort Naturschönheit und Kunstschönheit zu einer so innern harmonischen Einheit verschmelzen.

Florenz, wenigstens das geschichtliche Florenz, ist aber auch eine der geistig bedeutsamsten Städte Italiens. Dante ist hier geboren und der italienische Humanismus groß geworden. Künstler von Weltgeltung, Großmeister der Architektur, Plastik und Malerei sind aus der Stadt hervorgegangen oder verdanken ihr doch Aufschwung und Ruhm, so die Baumeister Arnolfo di Cambio, der Erbauer von Santa Croce und erster Architekt des Domes, Brunelleschi und Leon Battista Alberti, die Bildhauer Ghiberti, Luca della Robbia, Donatello, Michelangelo und Benvenuto Cellini, die Maler Cimabue, Giotto, Verrocchio, Masaccio, Castagna, Uccello, Filippo Lippi, Gozzoli, Botticelli, Ghirlandajo, Leonardo da Vinci, Credi, Piero di Cosimo, Fra Bartolomeo, Andrea del Sarto, Vasari — lauter Namen, die in der italienischen Kunstgeschichte erste oder doch hervorragende Rollen spielen.

Unter den Malern ist es aber besonders einer, der Florenz das Gepräge einer heiligen Stadt verleiht: Fra Giovanni Angelico da Fiesole, der liebenswürdige und bescheidene Dominikanermönch mit bäurisch derbem Kopf, aber feinem Geist und reichem Herzen, seiner himmlisch reinen Empfindung und kristallklaren Farbe. Zwar ist der Künstler nicht in Florenz selbst geboren, sondern in der ferneren Umgebung, aber das Hauptfeld seiner Tätigkeit war doch Florenz, und heute noch finden sich seine wichtigsten Werke mit wenigen Ausnahmen dortselbst. Es war ein dankenswerter Schritt der staatlichen italienischen Kunstbehörde, daß sie unlängst die in den verschiedenen Gemäldesammlungen der Stadt verstreuten Bilder im Kloster San Marco zu einem

Fra-Angelico-Museum vereinigte. San Marco war zwar schon vorher eine der Hauptsehenswürdigkeiten der Stadt, hat aber nunmehr durch die neuhinzugekommenen Säle, das frühere Ospizio, noch wesentlich an Anziehungskraft gewonnen, zumal für solche, die das Lebenswerk des Meisters eingehend studieren wollen.

Als Fra Angelico in den dreißiger und vierziger Jahren des Quattrocento die Zellenbilder in San Marco malte, wäre er wohl erschrocken, wenn ihn ein visionärer Blick in die Zukunft die Tausende und aber Tausende von Kunstfreunden hätte schauen lassen, die nach Jahrhunderten an Stelle seiner still beschaulichen Mitbrüder durch die armseligen und schmalen Dormitoriumsräume pilgern, nur um seine Bilder neugierig zu betrachten, weil nun einmal ein Sternlein im Reiseführer steht; wenn ihm die vielen Bücher und Schriften gezeigt worden wären, die über sein Werk und all die schwierigen Fragen, die es uns Spätlingen stellt, geschrieben wurden, die aber erst im Laufe der Zeit zu Fragen geworden sind. Ob er dann wohl manche Flüchtigkeit vermieden, manches selbst gemalt, was er nun Gehilfen überließ, ob er unserem Wissensdurst entgegengekommen wäre, indem er in urkundlichen Berichten säuberlich seinen eigenen Anteil an den Bildern aufgezeichnet und damit die zahlreichen Irrtümer verhütet hätte, die sich nun notwendig einschleichen mußten? Fra Angelico malte seine Bilder zu Gottes Ehre und zur Freude und zum Nutzen seiner Mitbrüder und religiös gesinnter Menschen; darum glaube ich nicht, daß Fragen späterer Kunstforschung und andere Kunstauffassungen kommender Geschlechter ihn auch nur um ein geringes von seinem Wege abgedrängt hätten. Was die Wissenschaft einst über ihn sagen würde, wäre ihm gleichgültig gewesen, da er die Kunst nicht um ihrer selbst willen, auch nicht zur Erlangung irdischen Ruhmes übte, sondern weil sie ihm als Geschenk des Himmels und Wegweiser dahin galt. Ihm war auch seine Kunst Priestertum, nicht eine Angelegenheit bloß menschlicher Kultur, und er überließ es gerne andern, sie auch als solche zu betrachten. Er wollte aus der Quelle trinken, ohne sich um Ursprung und Mündung zu kümmern, ein naiver Schöpfer, der weder Programme aufstellte noch befolgte, sondern malte, wie es ihm ums Herz war.

Gerade dieses Unreflektierte und unmittelbare Frische seiner Kunst ist es, das kunstfrohe Menschen immer wieder in ihren Bann zieht, selbst den modernen Menschen, der so ein naives Schaffen kaum mehr kennt und mit Neid auf den Glücklichen blickt, dem der Himmel offen stand.

Fra Angelico steht im Angelpunkt einer neuen Welt. Wir können uns die Umwälzungen, die um die Wende des Trecento zum Quattrocento das Kulturleben Italiens veränderten, kaum mächtig genug vorstellen. Es ist die Wende vom Theozentrischen zum Geozentrischen, die Zeit, wo man das Irdische in seinem eigenen Licht zu betrachten anfing, nicht mehr in der mystischen Bestrahlung von einem Jenseits her, wo man die Natur um ihrer selbst willen liebte und erforschte, wo auch die Kunst ihre schimmernden Schleier abnahm, die sie vom Himmel geborgt hatte, um nun die Dinge der Welt ganz in ihrer geschöpflichen Nacktheit zu zeigen, losgelöst von der göttlichen Umarmung.

Der Umwandlungsprozeß vollzog sich nicht mit der revolutionären Schnelligkeit, die das Kennzeichen unserer heutigen Kunstentwicklung ist, sondern

Schritt für Schritt, vorbereitet und befördert von großen und kühnen Neuerern Hatte in der Architektur und Plastik die Gotik — freilich im italienischen Sinn verstanden — die Vorherrschaft gewonnen, so hielten sich in der Malerei byzantinische Traditionen viel zäher. Der repräsentative, ganz undramatische und unlyrische Ikon mit seinen in felsharte Formen gebannten Ewigkeitsschauern ließ sich nicht so leicht entthronen. Wohl hatte schon der römische Maler Cavallini (1250—1330) einen merklichen Schritt zu freuerer Naturauffassung getan, aber sein florentinischer Zeitgenosse Cimabue, der mit ihm zusammen in Assisi gearbeitet hat, bedeutet ihm gegenüber eine weit mehr traditionsverwurzelte Kraft. Selbst der große Giotto hat byzantinische Erbformen nicht gänzlich abzustreifen vermocht. Auch bei Bildern, auf denen der gotische Geist vorzuherrschen scheint, wie bei Gentile da Fabriano oder bei den Fresken der Cappella degli Spagnuoli, ist das Byzantinische noch nicht völlig überwunden. Noch länger als in Florenz hielt sich die Tradition im benachbarten Siena.

Dagegen traten nun Meister auf, bei denen der neue Geist siegreich durchdrang, in der Bildhauerei sowohl wie in der Malerei. Schon das Bildhauergeschlecht der Pisano mit seinen antikisierenden Tendenzen hatte im 13. und 14. Jahrhundert der kommenden Renaissance die Bahn geebnet. Jacopo della Quercia, Lorenzo Ghiberti und Donatello, Zeitgenossen Fra Angelicos, sind in der Plastik die Hauptmeister, die alle Fesseln überkommener Hieratik abstreiften und ihre Kunst aus den Quellen der Antike und Natur speisten. Quercias Figuren auf dem in freier Gotik geformten Marmoraltar in San Frediano zu Lucca sind beinahe barock aufgewühlt, und zwar barock nicht im Sinne der Spätgotik, sondern der Spätrenaissance. In der Malerei treten als gleichzeitige Bahnbrecher Castagno, Uccello, Masaccio hervor. Der altchristlich byzantinische und mittelalterlich gotische Geist war endgültig abgestreift, soweit die wesenhafte Entwicklungslinie in Betracht gezogen wird.

Solchen wagemutigen Neuerern gegenüber war Fra Angelico in der alten Tradition zu fest verankert, als daß er mehr denn zaghaft und mäßig sich den Neuerungen zugewandt hätte. Das gleiche gilt von seiner Schule, die seine ideale Denkweise und Gesamthaltung der Komposition und technischen Fertigkeiten übernahm, wenn auch vergröberte. Trotz mancher Verfeinerungen des Individuellen, worüber noch zu sprechen ist, kann man Fra Angelico noch nicht als Künstlerpersönlichkeit im neuzeitlichen Sinne betrachten, man tut darum, wenn man von der Kunst des Meisters spricht, gut, den ganzen Komplex von Kunsterscheinungen seiner Zeit mitzubegreifen, den wir mit dem Namen angelesk bezeichnen. Giottos Nachwirkungen sind noch deutlich zu spüren, vor allem in der einfachen und schlichten Gestaltung der Komposition und Klarheit der Linie, in der vorherrschenden Typik, die auch architektonische und landschaftliche Hintergründe umfaßt. Bisweilen finden wir dann freilich als Zeichen der neuanbrechenden Zeit das Typische durch auffallende Naturnähe überwunden, in Köpfen sowohl wie in Landschaften. Wiederholt wurde schon in Schriften über den Meister darauf hingewiesen, wie gut gesehen die Landschaft um den Trasimenersee auf dem Predellenbild der Heimsuchung in Cortona ist, wie fein sich die Luftperspektive abstuft. Die danteske Kraft Giottos er-

reicht Fra Angelico freilich niemals; seinem Charakter war das Zarte und Liebliche mehr angemessen.

Indes weist die Kunst unseres Meisters noch weiter zurück. Klöster sind ja ohnehin schon die Orte, wo sich Überlieferungen am zähesten behaupten, Neues nur langsam eindringt und leicht Mißtrauen begegnet. So finden wir auch in der Kunst Fra Angelicos unverkennbar Züge byzantinischer Tradition, zumal bei seinen Madonnenbildern, wenn sie auch gegenüber denen Cimabues wesentliche Fortschritte aufweisen. Allein der Fortschritt in der Naturauffassung ist ein Rückschritt in der feierlich-hieratischen Haltung. Fra Angelico hat den ehrwürdigen byzantinischen Ikon ins „Nazarenische" aufgelockert, ihn seiner objektiven Größe entkleidet und ihn dafür gefälliger, liebenswürdiger gemacht. Aber der Ikon steht und fällt mit seiner unpersönlichen Formenstrenge, mit seiner überindividuellen Symbolhaftigkeit, die ihn himmelweit über alle Bereiche des Profanen ins Kultische erhebt. Hinter dieser goldstrahlenden Mystik tritt die Person des Künstlers in die letzten Hintergründe. Wie eine Gabe Gottes sprechen solche Bilder zum religiösen Gefühl, und sie veralten auch nicht, so wenig wie die Formen, welche die Natur immer wieder aufs neue und immer wieder in gleichen Arten aus sich heraus gebärt. Je mehr dagegen ein Werk der „Schöpfertätigkeit" des Menschen verdankt wird, um so leichter weckt es das Gefühl der Übersättigung. Freilich muß man es auch verstehen, daß ein eigenwilliger und temperamentvoller Künstler mit solchen überindividuellen Formen nichts anzufangen weiß. Er wird und muß sich selbst aussprechen. Das Werk mag so gewinnen an Kunst, aber es wird verlieren an allgemein religiösem Gehalt und bleibender Wirkung. Ein großer Teil angelesker Bilder sind ein Kompromiß zwischen Tradition und persönlichem Künstlertum. Es ist klar, daß etwa die Madonna der Flachshändler unter dieser Rücksicht mit einem Madonnenbild von Cimabue nicht in Wettbewerb treten kann. Nur die jahrhundertalte Gewohnheit, Kunst im Alltagskleid der Natur zu sehen, konnte bewirken, daß sich so viele der religiösen Kräfte nicht mehr bewußt werden, die aus byzantinischen Bildern ausstrahlen. Man sagt, diese Kunst sei erstarrt. Sie ist es. Sie ist es genau so, wie die kirchliche Liturgie, und doch gibt es heute eine liturgische Bewegung, die zahlreiche Herzen ergriffen hat und sie die religiösen Kraftströme dieser erstarrten Formen wieder lebendig empfinden läßt.

Es mußte gerade einer der modernsten Kunstschriftsteller sein, modern in jedem Betracht, der diese Verhältnisse mit divinatorischem Blick erschaut hat. W. Hausenstein hat in seinem Buch „Fra Angelico"[1] über den Wert der Ikone wuchtige Sätze gemeißelt, die auch solche nachdenklich stimmen müssen, die bisher mit Verachtung auf die „byzantinische Erstarrung" geblickt haben und vom Standpunkt der reinen Kunst ja auch wohl recht haben, nicht aber vom Standpunkt religiöser Wirkung. Da verschiebt sich das Werturteil wesentlich. Also schreibt Hausenstein über die eben erwähnte Madonna der Flachshändler:

„Dies also ist die Situation: im Jahre 1433 erscheint noch einmal — und es ist auch wohl das letzte Mal — die nämliche große Madonna, die zuvor in Byzanz war und dann bei Guido, Duccio in Siena, bei Cimbue, Giotto, Daddi in Florenz gewesen

[1] München 1923, Kurt Wolf.

ist. Die große Madonna des Ikons ist noch einmal — zum letzten Mal — gekommen. Es ist ein Wunder der Wiederkunft; es ist ein Wunder der Restauration; es ist ein Wunder des Legitimen. Sie ist zu Fra Angelico gekommen; er ist es wert — er selbst ja doch eine wunderhafte Anastasis. Dies ist seine Rolle in der Welt: er darf den äußersten der Ikone malen. Noch nach ihm werden lange Zeit hindurch Madonnen mit dem Kinde gemalt werden; aber dies wird eben Malerei sein, bella pittura — Kunst. Nichts als Kunst — oder Kunst mit religiösem Ton. Anders die Madonna der Flachshändler von Florenz. Sie ist noch Orthodoxie, die einen Maler und ein Bild hervorbringt. Noch ist das rechte Verhältnis in diesem Bilde. Späterhin wird alles verkehrt sein: man wird zwar mehr oder minder fromm sein, aber man wird mit der Kunst anfangen und Künstlermadonnen malen bis hin zu Raffael und über ihn hinüber; Madonnen ohne das Gold des Glaubens, der Rechtgläubigkeit."

Auch wenn man die allzugroße Begeisterung gerade für dieses Bild nicht teilen kann, beugt man sich gerne vor dem feinen, religiösen Instinkt, der sich in diesen Sätzen offenbart. Warum überfällt uns so leicht eine Art von Heimweh nach dem verlorenen Paradies der religiösen Kunst, so oft wir solchen altehrwürdigen Darstellungen begegnen? Da bekennt man sich mit aller Überzeugungskraft zu dem Satz, in dem Hausenstein dieses Kapitel seines Buches gipfeln läßt: „Der Ikon ist absolut geistlich; er ist unabänderlich religiös; man kann ihn gar nicht säkularisieren." Man kann ihn ebensowenig säkularisieren wie das altkirchliche literarische Gut, das wir in der Liturgie finden und dessen granitene Objektivität von der Kirche so eifersüchtig bewacht und vor jeder subjektiven Verweichlichung und Verunreinigung beschützt wird. Geist und Empfindung werden vor solchen Bildern und solchen Texten alsbald vom Profanen zum Religiösen umgeschaltet; es sind reine Gefäße der Andacht, bei denen uns nur noch der Inhalt fesselt, nicht aber das Gefäß und sein Verfertiger. Alles Menschliche tritt zurück, das Göttliche vor.

Wem einmal die Welt dieser Empfindungen sich erschlossen hat, der möchte es fast bedauern, daß in einem naturgesetzlichen Werdeprozeß die Kunst als Kunst Eingang in die Kirche gefunden hat, daß das ursprünglich Heilige und Weltabgesperrte säkularisiert wurde. Die Beuroner Künstler hätten nicht so tief im liturgischen Leben verwurzelt sein müssen, wenn sie nicht den Widerspruch zwischen der Haltung aller zeitlich bedingten Kunst und der zeitlosen Liturgie schmerzlich empfunden und Abhilfe gesucht hätten. Der Schöpfer der Beuroner Kunst, P. Desiderius Lenz, hatte ohne Zweifel das Ideal einer hieratischen, von allen wechselnden Bedingungen der Zeit unabhängigen kirchlichen Kunst in seinem Kern richtig erfaßt und in einzelnen Werken auch wohl praktisch erreicht, aber die Mehrzahl der Leistungen der Schule blieb eben doch schicksalhaft den Zeitbedingungen unterworfen und hat die Herbigkeit des Altchristlichen in weichere, dem Geschmack der Zeitgenossen mehr entgegenkommende Formen umgemünzt. Das Zwitterhafte, das wir bei vielen Werken Fra Angelicos treffen, ist auch ihr Los geworden. Beide haben damit an jener Folgerichtigkeit eingebüßt, die sowohl der objektiven Ikonenkunst wie einer konsequenten subjektiven Zeitkunst eigen ist. Während aber die Beuroner Kunst einem ausgesprochen bewußten und durchdachten, auch in Schriften dargelegten Reformprogramm entsprang, ist die Kunst Fra Angelicos ganz und rein aus seiner Empfindungswelt herausgewachsen. Der feierlich-rhythmische Choral der alten Kunst hatte die Saiten seiner Seele berührt und klang wieder aus

in der weicheren Klangfarbe des Instrumentes, das ihm vom Schöpfer gegeben war. Seine Kunst ist gerade so, wie sie ist, ganz rein und ganz echt, ein klarer Spiegel seiner Persönlichkeit, klarer und tiefer dringend als irgend eine Biographie, die nur Oberflächen geben kann.

Kehren wir nochmals zurück zur Madonna der Flachshändler, die 1433 bestellt wurde. Ein mächtiges Triptychon mit dem bekannten Kranz musizierender Engel um das Mittelbild. Dieses Mittelbild hat seinem Wesen nach noch ganz die repräsentative Haltung byzantinischer Marienbilder. Es ist keinerlei Beziehung zum Beschauer hergestellt. Der Blick der Madonna ist ernst, nachdenklich, zur Seite gewandt, ziellos unergründlich. Auch die rechte Hand spricht nicht, sondern schweigt. Die linke hält das auf dem Schoße stehende, in ein steifes Kleidchen gehüllte Kind mit seinen ganz unkindlichen Zügen. Kein Strom menschlicher Empfindung umschließt Mutter und Kind; es ist wie die begriffliche Formulierung eines dogmatischen Lehrsatzes, der nur andeutet, aber nicht ausführt, was alles an Göttlichem und Unendlichem sich hinter seinen Umfassungsmauern birgt. Aber es ist wie Hausenstein sagt: „Das Persönliche ist immer das Gegenteil der Erhabenheit und also des Ikons. Das Unpersönliche des Idols zaubert den wehenden Geist des Metaphysischen herein. Das Gemalte, allzu Gemalte, bewußt Gemalte, das Persönliche, allzu Persönliche würde ein Getanes sein. Das menschlich Getane wäre ein Subjektives. Aber das Bild des Fra Angelico ist objektiv. Selbst das Empfindsame darin hat die Haltung des Objektiven. Nichts ist getan; alles erschienen; alles ist von jenseits geoffenbart." Das Göttliche, Übersinnliche, Übermenschliche ist für den Künstler immer nur in Symbolen faßbar. Diese zu finden, ist Aufgabe einer großen und immer gültigen religiösen Kunst. Wo die Kunst versucht, sich dem Göttlichen direkt zu nähern, muß sie an der Unzulänglichkeit ihrer Mittel versagen; sie vermenschlicht das Göttliche und zieht es auf die Erde, dichtet ihm alle Leidenschaften und Wandlungen an, die das Schicksal alles Geschöpflichen sind. Daher kommt es, daß uns die altchristliche Kunst schon zwangläufig in die Atmosphäre des Religiösen bannt, bevor uns die Frage nach der „Kunst" überhaupt auf die Lippen kommt.

Obwohl diese Madonna der Flachshändler im Grunde noch altchristliche Feierlichkeit atmet, ist der Typus nicht mehr rein und unvermischt. Das Zeitlose ist gelockert durch Elemente der Zeit, das Unpersönliche durch Empfindungen einer heiter-florentinischen Künstlerkultur. Wenn der blaue Mantel der Madonna in breiten, der Natur abgelauschten, vortrefflich durchmodellierten Falten niederfließt, die Fleischteile körperhaft gerundet erscheinen, so ist das zwar ein Fortschritt in der Naturnähe, den altchristliche Kunstmystik nicht kannte; aber auch eine Annäherung ans Irdische, das von ganz andern Gesetzen geleitet ist als das Überirdische, ein Aufgeben zu dem der straffen monumentalen Form mit ihren großen Gedanken und Gebärden zugunsten zarterer Gemütswallungen. Hermann Nasse hat nicht ganz zu Unrecht bemerkt[1], daß die Art des Meisters „notwendigerweise zu einer nicht immer erträglichen Steigerung der frommen Empfindung zur Empfindelei und des Gefühls zum Sentiment, ja zum Sentimentalen führen" müsse. Es ist allerdings zu sagen,

[1] Fra Giovanni Angelico da Fiesole. München 1924, Allgemeine Verlagsanstalt.

daß dieses Sentimentale bei Fra Angelico nichts zu tun hat mit jenen Sentimentalitäten, die in der christlichen Kunst der letzten Jahrzehnte oft so widerwärtig wirken, weil sie auf den ersten Blick unecht und unwahr erscheinen. Denn bei Fra Angelico ist auch das Sentimentale, oder sagen wir lieber, um das übelbeleumundete Wort zu vermeiden, die süße Anmut eine durchaus echte Spiegelung seiner innern Gesichte. Allerdings ist er gerade dadurch der Erzvater solcher Richtungen christlicher Kunst geworden, bei denen Frömmigkeit in Frömmelei ausartet. Immerhin ist er selbst wohl weniger daran schuld als seine kritiklosen Bewunderer aus alter und neuer Zeit.

Am entzückendsten offenbart sich die Lieblichkeit und Anmut seiner Künstlerphantasie in den Engelgestalten, die er in so großer Zahl geschaffen hat. Ich wüßte keinen Künstler, weder vor ihm noch nach ihm, dem es gelungen wäre, die ätherische Durchsichtigkeit in Form und Farbe, das schwerkraftentbundene Wesen dieser Gottesgeschöpfe in gleicher Vollkommenheit zu gestalten. Der Kranz musizierender Engel, den der Künstler in der Umrahmung der Flachshändler-Madonna angebracht hat, ist ja weltberühmt und bis zur Verkitschung reproduziert worden. Ist er in dem Madonnenbild selbst wie in allen Madonnenbildern, die er gemalt hat, der Tradition mehr verpflichtet, als es seiner Natur eigentlich liegen mochte, bei den Engeln hat man das Gefühl, daß er ganz in seinem Element ist. Hier ist Triebarbeit, dort Pflichtarbeit; hier spricht er frei aus seinem Herzen, Worte, die er selbst gefunden hat, dort einen altgewohnten Text in etwas persönlich gefärbtem Vortrag. Die wundervolle Grazilität der Engelchöre auf der Marienkrönung im Ospizio von San Marco, die ungefähr zur gleichen Zeit entstanden sein dürfte, erreicht kaum einer der Engel an der Flachshändler-Madonna. Schwerfälligere Schülerhände dürften manches verdorben haben, was im Entwurf noch die ganze Leichtigkeit angelesken Geistes tragen mochte.

Diese Engelchöre nun sind etwas schlechthin Einmaliges in der Kunstgeschichte, doppelt bewundernswert, wenn man an die Zeit ihres Entstehens denkt, die eben erst aus strenger Stilisierung zu einer naturhafteren Auffassung erwachte. Bei den Heiligen, die unter der himmlischen Krönungsszene auf Wolken stehen oder knieen, könnte einen schier das Gefühl der Angst beschleichen, daß sie in ihrer Erdenschwere durch die allzuleichte Unterlage brechen möchten, bei den Engelchören findet man das Schweben ganz natürlich. Der Pinsel des Meisters hat sie zu gewichtlosen Substanzen umgeformt. Ein Wunder der Kunst, denn diese Engel sind in durchaus menschlichen Proportionen gehalten, ein Wunder auch, wie hier durch den Fluß der Kleider die Reigenbewegung veranschaulicht wird. An berückenden Einzelheiten sei nur etwa der violinspielende Engel hervorgehoben, der sein gelocktes Köpfchen so anmutig an sein Instrument legt und dabei wie verklärt auf die Krönungshandlung blickt.

Mit der leichtbeschwingten Eleganz dieser Engelchöre sind weder die obern Engel an den Gerichtsbildern noch die beim Londoner Auferstehungsbild oder bei der Pariser Krönung vergleichbar. Alles ist hier um etliche Grade derber, steifer und gehemmter. Bei dem Auferstehungsbild sind die Engel einfach in Reihen geschichtet. Sollte es sich, wie Alois Wurm[1] meint, bewahr-

[1] Meister- und Schülerarbeit in Fra Angelicos Werk. Straßburg 1907.

heiten, daß dieses Bild nicht etwa eine unreife Jugendarbeit ist, sondern nach der Ospizio-Krönung gemalt wurde, müßte es unbedingt aus dem Verzeichnis eigenhändiger Arbeiten gestrichen werden. Ungleich lebhafter in der Bewegung und anmutiger in der Gestaltung sind die Engel auf dem Bostoner Bild der Himmelfahrt Mariä, soweit sich aus Abbildungen ein Urteil gewinnen läßt. Nur die räumliche Tiefenwirkung ist nicht so glücklich wie bei den Engelchören der Krönung.

Dramatik und Tragik liegen der Anschauungs- und Empfindungswelt des Frate ganz fern. Die Darstellung der Hölle auf den Gerichtsbildern mußte ihm darum notwendig mißglücken. Um so Herrlicheres hat er auf der andern Seite dieser Gerichtsbilder, wo sich die Gefilde der Seligen auftun, geschaffen, zumal dort, wo er die Figuren nicht zu dichten Gruppen zusammenballt, sondern die Massen auflöst und über ein blumiges Paradies hin verstreut: beim Reigen der Engel und Zug der Seligen zur Himmelspforte im Gerichtsbild des Ospizio und auf dem linken Seitenflügel des Berliner Bildes. Die reproduzierenden Künste haben sich denn auch dieser Bildausschnitte stets mit besonderer Vorliebe angenommen. Es liegt ein Liebreiz und eine Sonnigkeit über diesen Darstellungen, die keiner der späteren Nachahmer wieder erreicht hat, auch nicht der Sienese Giovanni di Paolo. In diesen Blumenhainen blitzt es nur so von Gold und funkelnden Farben auf sattem Olivengrün, das alles so gut zusammenbindet, und die Zartheit, ja Zärtlichkeit der Gestalten, die liebevollen Begrüßungen und Umarmungen der Seligen und ihrer Schutzengel, das verzückte Aufschweben zur Himmelspforte zaubern eine wahrhaft weihevolle Himmelsseligkeit in unser Gemüt. Die dichtgestaute Menge der Seligen, aus der sich diese leichtbefederten Szenen lösen wie Rauchwolken von Feuerflammen, erreicht nicht mehr ganz deren lyrischen Schwung. Daß alle diese männlichen und weiblichen Heiligen, vom Papst und Kaiser bis zum Novizen, in einem Lebensalter dargestellt sind, das kaum merklich über die Kindheit hinausgeschritten ist, daß sie alle die gleichen Gesichtszüge tragen, Brüder und Schwestern sind, könnte eine wohlwollende Auslegung als besonders tiefsinnigen Einfall, als Symbol der Unschuld, Sündenreinheit und Familieneinheit bezeichnen; in Wirklichkeit liegt der Fall aber doch so, daß eine ausführende Hand am Werke war, die nur über diesen einen Typus verfügte und ihn mechanisch wiederholte. Diese Schwäche ist so geschickt verdeckt, daß man sie beim oberflächlichen Beschauen des Bildes, vom milden Hauch der Komposition als solcher berührt, kaum gewahr wird.

Wenn man den Engeltypus des Malermönches durchbetrachtet, muß einem eines klar werden: er bedeutet den definitiven Abschluß einer Linie. Ein Mehr von Beseelung und Beseligung ist nicht denkbar; es müßte dabei das Gefäß der Kunst zerbrechen. Jedes Mehr wäre ein Weniger. Der Gipfelpunkt ist erklommen. Es gibt nur Verweilen oder Abstieg oder — Besteigen eines andern Gipfels.

Sollen wir uns wundern, daß einem modernen Menschen, zumal nordischen Geblüts, der bis zum Zerspringen mit Tatendrang und Aktivität gefüllt ist, sich beim Anblick solcher verklärten und vergeistigten Gestalten das Wort „Feminismus“ auf die Zunge legt? Hausenstein hat es ausgesprochen, zugleich aber auch alle Sicherungen um das Wort gelegt, damit es nicht miß-

verstanden und übel gedeutet werde. Es ist eben bei Fra Angelico der „Feminismus“ nichts anderes als die beschauliche Passivität, die den Grundzug aller Mystik bildet, einer Mystik, die bei ihm vom Nimbus einer besonders strahlenden Heiterkeit und Lieblichkeit umflossen ist. Was dieser Maler an mystischer Schau erleidet, ist himmlische Tröstung und Erquickung, nicht Trauer, Leid und Schmerz. Er kennt auch kein Grübeln und keine Probleme, nur hoffnungsfreudige Glaubenssicherheit und Glaubenszuversicht. Auch wo er den Gekreuzigten schaut, sieht er in ihm nicht den gepeinigten Schmerzensmann, sondern den sieghaft verklärten Überwinder des Leids[1]. Welch eine Kluft zwischen ihm und Grünewald! Wohl hat auch unser Maler in verhältnismäßig wenigen Fällen, wo es das Thema heischte, die Empfindung des Schmerzes darzustellen versucht. Wie wenig ihm das bei den Verdammten auf den Gerichtsbildern gelungen ist, wurde bereits angedeutet; an den Pforten der Hölle findet seine Vorstellungskraft ihre Grenzen, und man merkt diesen Szenen allüberall das mühsam Erarbeitete und Gequälte an. Das gleiche gilt von der Darstellung des Kindermordes, falls man ihn für dieses Bild überhaupt verantwortlich machen kann. Besser gelingt ihm der Ausdruck still ergebener Trauer, wie etwa in dem wundervollen Kopf des hl. Franz auf dem großen Kreuzigungsfresko im Kapitelsaal von San Marco, bei der Frauengruppe der Kreuzabnahme. Hier ist der Ausdruck wehmütiger Ergriffenheit nicht künstlich gemacht, sondern empfunden und wirkt darum echt und überzeugend. Die Symbolkraft der Farbe, ihre Fähigkeit, Empfindungen zu nuancieren, kennt Fra Angelico nicht, oder vielmehr, er kennt nur die lichte, leuchtende, fast ätherisch durchsichtige Farbe, die so gut als Stimmungsfaktor zu freudigen Szenen paßt. Er wendet seine Skala aber auch dort an, wo ein moderner Maler ganz andere, dunklere Farbenakkorde greifen und damit tiefere Wirkungen erzielen würde. Wir wollen indes von unserem Maler nicht Lösungen erwarten, die erst spätere Zeiten in heißem Ringen gewonnen haben.

Die malerischen Gepflogenheiten des Meisters, die Art, wie er sein Gold, sein Rot, Blau und Grün gebraucht, hat schon frühzeitig die Fabel verbreitet, Fra Angelico sei von der Miniaturmalerei hergekommen. Aber ist es wirklich eine Fabel, eine von den vielen, die Vasari in die Welt gesetzt hat? Gewiß fehlt jeder dokumentarische Nachweis. Es ist auch kein illuminiertes Buch bekannt, dessen Malereien irgendwie die Hand Fra Giovannis erkennen ließen. Aber das Argument aus dem Schweigen der Quellen legt stets große Vorsicht nahe. Es ist in der Tat schwer zu begreifen, wie unser Maler die Zwischenstation der Miniatur so ganz hätte umgehen können. In seinen Klöstern stand diese Kunst ja in voller Blüte. Und nun denken wir uns den Fall: Ein junger Novize wird ins Kloster aufgenommen, der ein mehr als ge-

[1] Schrörs hat in gehaltvollen, gedanken- und aufschlußreichen Aufsätzen, die er unter dem Titel „Studien zu Giovanni da Fiesole“ 1898 in der „Zeitschrift für christliche Kunst“ veröffentlichte, das künstlerische Lebensprogramm des Meisters mit der damaligen Dominikanermystik und den Schriften der hl. Katharina von Siena in Beziehung gebracht. Es war das ein erster aussichtsreicher, leider nicht wieder aufgenommener Versuch, auf die Quellen der Kunst unseres Meisters zu stoßen. Auf diesem Gebiete harren noch viele Fragen der Lösung. Den Einfluß den der Mystiker Fra Giovanni Dominici auf unsern Künstler ausübte, schildert Maione in L'Arte XVII (1914).

wöhnliches Künstlertalent besitzt. Was ist wahrscheinlicher, als daß man ihn vorläufig in der Schreibstube beschäftigt hat? Nimmt man an, daß er als Neuling nur Entwürfe älterer Miniatoren auszuführen hatte, die vielleicht von diesen noch überarbeitet wurden, dann wäre der Umstand erklärt, warum wir keine Miniaturen besitzen, die auf ihn als Urheber schließen lassen. Beissel und Wurm leugnen die Herkunft von der Miniaturmalerei, Hausenstein belegt sie mit beachtenswerten Gründen. Man lese sein achtes Kapitel. Ich möchte die Frage eher bejahen als verneinen. Selbst wenn man bestreitet, daß der Frate zuerst berufsmäßiger Miniator gewesen sei, wird man Einflüsse von dieser Seite her kaum verkennen dürfen. Darauf hat auch Kraus deutlich hingewiesen.

In einer Hinsicht zeigt sich Fra Angelico als echtes Kind seiner Zeit, der aufblühenden Renaissance. Es ist eine fast abgebrauchte Redensart, die Renaissance habe erst das Individuum entdeckt. In dem Lebenswerk Fra Angelicos finden wir immer wieder den Typus mit dem Individuum ringen. Und dieses Ringen dauert sein ganzes Leben hindurch an. Nach dieser Rücksicht betrachtet, sind seine vatikanischen Fresken, die in seine letzte Schaffensperiode fallen, um kein Haar fortschrittlicher als seine ersten Arbeiten. Wenn wir nun in seinem Werk nach besonders ausgeprägten individuellen Köpfen suchen, dürfen wir uns durch die oft so mannigfaltige Haar- und Barttracht nicht täuschen lassen. Hinter solchen Äußerlichkeiten birgt sich oft eine durch und durch typische Form. Das gilt z. B. von den Heiligen im Florentiner Gerichtsbild, obwohl der aufmerksame Betrachter immerhin dabei auf manche individuelleren Gestaltungen stößt. Fast noch geringer ist unsere Ausbeute bei dem im übrigen bedeutend besseren Berliner Gerichtsbild. Desgleichen wird man bei der berühmten Krönung Mariä im Ospizio von San Marco unter der großen Schar von Heiligen nur wenigen charakteristisch geformten Gesichtern begegnen. Stets typisch geformt sind Christus und Maria. Es ist die ängstliche Scheu des Meisters, sie durch irgend einen irdisch-menschlichen Zug zu entweihen.

Eine ganz prachtvolle Gestalt ist der hl. Franz im Rahmenwerk der großen Kreuzabnahme mit scharf geschnittenem, aus dem Leben gegriffenen Kopf. Es ist für Fra Angelico bezeichnend, daß er auch das Kleine und Unscheinbare nicht vernachlässigt. Unter den kleinen Dreipaßbildern im Rahmenwerk des gleichen Bildes, die von den wenigsten überhaupt auch nur beachtet werden, finden sich ganz prächtige Köpfe. Eine nicht minder lebensvolle Erscheinung ist der hl. Petrus Martyr im Lünettenbild des Kreuzgangs von San Marco. Die Phantasie des Künstlers ist hier sichtlich von einem ganz bestimmten Modell befruchtet. Ebenso bei dem am Kreuze knieenden hl. Dominikus im gleichen Kreuzgang. Es tut der Feststellung, daß es sich hier um eine bemerkenswerte Annäherung an die Natur handelt, keinen Eintrag, wenn der Maler solche besonders glücklichen Erfindungen immer wieder in ähnlicher Weise variiert. Erst wenn man sich daran macht, die Figuren mit Eigenleben und Eigengestalt in seinen Werken zu suchen, wird man gewahr, wie verhältnismäßig wenig die Funde sind. Es kommen immer wieder dieselben Formen in mäßiger Abwandlung vor. Von der gewaltigen Gestaltenfülle, die Michelangelo über die sixtinische Decke gebreitet hat, sind Fra Angelicos Schöpfungen noch weit entfernt.

Auch beim großen Kreuzigungsfresko im Kapitelsaal von San Marco, das an Individuen nicht allzu reich ist, ist der hl. Bernhard schließlich doch nur ein Bruder des hl. Franz, dessen wundervoller Kopf allerdings über hundert andern steht. Schon bedeutend geringer ist der Kopf des hl. Hieronymus, ganz abgesehen davon, daß der historische Charakter des cholerischen Heiligen in keiner Weise getroffen ist. Als Persönlichkeiten im eigentlichen Sinn treten auf diesem Fresko nur noch der hl. Thomas von Aquin und die beiden Bischöfe zu Füßen des Schächers hervor. Damit soll natürlich nichts gegen den sonstigen tiefen Gehalt gerade der rechten Hälfte des Bildes gesagt sein. Zudem handelt es sich um eine Monumentalschöpfung, bei der allzu starke Individualisierung nicht einen Vorzug bedeutet, sondern Abschwächung der mit Recht geforderten Übermenschlichkeit. Größere Mannigfaltigkeit in der Gesichtsbildung offenbaren die siebzehn Heiligenmedaillons, die den unteren Rand des Bildes umrahmen; selbst der Patriarch Jakob und der Prophet Jeremias auf der Umrahmung der Wölbung müssen durch ihr eigenes Gepräge überraschen, wiederum ein Beweis dafür, daß es für Fra Angelico keine Nebensachen gibt. Mehr in allgemeinen, edlen Typen gehalten sind die Figuren bei der Madonna mit Heiligen im Korridor des Dormitoriums von San Marco. Welch ein prächtiger Kopf mit feurigem Auge und männlicher Kraft ist aber der hl. Dominikus auf diesem Bilde! Welche Spannweite an Seele und Charakter zwischen ihm und dem gleichen Heiligen auf dem Zellenbild der Verspottung Christi mit seiner fast knabenhaften Versonnenheit.

Die Domfresken in Orvieto und die Fresken in der vatikanischen Kapelle Nikolaus' V. haben wenig realistische Züge. Selbst so ausgeprägte Köpfe wie die hll. Augustinus, Gregor, Bonaventura und der Hohepriester beim Verhör des hl. Stephanus sind uns nicht mehr fremd. Die Einmaligkeit jedes menschlichen Wesens darzustellen, galt eben damals überhaupt noch nicht als erstrebenswertes Ziel der Kunst. Zudem waren gerade bei diesen Fresken fremde Hände besonders tätig. Damit kommen wir zum letzten Punkt dieser Studie.

Wir haben bisher geflissentlich eine Frage zurückgestellt, die doch für jeden, der alle Fra Angelico zugeschriebenen Werke kennt, die Frage aller Fragen ist, soweit geschichtliche Erkenntnis erstrebt wird. Der Betrieb mittelalterlicher Künstler war Werkstattbetrieb. Ein Meister sammelte Schüler und Gehilfen um sich, denen er Vorbereitungsarbeiten, bisweilen wohl die Ausführung des Ganzen oder einzelner Teile überließ. Niemand, auch der Besteller nicht, hätte in einem solchen Verfahren einen Verstoß gegen die künstlerische Ehrlichkeit gesehen. Wir urteilen heute anders. Was gäben wir nur darum, wenn wir auch nur von zehn Bildern mit untrüglicher Sicherheit sagen könnten: diese Bilder sind ganz, vom ersten Entwurf bis zum letzten Pinselstrich eigenhändige Schöpfungen Fra Angelicos! So aber müssen wir durch das Mittel einer mit allerlei Fehlerquellen behafteten Stilkritik unsere Ergebnisse mühsam erobern.

Diese so lange vernachlässigte Frage gründlich in Angriff genommen zu haben, ist das Verdienst des Münchener Kunstkritikers Dr. Alois Wurm. In seinem 1907 erschienenen Buch „Meister- und Schülerarbeit in Fra Angelicos Werk" hat er mit nicht geringem Scharfsinn den Anteil des Meisters und den Anteil von Schülern und Gehilfen in den ihm zugeschriebenen

Schöpfungen untersucht. Die zünftige Kritik war von Wurms Feststellungen nicht allzusehr begeistert, was wohl der Grund ist, warum die wichtige Frage seit dieser Zeit schläft und nicht mehr vorankommen will. Und doch wird dieses schmale Buch seinen grundlegenden Charakter behalten, auch wenn da und dort die Resultate künftiger Forschung anders lauten werden. Die Rohausscheidung von Gold und Gestein ist geschehen, mögen auch unter den Goldmassen noch manche Steinteilchen, und unter dem übrig gebliebenen Gestein noch manche Goldkörner verborgen liegen. Schon allein der Umstand, daß unter den Fra Angelico zugeschriebenen Werken als ganz eigenhändig nur das kleine Predellenbild der Heimsuchung, eine Verkündigung, ferner etwa siebzehn ganze Figuren, sechzehn Köpfe und eine flüchtige Zeichnung übrig bleiben, macht es wohl klar, daß die tatsächlichen Verhältnisse nicht ganz so liegen können. Gleichwohl dürfte es heute nicht mehr vorkommen, daß Veröffentlichungen über Fra Angelico mit Bildern geschmückt werden, die offensichtlich Schulgut sind. Zwei der neuesten Bücher, das von Hausenstein und das von Nasse, sind in dieser Hinsicht nicht vorbildlich. Nasse bringt sogar als Titelbild eine farbige Reproduktion, deren Original nichts mit Fra Angelico zu tun hat. Ich selbst habe vor dreizehn Jahren sämtliche Aufstellungen Dr. Wurms vor den Originalbildern in Florenz, Cortona, Perugia, Orvieto und Rom eingehend nachgeprüft und meine Eindrücke dieses Jahr wieder aufgefrischt.

Die Hauptschwierigkeit ist, wie schon bemerkt, die, daß wir eine absolute Norm nicht besitzen. Kein einziges Werk des Meisters ist uns als durchaus eigenhändige Arbeit beglaubigt. So müssen wir uns notwendigerweise erst den Typus der Kunst Fra Angelicos im Geiste rekonstruieren, wobei subjektive Einschätzungen nur allzu leicht einfließen. Ganz abgesehen davon, daß man in der Frage, was nun bei den zahlreichen Werken und noch zahlreicheren Einzelheiten das Beste ist, nicht selten verschiedener Meinung sein kann, ist offenbar schon die Thesis, daß nur das Beste und jedes Beste vom Meister selbst herrührt, alles Mindergute dagegen Schülern und Gehilfen zuzuweisen ist, ein aprioristischer Schluß, der gewiß nicht immer die historische Wahrheit treffen wird. Das „interdum dormitat Homerus“ gilt auch für jene Zeit und diesen Künstler, wie es noch für jeden unserer heutigen Künstler gilt. Warum sollte ferner nicht auch ein besonders geschickter Gehilfe bisweilen etwas hervorragend Gutes zustande gebracht haben, was auch der Meister nicht besser hätte machen können und dessen uneingeschränktes Lob finden mußte?

Nach dieser Vorbemerkung möchte ich näher auf einige der wichtigsten Werke eingehen, ohne auf die vielfach recht schwierige und keineswegs festgelegte Chronologie Rücksicht zu nehmen.

Warum das große Kreuzigungsfresko im Kapitelsaal von San Marco, das doch etwa zwanzig Jahre vor dem Tode des Meisters begonnen wurde, nicht fertiggestellt ist, wird wohl immer ein Geheimnis bleiben. Daß der Hintergrund nur vorbereitet ist, hat schon Douglas wahrgenommen; Wurm fand, daß auch an den Figuren der linken Seite manches unfertig ist. Das gleiche gilt aber auch von der rechten Seite. Das Mantelfutter des neben dem hl. Dominikus stehenden Bischofs ist überhaupt noch nicht mit Farbe überdeckt; man sieht nur einige andeutende rotbraune Skizzenlinien, genau wie bei der Madonna links. Daß bei diesem Bild Meister und Gehilfen zusammen-

wirkten, ist eigentlich schon von vornherein anzunehmen. Es gibt aber auch Partien, bei denen man auf den ersten Blick ungeübte Schülerhände gewahrt, wie etwa die beiden letzten Figuren der linken Seite, die hl. Magdalena mit ihrem verworren gefalteten Mantel. Warum aber auf der rechten Seite bloß die Köpfe und nicht auch, zum Teil wenigstens, die Gewandung dem Meister zugeteilt werden könnte, will nicht recht einleuchten, ebensowenig, warum gerade der Kopf der heiligen Jungfrau die Hand des Meisters verraten soll, der doch fast unangenehm scharf geschnitten ist und einen Typus aufweist, den wir sonst bei unserem Künstler nicht finden. Hausenstein ist auf dieses Bild nicht gut zu sprechen. Ob er so ganz unrecht hat, wenn er es andern Schöpfungen des Frate gegenüber etwas trocken findet? Vielleicht erklärt sich der unfertige Zustand des Bildes gerade daraus, daß der Meister selbst die Freude daran verloren hat.

Die Kreuzgangbilder in San Marco wie auch die oberen Korridorbilder wird man ruhig dem Meister zuteilen dürfen. Jedenfalls müssen wir mit Wurm den Kruzifixus mit dem knieenden hl. Dominikus im Kreuzgang als ganz eigenhändige Arbeit gelten lassen. Das Werk ist in jeder Hinsicht ideal, weit mehr als das Kreuzbild in San Domenico, bei dem das geneigte verkürzte Haupt und der eingeschnürte Leib Zweifel erregen können, so vollendet auch die Ausführung ist. In der Wertung der zahlreichen Zellenbilder wird man im allgemeinen die Feststellungen Dr. Wurms anerkennen. Etwas mehr Spuren der Meisterhand dürfte man trotzdem finden, so bei der Grablegung mit ihrer einheitlichen und herrlichen Farbengebung, bei den zwei Figuren rechts vom Gekreuzigten in Zelle vier, bei der ganzen Verspottung Christi (nicht nur bei der Figur des hl. Dominikus), bei den Frauen am Grabe, bei der Krönung Mariä, bei der herrlichen Darstellung im Tempel, bei den zwei Heiligen rechts von der Taufe Christi, beim Dominikaner neben der Kreuztragung, beim Ölberg, bei der Anbetung der Könige, bei der Versuchung und Annagelung. Volle Sicherheit wird man in allen diesen Dingen niemals finden.

Unter den Predellenbildern im Gesù von Cortona dürfte die Vermählung Marias eine bessere Note verdienen. Zumal die beiden Jünglinge links vom hl. Joseph sind ganz prächtige Gestalten. Eine auffallend geringe Wertung findet bei Wurm das Altarbild der Verkündigung im gleichen Raum, während z. B. Kraus und Hausenstein gerade diese Darstellung des Geheimnisses für die beste von allen halten, die auf Fra Angelico zurückgehen. Ich muß mich hier diesen beiden anschließen, trotz der von Wurm gewiß richtig beobachteten anatomischen und sonstigen Unzulänglichkeiten. Gewiß weht in diesem Bild unbeschadet der Renaissancehalle weit mehr mittelalterlicher Geist als bei den Verkündigungen von San Marco, aber die Idealität demütiger Hingabe, das überirdisch feine Madonnenantlitz, das wundervoll leuchtende, in ein feines Graurot gestimmte Kolorit — das Rot und Blau der Kleidung Marias sind das gleiche wie auf der gerühmten Heimsuchung — machen es mir nicht zweifelhaft, daß Fra Angelico nicht nur den Entwurf geschaffen, sondern auch zum mindesten den Hauptanteil an der Ausführung hatte.

Die Annunziata-Tafeln sind stark mit Gehilfenarbeit durchsetzt. Gleichwohl wird man sich mit dem radikalen Ergebnis Dr. Wurms, daß bei diesen zahlreichen und figurenreichen Einzelbildern einzig der obere Teil der Madonna in der Anbetung der Könige eigenhändige Arbeit des Meisters sei, nicht recht befreunden können. Schon die Geburt Christi möchte ich trotz der teilweise schlechten Erhaltung dem Meister zuschreiben, ganz bestimmt aber (mit Hausenstein) die Flucht nach Ägypten. Ferner den Christus bei der Geißelung, die drei äußersten Figuren rechts beim Engel am Grabe. Feine Ausführung, weiches und zartes Kolorit zeichnen die Darstellung der Kreuzabnahme aus, während die schematische Durchbildung der Köpfe weniger anspricht.

Daß das Berliner Gerichtsbild Fra Angelicos „das einzige Bild außerhalb Italiens ist, an dem sich der wirkliche Charakter von Angelicos Kunst einigermaßen studieren läßt“,

wird man Dr. Wurm ohne Bedenken zugeben. Seine scharfsichtige Kritik kann man sich in jeder Zeile zu eigen machen. Nicht so leicht aber seine Feststellung, daß für das Gerichtsbild im Ospizio von San Marco nicht einmal eine Skizze von der Hand des Meisters herrühre. Daß von der ausführenden Hand des Meisters nichts zu sehen ist, kann freilich nicht in Abrede gestellt werden; diese Malerei ist viel zu roh und derb. Die Mangelhaftigkeit, ja Häßlichkeit der kompositionellen Anlage könnte nun allerdings die kühne Behauptung des Kritikers rechtfertigen, ließe nicht die Schilderung des Paradieses doch wieder Zweifel aufkommen. Gewiß ist auch hier die Ausführung nicht viel besser als in den übrigen Teilen, aber die Idee, wie sich aus der Schar der Heiligen der Engelreigen löst, ist doch viel zu gut und künstlerisch gepackt, als daß man lediglich eine freie Nachahmung der gleichen Szene im Berliner Bild annehmen möchte.

Herrlich und geschlossen ist die Komposition der Krönung Mariä im Ospizio von San Marco. Leider wurde die Ausführung vielfach Schülern überlassen, wenn auch vielleicht nicht in dem Maße, wie Dr. Wurm annimmt. Im ganzen aber hat er das Bild durchaus richtig beurteilt, eine Leistung, die um so höher zu werten ist, als die Kritik bis dahin geradezu die Augen verbunden hatte.

Das große Bild der Kreuzabnahme ist von einer außerordentlich warmen, klaren und lichten Farbigkeit, nicht im Sinne unserer modernen Tonalität, sondern ganz im alten Sinne zerstreuter Lokalfarben. Die Komposition ist vom Meister, aber auch Teile der Ausführung. Daß Beziehungen obwalten zwischen diesem Bild und der Annalena-Madonna (die von Dr. Wurm entschieden zu gering eingeschätzt wird, während Hausenstein sie zu den „maßgeblichen" Werken des Meisters zählt), ist leicht erkennbar. Scharfe Grenzen zu ziehen, wo die Meisterarbeit aufhört und die Schülerhand tätig ist, ist gerade bei diesem Bilde unmöglich. Daß die knieende, teilweise schlecht übermalte Figur rechts mit dem dilettantisch hingesetzten Lockenhaar und dem plump gearbeiteten Gewand und der neben ihr stehende bärtige Mann mit seinem faden, ausdruckslosen Gesicht nicht von Fra Angelico sein kann, sieht man ja sofort; warum aber nicht die stehende Figur mit der Dornenkrone und den Nägeln, wo sie doch so individuelle Züge und ein so gut durchmodelliertes faltiges Kleid trägt?

Daß bei den Fresken in Orvieto und Rom ein großer Teil der Ausführung Gehilfen anvertraut war, wurde bereits bemerkt. Sie haben sich mehr oder minder gewissenhaft an die Entwürfe des Meisters gehalten. Bei vielen Köpfen tritt ein Fra Angelico fremder Typus klar in Erscheinung. Ist Benozzo Gozzoli der Hauptgehilfe gewesen, so müssen wir uns immerhin wundern, daß er die eigene Art so bescheiden der des Meisters unterordnete. Für den verkehrt angesetzten und zu kurzen Fuß der stehenden Jünglingsfigur im Verhör der hl. Laurentius darf Benozzo sicherlich nicht verantwortlich gemacht werden. Dafür war er denn doch ein zu guter Maler. Ich glaube überhaupt nicht, daß der geradezu unbegreifliche Fehlgriff in die Entstehungszeit des Bildes fällt, da damals ja die Entwürfe des Meisters vorlagen, sondern in die Zeit, wo die Fresken zuerst unter Gregor XIII., dann später noch dreimal restauriert wurden. Zu alledem ist der eine Fuß auch noch beschuht, der andere nicht. Eines fühlt man alsbald vor diesen Bildern: die Renaissance ist bereits durchformendes Prinzip, nicht mehr bloß äußeres Anhängsel wie in so vielen andern Bildern Fra Angelicos. Die Berührung mit Masaccio ist hergestellt.

Die Zeit, in der Fra Angelico lebte, war eine Zeit lebhafter Gärung, ein Wettstreit zwischen Mystik und Aktivismus, der binnen kurzem mit dem Sieg des Aktivismus endete. Es ist eigentlich selbstverständlich, daß unser Maler, der dem an Mystikern und Mystikerinnen so reichen Dominikanerorden angehörte, in seiner Kunst die alten geheiligten Traditionen weitererbte. „Die Quelle seiner Kunst ist weder die naive Harmlosigkeit des Kindesglaubens,

wie moderne Beurteiler an ihm zu rühmen pflegen, noch die tränenfeuchte Frömmigkeit des einfältigen Klosterbruders, an der andere sich erbauen, sondern die gedankenlichte und empfindungswarme Mystik des betrachtenden Theologen."[1] Daß er am Ende dieser künstlerisch-mystischen Richtungen steht, müßten wir schon, selbst wenn wir es nicht aus der Geschichte wüßten, aus der Aufweichung und Auflockerung der alten starken Form schließen, die immer das Zeichen nahender Auflösung ist.

Auch in unserer Zeit ringen Mystik und Aktivismus. Dürfen wir da von Fra Angelico als Erzieher reden? Darf er für die Kunst unserer Zeit, zumal der religiösen, als Vorbild gelten? Schienenwege sind eine Erfindung der Neuzeit. Auch unsere Kunst läuft auf Schienenwegen, richtet sich nach Programmen und theoretisch unterbauten Weisungen. Das scheint in Anbetracht des herrschenden Subjektivismus unserer Kunst paradox. Und doch ist es so. Die Naivität des Schauens ist uns abhanden gekommen. Unsere Kunst ist ferner mit Problemen aller Art beschwert, formalen, psychologischen, technischen. Die Sterne einer objektiv strahlenden Wahrheit leuchten nicht mehr oder sind doch mit Nebelschleiern verhüllt. Unter diesen Rücksichten könnte allerdings Fra Angelico auch unserer heutigen Kunst noch manche wichtigen Lehren geben. Ich meine freilich, wir müßten, wenn wir uns überhaupt von der Vorzeit belehren lassen möchten, über Fra Angelico hinaus zurückgehen in jene fernen Zeiten, wo die Form noch, ich möchte sagen, aus Erz geschmiedet und nicht aus Ton geknetet war. Wir müßten zurück, nicht um die altehrwürdigen Formen zu kopieren, das wäre kein Zeichen selbstbewußter Künstlerkraft, sondern um uns wieder mit dem *alten* Geist zu erfüllen, der dann von selbst, wenn er nur stark und kräftig genug geworden ist, die moderne hieratische Form schafft, nach der unser Sehnen geht.

Josef Kreitmaier S. J.

[1] So Schrörs in der bereits erwähnten Aufsatzreihe.

Umschau

Zu einem Jubiläumsbuch

Mitarbeiter, Freunde und Schüler Bischof Kepplers haben zu seinem Doppeljubiläum eine Festschrift[1] herausgegeben, die zu einem nachdenklichen Verweilen lockt. Wenn man die schönen Beiträge Adolf Donders' (Der Bischof und die moderne Seele), M. Herberts (Der Literat), Simon Webers (Der Bischof als Gelehrter) und Joseph Sauers (Bischof von Keppler und die Kunst), die mit der liebevollen Einfühlung des Seelenverwandten geschrieben sind, mit den Bewegungen und Kämpfen der unmittelbaren Gegenwart vergleichend liest, fügen sich Fäden zu Fäden eines reizvollen Gewebes. Der Bischof, der mit dem bekanntesten seiner Bücher siegreich den Weg zum modernen Menschen fand, so erfolgreich wie kaum einer der ihm Nachfolgenden — und die heutige schicksalsschwere Begegnung heimkehrender Moderne mit weithin erwachendem Katholizismus'. Der Bischof, der alle Vorurteile gegen „katholische Enge" mit seinem Evangelium katholischer Freude überwand, so sehr, daß man ihn darob, in seltsamem Mißverständnis über das wahre Wesen von Katholizismus, „einen lebensfrohen Heiden" nannte, „den größten vielleicht seit Goethes Zeit", weil sein Buch, „voll von jener innigen Andacht vor dem Leben sei, die man an Goethe so verehre und um derentwillen man ihn einen großen Heiden zu nennen pflege"[2], — und das heutige Aufblühen des Katholizismus zum Frohbewußtsein des „Christus lebt in mir". Der Bischof, der in einer Zeit, da eine moralisierende und rationalisierende Predigt immer noch allzusehr herrschte, das machtvolle Zurück zum quellenden Leben der Schrift rief und selber praktisch voranging in der Pflege der Homilie, der von aller heidnischen Rhetorik gesäuberten schlichten Schriftdeutung, — und das heutige allgemeine Heimkehren aus der Treibhausluft und den Wüsten einer doch nicht wenig entarteten „erbaulichen Literatur" in die herbe, köstliche Naturfrische des Buches der Bücher. Mit andern Worten: wir sehen lebendig ein Stück Geschichte katholischer Gegenwart.

Als Bischof Keppler 1923 zur Herbsttagung des Akademikerverbandes in Ulm erschien, spielte unverkennbar ein Hauch von Müdigkeit und Zweifel um seine Züge. Die harten Jahre des Modernistenstreites, die schweren Enttäuschungen des deutschen Zusammenbruches, in dem die Welt seiner Jugend und seines glücklichen Mannesalters versank, all das mag ihn ungläubig gestimmt haben gegen das so Unerwartete, das Jugendbewegung, Akademikerbewegung, die damals, in Ulm, auf ihrem Höhepunkt standen, den Blick boten, der nur Herbstdämmerung vor sich sah. So war sein erstes Wort an die große katholische Erneuerungsbewegung ernst und verhangen wie das Wort des Koheleth, des Predigers des „Eitelkeit der Eitelkeiten". Es war ein wahres Wort, denn heute stehen wir bereits unterhalb der damaligen Höhepunkte, und fast ist die Frage schon verspätet: Wie retten wir den Geist jener Aufstiegsjahre, jener blühenden Lenze in den grauen Alltag, der unentrinnbar uns umspinnt? Aber Bischof Keppler hat dieses erste Wort doch am Schluß der Ulmer Tagung still ergänzt: er ging von ihr mit einem ruhigen Leuchten im Auge. Man darf wohl sagen: er sah in den Tagen von Ulm so etwas wie Erfüllung vieler, vieler Seiten seines Büchleins von der Freude. Sie waren nun nicht mehr bloß Forderung wie bisher, sie waren Wirklichkeit geworden. Das Büchlein hatte zur Freude an Volkslied und Volksbrauch gerufen, zum Freudeschöpfen aus den Quellen der Natur. War das nicht Wirklichkeit geworden in all den frischen, hellen Gesichtern der Buben und Mädel der Jugendbewegung, die damals

[1] Dr. Paul Wilhelm von Keppler — Fünfundzwanzig Jahre Bischof, fünfzig Jahre Priester. Festschrift, herausgegeben von J. Baumgärtner. (199 S.) Stuttgart 1925, Schwabenverlag.

[2] P. W. von Keppler, Mehr Freude (Freiburg, Herder), Ausgabe 1916 S. 7 f.

in Ulm die Straßen noch säumten? Das Büchlein hatte von der „Heiterkeit" echter Heiligkeit gesprochen, von der Freude als der Grundlage aller Erziehung, von der Freude als dem Wesensinhalt aller Predigt, weil Freude das Evangelium ist, Alpha und Omega der Seiten des Alten und Neuen Testamentes. War das nicht Wirklichkeit geworden in dem einen Bekenntnis, darin sich Vortragende und Zuhörer, nein Brüder und Schwestern mit Brüdern und Schwestern in Ulm einten: das Quam dilecta tabernacula tua, der katholische Kirchenjubel, der Jubel eines Katholizismus der Schöpferfreude und Erlösungsfreude?

Aber Bischof Keppler hat in seinem Büchlein eine kleine Seite, die reifste vielleicht, über Schweigen und Freude: „Als Hüter der Innenwelt ist das Schweigen zugleich auch der Wächter der innern Freudigkeit." Dieses Wort spricht unmittelbar zur Gegenwart, zur Gegenwart der Krise in fast allen unsern einst so hoffnungsfreudigen katholischen Bewegungen. Haben wir nicht allzulaut gejubelt und im Jubel das Aufleuchten der Idee schon als Aufleuchten ihrer Verwirklichung genommen? Haben wir nicht allzulaut und allzuoft von der „Wende" geredet und durch das viele Reden die Tat versäumt? Haben wir nicht durch die allzugrelle Reflexionsbeleuchtung des Werdenden und Kommenden die zarten Keime geschwächt oder gar zu einem Treibhausdasein für immer verdammt? Warum fegte so rauh der Ruf nach Meisterung des schlichten Berufslebens durch den allzulangen Lenz der Jugendbewegung? Warum rüttelt das Problem „Akademiker und Volksgemeinschaft" so ungestüm und unheildrohend an den schimmernden Pforten der Akademikerbewegung? Ist es nicht vielleicht darum, weil man in beiden, wenigstens streckenweise, das Schweigen ernster Wirklichkeitsarbeit über dem lauten Jubel des Idee-Erlebnisses vergaß?

Hier hat das Büchlein Bischof Kepplers und vielleicht noch mehr die nun herb und kühl geschlossene Stille der Züge seines Verfassers ein heilsames, wenngleich schmerzliches Wort zu sagen. Soll der Lenz unserer katholischen Bewegungen nicht leerer Rausch gewesen sein, so müssen sie lernen, die leuchtende Freude der Idee in die verhüllte Freude des Alltags zu verschweigen. Gewiß ist es Aufgabe der Kirche, immer wieder aufzurütteln und so gleichsam beständig zur „Wende" zu rufen, zur immer neuen Metanoia. Aber die Reife des Katholizismus ist das langsame Wachsen des Samenkorns in der dunklen Ackererde, ist das poesielose Untergehen des Sauerteiges in den drei Maß Mehl, ist das „Stöhnen und Seufzen in diesem Leibeszelt", ist die mühselige, ringende Menschwerdungsarbeit an den „Dornen und Disteln" der nüchtern grauen Erde. In der Verwirklichung der Ideen im grauen Alltag kommt katholische Schöpferfreude und Erlösungsfreude erst zu ihrer Reife, und in dieser Reife lernt sie — das Schweigen [1].

Tage wie Heidelberg und Rothenfels und Ulm waren nur darum so leuchtend, weil sie in die Kleinarbeit des Alltags leuchten sollten. Haben wir den Weg dahin seitdem beschritten? Hat das Aufstrahlen des „Christus lebt in mir" seinen wahren Sinn in uns wirksam entfalten können, den Sinn des exinanivit des Philipperbriefes, des demütigen Hineinstieges aus den leuchtenden Höhen göttlichen Glanzes in die lichtlose Tiefe gewöhnlichen Menschenlebens? — Oder hatte Bischof Keppler doch recht, als sich in Ulm Kohelethworte auf seine Lippen drängten?

Erich Przywara S. J.

Amerikanisches.

Im Jahresbericht der Erzdiözese New York stellte Kardinal Hayes die erfreuliche Tatsache fest, daß die von ihm angeregte Unterschriftensammlung zu Beiträgen für die katholischen Wohltätigkeitswerke

[1] Vgl. hierzu Siegfried Kracauers tiefgehende Auseinandersetzungen zur Innsbrucker Herbsttagung („Frankfurter Zeitung" Nr. 629 vom 25. August 1925). Sie sind das beste Bild der Lage.

von New York die gewaltige Summe von 1 124 773,47 Dollars ergeben habe. So ist das katholische Amerika gewohnt, für Zwecke der Caritas zu spenden. Der Kardinal weist aber darauf hin, daß die christliche Liebe nicht so sehr in materieller Hilfe und Geldspenden bestehe, sondern in aufrichtiger Hochachtung und brüderlicher Gesinnung, die im hilfsbedürftigen Armen Gottes Ebenbild und Christus selber erkennen. Im Gegensatz zu dieser christlichen Auffassung warnt er vor den Ansichten einer gewissen Propaganda, die den Armen helfen wolle, indem sie ihnen eine Kunst anpreise, wie die Kinderzahl zu beschränken und so des Lebens Last zu verringern sei. Den Reichen aber sage sie, die große Geburtenzahl der armen Bevölkerung bedeute Vermehrung der „Untauglichen" und die Armen seien selber schuld an ihrer Not.

Jene von Kardinal Hayes gebrandmarkte Aufklärungsarbeit hat ihre Hauptvertretung in der American Birth Control League. An der Spitze steht bezeichnenderweise eine Frau, Margareta Sanger, die mit fanatischem Eifer die halbe Welt bereist, um für die Gedanken der künstlichen Geburtenbeschränkung Stimmung zu machen. In Amerika versucht der „Bund für Geburten-Kontrolle" auf vierfachem Wege sein Ziel zu erreichen: durch öffentliche Vorträge und durch die Presse, durch Einfluß auf die Erziehung, durch Organisationen und schließlich durch Beeinflussung der Gesetzgebung. Da einstweilen die Postämter keine Schriften solcher Art befördern können, soll dieses Verbot zu Fall gebracht werden. Man will in allen Staaten Kliniken und Beratungsstellen zur Aufklärung und Hilfe für Mädchen und Frauen einrichten, wie solche schon in England bestehen und für das folgende Jahr bedeutend vermehrt werden sollen. Im Staate Kalifornien, der sich in der Abwehr japanischer Einwanderung besonders hervortut, suchte der Führer des Staatskongresses, Rabbi Rudolf Coffee, eine solche Klinik zu errichten; doch da trat ihm der Staatsanwalt entgegen. Der Apostel des gottsträflichen Onanismus will nun die Gesetzgebung selber in der Abgeordnetenkammer antasten: „Siegen wir", schrieb er, „so haben wir gewonnenes Spiel. Aber auch wenn wir verlieren, so haben wir doch den gewaltigen erzieherischen Erfolg, indem wir die Ideen ins Volk werfen."

Die Ausbreitung der malthusianischen Ideen geht in rasendem Wachstum vor sich. Der Bund gewann im Jahre 1924 über 10 700 neue amerikanische Mitglieder. Seine Zeitschrift Birth Control Review buchte 3029 neue Bezieher. Die Zahl der Besucher in den Aufklärungsstellen belief sich auf 9510, die sog. „Mutterbriefe" stiegen auf 58 982.

Die Propaganda wendet sich nach den Ausführungen von Frau Sanger an alle Rassen und an alle Klassen, die planmäßig bearbeitet werden. Dabei leisten die verschiedenen nationalen und sozialen Organisationen großen Vorschub. Verwunderlich ist, daß auch der mächtige „Verein christlicher Jünglinge", kurz Y. M. C. A. genannt, seine Veranstaltungen in den Dienst der sittenverderbenden Irrlehre stellt. Noch mehr, Frau Margareta weiß zu berichten, daß sie auch in der Yale Divinity School bei den 200 zukünftigen Dienern des Evangeliums gute Aufnahme gefunden habe, und die 500 Zöglinge der geistlichen Anstalt Bryn Mawr hörten mit Spannung auf ihre Verwahrung gegen die „Ungerechtigkeit", den Armen und Ungebildeten die Wissenschaft der Empfängnisverhütung vorzuenthalten.

Es ist eine verhängnisvolle Tatsache, daß die religiösen Sekten Amerikas in dieser Beziehung völlig versagen. Sie haben die stärkste Waffe, das Eheleben in seiner Reinheit und Würde zu schützen, ebenso aus den Händen geworfen wie schon Luther. Die Ehe ist auch ihnen nur ein weltlich Ding, ein bürgerlicher Vertrag. Viel besser als der ebenso lächerliche wie wirkungslose Feldzug gegen den Alkohol, der zum Erfolg der Prohibition Bill geführt hat, wäre ein gewissenhafter Kampf gegen Irrtümer auf sittlichem Gebiet und deren Folgen gewesen. Da ein sehr großer Teil der Abgeordneten, ähnlich wie Bryan, der Gegner des Darwinismus, leidenschaft-

liche Anhänger irgend einer Sekte sind, so wäre ein Kampf mit gesetzlichen Mitteln nicht aussichtslos. So aber muß unsere Zeit, die sich noch christlich nennen möchte, das beschämende Schauspiel erleben, daß dieses Jahr zum sechsten Mal die „Internationale Konferenz für Geburtenkontrolle" in New York zusammentritt, nachdem Frau Sanger in vielen Ländern wie England den Triumph erlebte, daß Staatsmänner wie Bernard Shaw und Lord Buckmaster, Schriftsteller wie A. Bennet, St. John Ervine und Robert Donavan ihre Sache als menschliche und soziale Befreiung feierten. Eine große Versammlung in der Carnegie Hall in New York machte skandalösen Eindruck durch die Beteiligung kirchlicher Größen wie Harry Emerson Fosdick. Wie man die Sache vom sozialpolitischen Standpunkt aus ansieht, zeigt ein Brief des Rev. Norman Thomas, den die sozialistische Partei zum Staatsoberhaupt von New York ausersehen hat. Er schreibt: „Ich bin mit ganzer Seele für die nötige Unterstützung durch die Gesetzgebung. Ich glaube, wir haben in der klugen Geburtenbeschränkung eine menschenfreundliche und wissenschaftliche Methode, das drohende Unheil der Überbevölkerung zu beschwören." Wie wahr diese Anschauung die tiefste treibende Kraft enthüllt, mag man daran ersehen, daß hauptsächlich das weibliche Geschlecht das Propagandageschäft besorgt. Viele ledige Amerikanerinnen spenden reichliche Beiträge und schämen sich nicht, auf der Straße Flugschriften zu verteilen, deren Titel ihnen die Schamröte ins Gesicht treiben sollte.

Im Zusammenhang damit vergleiche man die wachsenden Zahlen der Ehescheidungen: In den zehn Jahren von 1876 bis 1886 waren es deren 122 121 auf eine Bevölkerung von 39 Millionen Seelen. Wenn wir die Verhältniszahl zu 100 000 zu Grunde legen, so stiegen die Ziffern der Ehescheidungen in den einzelnen Jahrzehnten von 28 auf 39; 53; 84. Im Jahre 1916 allein gab es 112 036 Ehescheidungen. Auf 93 Heiraten trafen 10 Scheidungen. Vor zwei Jahren gab es schon auf 76 Heiraten je 10 Scheidungen. Nordamerika steht damit an der Spitze aller zivilisierten Völker. Es übertrifft Japan, wo auf 10 Scheidungen 80 Heiraten gerechnet werden. In Deutschland entsprachen 240 Heiraten 10 Ehescheidungen, in Frankreich je 210. Es gibt sogar einen Staat, Nevada, mit mehr Ehescheidungen als Eheschließungen. Wegen seiner leichten Gesetzgebung in Ehesachen wird er von andern Staaten aus aufgesucht, um sich dort scheiden zu lassen. So kommt es, daß dort 9 Eheschließungen 10 Scheidungen gegenüberstehen. Angesichts solcher Zustände, die allerdings andern Ländern kein Recht geben, sich zu rühmen, kann man sich die Frage stellen, ob diese nicht im Grunde genommen auf die praktische Anerkennung und Übung der Polygamie, der Vielweiberei, hinauslaufen. Die Ehescheidungsgesetze sind vielfach eine Verschleierung gesetzlich ermöglichter Vielweiberei, und das Entsetzen vor den sittlichen Begriffen der Mormonen in Amerika ist eitel Heuchelei. In keinem Lande aber hat die materialistische Lebensauffassung eine solche Herrschaft wie in den Vereinigten Staaten von Nordamerika. Die Strafe folgt jedoch auf dem Fuße. Nur der ständig einströmende Fluß der Einwanderer verdeckt dort wie anderswo die Tatsache, daß unsittliche Geschlechter und Völker selbstmörderisch leben. Die Rasse der Yankee ist am Aussterben. Auch das jetzige Herrenvolk geht in der Furcht, zu sehr zu wachsen, unter, und Fremde von gestern werden morgen die Amerikaner sein. Bestrebungen aber wie der Bund für Geburtenbeschränkung und die Ehegesetzgebung sind Selbstmordversuche einer großen Nation. Jene Amerikanerin, Miß Crumpton, die Sarg und Begräbnis bestellte, dann noch vierzehn Tage flott in Paris lebte, sich endlich eine ganze Juninacht über in den Vergnügungslokalen am Montmartre des Lebens freute und dann, frische Luft zu schöpfen, ins Freie fuhr, wo sie mit vier Kugeln ihrem Leben ein Ende machte: diese ist ein Sinnbild der schauerlichen, unheilvollen Verblendung der heutigen Welt ohne Gott und Gewissen.

Ludwig Koch S. J.

Ein deutscher Jubiläumspilgerzug vor 350 Jahren

Ein köstliches, altes Büchlein, das bisher nur handschriftlich erhalten war, hat der um die Literatur der Reformationszeit hochverdiente Münchner Forscher Karl Schottenloher in einer prächtigen Ausgabe weiteren Kreisen zugänglich gemacht[1]. Es ist des Konvertiten Jakob Rabus' Beschreibung eines Münchner Pilgerzugs zum römischen Jubiläum von 1575. Rabus, der damals Prediger am Hofe des bayrischen Herzogs war, ist bekannt als scharfer Verteidiger der katholischen Lehre gegen die Angriffe der Neuerer; auch in diesem Bändchen fährt ihm gelegentlich die Klinge zu jähem Hieb aus der Scheide. Aber im ganzen ist diese treuherzige Schilderung der mühevollen Pilgerfahrt auf einen ganz andern Ton gestimmt und zeigt die Menschen des religiös so streitbaren Jahrhunderts von einer ganz neuen Seite: in ihrem innigen, kindlich-frommen Glaubensleben. Darin liegt der Hauptwert des Büchleins, das aber nebenher auch dem Kunst- und Kulturforscher manchen wertvollen Hinweis bieten dürfte, wenngleich seine Mitteilungen dieser Art zum guten Teil bekannten Rombeschreibungen entlehnt sind. Rabus und seine Mitpilger waren ja nicht in die Ferne gezogen, um Land und Leute kennen zu lernen oder Kunstwerke zu betrachten; die Zeit der Renaissance war längst vorüber. Ihr ganzes Trachten war durchaus religiös, sie wollten die „Heiltümer" fromm verehren, die in Rom und auf dem Wege zu sehen waren, und suchten die Ablässe zu gewinnen, die die Kirche den Pilgern anbot. Dagegen trat alles andere weit zurück, und es ist köstlich, wie der eifrige Hofprediger, der offenbar für das Schöne und Neue ein weit aufgeschlossenes Herz hatte, in seiner Beschreibung manchmal jäh abbricht, wenn ihm wieder eine weltliche Schilderung in die Feder fließen will. Eine Jubiläumsfahrt ist ihm ein religiöses Unterfangen, „wie denn billig ist, daß einer, der ein Pilgram sein will, sich zumal als ein frommer Pilgram verhalte und die Wallfahrtstage allein Gott und rechtschaffener Andacht zugeb".

Am 18. Januar 1575 bei rauhem Wetter brach die Pilgerschar von München auf. Rabus selbst benützte eine Mauleselin zur Reise, auch die andern Wallfahrer dürften beritten gewesen sein. Der Weg führte über Innsbruck und den Brenner nach Trient und dann über Mantua und Modena nach Bologna. Hier, wo der halbe Weg zurückgelegt war, „lagen die Pilgram, weil sie ohnedies auch sehr müd waren, anderthalb Tage still". Sie benützten die Rast, um „ihre Conscienz und Gewissen zu reinigen und sich mit dem h. hochwürdigen Sacrament speisen zu lassen". Von nun an kommt diese Bemerkung immer wieder vor; wo die Zeit es nur erlaubte, gingen die Rompilger zu den Sakramenten. Hinter Bologna begannen schwere Tage; nun hieß es, den „wüsten ungeheuern Berg Apenninus genannt" übersteigen, was „etliche Pilgram, so Welschland nie versucht, sehr hart und schwer ankam". Florenz mit seinen 44 Pfarreien, 12 Abteien, 76 Klöstern und 9 Spitälern und Findelhäusern, wie Rabus sorgsam registriert, entschädigte aber die frommen bayrischen Romfahrer bald für die ausgestandenen Strapazen. Drei Tage blieben sie in der Stadt, von der Großherzogin Johanna, einer deutschen Kaiserstochter, und ihrem Gemahl gütig aufgenommen und gefördert. Ihrem frommen Eifer konnten sie hier reichlich genugtun. Auf den Rat der Fürstin stiegen sie dann über Pratovecchio zu der hoch im Gebirge gelegenen Einsiedelei von Camaldoli hinauf. „Was für ein Schnaufen und Rasten es allda gegeben, kann jedweder wohl erwägen, der da weiß, was es um Bergsteigen eine sanfte Kurzweil ist". Aber oben in der herrlichen Gottesnatur, bei den gütigen Mönchen, die den Deutschen

[1] Rom. Eine Münchner Pilgerfahrt im Jubeljahr 1575, beschrieben von Dr. Jakob Rabus, Hofprediger zu München. Nach einer ungedruckten Handschrift mit 74 gleichzeitigen Holzschnitten herausgegeben von Dr. Karl Schottenloher. kl. 8° (XXIX u. 192 S.) München 1925, Verlag der Münchener Drucke.

einen gastfreien Empfang bereiteten, erlebte Rabus selige Stunden. Drei Tage blieben die Wallfahrer auf der einsamen Höhe. Dann rissen sie sich los, nachdem sie sich noch „der h. Einsiedel emsigem Gebet herzlich befohlen“ hatten. Sie „stiegen den ungeheuern Berg wiederumb herab und kamen durch das apenninisch Gebirg, gleichsam durch eine arabische Wüstin, zu der alten römischen Ausschuß-Stadt Siena“. Nun näherten sie sich rasch Rom. Als sie die Ewige Stadt von ferne erblickten, stimmten sie froh das Tedeum an. Am 18. Februar, genau einen Monat nach ihrer Abreise, am Freitag nach Aschermittwoch, hielten sie ihren Einzug. Ihr erster Gang war nach St. Peter und „zu der gulden Pforten“.

Mehr als zwei Monate blieben Rabus und ein Teil der Pilger in der Hauptstadt der Christenheit. Gleich der erste Fastensonntag wurde zur Ablegung einer Lebensbeichte benützt. Unter den Beichtvätern war der große Astronom Clavius, ein deutscher Landsmann aus Bamberg. Tag für Tag fanden sich die Romfahrer nun in den stets wechselnden Kirchen ein, in denen gerade der Stationsgottesdienst gehalten wurde. Das gibt dem frommen Rabus Gelegenheit, über diese Gotteshäuser, vor allem von ihren Heiligtümern und Überlieferungen zu berichten. Nach dieser ersten Morgenandacht unternahmen die Pilger die Besuche anderer Kirchen; nicht leicht ließen sie es sich entgehen, wenn irgendwo eine Reliquie ausgesetzt war, wenn der Papst auftrat oder sonst eine besondere religiöse Veranstaltung zur Teilnahme einlud, und Gelegenheiten dieser Art gab es in Rom in der Fastenzeit immerfort. Den weiten, beschwerlichen Weg zu den vier Hauptkirchen hatten die eifrigen Bayern schon manches Mal betend zurückgelegt, ehe sie in der vierten Fastenwoche die für den Gewinn des Jubelablasses vorgeschriebenen Besuche aufnahmen. Papst Gregor XIII. hatte die Zahl dieser Wallfahrten für die außeritalienischen Pilger von 15 auf 5 herabgesetzt. Wie ernst die deutschen Wallfahrer diese Gänge nahmen, zeigt die Schilderung, die Rabus gibt:

„Sonntag Oculi sein die Pilgram früh aufgestanden und haben angefangen den christlichen Jubelablaß zu erholen, und sind demnach erstlich gangen zu St. Peter, haben ihre Gebete vor den 7 Altären verrichtet, und folgends nach St. Paul geeilt, im Vorübergehn aber S. Mariam Trans Tyberim auch begrüßt. Nach verrichtem Gebet sein die Pilgram fort gewallt und eingekehrt zu S. Chrysogono.... Darnach sein sie fortzogen und kommen in die Kirche scola graeca genannt; weil dieselbig vor Zeiten des h. Augustini Schul gewesen; haben die Pilgram auch gebetet. Von dannen zogen die Pilgram zu St. Paul. Allda und dieweil es auch 7 privilegierte Altar hat, haben die Pilgram ihr Andacht davor verbracht nach folgender Weis. Erstlich haben sie eine Meß gehört von mir und sich speisen lassen, nach der Meß sein sie zu den Altären herumbgangen und haben vor einem jedweden gebetet. Nach Verrichtung dieser Andacht sein die Pilgram zu S. Joann gezogen und haben auf der Straßen heimbgesucht S. Bibiana. Da haben die Pilgram 5 Pater noster und 5 Ave Maria dem Herrn Christo in seine h. 5 Wunden gebetet und sein darnach zu S. Joann kommen und haben allda ihr Gebet vor den Altären verrichtet. Zu S. Maria, welches die 4. Jubelablaß-Kirch ist, haben die Pilgram auch ihr Gebet vollbracht. Mit solcher Formb und Weis des Gebets haben die Pilgram die Kirchfahrt zu den 4 Kirchen die fünf Tag nacheinander fleißig verricht, darneben auch die Litanei, die Bußpsalmen und andere gottselige Gebet auf dem Weg mit einander gebetet.... Zum dritten sein die Pilgram diese 5 Tag neben Erholung des Jubelablaß auch einmütiglich gewallet zum gewohnlichen Stationibus.“

Im Laufe der Fastenzeit waren so viele deutsche Pilger in Rom eingetroffen, daß der Wunsch laut wurde, eine große deutsche Bruderschaft zur gemeinsamen Gewinnung des Ablasses zu gründen. Gregor XIII., der große Gönner der Deutschen, gewährte der neuen Bruderschaft ein ganz einzigartiges Privileg; sie sollten durch einen Weg zu den vier Hauptkirchen den Ablaß

gewinnen können. Unsere frommen Bayern schlossen sich gleich an, wiewohl sie bereits den Ablaß mühseliger verdient hatten. Rabus selber erhielt vom Papst den Auftrag, durch eine Predigt die Deutschen vorzubereiten. Am Palmsonntag hielt sie der eifrige Pilgerführer in der Kirche auf dem Campo Santo. Zwei Stunden redete er zu den zahlreich herbeigeeilten Landsleuten. Am Montag in der Karwoche fand dann die große Prozession der Deutschen nach der heiligen Messe und Kommunion vom Campo Santo aus statt. Mehr als 3000 Pilger, darunter Herzog Ernst von Bayern und viele Edelleute, beteiligten sich. Sie waren „in schwarze Säck gekleidt, mit Gugeln verhüllt und trugen Strick umb den Leib gegürtet, waren zumal auch mit einer stattlichen Musica auf drei Teil wohl versehen". Diese deutsche Wallfahrt galt als die schönste und bestgeordnete, die Rom in diesem Jubeljahr gesehen. „Die Walen (= Welschen) selber", so berichtet Rabus mit Stolz, „verwunderten und etlichen sein die Augen übergangen". „Gott dem Herrn", so fügt er bei, „sei Lob und Dank, daß er in dieser so großen Religionszerrüttung sich dennoch in seinem Almania oder wittibischen Deutschland die Seinen vorbehält, die ihre Kniee vor Baal nicht gebogen haben, sondern bei dem Gehorsam seines h. Worts und der h. katholischen Kirchen beständig verbleiben."

Reiche Anregungen boten den Romfahrern die Kar- und Ostertage mit ihrem Kranz sinniger Zeremonien und Gebräuche. In der Osterwoche brach dann der größere Teil des bayrischen Pilgerzugs zur Heimreise auf. Die Zurückgebliebenen hatten in diesen Tagen unter einer seuchenartigen Erkrankung zu leiden. Kaum genesen, nahmen sie ihre Wanderungen zu den heiligen Stätten wieder auf. Aber auch für sie nahte nun bald die Rückkehrstunde. Am 3. Mai wurden die letzten Vorbereitungen getroffen und „umb groß Geld" die Rosse für die Reise bis Loreto gemietet. Noch einmal empfing sie der Heilige Vater, bei dem sie schon mehrmals zur Audienz gewesen waren, und beschenkte sie mit frommen Andenken. Der 4. Mai war der Abschiedstag; in der Frühe wurden die vier Kirchen zum letzten Male besucht, danach gingen die Pilger „zu dem ultimo Valete" nach St. Peter. „Mein Leben lang", gesteht der fromme Rabus, „tat mir kein Scheiden weher, dann dieses Scheiden von Rom und St. Peter."

Der erste Tag der Rückreise führte nur bis zur prima porta; dann wurde in strammen Märschen das gebirgige Mittelitalien durchquert. Nur der Besuch einiger Heiligtümer unterbrach den Weg. Loreto bildete das erste Reiseziel. Der Aufenthalt in dem berühmten Gnadenort bot den Pilgern einigen Ersatz für den Abschied von Rom, und mit ganzer Seele überließen sie sich ihrem frommen Eifer. Wieder legten sie Generalbeichten ab und verbrachten viele Stunden im Heiligtum im Gebet und in andächtigem Beschauen der großen Schätze, die die christliche Frömmigkeit hier aufgehäuft hatte. Am Christi Himmelfahrtstag ging es dann nach Ancona weiter, und nun sollten unsere braven Festländer ein Erlebnis zur See haben, das traurig hätte enden können. Sie hatten ein kleines Boot zur Fahrt nach Venedig gemietet. Kaum waren sie drei Meilen vom Land entfernt, als ein Sturm losbrach, der das winzige Schiff jeden Augenblick umzuwerfen drohte. „Da hätten die Pilgram etwas darumb geben, daß sie darfür in einem tiefen Moos gesteckt wären." „Mein Leben lang", bekennt Rabus, „ist mir ängster nit gewesen, ob ich schon zuvorhin das Meer auch versucht gehabt, und soll mich kein Mensch mehr darzu bringen, daß ich mich einem so ungeheuern stolzen See auf ein so klein Schifflin weiters vertrauen sollte." Nach viel „Marter" kamen die Reisenden doch schließlich in den sicheren Hafen von Ancona zurück und machten nun auf dem Landweg über Ravenna die Fahrt nach Venedig.

Am 16. Mai traf der Pilgerzug in der Lagunenstadt ein, die mit ihrer Pracht an Kirchen und Palästen einen überwältigenden Eindruck ausübte. Namentlich San Marco kann Rabus nicht genug preisen; er meint treuherzig, wenn Salomos Tempel so gewesen, dann sei er „herrlich genug

und in allweg würdig, der im alten Testament der gestalt commendiert". Von Venedig selbst prägt er das Wort: Romam videlicet esse theatrum antiquitatis et sanctitatis, Venetias vero theatrum omnis maiestatis ac potentiae. Doch, als ob er fürchte, schon zu viel Lob dieser irdischen Pracht gespendet zu haben, fügt der fromme Mann bei: aber wenn Venedig noch so köstlich sei, „so nehme ich armer Pilgram Rabus meine Catacumbas und Coemeteria und andere h. Örter in Rom dafür an. Denn wie wohl allhie ... alles von Silber, Gold, kostlichem Gestein gleißt, dort aber zu Rom alles dunkel, unter der Erden, scheußlich, zerrütt und zerfallen ist, daß einem darob graußen möcht, so hab ich doch in einer Viertel Stund mehr Andacht und Erquickung des Geistes darin gefunden, denn die Tag über und über, weil wir zu Venedig still gelegen. Und also war mein Pilgramsbrüdern auch."

Von Venedig führte die Reise rasch der Heimat wieder zu. In knappen Worten berichtet Rabus über die letzten Etappen: Bassano, Trient und Innsbruck. Am 2. Juni war die ganze Schar wieder in München. Den Strapazen und Gefahren war keiner von den Pilgern unterwegs erlegen. Mit einem Dank gegen den treuen Gott beschlossen sie ihre Romfahrt, beschließt auch Rabus sein frommes Büchlein.

Der Herausgeber des Werkchens hat aber in alten Urkunden noch ein Brieflein des liebenswürdigen Reiseführers gefunden, das sein Wesen neu beleuchtet. Gleich nach der Heimkehr richtete er ein Bittgesuch an seinen Herzog, in dem er darum anhält, man möge doch seiner treuen Reisebegleiterin, der wackeren Mauleselin, die ihn durch Italien getragen, in der fürstlichen Stallung Platz und Atzung geben. Ihm selbst fehle die Möglichkeit, das Tier zu unterhalten, es wäre ihm aber „ain groß Freude, wann er und sein lieb Reittier noch lenger peinander sein könnten".

So waren diese Menschen der Gegenreformation, die so scharf für ihren Glauben zu streiten wußten: treuherzig und fromm und gläubig wie die Kinder. Das ganze Büchlein atmet diesen Geist, und damit zeigt es die wilde Zeit von einer ganz neuen und schöneren Seite.

Josef Grisar S. J.

Besprechungen

Deutsche Zeitromane

Heinrich Mann, Der Kopf. Roman. 8° (637 S.) Wien 1925, Paul Zsolnay. *M* 7.50

In drei Romanen hält Heinrich Mann Gericht über das Deutschland des Kaiserreichs. „Der Untertan", bei Kriegsausbruch dem Zensurverbot verfallen, ist der Roman des Bürgertums; während des Kriegs erschienen „Die Armen", der Roman des Proletariats. Mit dem „Kopf", dem Roman der Führer, beschließt H. Mann die Trilogie, die er jetzt unter dem Titel zusammenfaßt: „Das Kaiserreich. Die Romane der deutschen Gesellschaft im Zeitalter Wilhelms II."

Wilhelm II. erscheint stark karikiert, doch ist er eine der Nebenfiguren. Die Helden des Romans sind zwei Jugendfreunde, deren Schicksal bis zur Mitte des Weltkriegs den Kern des Romans bildet. Zwei Menschen, die, grundverschieden, einander lieben und hassen; die, unlöslich miteinander verbunden, sich ergänzen und zerstören. Offenbar sollen diese beiden, der pazifistische Idealist Terra, Sohn eines Großkaufmanns, und Mangolf, der streberische Chauvinist aus kleinbürgerlicher Familie, die zwei wesentlichen Geistesrichtungen der führenden Klasse symbolisieren. Terra, der das reiche Vaterhaus aufgibt, um einer schönen, sittenlosen Frau zu folgen, beginnt als Armenanwalt, ist dann Syndikus und schließlich Generaldirektor der Schwerindustrie. Sein Plan ist, die Macht der Großindustrie, die auf einen Krieg hindrängt, von innen heraus zu zerstören. Er schlägt dem Kanzler als Mittel zur Verhinderung des Krieges das Staatsmonopol für Kohle und Erz vor. Kanzler ist Graf Lannas, ein Schöngeist und routinierter Politiker, dessen Hauptverdienst in der Überwachung des „schwachen, aber aufgepulverten und überreizten" Kaisers besteht. Politische Ziele und Grundsätze hat Lannas nicht. Wohl aber sein Staatssekretär Mangolf, der als Schwiegersohn des Schwerindustriellen Knack diese Stellung erklommen hat. Er arbeitet bewußt auf seinen Krieg hin. Er bekommt auch die Verantwortung für den Krieg zu tragen; nach Ausbruch des Krieges wird er Kanzler, der erste bürgerliche Kanzler. Aber da er sich für den uneingeschränkten U-Boot-Krieg entscheiden soll, bricht er zusammen. Wie in allen Schicksalsaugenblicken stellt sich jetzt sein Gegenspieler Terra ein. Auch er hat am Sinn seines Lebens verzweifelt. Dem politischen Zusammenbruch, dem Wirren des Familienlebens parallel gehen, entziehen sich beide durch gemeinsamen Selbstmord. Der vollständige Bankrott steht also am Ende der wilhelminischen Trilogie, ein Bankrott, herbeigeführt durch politische Ziellosigkeit der einen, durch zynischen Macht- und Geldhunger der andern, der auch vor Entfesselung des Krieges nicht zurückbebt, durch das Fehlen einer im Geist verankerten Sittlichkeit bei allen.

Wie Terra und Mangolf sind viele Gestalten und Begebenheiten des Romans freie Schöpfungen der Phantasie, in vielem aber ist der „Kopf" ein Schlüsselroman. Die Konferenz von Algeciras und die Kaiserzusammenkunft von Björkö, das englische Kaiserinterview und den Pantherspung nach Agadir sieht man hinter durchsichtigem Schleier. Auch viele Personen der deutschen Politik von 1890 bis 1915 erscheinen in Porträt-Ähnlichkeit unter fremdem Namen. Kanzler Lannas ist bis auf die Grübchen und den durch die Mitte gezogenen Scheitel Bülow nachgebildet. Da tritt ein bärbeißiger, intriganter Großadmiral auf, der keine U-Boote baut und Akten entwendet; der Kanonenkönig Knack; die vollbärtigen unmanierlichen Männer des Flottenvereins; der wahnsinnige Kanzleidämon, der Ministerialdirektor Gubitz-Holstein; auch ein Feldmarschall, der fragt: „Was hat er für Schmerzen?" als der Kanzler im Hauptquartier gemeldet wird.

Das Ganze ist eine grimmige Ablehnung der „wilhelminischen Ära", eine Ablehnung, die nicht erst dem äußern Zusammenbruch folgte. Heinrich Mann ist in Schilderung und Beurteilung nicht immer gerecht; er will nur das Brutale, Unehrliche, Zerrissene sehen und übertreibt vorhandene Züge ins Groteske. Überdies fehlt ihm selbst ein fester Maßstab, an dem er ethische und religiöse Erscheinungen messen könnte. So fehlt seinem herzlosen, wenn auch oft treffenden Spott alles Positive, Versöhnende, in bessere Zukunft Weisende.

Ist die Lektüre aus diesem Grunde auch für den, der nicht mit unbedingter Bewunderung auf die deutsche Vorkriegszeit zurückblickt, nicht erquicklich, so wird dieser Eindruck durch die Darstellungsweise noch gesteigert. „Wild und zugleich gehemmt" nennt sie ein Kritiker mit Recht. In ruheloser Hetze geht es voran, und doch kommt man nicht in freifliegenden Schwung, sondern wird in ständigem Rucken vorangezerrt und -gestoßen. Ein Buch zum

müheloſen Genießen iſt dieſer Roman nicht, aber vielleicht eben deshalb ein wertvolles Beiſpiel für die Epik, die durch Impreſſionismus und Expreſſionismus hindurchgegangen iſt.

Frank Thieß, Der Leibhaftige. 8° (570 S.) Stuttgart 1924, J. Engelhorns Nachf. Geb. *M* 10.50.

Wenn man mit der Erinnerung an „Die Verdammten“ und „Angelika ten Swaart“ an den letzten Roman von Frank Thieß herantritt, wird man ſich enttäuſcht fühlen. Nicht als ob der Roman langweilig wäre; im Gegenteil, er iſt ſpannend vom Anfang bis zum Ende. Aber man wird die beſeelte Kunſt der früheren Dichtungen vermiſſen. Darauf läßt ſich nun freilich ſagen, das liege am Gegenſtand: Wenn das herzloſe Treiben einer entſeelten Zeit geſchildert werden ſoll, dann biete ſich keine Möglichkeit, in ſeeliſche Tiefen und Höhen zu dringen.

Man könnte erſt denken, mit dem „Leibhaftigen“ ſei Caſpar Müller gemeint, die intelligente, aber ſittlich haltloſe Hauptperſon des Romans als Verkörperung des Zeitgeiſtes. Aber der Titel iſt dämoniſcher gedacht. Der Leibhaftige iſt der Gottſeibeiuns, deſſen Schatten alles Gute erſtickend, alles Böſe weckend in dieſe Zeit fällt. Obgleich Thieß verſchiedene Male der Verſuchung erliegt, nach unheimlichen, ins Jenſeits weiſenden Effekten zu greifen, beſteht für ihn das Teufliſche doch darin, daß alle häßlichen, böſen Triebe bis zur Naturwidrigkeit von den Zeitumſtänden entfeſſelt werden.

Caſpar Müller iſt der Sohn eines Gymnaſiallehrers, eines nicht unſympathiſchen, aber etwas ſpießerhaften Mannes. Nach verſchiedenen Anläufen in Univerſitätsſtudien geht der junge Mann zum Verdruß des Vaters zum Theater. Dank der Gunſt einer einflußreichen Schauſpielerin gelingen ihm die erſten Schritte; aber er ſieht bald ein, daß ihm das Zeug zum großen Bühnenkünſtler fehlt. Frauenein fluß verſchafft ihm einen Journaliſtenpoſten an einer großen Tageszeitung, den er durch die Rachſucht derſelben Frau auch wieder verliert. Nun gelingt es ihm, durch eine Scheinehe den Direktorpoſten einer großen Schieberfirma zu ergattern. Unter dem Schein der Harmloſigkeit und völkiſcher Betriebſamkeit werden Waffen an ruſſiſche und deutſche Kommuniſten geliefert. Die Sache wird entdeckt, der Direktor entgeht im letzten Augenblick durch Flucht der Verhaftung. Als Arbeiter in einem Kaliwerk friſtet er unter kommuniſtiſchem Schutz ſein Leben. Von der Polizei aufgeſpürt, ſoll er unter falſchem Namen nach Rußland verſchwinden. Auf der Durchreiſe durch Berlin kommt er mit dem großen Unternehmen Adam Rindfleiſch in Berührung und läßt ſich von dieſer Induſtrialiſierung des Geſchlechtstriebs anwerben. Damit verſchwindet der goldblonde, gutgewachſene Caſpar aus dem Geſichtsfeld des Leſers.

Dieſe Entwicklung Caſpar Müllers gibt dem Dichter Gelegenheit, in alle Schatten der Inflationszeit einzudringen. Nichts fehlt: die entnervende wirtſchaftliche Unſicherheit, politiſche Siedehitze und politiſche Charakterloſigkeit, Überſpannung der Leibeskultur in Sport und Ausſchweifung, religiöſer und okkultiſtiſcher Irrwahn. Neben dieſem neuen Typ, „der von keiner Moral gehemmt, aber von jedem Winde beflügelt“ wird, ſteht als erfreulicher Gegenſatz die Geſchichte Büchtings, der ſeiner Studentenliebe treu bleibt und ein arbeitſames, idylliſch gezeichnetes Familienleben führt.

Daiſy, dies unheimlich verdorbene Kind des unermeßlich reichen Lüſtlings Kubalski, warnt den erlebnishungrigen jungen Menſchen: „Kommen Sie nie wieder in dieſes Haus. Dieſe Atmoſphäre iſt von Gift geſchwängert. Wenn die Sonne drüben hinter dem See untergeht, iſt es mir, als fiele der Schatten des Teufels groß und kalt in dieſe Räume. Ich ſehe den Teufel nicht, aber ſeinen Schatten ſehe ich, und in dieſem Schatten leben wir, in dem Schatten des Teufels gedeihen wir.“ — So wird man auch den unreifen Leſer vor dieſem Teufelsbuch warnen müſſen; reifen Menſchen, zumal ſolchen, die andern Führer und Ärzte ſein ſollen, hat der Roman manch wertvollen Aufſchluß zu geben.

Knechte der Klugheit. Roman von Franz Michel Willam. 8° (288 S.) Freiburg i. Br. 1924, Herder. Geb. *M* 4.20.

In viel kleineren Rahmen als Frank Thieß ſpannt Willam dies Sittenbild der Inflationszeit, und doch ergreift er mehr. Der Kühle und Glätte des flüſſig erzählten, ſpannenden Romans ſteht hier Wärme, herzliche Teilnahme in Mitleid und Humor gegenüber. Dort das komplizierte Werk modernſter Ziviliſation, hier die primitiven Verhältniſſe des Bauerntums, die rein ſtofflich ſchon durch die einfache Anſchaulichkeit größere äſthetiſche Wirkung haben. Dazu kommt der verſchiedene Ausklang in ethiſcher Beziehung. Bei Thieß ein unaufhaltſames Gleiten zum Abgrund; daß der letzte Todesſturz nicht geſchildert wird, wirkt wie ein müdes Verzichten auf das Selbſtverſtändliche — bei Willam endet Verſuchung,

Kampf und Unterliegen doch schließlich in Einkehr und Umkehr aus sittlichen, religiösen Kräften.

Willam ist es wirklich gelungen, die Geldentwertung mit ihren wirtschaftlichen und sittlichen Folgen in künstlerisch gestaltete Romanhandlung umzusetzen. Im Mittelpunkt steht ein alter, traditionsstolzer Bauernhof, reich an Grund und Boden, bis dahin reich auch an Kapital. Nun entwerten sich die Schuldscheine und Wertpapiere, und das weckt einen erbitterten Kampf zwischen Bauer und Bäuerin, der mit allen Mitteln bäuerlicher Diplomatie und Derbheit geführt wird. „Vor dem Krieg hätten wir für unser Geld wenigstens zehn Häuser kaufen können und dazu noch schöne, oder fünf Höfe von der Größe des unsrigen; jetzt bekämen wir für das gleiche Geld höchstens einen Brunnentrog.... Früher hätten wir das Vieh einer ganzen Alp aufkaufen können; jetzt träfe es auf die eingelösten Schuldscheine nicht einmal ein ordentliches Schaf", so setzt der Bauer seiner Bäuerin auseinander. Aber wie kommt es zum Konflikt? Die Bäurin meint: „Ich habe bei der Hochzeit dem Vater mein Vermögen in barem Gelde übergeben, und der hat gleich die angrenzenden Güter gekauft und den Hof um die Hälfte vergrößert. Die neuen Wiesen sind mein Besitz, wenn man einmal davon reden will, was mir und was dem Vater gehört. So sind die Schuldscheine eigentlich dem Vater allein zurückgegangen und ist nur er ärmer geworden." Noch hat der erwachsene Bub das Erstaunen über die mütterliche Belehrung nicht verwunden, da muß er vom Vater hören: „Wie ich geheiratet habe, brachte die Mutter ihr ganzes Vermögen in barem Gelde. Sie sagte zu mir: Tu, was du willst, wie mit dem eigenen! Um des lieben Friedens willen habe ich ihren Bitten nachgegeben und das Geld von ihr genommen, also gleichsam geliehen. Für das entliehene Geld habe ich für mich neue Güter gekauft. Aus dem ist klar zu ersehen: bei uns ist es mit der zunehmenden Geldentwertung eigentlich der Mutter allein schlecht gegangen. Sie hat das Vermögen verloren." Damit ist der Friede im Hause verloren, Vater und Mutter gegeneinander, beide werben um den großen Buben. Der Sohn verläßt mit dem Fluch des Vaters das Elternhaus, die Mutter siecht und stirbt, der Bauer verkauft den Hof, fällt aber einem Raubüberfall zum Opfer. Diese Unglückszufälle sind eine schwache Stelle in der Erzählung. Aber auch ohne sie wäre der Schluß in Reue und Umkehr motiviert. Neben dem zeitgeschichtlichen Einschlag der Geldentwertung bietet der Roman in bunter Anschaulichkeit das Dorfleben mit seinen Idyllen und seiner Niedertracht, urdrollige Szenen bäuerlicher Diplomatie und bäuerlichen Zeremoniells, die ganze Bauernpsychologie mit ihren guten und bösen Seiten, die gerade in ihrer Verbindung ins Tragische wachsen.

Das Land unter dem Regenbogen. Roman von Alfons Schreieck. 8° (298 S.) Freiburg i. B. 1924, Herder. Geb. *M* 4.80.

Die Bedeutung dieses Romans liegt weniger in der künstlerischen Gestaltung als in der Idee, der Wirkabsicht. Der Verfasser ruft das deutsche Volk zur Einigkeit auf. Kulturelles und politisches Zusammenarbeiten von Adel und gewöhnlichen Sterblichen, von Reich und Arm, von Katholisch und Protestantisch, wird gepredigt. Das letzte vor allem. Träger dieser Idee ist der katholische Pfarrer Josef Hattaler von Graunsberg, der sie in seinem Kreise zu verwirklichen sucht, zunächst durch Versöhnung und Verbrüderung des katholischen Buttertals mit dem protestantischen Blankenstadt. „Zwischen Blankenstadt und Graunsberg herrscht ein jahrhundertalter Zwist, der bisher beiden Teilen nur Schaden gebracht hat. Das Elend der Glaubensspaltung! Ein Volk aber, dem der innere Friede fehlt, kann bei der besten Veranlagung seine Mission nur halb erfüllen. Das stand bei dem Graunsberger Idealisten fest. Er suchte nun den großen Erlösergedanken für sein Volk, das er mit ganzer Seele liebte. Ein Phantast war er nicht.... Er wollte nur ein paar Tausenden das Glück des Friedens schaffen, nur ein Stücklein von Deutschland wollte er vom unseligen Bruderzwist heilen. Und da sah er als einigende Idee aller Volksschichten die Idee der Arbeit...." Diese Idee der Arbeit, des Schaffens kultureller Werte, verkörpert sich in dem Bahnbau, der Graunsberg mit Blankenstadt verbinden soll. Im Kampf gegen konfessionelle und wirtschaftlich egoistische Widerstände der Blankenstädter Bürger und des Blankenstädter feudalen Großindustriellen setzt der Pfarrer seinen Plan durch, freilich nur dank der Hilfe eines mit amerikanischen Reichtümern und amerikanischer Gerissenheit zurückgekehrten Graunsbergers.

„Ein Phantast ist er nicht", wird des öftern von dem wort- und bilderreichen Pfarrer Hattaler versichert. Aber er ist es doch; und vermutlich wird er noch schwer enttäuscht werden, wenn er das Ende des Romans, der mit Kriegsausbruch schließt, einige Jahrzehnte überlebt. Gewiß sollen Katholiken und Protestanten

politisch und kulturell zusammenarbeiten; auf dieses Ziel mit zündenden Worten hinzuweisen, ist ein Verdienst des Romans. Aber darüber darf der Katholizismus nicht zu Kultur-Katholizismus werden und bürgerliche Toleranz gegen den Protestantismus nicht zur Verwischung katholischer Eigenart führen. „Ich meine", sagt einmal der Graunsberger Pfarrer, „es gäbe keine Periode unserer Geschichte, die uns tiefer in die Herzen brannte als die Tat Luthers. Diese Tat ist geschehen, und man hat sich mit ihr unbedingt abzufinden um des Vaterlandes willen. Die Interessen sind wohl widerspenstig, aber gerade sie müssen hoch überragt werden von den geradezu heiligen Interessen der Volkseinheit. Es gilt umzulernen. Deutschland soll nicht weiter erfüllt sein von Narren der Begeisterung und Narren der Verachtung des Wittenberger Charakterschädels...." Das klingt doch recht mißverständlich nach Erweichung auch der dogmatischen Intoleranz. Und wenn geschwärmt wird vom „Einbau des Gottgedankes als unerhörter Energiequelle in das qualmende, hämmernde, fauchende, ratternde Getriebe des Wirtschaftslebens", wenn jede „religiöse Verfeinerung... als wirtschaftlicher Erfolg" gepriesen wird, wenn der „Gottgedanke als wichtigstes der nationalökonomischen Produktionsmittel" erscheint, so fühlt man sich an Predigten der Aufklärungszeit erinnert. — Ja, der Graunsberger Pfarrer scheint mir doch zu sehr zu schwärmen für Kulturarbeit und politische Volksgemeinschaft; die Erfahrung wird ihn wohl lehren, daß Religion, katholische Religion doch nicht zum wirtschaftlichen Produktionsmittel sich entadeln läßt.

Um die Scholle. Roman von Georg Julius Petersen. 8° (307 S.) Köln 1924, J. P. Bachem. *M* 4.50; geb. *M* 6.—.

Um eine holsteinische Mühle geht der Kampf. Seit anderthalb Jahrhunderten sitzen auf der Mühle die Hoffsteens als Erbpächter. Eigentümer ist das Grafengeschlecht der Grotefeld. Alle fünfundzwanzig Jahre wird die Pacht wieder für ein Vierteljahrhundert erneuert. Eigene Herren auf ihrer Mühle zu werden, ist den Hoffsteens durch ein Überbleibsel aus der Feudalherrschaft, durch das Fideikommißrecht, verwehrt. Sie litten auch weiter nicht darunter, bis in dem schwerblütigen Christian der unbezwingliche Drang nach Freiheit, nach Vollbesitz der bewirtschafteten Scholle erwacht. Zu dramatischen Konflikten spitzt sich der Gegensatz zu, als der junge Graf Hans, der voraussichtliche Majoratsherr, der, mit Christian befreundet, dessen Gefühle versteht und billigt, im Kriege fällt, und damit der jüngere Knud, ein überheblicher Junker, erbberechtigt wird. Nach heißem Ringen hat in Christian die Anhänglichkeit an die Heimat den Sieg über das Freiheitssehnen davongetragen; er hat sich in die Abhängigkeit vom Herrenhaus schon gefunden. Da verzichtet der alte Graf, der mit dem Adel der Geburt den Adel hoher Gesinnung vereint, auf sein Recht und trägt Christian als Patengabe bei der Taufe seines Erstgeborenen den Kauf der Mühle an. Er kommt damit der neuen Entwicklung, die mit den letzten Resten feudaler Rechtsverhältnisse aufräumt, aus freien Stücken zuvor. Fein beobachtet ist, daß Christians Vater ein Gefühl der Bestürzung über die neue Unabhängigkeit nicht los wird. „Ja, Hoffsteen, es mußte sein", sucht ihn Graf Grotefeld zu beruhigen. „Wir beide hätten uns ein anderes Verhältnis als das bisherige nicht denken können. Wir sind ja beide alt geworden dabei. Wir trennen uns bewegten Herzens von der Vergangenheit. Aber es stürzt und kracht so manches, da mußte auch unser gegenseitiges Verhältnis berichtigt werden." — Dabei fehlt es ihm wahrhaftig nicht am Gefühl für die Sendung adeliger Geschlechter. „Glaubst du, man wird dadurch vornehmer, daß man sich von seinen nichtadeligen Mitmenschen absondert und die Exklusivität mit seiner Menschlichkeit bezahlt", fragt er seinen jüngeren, dünkelhaften Sohn. „Adelsstolz liegt im Pflichtgefühl.... Wir sind die Hüter der Tradition, ja der Geschichte...."

Die Liebe zur Scholle, die bei Christian aus der ererbten Abhängigkeit zum freien Besitzertum drängt, zeigt sich in einer zweiten Form: den landentfremdeten Großstädter zieht es ins naturnahe Landleben. Mit großer Liebe ist die Entwicklung Prahls vom verbitterten Berliner Proletarier zum Siedler auf eigenem Gütchen geschildert. —

Es ist so erfreulich, daß es auch in einem modernen Roman gute Menschen gibt und nicht alles tragisch oder wenigstens beelendend ausgehn muß. Dazu kommt das ungemein sympathische Erzählertalent Petersens, das klare Anschaulichkeit mit Gemütswärme und Humor vereinigt. Eins von den wenigen Büchern, das man mit Genuß ein zweites Mal liest.

Der Totenwolf. Roman von Ernst Wiechert. 8° (257 S.) Regensburg 1924, Habbel & Naumann.

Die Umschlagszeichnung in Schwarz-Weiß-Rot mit dem Hakenkreuz läßt schon den Geist

dieses Buches ahnen. Viel ist die Rede vom „deutschen Menschen", den die Zukunft bringen soll, dessen Wegbereiter der Totenwolf ist. Wolf von Wiedenfahl, Sproß eines niedergehenden Geschlechtes, wird aus Familie und Stadtkultur losgelöst, um in einem ganz der Wald- und Moornatur verbundenen Leben seine Sendung zu erleben. Er soll der Heiland des deutschen Volkes werden, es erlösen von der naturfernen Stadt-Zivilisation zur Gesundung in Wald, Feld und Moor, es erlösen von dem demütigen, knochenerweichenden Christentum zu haßstarkem, heidnischem Germanentum. Zerstörung der „Leichen-Zivilisation" und Ausrottung des Christentums erhofft er vom Weltkrieg, den er in den vordersten Reihen, bis zum bittern Ende in einem wahren Blutrausch mitkämpft. Enttäuscht kehrt er zurück, findet die Entartung so schlimm wie je. Als ihre tiefste Wurzel will er das Christentum ausrotten; dem Christentum schreibt er auch die Niederlage im Kriege zu. „Jetzt werde ich gegen Gott kämpfen", eröffnet er der Frau, die ihn erzogen, „gegen den Gott der Nächstenliebe und Demut, gegen den Gott, der befohlen hat, seine Feinde zu lieben. Er hat die Waldesseele zerstört. Ich will seine Städte zerstören, seine Kirchen, Gott und Götzen und Altäre." Was er nun tut, um dies titanische Ziel zu erreichen, ist eitel Schauspielerei. Am Buß- und Bettag erstürmt er den Altar. „Erbarme dich nicht!" schreit er in jäher Wildheit, „erbarme dich nicht über die Demütigen und Kraftlosen. Geh fort aus dem Himmel, der dir nicht gehört, du Vernichter der deutschen Seele. Fort mit deiner Liebe und Demut! Der neue Gott wird dich austreiben. Seht ihr seine brennenden Augen über euch? Gesindel und Leichen ihr...." Damit reißt er eine Kerze aus dem Leuchter und hebt sie über sein Haupt. Das endet damit, daß er niedergeschlagen wird und für Monate im Gefängnis zu büßen hat. Und sein Ansturm gegen die entartete Stadtkultur ist noch lächerlicher: Er steckt eine Schlemmerstätte in Brand; von den Erbitterten wird er tödlich verletzt. Da er sterbend gemahnt wird, zu Gott und zum Herrn Jesus Christus zu beten, sagt er hart: „Nein! Still — auch mir ist ein Himmel bereitet."

Völliger Zusammenbruch scheint so das Ende des germanisch-heidnischen Heilandes zu sein. Das ist aber nicht die Idee des Dichters. Er sieht in Wolf von Wiedenfahls Geschick das Aufdämmern einer fernen Zukunft. Wolfs Sohn soll sein Werk weiterführen. Wolf selber sagt: „Ich werde nicht vollenden, aber den ersten Stein werde ich herausbrechen aus ihrem Tempel. Er wird mich zerschmettern, aber das Knirschen des Mörtels wird nicht mehr aus ihren Ohren gehen, das Schwert über ihrem Nacken wird bleiben." Seine letzten Worte gelten dem Kinde: „Tränkt ihn mit Haß, damit die Liebe ihn einstmals durchtränke.... Einmal... der deutsche Mensch... vielleicht wird er in Liebe leben können. Aber durch den Haß muß er gehen, gepanzert, gegürtet, eisenklirrend.... Nun bleiben diese drei, aber der Haß ist das Größte unter ihnen."

Einmal ruft Wolf in eine Versammlung hinein: „Was wißt ihr, was ein Deutscher ist! Der Kampf war sein Gott, der Haß war sein Pfeil, der Wald war sein Haus." — Die Feindschaft gegen das Christentum ist die Ausprägung des heidnischen Charakters einer gewissen sich völkisch nennenden Bewegung; das Eintreten für ein naturnahes Leben im Gegensatz zur Stadt-Zivilisation ist ja ganz löblich, hätte aber nur Wert, wenn zugleich konkrete Möglichkeiten der Verwirklichung aufgezeigt würden. So schöne Schilderungen aus Wald und Moor der Roman enthält, muß er als Volksvergiftung abgelehnt werden.

Unter der Geißel. Das Trauerspiel eines Volkes. Ein Moselroman aus dem siebzehnten Jahrhundert, von Ludwig Mathar. 8° (452 S.) Kempten 1924, Kösel & Pustet. *M* 3.50, geb. *M* 4.70

Wem der „Totenwolf" mit seinem germanischen Neuheidentum aus der Seele geschrieben ist, dem wird Mathars Hymnus auf christliche Feindesliebe ein Greuel sein. Das Buch ist denn auch von nationalistischen Kreisen erregt abgelehnt worden — wegen „allzu christlicher Einstellung". „Was soll das?" fragt ein deutsch-völkischer Kritiker empört. „Soll das heißen, daß die Lohe des Hasses nicht mehr brennt; daß es gilt, den französischen Unterdrücker, der in Christo Bruder ist, zu lieben? ... Wir wollen nicht anrennen wider den höheren Standpunkt, der im Angesicht des Ewigen in jedem Menschen den Bruder erkennt. Nur hier gehört er nicht her!... Das Buch ist eine Tat, weil es in der Lohe des Hasses geboren ist."

Das heißt aber Mathars Schilderungen aus der französischen Invasion unter Ludwig XIV. gründlich verkennen. So farbenglühend und leidenschaftbewegt sie sind, nicht der Haß ist ihre Triebkraft, sondern der Wille, für den Aufruf zu Verzeihung und Versöhnung einen Hintergrund zu schaffen, den kein Einwand aus jüngst erlittenem Unrecht erreichen kann. Der Roman ist wirklich „ein Buch der Ver-

gangenheit und Gegenwart", wie ihn die „Deutsche Rundschau" genannt hat; darum gehört er auch in die Reihe dieser deutschen Zeitromane.

Hauptschauplatz ist Cochem, von den Franzosen besetzt, dann vom Reichsheer befreit, und schließlich wieder vom Feinde erobert. Hauptgestalt ist Maria Ursel, die schöne, hochgebildete, stolze Tochter des Ratssekretarius Schwang. Tragisch schuldig und unschuldig gleitet sie in die Katastrophe. Vermessen dem Konflikt sich aussetzend, bricht sie nach unsäglichen Seelenleiden zusammen: sie erkauft das Leben ihres Vaters mit ihrer Mädchenehre, heimlich entschlossen, den unbarmherzigen Königsleutnant Du Saxis zu erdolchen. Hier macht sich nun der Einfluß des Paters Martinus geltend, der als heiligmäßige Verkörperung der heroischen Forderungen des Christentums durch die ganze Erzählung geht. Maria Ursel verzichtet auf die blutige Rache; mehr noch, sie nimmt die furchtbare Buße in Liebe und Demut auf sich, die nach Vertreibung der Franzosen über die „Franzosenhure" verhängt wird. Selbst dem Räuber ihrer Ehre verzeiht sie; beim Wiedereinrücken nach Cochem tödlich verwundet, stirbt er in ihren Armen, durch sie dem Himmel ausgesöhnt. Und um zu zeigen, daß nicht mit Sittlich-Religiösem nach irdischem Wohlergehen geangelt wird, läßt Mathar die entsühnte Büßerin durch eine Franzosenkugel fallen.

Um den Sinn der Dichtung kräftig hervorzuheben, schickt Mathar ein poetisches Bekenntnis voraus. „... Auch ich bin durch die Lohe des Hasses geschritten. Auch ich knirschte waffenheischend wider die Knechtschaft. Auch ich raste rachesinnend in meinen Fesseln. Auch ich verlernte die Liebe zum Feind, der in Christo Bruder ist.... Das war meine Schuld. Dies Buch ist meine Buße."

Das Buch ist nicht nur Buße. Es ist eine Tat. Nicht weil es in der Lohe des Hasses geboren wurde, sondern weil es ein mannhaftes Bekenntnis zum unverfälschten Christentum ist, zum Christentum, in dem allein echtes Menschentum und Volkstum geborgen ist gegen die Ausbrüche maßloser Selbstüberhebung und heidnischer Racheluft. Mathars Roman ist Künder und Schrittmacher einer besseren Zukunft Europas.

Sigmund Stang S. J.

UT TESTIMONIUM PERHIBEAM VERITATI

Gegründet 1865 von deutschen Jesuiten.

Stimmen der Zeit, Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgeber und Schriftleiter: Heinrich Sierp S. J., München, Veterinärstraße 9 (Fernsprecher: 32749). Mitglieder der Schriftleitung: J. Kreitmaier S. J., C. Noppel S. J., 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.

Judentum und Christentum

Zwischen Orient und Okzident

Die Darmstädter Herbsttagung der Gesellschaft für freie Philosophie 1923 sprach zum ersten Male programmatisch eine Aufgabe aus, die im Ringen des Weltkrieges und noch mehr in den Untergangsschauern der Nachkriegszeit im Verborgenen gereift war: nicht mehr einseitiges Herrschaftsverhältnis des Westens zum Osten, sondern gleichberechtigte Spannung zwischen den Polen okzidentalen und orientalischen Geisteslebens[1]. Diese Aufgabe ist, wie Siegfried v. d. Trenck als erster tief gesehen hat, im Grunde nur ein anderer Aspekt jener längst breit verhandelten, die man die „Wende zum Objekt" genannt hat. Indem diese Wende mehr oder minder die vergessene Gestalt Thomas von Aquins aufdämmern läßt, kommt auch zum Bewußtsein die ganz besondere Art, in der seine Metaphysik geworden ist: nicht in einseitigem Europäismus, sondern in Auseinandersetzung zwischen östlicher Weisheit des Islam (Averrhoes usw.) und westlicher Weisheit der Griechen. Ja, der tiefere Gegensatz zwischen Platonismus und Aristotelismus, in dem sein ganzes Denken sich begreift, ist nur der letzte Ausdruck hiervon, indem im platonischen Denkmotiv noch die ganze Mystik des Ostens lebendig ist, während den Aristotelismus bereits die erdnahe Wissenschaft des Westens nüchtern durchatmet. Diese Wesensart Thomas' von Aquin ist es, die die „Wende zum Objekt" und die „Wende zur Spannungseinheit von Osten und Westen" ineinanderbindet und diesem Eins das lebendige Programm schreibt, wie Siegfried v. d. Trenck es meisterlich umzeichnet:

„Eine Neuscholastik, die diesen Namen verdienen würde, müßte die Fähigkeit philosophisch-theologischer Spekulation mit einer bis in alle Einzelheiten durchgeführten Beherrschung des gesamten naturwissenschaftlichen und soziologischen Weltbildes von heute verbinden, genau wie es die Scholastik von damals gegenüber dem damaligen Weltbild tat. Sie müßte ferner das gesamte morgenländische Wissen mit dem abendländischen verbinden, wie es die damalige Scholastik mit dem damaligen Orient, dem Islam, tat. Auf dieser weltumspannenden Unterlage könnte nach Jahrzehnten intensivster Vorarbeiten ein weltumspannender Kopf ein ähnlich universales Gebäude errichten, wie es seinerzeit Thomas tat, und ein weltumspannender Künstler das Parallelwerk der Divina Commedia schaffen.... Genau wie es Dante vom heutigen Menschen aus und für den heutigen Menschen zu übersetzen gilt, genau so hat eine Neuscholastik nur Sinn, wenn sie für die heutige Zeit das tut, was Thomas für die damalige tat, oder umgekehrt: dasjenige heute tut, was Thomas nicht damals getan hat, sondern heute tun würde."[2]

Diesem Anruf antwortete das Vortragsgefüge der vorjährigen Darmstädter Herbsttagung[3]. Sie stellte darum als Grundthema „Werden und Vergehen", mit andern Worten das metaphysische Grundmotiv, in dem Morgenland und Abendland sich im tiefsten begegnen und scheiden. Was ist der Sinn des

[1] „Der Leuchter." Jahrbuch der Schule der Weisheit, herausgegeben vom Grafen Herm. Keyserling V (Darmstadt 1924, O. Reichl) 249 ff.

[2] Siegfr. v. d. Trenck, Hüben und Trüben III (Eckart I [1924/25] Heft 6).

[3] „Der Leuchter." Jahrbuch der Schule der Weisheit, herausgegeben vom Grafen Herm. Keyserling VI (Darmstadt 1925, O. Reichl) 377. *M* 15.—

Werdens? Das ist die Frage, auf welche chinesische Weisheit des Tao, brahmanische Weisheit der Einheit von Brahman und Atman, buddhistische Weisheit des Samsara und Nirwana, islamische Weisheit des Islam wie platonische Weisheit der Idee, aristotelische Weisheit der Bewegung wie augustinische Weisheit der Liebe, Thomas-Weisheit der analogia entis wie Spinoza-Weisheit des amor intellectualis, Kant-Weisheit der intelligiblen Freiheit, Hegel-Weisheit des absoluten Rhythmus die Antwort versuchen. Man wird dem Vortragsgefüge der Tagung wohl zugestehen können, daß es die scharfen Gegensätze dieser Antworten gut herausgestellt hat. Den Lösungen Keyserlings (Geschichte als Tragödie), Drieschs (Organische Entwicklung) und Hattingbergs (Zwischen Leben und Tod), die einen diesseitigen „Sinn" des Werdens und Vergehens aufstellten, sei es im „Sinn" als der bewußtseinshintergründlichen Allheit des Menschheitskosmos (Keyserling), sei es in der „Ganzheit" als dem Form- und Zielgefüge des Einzellebens (Driesch), sei es im „rechten" Rhythmus zwischen Unbewußtheit und Bewußtheit (Hattingberg), — diesen diesseitig-immanenten Lösungen, die also das „Sein" des „Werdens" mehr oder minder als Absolutheit seines innern Gefüges fassen, damit also ganz spezifisch „westlich" eingestellt sind, stehen in Dahlkes buddhistischer Lösung und Arseniews russischer Lösung streng jenseitige Typen gegenüber. So sehr für Dahlke dieses „Jenseits" einen negativen Grundklang hat „Entlebendigung", „Entwirklichung", und für Arseniew einen positiven „Auferstehung", „Ewiges Leben", so ist doch beiden der Gegensatz zum Irdisch-Diesseitigen gemeinsam: das „Sein", nach dem das „Werden" verlangt, ist sein absolutes Jenseits und sein absoluter Gegensatz, mithin nur durch Entselbstung zu erreichen. Für Dahlke wie für Arseniew kann das „Werden" in das „Sein" nur eingehen, indem es aufhört, „Werden" zu sein. Zwischen diesen beiden Lösungsgruppen, von denen die eine die „Immanenz"-Neigung des Westens, die andere die „Transzendenz"-Neigung des Ostens scharf ausprägt, steht mitten inne, als unleugbarer Höhepunkt der Tagung Leo Baeck, der Jude, der Klassiker der Wissenschaft vom Wesen des Judentums, in dem der Gegensatz zwischen Hermann Cohen und Martin Buber sich schließt.

Diese Tatsache aber ist eigentlich nur zufällig historischer Ausdruck des wesenhaften Anspruches, den das Judentum erhebt und den es immer mehr als den eigentlichen, tieferen Sinn des Zionismus herausgestellt hat, und als jenen Sinn, in dem schließlich der scharfe anfängliche Gegensatz zwischen Ostjudentum und Westjudentum, Judentum der Nation und Judentum der Assimilation, Judentum des „Erez Israel" (Palästina als Judenstaat) und Judentum des „Galuth" (die Zerstreuung unter die Völker als positive Aufgabe) sich immer mehr versöhnt. Diesen Anspruch hat Martin Buber in einer seiner Reden über das Wesen des Judentums am klarsten ausgesprochen. Er ist aber hier nur gemeinsamer Anwalt. Denn im Grunde meinen Hermann Cohens Judentum als die Vernunftreligion der Menschheit, Leo Baecks Judentum als die Polaritätsreligion, Franz Rosenzweigs Judentum als das metaphysische Volk, Max Brods Judentum als die Religion der individuellen Gnade, dasselbe, wie Martin Bubers Judentum als die Religion der Einheit von Orient und Okzident. So können seine feierlichen Worte als das Manifest des Judentums der heutigen Weltstunde wohl gelten:

„Europa muß sich unterfangen, eine neue Ära der Erhaltung des Orients und des Einvernehmens mit ihm zu gegenseitiger Förderung und gemeinsamer menschheitlicher Arbeit zu begründen, eine Ära, in der Asien durch Europa nicht vergewaltigt, sondern aus seinen eigenen Keimkräften heraus entfaltet, und Europa durch Asien nicht bedroht, sondern zu den großen Lebenswahrheiten hingeführt wird. Für diese weltgeschichtliche Mission bietet sich Europa ein Mittlervolk dar, das alle Weisheit und Kunst des Abendlandes erworben und sein orientalisches Urwesen nicht verloren hat, das berufen ist, Orient und Okzident zu fruchtbarer Gegenseitigkeit zu verknüpfen, wie es vielleicht berufen ist, den Geist des Orients und den Geist des Okzidents in einer neuen Lehre zu verschmelzen. Wie dies geschehen mag, ist heute noch nicht zu umgrenzen. Aber dies eine sei gesagt, daß Jerusalem immer noch, ja mehr als je, das ist, als was es im Altertum galt: das Tor der Völker. Hier ist der ewige Durchgang zwischen Orient und Okzident. Hierher lenkte das antike Asien seinen Schritt, wenn es, wie unter Nebukadnezar und Cyrus, erobernd gen Abend zog, hierher das Europa Alexanders und der Römer, wenn es das Morgenland zu überwältigen gedachte. Unter dem Ansturm von Osten nach Westen brach der erste jüdische Staat zusammen, unter dem Ansturm von Westen nach Osten der zweite. Seither hat sich die Weltbedeutung Palästinas verdichtet und vertieft. Heute ist in einem noch schwereren, noch umfänglicheren, noch drohungs- und verheißungsvolleren Sinne Jerusalem das Tor der Völker. Es gilt das Heil Jerusalems zu suchen, welches das Heil der Völker ist.“ [1]

Damit ist der ganze Welternst der Frage des Judentums offenbar. Alle soziale, politische, wirtschaftliche Seite dieser Frage ist nur Peripherie, äußere Spiegelung des eigentlichen religiös-metaphysischen Zentrums: das Judentum erhebt als Anspruch seines innersten Wesens denselben Anspruch, den das Christentum kraft seines innersten Wesens erhebt, und das Symbol dieses Anspruchs ist auch das gleiche: Jerusalem, die Stadt des Tempels — Jerusalem die Stadt des Kreuzes.

Damit ist die Frage nach jüdischer Religiosität die Gegenwartsfrage des Christentums.

I.

Der Anspruch des Judentums offenbart sich zuerst darin, daß seine heutigen führenden Religionsphilosophen sein Wesen aus ständiger Gegenüberstellung zu den Weisheiten des Ostens und des Westens und zum Christentum entwickeln. Martin Buber kennzeichnet den letzten Unterschied zwischen Osten und Westen nach drei Richtungen. Das Verhältnis zwischen Mensch und Welt zielt beim orientalischen Menschen auf das Tun, beim okzidentalen Menschen auf die Idee, der erste ist vorwiegend „motorisch“, der zweite „sensorisch“. „Der psychische Grundakt des motorischen Menschen ist zentrifugal: ein Antrieb geht von seiner Seele aus und wird zur Bewegung. Der psychische Grundakt des sensorischen Menschen ist zentripetal: ein Eindruck fällt in seine Seele und wird zum Bilde. Beide sind empfindende, beide handelnde Menschen; aber der eine empfindet in Bewegungen, der andere handelt in Bildern; der erste hat, wenn er wahrnimmt, das Erlebnis der Tat, der zweite hat, wenn er tut, das Erlebnis der Gestalt. Beide denken; aber des einen Denken meint Wirken, des andern Denken meint Form“ [2]. Damit ist einbeschlossen, daß das Verhältnis zwischen Welt und Ich beim ersten Typus,

[1] Martin Buber, Vom Geist des Judentums (München 1921) 46—48.
[2] Ebd. 12 ff. 25 f.

dem Orientalen, ein unmittelbares und naives ist, während es beim zweiten, dem Okzidentalen, distanziert und reflex ist, — zweitens, daß es in seiner Ausgestaltung beim Orientalen auf die Form des „Weges" geht, d. h. auf Philosophie oder Religion als Anweisung zum rechten Leben, beim Okzidentalen dagegen auf die Form des „Systems", d. h. auf Philosophie oder Religion als Darlegung des Bildes des Kosmos, — drittens endlich, daß der Typ dieser Ausgestaltung beim Orientalen den Aktivitätsakzent auf die „Welt" legt, Welt vollzieht sich im Menschen, während für den Okzidentalen derselbe Akzent auf „Ich" liegt, der Mensch vollzieht die Welt.

So bedenklich sonst solche Unterscheidungen sein mögen — hier gibt ein kurzer Blick auf die orientalische Geisteswelt Buber doch nicht wenig recht. Die Gegensätze zwischen Intellektualismus und Voluntarismus, Idealismus und Realismus, Spiritualismus und Materialismus, Determinismus und Indeterminismus, Dualismus und Monismus, wie sie durch die europäische Philosophie gehen, zerklüften in gleicher Weise die chinesische wie die indische wie die islamitische Philosophie. Ebenso gemeinsam ist damit allen das Problem zwischen Welt und Ich, und gemeinsam letztlich der Typus eines Syntheseſystems, das die verschiedenen Einzelsysteme als Pole eines Ganzen zu begreifen sucht. Der Polaritätsgedanke ist die Reife der chinesischen wie der indischen wie der islamitischen wie der europäischen Philosophie. Aber das schließt in der Tat die ersten drei als eine Gruppe zusammen, daß sie wesentlich auf Lebensgestaltung gehen. Das „Tao" der chinesischen Philosophie, das ihren beiden Grundsystemen, dem praktisch gerichteten, mehr dualistischen Konfuzianismus und dem mystisch gerichteten, mehr monistischen Taoismus des Laotse, gemeinsam ist, bedeutet Lebensform, Ureinheit der irdischen und himmlischen Sphäre, die über Entzweiung zu gereinigter Einheit strebt[1]. Die Brahman-Atman-Dialektik der brahmanischen wie das Samsara-Nirwana-Problem der buddhistischen Philosophie besagt den Weg aus der Zweiheit zwischen Ich und All bzw. Wandelwelt und Einheitswelt zur Einheit; der Weg des Wissens, den sie lehren, ist in seinem letzten Sinn Askese, Entsinken zum ununterschiedenen Eins, wie Otto Strauß es gut zeichnet: „Dem Schauenden enthüllt sich das Geheimnis: die praktisch geltende Vielheit ist in Wahrheit Einheit, das lebendig bezeugte Werden in Wahrheit das absolute Sein."[2] Das gleiche aber gilt auch für die islamitische Philosophie, so sehr sich diese durch ihren Willenscharakter von der indischen unterscheidet. Max Horten hat ihre Grundanschauung sehr tief in die Worte zusammengefaßt: „Der Schöpfer erscheint in der Gestalt des Geschöpfes — als relative Einheit — und umgekehrt das Geschöpf in der Form des Schöpfers — als Wesensgleichheit aller Dinge in der absoluten Einheit", nur daß diese Einheit den Charakter von Willensmacht trägt, so daß die subjektive Einigung nicht „Versenkung" heißt, sondern „Hingabe" (Islam). Die freie Kampfestat (der Islam lehrt, wie Horten nachweist, keinesfalls Determinismus!) wird als Gottestat erlebt[3]. Damit ist allen diesen Philosophien in der Tat ein Dreifaches gegenüber typischer europäischer Philosophie gemeinsam. Erstens die eben gezeichnete Richtung auf Lebensgestaltung. Sie sind, wie der gemein-

[1] F. E. A. Krause, Die Gedankensysteme des alten China (Deutsche Revue, Nov. 1921); derſ., Ju-Tao-Fe (München 1924).

[2] Otto Strauß, Indische Philosophie (Ernst Reinhardt, Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen, Band 2; München 1925). *M* 4.— Das Werk bietet eine auch von buddhistischen Fachkreisen als maßgebend anerkannte, vorzügliche Gesamtdarstellung. Die obige Stelle S. 256.

[3] Max Horten, Die Philosophie des Islam (München 1924); die obige Stelle S. 169. Vgl. ferner Derſ., Die philosophischen Systeme der spekulativen Systeme des Islam (Bonn 1912) und den programmatischen Artikel im „Hochland" 22 II (1925), Die Bedeutung des islamischen Orients 546 ff.

same Ausdruck lautet, „Weg", d. h. Weisheit, nicht Wissenschaft. Zweitens aber ist ihre Grundhaltung nicht Distanz zum All der Welt, sondern Einheit, die sich entfaltet. Drittens endlich ist ihr Grunderlebnis, daß das Einzel-Ich als Äußerung des All erlebt werde. Das geheimnisvolle „Es" des All ist eigentlich die Wirklichkeit und das Wirkende und der Wert des Orientalen. Nicht der Mensch gestaltet die Welt, sondern die Welt gestaltet sich durch den Menschen.

Diesem Gegensatz morgenländischer und abendländischer Seelenhaltung gegenüber erklärt sich nun das Judentum als die Vermittlung. Das ist am deutlichsten bei Martin Buber ausgesprochen. Der Jude ist für ihn auf der einen Seite die reifste Gestaltung des Ostens, er als „Spätling des Orients" steht an ursprünglichem Schöpfertum den andern Völkern des Ostens nach, aber er ist ihre „reichste Ausprägung" und die Ausprägung, durch die der Orient „den Okzident für die Lehre des Orients gewonnen" habe, durch die jüdische Grundlehre nämlich von der „Umkehr" oder der „Entscheidung" oder der „Verwirklichung", die der eigentliche Kern des Christentums sei[1]. Diese Lehre „ist scheinbar nur ein Vorgang im und am Individuum, in Wahrheit ist es ein Vorgang im und am Wesen der Welt.... In der Entscheidung entscheidet sich die entzweite Welt zur Einheit"[2]. Dieselbe Grundlehre aber trägt in ihrer letzten Ausgestaltung okzidentalen Charakter, indem die „Entscheidung" letztlich den orientalischen Charakter des Passiven sprengt und aktiv-schöpferische Entscheidung wird, „Wirkung der Menschentat auf Gottes Schicksal"[3]. Ja, wie das Erleidensethos des Orients im Judentum zur höchsten Gestaltung kommt, in seinem Grundethos des Sichverwirklichens Gottes in der Entscheidung des Menschen, so erreicht auch das Schaffensethos des Okzidents in ihm seine schwindelnde Höhe in der „Verwirklichung Gottes durch den Menschen"[4]. Dasselbe Grundethos des Judentums ist Spannungseinheit der Höchstspannungen von Orient und Okzident. Aber auch Martin Bubers unversöhnlicher Gegner, Hermann Cohen, sagt in seinen Schriften zur Philosophie des Judentums im Grunde das gleiche. Denn für ihn ist Gott als der „einzige Gott" die „Idee" der unendlichen Aufgabe des Menschen. Damit ist auf der einen Seite (im extremsten Sinne orientalisch!) alles Ringen des Menschen „ins Unendliche" Verwirklichung Gottes, Gottes-Genese, auf der andern Seite aber ebenso (im extremsten Sinne okzidental!) Gott selber für den Menschen nicht gegeben, sondern im höchsten Sinn „aufgegeben", der Mensch so sehr Schöpfer, daß auch Gott schließlich sein Werk ist „ins Unendliche"[5]. Max Brod und Franz Rosenzweig, von denen der erste Buber, der zweite Cohen näher steht, denken deren Grundgedanken nur zu Ende. Max Brod faßt das Judentum als Mitte zwischen Diesseitsvergötterung von Heidentum und Diesseitsentgötterung von Christentum: Judentum glaubt auf der einen Seite an das „Wunder",

[1] Martin Buber, Vom Geist des Judentums 20—32.
[2] Derſ. ebd. 25. [3] Derſ. ebd. 60.
[4] Derſ., Der heilige Weg (Frankfurt 1917) 159.
[5] Hermann Cohen, Der Begriff der Religion im System der Philosophie (Gießen 1915) 23 ff. 51 ff.; Derſ., Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums (Leipzig 1919) 46 ff. 77 ff. 109 ff. 121 ff. 236 ff. 263 362 544; Derſ., Jüdische Schriften I (Berlin 1924) 26 ff. 50 ff. 87 ff. 290—304 324 ff., II 117 ff. 423 433 ff., III 5—18 39 f. 47 ff. 125—158, 189—196 217 246—286.

d. h. das wahrhaft Transzendente Gottes über aller Geschöpflichkeit, und an die „Gnade" als das Ur- und Allwirken dieses Gottes im Menschenwirken, — aber auf der andern Seite erlebt es dieses „Wunder" als „Diesseitswunder", d. h. als Gottesglauben, der auf Gestaltung der Welt geht, und erfährt die „Gnade" als Antrieb zur freien Umgestaltung des „unedlen Unglücks" der Welt zur messianischen Endzeit[1]. Franz Rosenzweig aber vollendet den Systemgrundgedanken seines Meisters, die „unendliche Aufgabe", indem er die Erlösung letztlich als Erlösung Gottes durch den Menschen faßt und folgerichtig das Judentum als das „metaphysische Volk", d. h. das Volk, das Gott im Blute trägt[2]. Leo Baeck endlich schenkt dem Ganzen die klassische Reifung: Judentum trägt als innerstes Wesen die Polarität zwischen Geschaffensein und Schöpfertum, Geheimnis und Gebot in sich. So ist es auf der einen Seite die Religiosität der „beständigen Revolution", des ungeheuerlichen Wandels von Sterben und Neugeburt, also okzidentale Aktivität im höchsten Sinn, — auf der andern Seite aber ebenso die Religiosität der „ewigen Einheit", insofern der Gegensatz aller Religionstypen, die zwischen reinem „Gott der Ferne" und reinem „Gott der Nähe", reiner Passivität der Mystik und reiner Aktivität der Arbeit, reinem „Gott des Ich" und reinem „Gott des All" sich spannen, in ihm zur ungestörten Einheit gebunden sind, so sehr, daß die göttliche Spannung zwischen „Gott über uns" und „Gott in uns" letztlich nur Ausdruck der immanenten Spannung der Menschennatur zwischen Transzendenz ihres Zieles und Immanenz des Weges ist, Menschennatur also in sich selbst das Eins[3]. Okzidentale Einheit des immer neuen, nie fertigen „Einheit-schaffens" und orientalische Einheit des ruhenden „Einheit-seins" binden sich zur Spannung im Judentum und nur im Judentum[4].

Damit stehen wir unmittelbar am Problem seiner Religiosität. Es wird sichtbar an der Geschichte der scharfen Gegensätze des neuzeitlichen Judentums. Diese sind, wie bereits kurz skizziert, die Gegensätze zwischen dem noch als gesondertes Volk lebenden Ostjudentum[5], aus dem darum der Zionismus fast mit Notwendigkeit sich entwickeln mußte, und dem mit den „Wirtsvölkern" stark assimilierten Westjudentum[6], dem darum von selbst die Theorie vom

[1] Max Brod, Heidentum, Christentum, Judentum I (München 1921) 11—63 217 ff. 269; II 5 ff. 67 ff. 85 ff.

[2] Franz Rosenzweig, Der Stern der Erlösung (Frankfurt 1921, J. Kauffmann). 532 S. *M* 6.— Rosenzweig verknüpft das jüdische Verwirklichungsethos des „Schaffens aus dem Chaos" mit dem Hegelschen Rhythmus der Antithese von Sein-Nichtsein. Die obigen Stellen vorab 303 355—383 412 ff. 429 ff.

[3] Leo Baeck, Tod und Wiedergeburt („Der Leuchter" V 210 ff.); Ders., Das Wesen des Judentums [3] (Frankfurt a. M. 1923) 58—67 106—174 u. a.

[4] Vgl. u. a. Herm. Glenn, Westöstliches Sein („Der Jude" I [1916/17] 725 ff.).

[5] Zur Charakteristik des Ostjudentums vgl. u. a. Horodezky, Vom Leben der Chassidim („Der Jude" I [1916/17] 599 649); Arno Nadel, Jüdische Volkslieder (ebd. 112 182 255 326 465 623 691 759 834); Herm. Cohen, Der polnische Jude („Jüdische Schriften" II 167 ff.); Martin Buber, Mein Weg zum Chassidismus (Frankfurt a. M. 1918).

[6] Zur Charakteristik des Westjudentums: Jakob Klatzkin, Grundlagen des Nationaljudentums („Der Jude" I [1916/17] 535 ff. 826 ff.; Herm. Glenn, Galuth (ebd. II [1917/18] 521 ff.); Raf. Seligmann, Bejahung und Verneinung des Galuth (ebd. 598 ff.); Jul. Bab, Judentum und Nationalismus („Neue jüdische Monatshefte" I [1916/17) 576 ff.); Elias Hurwicz, Der Dualismus der Judenfrage (ebd. III [1918/19] 75 ff.); Herm. Cohen, Ein Bekenntnis in der Judenfrage (Jüdische Schriften II 76 ff.), Deutschtum und Judentum (ebd.

Judentum als reiner Menschheitsreligion entspringen mußte. In ihren ersten Anfängen waren diese Gegensätze mehr politisch-wirtschaftlich, der Zionismus, wie die Lebensgeschichte Nathan Birnbaums zeigt[1], eine politische Doktrin, und sein Gegner, die Assimilationstheorie, ebenso. Erst in Martin Buber, auf der Seite des Zionismus, und Hermann Cohen, aufseiten der Assimilationstheorie, wird dieser Gegensatz zum eigentlich religiösen Problem. Die große Frage nach dem Wesen des Judentums entsteht und an ihr beginnen sich die gegnerischen Gruppen zu versöhnen. Die Zeitschrift „Der Jude", das Organ Bubers und seiner Gruppe, nähert sich einer positiven Wertung des „Galuth" (der Zerstreuung der Juden unter die Völker), und die „Neuen jüdischen Monatshefte", das Organ Cohens und seiner Gruppe, fangen an, den Zionismus als positiven Faktor in die Assimilationstheorie einzubeziehen[2]. Es bildet sich eine neue Polarität im Judentum selber, die Jakob Klatzkins weitblickendes Programm dahin faßt: „Unser Volk wird in zwei Gruppen zerfallen, in zwei Judentümer: ein jüdisches Volk im Galuth und ein hebräisches Volk in Erez Israel (d. h. Palästina. D. V.)" beide aber eins im „religiösen Einheitsbewußtsein"[3]. Dieser geschichtliche Durchblick ist nun der Hintergrund zum Systembilde jüdischer Religiosität, wie es sich im Spiel eben derselben Gegensätze allmählich herausgebildet hat.

Martin Buber zeichnet seine Schau des Wesens des Judentums am schärfsten im Gegensatz zu drei typischen Irrlösungen des Problems der Einheit. Die erste (die indische) strebt die „Welt der Zweiheit als die Welt des Scheins abzustreifen ... und in (der) Welt der Einheit ... sich als in ihr stehend, als sie seiend zu erkennen". Die zweite (die europäische) sucht „die Zweiheit zur Einheit ... zusammenzusehen als Gesichter, als Aspekte, und über dem Abgrund der Zweiheit die Identität erstrahlen zu lassen". Die dritte endlich (die chinesische) will, „daß der Erwachte alle Gegensätze und alle Antinomien in sich indifferenziere". Allen drei gegenüber aber gelte die unaufhebbare Realität der Spannung des Lebens, die nicht im „Ausgleich", sondern in der „Austragung" eine Lösung haben könne[4]. So ist die ständige „Verwirklichung", wie sie das Judentum in seiner Lehre von der immer neuen „Umkehr" und „Entscheidung" ausgebildet habe, die einzige Lösung: „Die wahrhafte Einheit kann nicht gefunden, sie kann nur getan werden. Der tut sie, der die Einheit der Welt an der Einheit seiner Seele verwirklicht. So muß er zuvor die Spannung der Welt in seiner Seele als deren Spannung durchleben."[5] Diese Verwirklichung ist so sehr „reine Tat", daß alles irgendwie als

239—312), Religion und Zionismus (ebd. 322 ff.), Salomon Neumann (ebd. 433 ff.); Martin Buber, Der heilige Weg 60—73, Die jüdische Bewegung I (Berlin 1916) 219 ff., II (ebd. 1920) 8 ff.

[1] Vom Sinn des Judentums, Ein Sammelbuch zu Ehren Nathan Birnbaums, herausgegeben von A. E. Kaplan und Max Landau (Frankfurt a. M. 1925, Hermon-Verlag). 327 S.

[2] Die Etappen dieser Entwicklung sind sichtbar an der Kontroverse Buber-Cohen 1916 (Martin Buber, Die jüdische Bewegung I 34—67, II 60 ff.; Herm. Cohen, Jüdische Schriften II 322—336) und an der Galuth-Diskussion im „Juden" II (1917/18) und der Zionismus-Diskussion in den „Neuen jüdischen Monatsheften" III (1918/19).

[3] Jakob Klatzkin, Grundlagen des Nationaljudentums („Der Jude" I [1916/17] 535 ff.; obige Stelle 831).

[4] Martin Buber, Daniel (Leipzig 1922) 141—144. [5] Ebd. 147.

„Inhalt" Gegebene oder Gegenüberstehende, als „Es", nur vorübergehende Erstarrung und Wolkenbildung ist, bis zum „Es" Gottes. Mensch und Welt und letztlich Geschöpf und Schöpfer stehen sich allein in der „Unmittelbarkeit" des „Ich-Du" des „reinen Wirkens" gegenüber, das keine Inhalte (darum auch religiös keine Gotteserkenntnis und keine Dogmen!) kennt, nur allein seine innere Spannung von „kreaturhaft-kreatorisch": „Die stärkste und tiefste Wirklichkeit ist, wo alles ins Wirken eingeht, ohne Rückhalt der ganze Mensch und der allumfangene Gott." [1] Diese „Verwirklichung" als „creatio continua", als „ewig neues Schaffen" [2] ist damit in letzter Tiefe ein eigentümliches Verhältnis zum Schöpfer-Gott, das in drei Schichten sich aufbaut: erstens „Verwirklichung Gottes durch Nachahmung" des Schöpfergottes, zweitens durch „Steigerung seiner Wirklichkeit", da „Gott ... um so wirklicher (ist), je mehr er vom Menschen in der Welt verwirklicht wird", endlich drittens Verwirklichung als „Wirkung der Menschentat auf Gottes Schicksal" selbst [3]. Damit ergibt sich die Grundthese Bubers von selber: das Absolute ist die Tat des sich entscheidenden Menschen [4].

Diese These ist erstens gerichtet gegen reine Transzendenzreligion und reinen Pantheismus: Gott ist weder rein jenseitig über dem Leben, sondern im Leben, aber nicht im Leben als pantheistisch „gegebener Allheit", sondern ist „zwischen den Dingen zu verwirklichen" durch die Tat des Menschen [5]. Zweitens wendet sie sich folgerichtig gegen jede Fremddienstlichkeit der „reinen Entscheidung" in Vollziehung von religiösen Gebräuchen (Opferkult) oder Bindung an Erkenntnisinhalte (heilige Schriften) und Vorschriften (Tradition) oder eigene Inhaltlichkeit selber (Judentum als „reine Ethik"): „Das Jüdische ist der Atem der Unbedingtheit. Da ist der Kern des Judentums, wo das Unbedingte ein verhülltes Gottesantlitz ist, das in der Menschentat offenbart werden will." [6] Drittens endlich geht die Grundthese Bubers gegen allen Spiritualismus der Religion und allen Säkularismus des Lebens: Judentum ist innerlich an das „Leben der Erde" gebunden im doppelten Sinne der Erdhaftigkeit des Ackerbodens und des leibgemäßen Menschenlebens überhaupt: „erdgebundene Menschlichkeit". Gottesdienst vollzieht sich einzig und allein als Erd- und Menschendienst; „Einatmen des Göttlichen durch die Natur" [7]. Damit ist Wirklichkeit in ihrer allerkonkretesten Gestalt „Gottes ewige Geburt" in der Verwirklichungstat des Menschen [8]. Der Jude steht gottverwirklichend im Schöpfungschaos: „Steige in den Abgrund nieder! ... Erkenne sein Wesen, die tausendnamige, namenlose Polarität alles Seins. Und erkenne, daß hier deine Aufgabe ist: Einheit zu schaffen aus deiner und aller Zweiheit ...: vollendende Einheit aus Spannung und Strom, wie sie der polaren Erde taugt — daß Gottes des Verwirklichten Antlitz leuchte aus Spannung und Strom. Erkenne aber auch, daß diese die unendliche Aufgabe ist, und daß hier kein Einfürallemal gilt, sondern daß du ewig neu niedersteigen mußt in den wandlungsmächtigen Abgrund, ewig neu die Seele wagen, ewig neu angelobt der heiligen Unsicherheit." [9]

Hermann Cohen, Martin Bubers großer Gegner [10], unterscheidet sich von diesem für den ersten Blick grundlegend in seinem Ausschluß aller „Natur"

[1] Martin Buber, Ich und Du (Leipzig 1923) 19 ff. 89 ff. 96 104 ff.

[2] Derſ., Die jüdische Bewegung I 98 245, II 184; Derſ., Ereignisse und Begegnungen (Leipzig 1917) 31 ff.; Derſ., Mein Weg zum Chassidismus 27 f., Der heilige Weg 13 ff., Wesen des Judentums 52 ff. u. a. [3] Derſ., Wesen des Judentums 57—61.

[4] Derſ. ebd. 61. [5] Derſ., Der heil. Weg 15 ff. [6] Derſ., Wesen d. Judentums 64—72.

[7] Derſ., Der heil. Weg 83 f. Vgl. Wesen d. Judent. 34 ff. [8] Derſ., Daniel 81. [9] Ebd. 82.

[10] Zur Kennzeichnung des Judentums Cohens vgl. das Cohen-Heft der „Neuen jüdischen Monatshefte" II (1917/18) 339—385, sowie ebd. III (1918/19) 231—235.

aus dem Wesensbegriff von Religion und Gott. Alles, was nicht theoretische und praktische Vernunft ist, schärfer, was nicht „Idee" ist im ganz besondern Sinn der Marburger, gehört nicht hinein[1]. So sehr bedeutet die absolute Transzendenz Gottes „Gegensatz zur Natur"[2], daß schon die Frage nach Gott als Person „schlechterdings unjüdisch" ist[3]. Gott ist, im scharfen Unterschied zu allem Pantheismus, der ihn irgendwie als „Einheit" des Kosmos faßt, der „Einzige", d. h. das reine Sein der „Idee", das „Ideal", das eben darum niemals im Sinne des Daseins „ist", niemals persönlich sein kann[4]. Aber diese Transzendenz Gottes ist in ihrem eigentlichen Sinn „die tiefste Sicherung der Immanenz der menschlichen Sittlichkeit"[5]. „Der einzige Gott hat die Aufgabe der Sittlichkeit"[6], und folgerichtig ist die „Philosophie der Religion ... die Religionsphilosophie der Sittlichkeit"[7]. Es gibt keine Lehre von „Gott an sich", sondern „die Attribute Gottes sind ... die Vorschriften für das Verhalten, für den Weg des Menschen"[8]. „Das Wesen Gottes ist ... nur die Sittlichkeit."[9] Da für Cohen alle Erkenntnis ein Schaffen ist, alles Schaffen eine „unendliche Aufgabe", so ist Ethik „die allgemeine Methode der wissenschaftlichen Vernunft in allen ihren Problemen"[10], mithin das Verhältnis zu Gott nur der Schlußausdruck dieses „Schaffens ins Unendliche", insofern Er als das einzige „reine Sein" den Sinn der unendlichen Aufgabe selber darstellt. Damit ist folgerichtig aber dieses „Schaffen ins Unendliche" auf die „Erfahrung" gerichtet[11]. Sie ist das beständig Neu-zu-Schaffende. Mithin ist Menschenleben und letztlich Menschheit der letzte Sinn von Religion: der „Einzige Gott bedeutet von vornherein ... die im Ideal der Sittlichkeit vereinigte Menschheit"[12]. Der „einzige Gott" des Judentums ist wesensnotwendig „messianischer" Gott, insofern er als „sittliches Ideal" die „Idee der Menschheit" einbeschließt: „der Mensch der ethischen Autonomie ist das Individuum der Menschheit", und „die sittliche Menschheit der geschichtlichen Zukunft ... ist der Messias"[13]. So fordert jüdische Religion erstens die Verschiedenheit aller Völker in der Einheit der Menschheit[14] als ihr inneres Ideal, zweitens aber als Weg zu diesem eigentlichen messianischen Ziel den ständigen „Abbruch der Wirklichkeit für den Aufstieg, den unablässigen zum Unendlichen hin"[15], drittens endlich die „soziale Sittlichkeit" als wesenhafte Form von Sittlichkeit überhaupt: „Nur in sozialer Sittlichkeit und nur in weltbürgerlicher Humanität atmet der echte lebendige Gott, den die Propheten zum Gotte Israels und zum Gotte der Menschheit gemacht haben."[16]

---

[1] Herm. Cohen, Die Religion der Vernunft usw. 6 ff. 102 278. Derſ., Jüdiſche Schriften III 199 ff. [2] Derſ., Jüdiſche Schriften I 293 f.

[3] Derſ. ebd. II 182. Vgl. ebd. III 147.

[4] Derſ., Die Religion der Vernunft usw. 46 ff. Derſ., Jüdiſche Schriften I 293 ff., III 290—372. [5] Derſ., Jüdiſche Schriften II 118.

[6] Derſ. ebd. III 127. [7] Derſ. ebd. III 10.

[8] Derſ. ebd. III 52. Vgl. ebd. III 246 255 und Religion der Vernunft 109 ff.

[9] Derſ., Jüdiſche Schriften I 293. [10] Derſ., Die Religion der Vernunft 278.

[11] Derſ., Jüdiſche Schriften II 239 ff.

[12] Derſ., Jüdiſche Schriften I 6, III 144 ff. Derſ., Religion der Vernunft 39 133 167 252 362. [13] Derſ., Jüdiſche Schriften III 18, I 32.

[14] Derſ., Die Religion der Vernunft 297 ff. [15] Derſ., Jüdiſche Schriften I 51.

[16] Herm. Cohen, Jüdiſche Schriften I 35. Vgl. ebd. II 136: Judentum iſt „ſoziale Religioſität". Ebenſo die Religion der Vernunft 167: Mitleid als „Urgefühl des Menſchen".

Damit aber ist, im Grunde genommen, der scheinbare Gegner Bubers eins mit ihm. So sehr sie philosophisch einander entgegenstehen, der eine ein Jünger der „Philosophie des Lebens", der andere der klassische Meister des reinsten Neukantianismus, in der Urfrage sind sie eins: im Ethos der „Verwirklichung ins Unendliche", des immerwährenden „Neubruchs" und des Anspruchs dieser Religiosität auf die Menschheit als solche. Darum kann es nicht wundernehmen, daß Hermann Cohens Jünger Franz Rosenzweig auch noch den letzten Unterschied zwischen ihnen beseitigt: Cohens Abweisung des „Naturhaften" und Bubers Betonung desselben. Rosenzweig formt die Theorie vom Judentum als dem „Ewigkeitsvolk", d. h. dem Volk, das Gott sozusagen „im Blute" trage, insofern alle Gegensätze der Menschheit in ihm sich binden: der Christ muß „Selbstentäußerung" lehren, weil er von Natur Heide sei, während der Jude positive „Selbstwerdung" pflege, weil er in seiner Natur bereits „göttlich" sei: „in der innersten Enge des jüdischen Herzens leuchtet der Stern der Erlösung"[1]. Das ist im Grunde nur Entfaltung des Keims, der in Cohens Theorie bereits vorliegt. Denn wenn das Judentum als Judentum Träger der „unendlichen Aufgabe" ist, als deren „Idee" Gott leuchtet, so trägt es in seiner Anlage sozusagen „Gott als Keim", und Rosenzweigs echt talmudisches Wort ist letzte Konsequenz: die Einung Gottes in sich vollzieht sich im Maße der Einung des Judentums[2].

Die Theorien Bubers und Cohens atmen ohne Frage einen geradezu erschreckenden Aktivismus. So wird es verständlich, daß Naturen wie Max Brod eine Korrektur versuchen. Er wendet sich in seinem „Bekenntnisbuch" auf der einen Seite gegen den Anspruch des Christentums, die Gnadenreligion gegenüber dem Judentum als Gesetzesreligion zu sein, aber ebenso gegen Bubers und Cohens Theorie der „unendlichen Verwirklichung"[3]. Judentum ist durchaus wesenhaft Gnadenerlebnis, insofern seine grundlegende Erfahrung der „Unvereinbarkeit des Zusammengehörigen" von Natur und Pflicht allein aus „Gnade" zur Lösung komme[4]. Aber diese „Gnade" sei nicht, wie im Christentum, ein Antrieb zu höherem Weltverzicht, sondern zum vollen Leben, so daß das Hohelied in seinem ursprünglichen Sinn das Programm des Judentums sinnbilde, insofern „im direkten erotischen Ergriffensein von Mann und Frau das Diesseitswunder, die reinste dieser Gottesgnade" sich darstelle[5]. Damit sei Judentum nicht einseitig Aktivismus, sondern Spannung zwischen „abwartender Einsamkeit" und „tätigem Eingreifen". Das „edle Unglück" im Weltganzen fordere als Gottes Fügung die erste Haltung, das „unedle Unglück" aber die zweite[6].

Diese Tendenz zu Judentum als „Polarität" erreicht dann in Leo Baecks meisterlichen Darlegungen ihre Erfüllung. Zwischen der ersten Auflage seines „Wesen des Judentums" (1908) und der ganz umgearbeiteten zweiten (1921) liegen die Hauptkontroversen über unsere Frage. So sind im ersten Teil des Buches noch stark Cohens Gedankengänge zu spüren: Judentum als reine

---

[1] Franz Rosenzweig, Der Stern der Erlösung 355—383 412 ff. 437 f. 498 510 514 f.
[2] Derf. ebd. 514.
[3] Max Brod, Heidentum, Christentum, Judentum I 80 ff. (gegen Buber) 91 ff. (gegen Cohen). [4] Derf. ebd. I 168—213.
[5] Derf. ebd. I 220 ff., II 11 326. [6] Derf. ebd. I 172.

Ethik, während gegen Ende Bubers Einflüsse sich merken lassen: Judentum als Pathos der Entscheidung und Verwirklichung. Baeck vereinigt im Grunde alle Gedanken seiner Mitgelehrten und klärt sie nur zu seiner Theorie von Judentum als Polarität in dreifachem Sinn. Die grundlegende Polarität besteht zwischen „Geschaffensein" und „Schöpfertum". Aber jeder von beiden Polen birgt in sich selber eine eigene Polarität. Das „Geschaffensein" die Polarität des „Geheimnisses" Gottes zwischen „Ferne" und „Nähe", das „Schöpfertum" die Polarität des „Gebotes" Gottes zwischen „unendlichem Ziel" und „werdender Erreichung". Diese letzte Polarität ist damit nur die Offenbarung der Polarität des „Geheimnisses" Gottes: „Ferne" und „Nähe" Gottes sind offenbar in der „sittlichen Nähe und Ferne des Daseins" [1]. Mit andern Worten: der letzte Sinn der Polaritätstheorie Baecks ist nur „andere Form" der Grundtheorie Cohen-Bubers: Gott ist wesenhaft sittliches Ideal [2]. So löst denn auch Baeck durchgehend alle inhaltlich religiösen Daten, wie Wesen Gottes, Sünde, Versöhnung, Jenseits, Unsterblichkeit, Ewiges Leben in das Problem der „unendlichen Aufgabe" des Sittlichen auf [3]. Religion ist „innerste Natur des Menschen", nicht Aussage über Wesen Gottes: „die Erkenntnis Gottes belehrt über das, was sein soll; das Göttliche sagt, was menschlich ist" [4].

Damit wird der entscheidende Akzent der Polaritäten Baecks hörbar. Es sind erstens Polaritäten, die sich in sich selber schließen: Menschtum ist in all seinem Widerstreit absolute Geschlossenheit in sich selber. Zweitens ist damit Religion wesenhaft praktisches Menschenleben, und praktisches Menschenleben in optimistischer Grundhaltung: „sittliche Bejahung der Welt" [5]. Drittens liegt bei aller Polarität zwischen Geschaffensein und Schöpfertum der entscheidende Ton auf dem zweiten. Das „Geheimnis" des Geschaffenseins ist eine „Aufgabe", die das Schöpfertum zu lösen hat. So wird das Schaffen zur eigentlichen Vollendung des Geschaffenseins, so sehr, daß Martyrium im strengen Sinne die schöpferische Wahl des Todes bedeutet [6]. „Die Kraft der Verwirklichung, die Kraft des Schöpferischen ... im höchsten Sinn" ist das Unterscheidende des Judentums gegenüber allen andern Religionen [7]. Das „Heil" ist nicht „ein wundersamer Schatz, den die göttliche Gnade dem Menschen geschenkt hat, daß er hierdurch gerettet sei und selig werde", sondern „eine von Gott gesetzte Aufgabe, die der Mensch erfüllen solle, auf daß er lebe" [8].

Damit aber ergibt sich wiederum der Messianismus im Sinne Cohen-Bubers als das letzte Glied: der unendliche Horizont der Zukunft der Menschheit. Der Einzelmensch ist wesenhaft „Mitmensch", so sehr, daß seine Unsterblichkeit nichts ist als das Fortleben im unendlichen Ringen der Menschheit. „Der Mensch" als Menschheit „schafft ewiges Leben", „die Menschheit kann sich immer neu schaffen." [9] „Wiedergeburt", wie Baeck in seinem eindrucksvollen Darmstädter Vortrag sagt, „Wiedergeburt wird vom Menschen verwirklicht, sie ist der große Erweis des Schöpferischen in ihm. Sie ist die Entscheidung im Menschen, die Entscheidung, die er über sein Leben getroffen hat.... Unsterblichkeit... wird zum eigentlichen Gebote seines Lebens, zur Aufgabe, die ihm gestellt ist. Unsterblich ist, wer Unsterblichkeit wählt und seine Un-

[1] Leo Baeck, Wesen des Judentums 106—163 173 f.
[2] Vgl. ders. ebd. 31 f. [3] Ders. ebd. 173—205. [4] Ders. ebd. 29—32 94.
[5] Ders. ebd. 87 ff. 102. [6] Ders. ebd. 91 f. 95 102 130 191.
[7] Ders. ebd. 169 132. [8] Ders. ebd. 92. [9] Ders. ebd. 210 ff. 251 ff. 205 257.

sterblichkeit schafft."[1] Damit ist Judentum, durch dieses sein Pathos der ständigen Überwindung von Tod in Leben, der „Erlöser" der Menschheit, der isaianische „Knecht Gottes". Es hat die Aufgabe des „Radikalen", des beständigen „Neubruchs": „Sauerteig in der Geschichte"[2]. Denn damit, daß seine innere „Göttlichkeit" zum einzigen Objekt das Menschenleben hat und das Menschenleben in seiner sozialen Verbundenheit über Völker hinaus zur Menschheit, ist für das Judentum die beständige „Revolutionierung" zum Ideal der reinen Menschlichkeit nicht bloß der Gottesdienst, sondern das Ausströmen seiner Gotteskräfte. Judentum, in seinen letzten geheimen Instinkten, fühlt sich als den beständig chaosschaffenden und aus dem Chaos neuschaffenden Schöpfer-Gott in der Welt[3].

Seinem Programm hat wiederum M. Buber die stärksten Worte gegeben:

„Die Gemeinschaft als die Verwirklichung des Göttlichen im Zusammenleben der Menschen;

die Erde als das mütterliche Element solchen Zusammenlebens, von Gott der Gemeinschaft und keinem einzelnen verliehen;

die Arbeit als der immer wieder vollzogene Bund des Menschen mit der Erde, geweiht, wo sie mit dem ganzen leiblich-seelischen Erdenwesen, in frei opferndem Gemeinschaftsdienst, Gottesdienst getan wird;

die Hilfe, gegenseitige Hilfe Leibes und der Seele, als das Einanderhalten und Einandertragen, das Einanderfreimachen der Menschen zum Werk der Verwirklichung, und so wahrhaft an Gott geleistet;

das Führertum als das Amt der Hilfreichsten und Hilfsfähigsten, verwaltet im Auftrag Gottes, des alleinigen Herrschers, nicht von geistlich spezialisierten Menschen, die zur Welt niedersteigen, sondern von weltlich allgemeinen, die sich zum Geist verklären;

die Gemeinde in ihren mannigfachen Formen, Ortsgemeinde, Genossenschaft, Kameradschaft, Brüderschaft als die Zelleneinheit aller Gemeinschaft, darin sich die unmittelbare Beziehung zwischen den Menschen, die Trösterin des Göttlichen, aufbaut;

das Gemeinwesen als der Verband lebenskräftiger, verwirklichungsfähiger Gemeindezellen, die in der gleichen Unmittelbarkeit, die in jeder von ihnen waltet, zueinandertreten, auf gemeinschaftlich besessener Erde, in gemeinschaftlich geordneter Arbeit, in einem von Vertreterschaften der Gemeinden getragenen System gegenseitiger Hilfe, von den in der Auslese dieses Systems als die mächtigsten Helfer Erwiesenen geführt;

die Menschheit als ein Verband solcher Gemeinwesen, die in der gleichen Unmittelbarkeit zueinandertreten;

der Geist als der prophetische Lehrer der Treue und der Erneuerung: der Mahner zur Treue gegen die Verwirklichung und ihre Gesetze, zum Festhalten an den Einrichtungen, die der wahren Gemeinschaft dienen, aber auch der Hüter der sozialen Dynamik, daraus alle Einrichtung und Gemeinschaftsform sich in ewigem Rhythmus erneuern muß, daß sie nicht erstarre und nicht, wie in aller bisherigen Menschenwelt, ein Totes die Lebenden regiere;

über allem aber der Name des Namenlosen, des Ziels aller Verwirklichung, sprachlos vertraute Gnade allen zur Verwirklichung Entschlossenen, ob sie auch, alter Worthaftigkeit entwachsen, sich Gott entwachsen wähnen, grauenvoll unbekannt den Verwirklichungströstern, die faulende Gottbezeichnungen wiederkäuen und deren Art nur von der wahren Gemeinschaft dereinst zum wahren Leben erlöst werden kann."[4]

---

[1] „Der Leuchter" VI 213f. [2] Leo Baeck, Wesen des Judentums 277—281.

[3] Insofern hat Fr. Muckle (Der Geist der jüdischen Kultur und das Abendland, München 1923) recht, wenn er Judentum vom Nietzscheschen Machtwillen aus zeichnet.

[4] Martin Buber, Der heilige Weg 85—87.

So erhellt sich ganz überraschend der eigentliche Hintergrund großer Menschheitsbewegungen. Kapitalismus wie Sozialismus, Lebensphilosophie Bergsonscher Richtung wie Neukantianismus, Relativismus wie Rationalismus zeigen letztes jüdisches Ethos der „Verwirklichung ins Unendliche". Die Konzentrationstendenz des Kapitalismus entspringt, wie jüdische Beobachter selber sehen, der Einengung des modernen Judentums auf die Geldwirtschaft: es ist „Verwirklichung ins Unendliche" im Wirtschaftsleben[1]. Sozialismus mit seiner Tendenz auf Menschenverbrüderung in unbedingter Gleichheit ist letztlich jüdischer Messianismus[2]. In der Lebensphilosophie Bergsonscher Richtung, im „élan vital", schwingt als entscheidender Rhythmus das jüdische „Wirklichkeit als beständiges Neuwerden und Neuschaffen"[3]. Über die „unendliche Aufgabe" des Neukantianismus braucht kaum ein Wort verloren zu werden. Cohen selber hat die Gleichsetzung deutlich genug vollzogen[4]. Relativismus[5] und Rationalismus[6] aber sind im Grunde nur die beiden Pole grundjüdischer Aktivität zwischen ständiger Auflösung und ständigem Neuaufbau, das erste das Pathos seiner „Göttlichkeit" des „Gottes der Zerstörung", das zweite das Pathos seiner „Göttlichkeit" des „Gottes der Schöpfung". Judentum hat in seiner Absage an die „Torheit Christi" seine Entscheidung über Gott gesetzt und damit Gott ins eigene Innen versperrt. So vermeint es sich nun in dem Zerstörungs- und Neuschaffensturm seiner Tendenz der ständigen „Verwirklichung" selber als „Gottes Geist über dem Chaos". Nathan Birnbaum, der Altmeister des Zionismus, hat diese Erkenntnis ausgesprochen, wenn er im Hinblick auf den Anteil der Juden an

---

[1] Vgl. u. a. Martin Buber, Die jüdische Bewegung I 12, Der heilige Weg 53 f.

[2] Vgl. u. a. Gust. Mayer, Der Jude in Karl Marx („Der Jude" I [1916/17] 330 f.); Leo Rosenberg, Karl Marx (ebd. III [1918/19] 240); Martin Buber, Die jüdische Bewegung II 214 f.

[3] Vgl. u. a. Rafael Seligmann, Schopenhauer der Jude („Neue jüdische Monatshefte" II [1917/18] 443 ff.).

[4] Herm. Cohen, Innere Beziehungen der kantischen Philosophie zum Judentum („Jüdische Schriften" I 290 ff.): Kant und Judentum korrelat als „die in ihrer Methode wahre Philosophie und die in ihrem Gotte wahre Religion" (ebd. 305).

[5] Vgl. u. a. Elias Hurwicz, Georg Simmel als jüdischer Denker („Neue jüdische Monatshefte" III [1918/19] 197 ff.).

[6] Vgl. noch die Stellungnahme des jungen Cohen, der Kantianismus und Spinozismus als „diese beiden Bäume der jüdischen Erkenntnis aus demselben Stamme" bezeichnet (Heinrich Heine und das Judentum 1867, in Jüdische Schr. II 9), während der alte Cohen urteilt: „Spinoza bildet für die neuere Geschichte des Judentums das schwerste Hemmnis und daher ein großes Mißgeschick" (Spinoza usw. 1915, ebd. III 371). Dem entgegen vgl. die Stellungnahme C. N. Starkes (Baruch de Spinoza, Berlin 1923): „Spinoza ist des jüdischen Geistes Behauptung von der absoluten Macht des Gedankens." Und gegen Cohen persönlich die scharfe Kritik Raf. Seligmanns: „Wenn er in seiner Erkenntnistheorie den konkreten Dingen die Seele genommen, um sie zu abstrakten Beziehungspunkten zu verdünnen, so hat er den in der Geschichte wirkend lebendigen Geist des Judentums entseelt und entpersönlicht, um es zu anämischen Symbolen zu verflüchtigen" („Der Jude" I [1916/17] 317). Ja in Cohens eigenen „Neuen jüdischen Monatsheften" steht das scharfe Wort, Cohen sei „nicht Wegweiser für sein Volk" (M. Glückson, H. Cohen und das nationale Judentum, „Neue jüdische Monatshefte" III [1918/19] 235). Benzion Kellermann u. a. werden aber wohl recht haben, wenn sie meinen, Cohen habe Kant wesenhaft im Lichte des Maimonides gesehen (B. Kellermann, Religionsphilosophische Bedeutung Herm. Cohens, in „Neue jüdische Monatshefte" II [1917/18] 372 ff.).

den Revolutionen schreibt: „Judentum selbst ist in seinem Auftreten und Verlauf eine Revolution..., die einzige, die diesen Namen verdient.“[1] Und Leo Baeck schreibt: „So sollte der Jude als Jude sein: der große Nonkonformist in der Geschichte, ihr großer Dissenter.“[2] Ihm ist es nicht gegeben, wie Martin Buber sehr fein zeichnet, in sich gerundete, substanzhafte Wirklichkeiten zu schauen. Er „existiert... weniger in Substanz als in Relation“. Darum ist sein Intellektualismus unfruchtbare Dialektik. Nur die unmittelbare Tat ist sein Schöpferisches, und sein „Denken in Relationen“ ist im Grunde Denken als bereits beginnende Tat[3]. Die Grundspannung des Juden liegt darum, wie Ernst Mueller klar sieht, zwischen „Ekstase“ und „Kritik“[4]. Sein Denken ist letztlich der Rhythmus zwischen anhebendem Wollen des Neuschaffens und anhebendem Wollen der Zerstörung. So sind — darin stimmen wohl alle Theoretiker des „Wesens des Judentums“ überein — in ihm zwei gegensätzliche Seelenhaltungen eins: die ständige innere Zerrissenheit der Spannungen und das ständige innere Sich-neu-schaffen: „Polarität“ und „Umkehr“.

II.

Das Rätsel dieses Judentums enthüllt sich, wenn man es auf seine Stellung zum Christentum befragt. Martin Buber sieht den Unterschied zwischen Judentum und Christentum darin, daß Christentum eine feste „Gegebenheit“ zwischen Gott und den ewig schaffenden und werdenden Menschen einschiebe, wodurch der ständige Prozeß der Verwirklichung gestaut würde. Christus sei der „gegebene“ Sohn Gottes und der „gegebene Erlöser; dadurch würde die urjüdische „Umkehr“ (Metanoia) in ihrer niemals fertigen Bewegung gebrochen und zu einem fertigen „Anhangen“ an die in Christo fertig vorliegende Erlösung und fertig vorliegende Gotteskindschaft: Christentum mache „aus der wahrhaft jüdischen Verkündigung Jesu, jeder könne durch unbedingtes Leben Gottes Sohn werden, die Lehre..., allein der Glaube an den eingeborenen Sohn Gottes könne dem Menschen die Ewigkeit gewinnen“; Judentum „wird... nie... einen Menschen als den gekommenen Messias anerkennen; und wird doch nicht aufhören, vom Menschen die Erlösung zu erwarten“. „Harren auf den Messias ist das Harren auf die wahre Gemeinschaft“, d. h. die „unendliche Verwirklichung Gottes“ im sittlichen Ringen der Menschheit[5]. Hermann Cohens Kritik des Christentums geht im Grunde auf das Gleiche: Glaube an Christus sei eigentlich Pantheismus, weil er die „Idee“ des „Einzigen“ Gottes in die „Natur“ überführe. Alle Religion kann nur sein unmittelbares Verhältnis zu Gott, weil Gott eben nichts ist als die „Idee“ der „unendlichen Aufgabe“ des Menschenlebens; aber auch ein Idealmenschentum Christi (im Sinne des liberalen Protestantismus) ist unmöglich, weil Gott wesenhaft das „sittliche Ideal“ ist: „unsere Religion widersetzt sich der

[1] Nathan Birnbaum, Der neue Typ („Neue jüdische Monatshefte“ III [1918/19] 161). Vgl. auch Rud. Kayser, Der jüdische Revolutionär (ebd. IV [1919/20] 97 ff.); Martin Buber, Die jüdische Bewegung II 184. [2] Leo Baeck, Wesen des Judentums 292.

[3] Martin Buber, Vom Geist des Judentums 98 f.

[4] Ernst Mueller, Ekstase und Kritik (Nathan-Birnbaum-Festgabe, Vom Sinn des Judentums 192). Vgl. ebd. Jech. Jak. Weinberg, Gedanken über Judentum 126—134.

[5] Martin Buber, Der heilige Weg 17 f., Vom Geist des Judentums 55 f. Ähnlich Cohen, Jüdische Schriften I 52.

Gottheit Christi. Unsere Sittenlehre widersetzt sich der Idealität Jesu“ [1]. Christus bedeutet die Fixierung und Idealisierung einer geschichtlichen Wirklichkeit, was dem innersten Wesen der Religion der „unendlichen Aufgabe“, deren „unendliches Ziel“ allein Gott ist, widerspricht: „man kann in keiner Idealisierung einer geschichtlichen Wirklichkeit Stand fassen; nur im Aufsteigen selbst ist der Bestand zu behaupten.“ [2] Darum kann es auch niemals irgend eine „Vereinigung“ mit Gott geben, sondern allein „Korrelation“ zwischen Gott und Mensch, weil eben sonst das Wesen der „unendlichen Aufgabe“ zerstört würde [3]. Ähnlich meint Max Brod, daß Christentum, indem es Christus als die Gnade Gottes hinstelle, das individuelle Fluten der „persönlichen“ Gnade zerstöre und ihren Sinn der Gestaltung dieses Lebens: durch den Glauben an Christus werde der Christ sowohl seiner persönlichen Individualität wie der inneren Beziehung zum Diesseits enthoben [4]. Mit andern Worten: der Rhythmus der „Verwirklichung“ wird gebrochen. Franz Rosenzweig und Leo Baeck betonen einen Punkt, der diesem für Buber, Cohen und Brod gemeinsamen korrelat ist: Christentum hat dadurch, daß es in die Wirk-Unmittelbarkeit von Gott und Mensch einen inhaltlichen Glauben einschiebe, den Dualismus zwischen Glaube und Tat und folgerichtig zwischen Jenseits und Diesseits aufgerissen, während für das Judentum die Tat in sich, ohne irgend welche Objektbeziehung der Glaube sei und die ständige Neugestaltung des Diesseits das Jenseits [5]. Hierdurch ist der Jude in seiner Beziehung zu Gott immer am „Ziel“, er trägt Gott in sich, während der Christ immer nur auf dem „Weg“ zwischen dem geglaubten Christus der Palästinazeit und dem erwarteten Christus der Endzeit sich befinde. Damit aber ist letztlich der Jude in seinem lebendigen Selbst „in Gott“, während der Christ nur im Verlassen des Selbst und Sich-hindehnen zu Christus „in Gott“ sein könne [6]. Mit andern Worten: die unmittelbare Göttlichkeit des strömenden Eigenlebens ist gebrochen.

Damit zeigt sich zur Genüge der letzte, entscheidende Grund dieser Religiosität. Das „Gesetz ist der Zuchtmeister auf Christus hin“, sagt St. Paulus im Galaterbrief. Das heißt, jene Religiosität der sittlichen Tat im Diesseitsleben, wie sie den Alten Bund kennzeichnet, ist nicht Selbstzweck. Sie steht im Plane eines unerforschlichen, jenseitigen Gottes, dem sich alles in schlechthinnigem Glauben zu beugen hat. Sie ist „Gesetz“, d. h. nicht einfachhin menschhaftes Ringen „ins Unendliche“, sondern eine Form der Hingabe an Gott, der über der Polarität des Menschhaften steht, also nicht einer ihrer Pole ist. Darum ist dieser Gesetzgehorsam, wie Newman tief gesehen hat, in seinem Sinn die Vorbereitung des eigentlichen Heilsglaubens: nicht Einbeziehung Gottes in Menschenberechnung, sondern bedingungslose Hingabe dieses Menschen in das Dunkel der Ratschlüsse Gottes [7]. Dieses Dunkel der Ratschlüsse Gottes

---

[1] Herm. Cohen, Die Religion der Vernunft 56; Jüdische Schriften I 21 49 f.; ebd. II 127 ff. u. a.; ebd. III 131). [2] Herm. Cohen, Jüdische Schriften I 50 ff.

[3] Derſ., Die Religion der Vernunft 122—129 191 (Jüdische Schriften III 63 ff.).

[4] Max Brod, Heidentum, Christentum, Judentum I 217—229, II 67 ff. 85 ff.

[5] Leo Baeck, Wesen des Judentums 31—58.

[6] Franz Rosenzweig, Der Stern der Erlösung 412—429 496—517.

[7] J. H. Newman, Christentum (Freiburg i. Br. 1922) I 34 f. 44 ff.

aber ist Christus, „den Juden ein Ärgernis". Er ist „gesetzt zum Falle und zur Auferstehung", der „Eckstein, den die Bauleute verwarfen". Die Juden der Zeit Christi verurteilten ihn mit Berufung auf ihren Gottesbegriff, also aus derselben Haltung heraus, aus der ihn das beste Judentum unserer Zeit verwirft: „In der Gottesidee ist ... der Widerspruch zwischen Judentum und Christentum unversöhnlich."[1] Sie glauben nicht an Gott, der alles Denken und Berechnen übersteigt, sondern richten Gottes Wesen und Wege nach ihrem Menschenwesen. Damit aber geschieht die entscheidende Wendung im Judentum: die Wendung von der Religiosität des wahrhaft übergeschöpflichen Gottes des „Gesetzes" zur Talmudreligiosität des innergeschöpflichen Gottes der Gottesgenese der „unendlichen Verwirklichung". Das „Gesetz" wird zur „Idee" der „unendlichen Aufgabe" in der Entwicklung von der Gesetzesreligiosität zur Mystik des Chassidismus und der liberalen Aufklärung der Haskala, wie sie Martin Buber als naturgemäße Entwicklung, als „Befreiung" des Judentums schildert[2]. „Gott" wird der Aktivismus der ewig neuschaffenden Tat, und der „Messias" die „Grenzidee" der ewig neuschaffenden Gemeinschaft aller. Damit aber schließt sich das Judentum nur der allgemeinen Seelenrichtung an, aus der sowohl einseitige Haltung des Ostens wie einseitige Haltung des Westens das ungeteilte Christentum von Christus-Gott bis Christus-Kirche ablehnen *muß*. Für die einseitige Haltung des Ostens ist der rein jenseitige Gott „alles allein"; darum kann Er, kraft Seiner absoluten Jenseitigkeit, nicht ins Diesseits eintreten, aber dieses gesamte Diesseits ist Seine wesenlose Erscheinung. Für die einseitige Haltung des Westens ist die Welt der Schöpfung „alles allein"; darum kann Gott nicht Mensch werden, weil Er bereits wesenhaft Diesseits ist. Beide also können nicht an Christus-Gott und Christus-Kirche glauben, weil für sie alles Geschöpfliche bereits sozusagen „Christus" ist, nur daß östliches Empfinden „Gott im Diesseits" im Entsinken seiner Bewegtheit erfährt, während westliches Empfinden ihn als Bewegtheit erlebt. Ob einseitige Transzendenz, ob einseitige Immanenz, — beide leugnen letztlich den wahrhaft übergeschöpflichen Gott und können *darum* nicht Christen sein. Das Judentum, wie seine heutigen Theoretiker es als in sich geschlossene Religion zeichnen, ist in Wahrheit *die* Vermittlung zwischen Orient und Okzident, aber die Vermittlung zwischen gottenthronendem Orient und Okzident. Und diese Gottenthronung ist im Grunde allem Judentum gemeinsam, vom einfachen gläubigen Gesetzjudentum bis zum neukantischen und bergsonischen Judentum der „unendlichen Verwirklichung", das den übergeschöpflichen Gott ausdrücklich entthront. Denn auch das gläubige Gesetzjudentum bindet in einer letzten, wenngleich unbewußten, Richtung der Seele seinen Gott an das Gesetz, d. h. an jenes Gesetz, das in seiner ganzen Entstehung die Verewigung seines Volkstums ist. Die echt semitische Religiosität, die „Gott" irgendwie mit Volk und Boden gleichsetzt, hat in diesem Gesetzjudentum nur seine letzte Sublimierung: Gott wird ins Menschliche gebannt und nach dem Menschlichen beurteilt (Röm. 9, 30—33).

---

[1] Herm. Cohen, Jüdische Schriften II 117.

[2] Martin Buber, Die jüdische Bewegung I 95—106; Vom Geist des Judentums 64—74 139—191.

Der geniale Theoretiker des Judentums, Leo Baeck, hat recht, wenn er die Polarität als Urelement des Judentums herausstellt. Diese Polarität ist in Wahrheit der Grundbau der Wesenspolarität des Christentums:

„Die erste (Paradoxie der Religion) ist die des geschaffenen Menschen mit ihrem Gegeneinander der Empfindung, daß Gott der Fernste ist, der in der Erhabenheit Wohnende, heilig, von allem Menschlichen geschieden, und daß er doch der Gegenwärtige ist, der Gott meines Herzens, allem Menschlichen in seinem Tiefsten verbunden, daß er der Unergründliche, Unnennbare ist und doch der Grund meines Lebens, der Name meiner Gewißheit, daß er der Ewige ist, von dem alles Leben kommt. Die andere, weiterführende (ist) die der menschlichen Freiheit, das Gegenüber dessen, daß der Mensch ein Geschaffener ist und doch ein Schöpfer, daß er in die Welt hineingestellt und doch ein Selbständiger ist, daß sein Anfang ihn binde, und er doch seinen Weg gehen kann, daß sein Leben ein Beschiedenes, Bestimmtes ist und doch erwählt und bestimmt werden soll, gegeben und doch geboten. Die letzte ist nun die des Menschenwertes, daß das Leben, da Gott es geschaffen, sein Ewiges, seinen bleibenden Sinn besitzt, und daß es, da wir Menschen es schaffen sollen, ohne diese Tat im Irdischen, Nichtigen, Sinnlosen bleibt, daß es sein Göttliches hat und doch sein Göttliches erst verwirklicht, daß es Gottesschöpfung ist und doch des Menschen bedarf, um zum Gottesreich zu werden — das Leben des Menschen, der heilig werden soll. In dieser letzten Gegensätzlichkeit verweben und beschließen sich die beiden andern, das Gefühl der Kreatur eint sich darin mit dem sittlichen Gefühl. Die Paradoxie der göttlichen Nähe und Ferne, wie der Mensch, der um seine Geschaffenheit weiß, sie erfährt, tritt nun auch in die Paradoxie seiner Freiheit, so daß nun auch sein Handeln die Gegenwart wie die Erhabenheit Gottes erlebt, in der Aufgabe des Lebens die eine, in dem Zweck seines Lebens die andere — die sittliche Nähe und Ferne des Daseins. Der Bund Gottes mit dem Menschen und der Bund des Menschen mit Gott, das Geheimnis des Ursprungs und die Klarheit des Gebotes klingen jetzt zusammen zur Geheimnisklarheit des menschlichen Lebens, zu seiner Bedeutung, zu diesem Geheimnis und dieser Klarheit, in denen die gewisseste Gewißheit, die verbundenste Verbundenheit wohnt, zu dieser Einheit, die aus dem Gegensatz hervor spricht — eine religiöse Wirklichkeit darum und nicht ein Postulat der Philosophie, nicht ein Satz des Glaubens nur, sondern das Leben des Menschen.“[1]

Aber hier scheiden sich unversöhnlich die Wege. Ist diese Polarität der Blick des Menschen in die Unerforschlichkeit des geschöpfüberlegenen Gottes, dann ist bereits seelisch der Heilsglaube angelegt: der Mensch, dem die „Polarität“ die Offenbarung der absoluten Unbegreiflichkeit Gottes ist, wird nicht zurückscheuen vor der noch geheimnisvolleren „Polarität“, die wahre Gottesnatur und wahre Menschennatur unvermischt zur einen Person Christi bindet, und vor ihrer letzten Entfaltung in der „Polarität“ des Wesens der Kirche als des fortlebenden Christus[2]. Der Jude, in dessen Wesen in der Tat das Erlebnis von Polarität wie substanziiert ist und dem in der Religiosität der Schriften des Alten Bundes diese Polarität sozusagen als die Religionsform entgegenleuchtet, erfährt im Christentum die ungeahnte Erfüllung seines Wesens, sofern ihm „Polarität“ der Blick ins Geheimnis ist, d. h. Herausreißen aus vermeinter Geschlossenheit seines Wesens in die, man möchte sagen,

[1] Leo Baeck, Wesen des Judentums 173 f.

[2] Über den Aufbau dieser Polaritäten vgl. vom Verfasser die im Erscheinen begriffenen Vorträge „Gott“ (München, Theatiner-Verlag).

„Schwebe zwischen Himmel und Erde" der bedingungslosen Glaubenshingabe an den Gott der „unerforschlichen Wege". — Ist aber die obige Polarität — und das ist sie für das heutige Judentum — nichts weiter als tiefe Formel für die immanente Geschlossenheit des Menschenlebens, in der „Gott" nur der Name für „Menschideal" ist, dann ist und bleibt Christentum mit seiner Grundforderung des „Glaubens", d. h. der Aufsprengung alles menschlichen In-Sich-Geschlossenseins, wahrhaft das Ärgernis und der Feind. Der Jude, der so an die Göttlichkeit seiner immanenten Polarität allein als seinen „Gott" glaubt, wird mit innerer Notwendigkeit zum unermüdlichen „Revolutionär" der christlichen Welt. Es ist letztlich seine innerste Religiosität, die seinen unermüdlichen Aktivismus treibt und stachelt. Sein diesseitig gerichteter Verwirklichungstrieb kann niemals ruhen, weil er Gott, den Unendlichen, als sein „unendliches Streben" erlebt. Er ist in Wahrheit der ruhelose Ahasver. „Wir sind die Sklaven vieler Erden und zu verschiedenen Himmeln fliegen unsere Gedanken auf. Im tiefsten Seelengrunde aber haben wir keine Erde und keinen Himmel." [1]

Damit wird aber sichtbar, wie aller übliche „Antisemitismus" mit allen seinen grotesken Vergeblichkeiten eigentlich Eingeständnis des eigenen Abfalls vom oder Verlustes an Christentum ist. Judentum kann allein überwunden werden vom Christentum der folgerichtigen bedingungslosen Glaubenshingabe an den übergeschöpflichen Gott. Alle andern Waffen werden und müssen an ihm abprallen. Alles andere führt — wie die alte Ghettopolitik — nur dazu, den Verwirklichungsdrang des Judentums in periphere Gebiete zu „verdrängen": der jüdische Kapitalismus ist, wie Buber sehr wahr gesehen hat, nichts weiter als die Folge der Einengung des Judentums auf die Geldgeschäfte. Nur das Christentum des absoluten „Credo" vom „Credo in Iesum Christum, filium Dei" bis zum „Credo in sanctam ecclesiam catholicam et apostolicam" ist seiner ungeheuern Gewalt gewachsen, weil es selber, in seinem innersten Wesen, die gottgewirkte Erfüllung der innern Sehnsucht dieser Gewalt ist. Judentum ist innerlichst Religion und innerlichst Religion bis in seine verdorrtesten Zweige hinein. Gewalt des Kapitalismus und Gewalt des Kommunismus sind beide letztlich religiöse Gewalt. Nur daraus wird es verständlich, wie sehr „Jerusalem" von bolschewistischen wie kapitalistischen Juden, Westjuden Amerikas wie Ostjuden Rußlands als die Erfüllung gegrüßt wird.

So ist eigentlich nur ein Programm in dieser welternsten Stunde möglich; auch und gerade für das Christentum ist Palästina das Symbol und Jerusalem das Tor der Völker. Das will sagen: das Programm des heutigen Judentums, von einer Spannungseinheit zwischen absolutem Zionismus des „Erez Israel", d. h. Palästina als Judenstaat, und relativem Zionismus des „Galuth", d. h. Judentum der „Wirtsvölker" als innerlich gerichtet und verbunden mit Palästina — dieses Programm ist — gemäß der wesenhaften innern Richtung von Judentum auf Christentum als seine erfüllende Überwindung — Anruf an einen höhern Zionismus des Christentums, der ebenfalls eine Spannungseinheit bildet: Palästina als die Heimat des Christentums und darum

[1] Martin Buber, Die jüdische Bewegung I 63.

das Christentum der Welt „palästinensisch" gerichtet, d. h. Christentum als Erfüllung der Spannungseinheit zwischen westlicher und östlicher Menschheitsart, Christentum als die Brücke, auf der sich Westen und Osten begegnen im „Gott alles in allem".

Die Einheit der Völker, die das Judentum vermitteln zu können beansprucht, kann trotz versuchter „Allgemeinmenschlichung" des Judentums durch Cohen und seine Gruppe nicht Erhaltung und Erfüllung ihrer besondern Eigenarten bedeuten, sondern Untergang dieser Eigenarten in einem farblosen „Internationalismus". Darum ist das Judentum auch praktisch der Feind aller Rasseneigenart und der Freund aller Völkernivellierung. Die Einheit der Völker kann allein geschehen „jenseits" des Menschlichen, in Ihm, der als Schöpfer jegliches Volk bei „seinem" Namen rief und in jeglichem Volk ein besonderes Leuchten seines Antlitzes schenkt und dessen Menschwerdung im Geheimnis des „Haupt und Leib ein Christus" auf den Sinn des „viele Glieder ein Leib" zielt, d. h. auf eine Einheit der Menschheit, die ihre Verschiedenheit geradezu fordert — „wenn alle ein Glied wären, wo bliebe der Leib?" Dadurch, daß das Judentum der christlichen Zeit seinen Gott in die Immanenz des Menschenlebens bannte, hat es sich unrettbar seinen eigenen Menschheitsberuf verbaut. Es kann nicht anders, es muß, so oder so, in seinem ganzen Ringen auf die Menschheit zielen[1]. Aber weil das Ziel, das es der Menschheit zu bieten hat, immer nur, so oder so, sein eigenes jüdisches Menschentum ist, so muß jedes Volk dieses Judentum auf die Dauer als so etwas wie anmaßenden Störer seines Volkstums empfinden[2]. Der Judenhaß der Weltgeschichte ist im Grunde notwendiges Ahasverschicksal des Volkes, das sich an die Stelle des übergeschöpflichen Gottes gesetzt hat. Christentum hingegen, dessen Glauben an den übergeschöpflichen Gott seine alles entscheidende Grundstruktur bildet, ist der langsame Schöpfer der Menschheitseinheit, die aus der Verschiedenheit der Völkerindividualitäten sich aufbaut, weil diese Einheit nicht Mensch heißt, sondern Gott: „Haupt und Leib ein Christus."

Darum aber steht und fällt Christentum mit seinem Menschheitsberuf. In dem Maße wird Judentum über Christentum siegen, als Christentum diesen seinen Beruf vernachlässigt. In dem Maße wird Christentum die erfüllende Überwindung von Judentum sein, als es ihm zustrebt. Judentum aber wird solange der ewig tragische, revolutionäre Ahasver der Weltgeschichte bleiben, als es im Christentum sich nicht erfüllt, und das geheimnisvolle Wort des Römerbriefes Wirklichkeit wird: „Und so wird ganz Israel gerettet werden.... Denn unwiderruflich sind die Gnadengaben und die Berufung Gottes.... Wenn ihre Sünde der Reichtum der Welt und ihre Schwächung der Reichtum der Heiden ist, wie viel mehr ihre Erfüllung!" (Röm. 11, 26; 29, 12.)

Erich Przywara S. J.

---

[1] Vgl. hierzu, wie auch der ursprüngliche Zionismus schließlich den menschheitlichen Beruf herausarbeitet: Martin Buber, Die jüdische Bewegung II 42—44 213; Der heilige Weg 66—76 u. a.

[2] Vgl. die Ansätze dieser Einsicht bei Martin Buber, Der heilige Weg 61 f.

Die Wege zur Stockholmer Weltkonferenz für praktisches Christentum

Vom 19. bis 30. August dieses Jahres tagte in der Hauptstadt Schwedens die sogenannte Weltkonferenz für praktisches Christentum. Etwa sechshundert Vertreter der protestantischen Kirchen aller Länder und aller Schattierungen hatten sich dazu eingefunden, um über das zu beraten, was man als die dringendsten Lebensfragen der christlichen Religion ansah. Zu ihnen gesellten sich einige Delegierte der orientalischen Kirchen.

Wird dieses „Konzil für christliche Ethik", wie Söderblom die Versammlung genannt hat, einen Wendepunkt in der Geschichte des Protestantismus bedeuten? Wird es die Einheit des Protestantismus anbahnen, und vielleicht sogar darüber hinaus die Grundlage zu einer größeren Einigung der christlichen Welt bilden, wie viele gehofft und einige wohl auch heute noch hoffen?

Es wäre töricht, die Bedeutung der Stockholmer Tagung zu unterschätzen. Ernste Männer haben sich hier aus der ganzen Welt versammelt, die besten Köpfe des Gesamtprotestantismus, wie der Präsident der Schlußtagung wiederholt hervorhob. Was diese in zehntägiger Beratung in öffentlichen und geschlossenen Sitzungen erörtert haben, kann nicht ohne Wirkung bleiben und muß sich im Laufe der Zeit auf irgend eine Weise geltend machen, nicht nur hie und da, sondern auch in der Gesamthaltung des Protestantismus gegenüber den großen Problemen innerhalb ihrer Kirche und gegenüber den gewaltigen Fragen, die die moderne Welt aufgeworfen hat und täglich neu aufwirft.

Auf der andern Seite wäre es ebenso verfehlt, die Wirkung der Konferenz zu überschätzen, wie es in journalistischer Art vielfach geschehen ist. Stockholm ist nur ein Anfang, ein erster Versuch, die widersprechendsten Anschauungen unter einen Hut zu bringen. Eine geschickte Regie hat über viele innere Schwierigkeiten hinweggeholfen oder vielmehr sie verdeckt. Alles wird davon abhängen, ob es gelingt, das Begonnene weiter auszubauen. Die wahren Widerstände werden sich erst zeigen, wenn man mit der Ausführung der Grundgedanken beginnt und wenn man aus dem Bereiche vager Allgemeinheiten in den Bereich konkreter Wirklichkeiten tritt. Die entscheidende Frage, d. h. die nach dem tieferen Grunde der protestantischen Zersplitterung, wurde in Stockholm nicht gestellt, und solange das nicht geschieht und nach einer Lösung derselben ernstlich gesucht wird, können alle Einigungsbestrebungen keinen dauernden Erfolg haben.

Um uns ein klares Bild von der Bedeutung der Stockholmer Tagung zu machen, wollen wir sie von zwei Gesichtspunkten aus betrachten: zunächst als vorläufiger Abschluß einer Bewegung, die weite Kreise innerhalb des Protestantismus in den letzten Jahren ergriffen hat; dann als Ausgangspunkt für die Zukunft, als Programm für späteres Handeln. In diesem Artikel können wir uns nur mit der ersten Frage beschäftigen.

Wenn es auch immer einzelne Protestanten gab, die die Zerrissenheit ihrer Kirchen als ein Unglück ansahen, so lag doch der großen Masse der Anhänger

der Reformation bis vor nicht allzulanger Zeit der Gedanke fern, daß die von Christus gestiftete Kirche ohne Einheit nicht bestehen könne. Erst in neuerer Zeit ist das Bewußtsein wieder erwacht und hat in relativ kurzer Zeit weite Kreise erfaßt. Von unserem Standpunkt aus können wir diese Bewegung nur begrüßen. Denn sie enthält eine Abwendung vom protestantischen Satz des Spiritus privatus, der jede Einheit nicht nur tatsächlich, sondern auch grundsätzlich unmöglich machte. Wenn das Formalprinzip des Protestantismus die Lehre von der alleinigen normativen Autorität der Heiligen Schrift und von dem Glauben an diese durch das testimonium Spiritus Sancti ist, dann hat kein Mensch das Recht, die so geschaffene religiöse Freiheit auf irgend eine Weise zu beschränken, auch nicht durch einen Mehrheitsbeschluß einer demokratischen Versammlung. Denn selbst wenn man diesen für den einzelnen nicht bindend macht, so stellt er sich doch mit einer gewissen Autorität neben die Heilige Schrift und die persönliche Auslegung des einzelnen; die Bibel und das testimonium Spiritus Sancti bleiben nicht das einzig Maßgebende, und wer dem Mehrheitsbeschluß nicht folgt, muß sich zum mindesten gefallen lassen, als Sonderling angesehen zu werden, worin sicher eine Beschränkung der persönlichen religiösen Freiheit liegt. Das gilt nicht nur für dogmatische Einheitsbestrebungen, sondern auch für solche, die nur das Handeln betreffen. Denn abgesehen davon, daß ein Handeln ohne ein zu Grunde liegendes Prinzip des Menschen unwürdig ist, will die protestantische Freiheit keine Beschränkung durch etwas, was außer dem Gewissen des einzelnen liegt.

Es ist bezeichnend, daß die Einheitsbestrebungen zunächst bei den Gemeinschaften größeren Umfang annahmen, die die Grundgedanken der Reformation am folgerichtigsten ausgeführt und den scharfen Gegensatz gegen das hierarchische und sakramentale Kirchenwesen nie aufgegeben hatten. Bei diesen war der Gedanke der Kirche als einer übernatürlichen Heilsanstalt ganz vergessen oder stark in den Hintergrund getreten; an ihre Stelle war eine freie demokratische Gemeinschaft getreten, in der die Kirchenform eine ganz nebensächliche Bedeutung hatte und rein ethische Aufgaben die sakramentalen verdunkelten oder vergessen ließen. Alles Gewicht wurde auf den „Geist“ gelegt und auf die Wirkung im öffentlichen Leben. Dieses Zurückdrängen des institutionellen Charakters der Kirche führte einerseits zu immer größerer Differenzierung. „Der Protestantismus“, sagt der Schweizer Reformierte Adolf Keller, „ist vom Prinzip der Differenzierung beherrscht. Es hat ihn zersplittert, pulverisiert in eine Unzahl von Kirchen, Gemeinschaften, Sekten, Individuen. Es schuf Kirchen, aber keine Kirche. Auch diese Kirchen sind eigentlich Individuen, die sich scharf und eifersüchtig voneinander abgrenzen“ (Dynamis, Tübingen 1922, S. 16). Auf der anderen Seite drängte dieser Geist der Verflachung zur Sammlung. Wenn nur der „Geist“ von Bedeutung ist, dann kommt es auf dogmatische Unterschiede nicht an. Dann haben die alten denominationellen Fragen alle Bedeutung verloren. „In vielen Fällen“, schreibt der amerikanische Protestant Kirsopp Lake in dem Atlantic Monthly (Juni 1925, S. 755) „waren die Streitfragen, die die bestehenden Kirchen ins Dasein riefen, vergessen, und ihr Bestehen als getrennte Sekten hing nur an kleinen Unterschieden im Rituale und in Redewendungen, bei denen man die Gründe, weshalb sie eingeführt waren, vergessen hatte.... Eine Frage z. B. über die Trinität wird

vom Trinitarier auf eine Weise, von einem Unitarier auf eine andere beantwortet werden, aber nur in seltenen Fällen können beide eine verständige Darlegung der richtigen Meinung geben oder der wirklichen Formulierung durch die Theologen der Vergangenheit. Einige der Antworten würden teilweise einen Sabellius befriedigt haben, und in anderen würde Paul von Samosata ein bekanntes Echo hören, während ein Athanasius ohne Zweifel alle exkommuniziert hätte." Unter solchen Umständen schien es nutzlos, den dogmatischen Trennungsgründen zu große Bedeutung beizulegen. Das um so mehr, da die Zersplitterung die Kraft des Protestantismus im öffentlichen Leben immer problematischer machte. Das hatte sich schon vor dem Kriege gegenüber dem immer mehr um sich greifenden Materialismus gezeigt. Der Krieg und die Nachkriegszeit machten das Elend noch fühlbarer. Daß die Augen vieler Protestanten sich bewundernd nach Rom richteten als der einzigen Macht, die den Weltkrieg siegreich überstanden habe, hat sicher auch bei vielen den Wunsch angeregt, dem Protestantismus etwas von der Geschlossenheit der katholischen Kirche zu geben. Wenn man von der sogenannten katholischen Offensive redete, dachte man wohl eigentlich an das Versagen der eigenen Kirche und suchte nach einem Ausweg aus der Not.

Das Heimatland der protestantischen Einigungsbestrebungen ist Nordamerika. Das hatte seine besondern Gründe. Der Amerikaner der Vereinigten Staaten ist mehr auf das Praktische gerichtet. Auch im religiösen Leben steht ihm das Handeln höher als der „Geist der Innerlichkeit". Die Philosophie des Pragmatismus, wie sie bei W. James und Dewey ihre Formulierung gefunden, hat in protestantischen Kreisen weite Verbreitung erlangt. Das, was man applied christianity nennt, ist oft an die Stelle des alten dogmatischen Christentums getreten, und das religiöse Bekenntnis ist durch eine nicht näher zu beschreibende, irgendwie aus der Bibel geschöpfte „religiöse Ergriffenheit" abgelöst, die von denominationellen Gesichtspunkten unabhängig ist. Im politischen Leben ist die Demokratie das Ideal des Amerikaners, und wie im politischen Leben so soll sie auch in der stark den Laiencharakter tragenden Kirche herrschen. Ist der demokratische Charakter gewahrt, dann kommt es auf weitere Unterschiede weniger an; und wenn im Staatsleben demokratische Mehrheitsbeschlüsse ein gemeinsames Handeln ermöglichen, dann muß das auch im Gebiet des Religiösen und Interdenominationellen möglich sein. Daß Mehrheitsbeschlüsse den Gegner nicht bekehren, ist ja wohl wahr; aber wichtiger als die Gesinnung ist das Handeln, der Einfluß auf das öffentliche Leben der Nation, und das läßt sich nur erfolgreich gestalten, wenn praktische Fragen in den Vordergrund gerückt und dogmatische Bedenken ihnen geopfert werden.

In keinem Lande war der kirchliche Individualismus so auf die Spitze getrieben wie in den Vereinigten Staaten. Ein Gewimmel von Kirchen und Sondergemeinschaften war im Laufe der Zeit entstanden, die sich aus Fragen der Lehre und Verfassung, aus Nationalitätenhaß oder politischen Gründen und manchmal auch aus persönlichen Gegensätzen voneinander ausschlossen und gegenseitig bekämpften. Selbst in kleineren Städten warben zehn und mehr Kirchen, jede mit eigener Kirche, eigenem Pfarrer und eigenen Organisationen, um die Gunst des Publikums und machten, oft mit kaufmännischer

Reklame, sich gegenseitig Konkurrenz. Das erschien dem praktisch denkenden Amerikaner als ein „overlapping", eine Verschwendung von Geld und Zeit und Menschenkraft, ganz abgesehen davon, daß es dem Geiste des Evangeliums nicht entsprach.

So kam es, daß zunächst diejenigen Gruppen an einen gewissen Zusammenschluß dachten, die sich ihrem Bekenntnis und ihrer Geschichte nach besonders nahestanden. Natürlich beschränkte man sich dabei nicht auf die Vereinigten Staaten, sondern zog auch die verwandten Kirchen in England und Kanada, mit denen man durch zahlreiche Bande verknüpft war, in seine Kreise.

Hier sind an erster Stelle die Presbyterianer und die ihnen nahestehenden reformierten Kirchen zu nennen. Der von Nordamerika angeregte Gedanke einer größeren Einigung führte 1875 nach fünfjähriger Vorbereitung zu einer in London tagenden Konferenz. Der Zweck war nicht eine Einigung im Glauben oder in der Kirchenverfassung, sondern nur, ein gemeinsames Handeln zu ermöglichen oder wenigstens ein Übergreifen der einen Kirche in das Arbeitsgebiet einer andern zu verhindern. Seit diesem Tage trat jedes vierte Jahr ein solches Council of the Alliance of the Reformed Churches holding the Presbyterian System zusammen. Seit 1888 hat es ein Exekutivkomitee zur Behandlung der in der Zwischenzeit auftauchenden Fragen. Unter dem Einfluß dieser Konferenzen schlossen sich im Laufe der Zeit mehr als achtzig presbyterianische und reformierte Kirchen zusammen zu einem Zweckverband, nicht nur in den Vereinigten Staaten und in Großbritannien, sondern auch in Holland (1892), in Südafrika (1897), in Tasmanien, Australien und Neuseeland (1901).

Bald nach den Presbyterianern versuchten es die Methodisten, zu einer Aktionseinheit zu gelangen. Auch hier ging die Anregung von Amerika aus, aber die erste „ökumenische" Methodistenkonferenz fand in London statt (1881). Sie wurde alle zehn Jahre wiederholt. Diese Konferenzen haben sich von Anfang an stark mit politischen und internationalen Fragen beschäftigt. „Krieg und Friede", „Internationale Schiedsgerichte", „Einfluß des Methodismus zur Förderung internationalen Friedens", „Internationale Verpflichtungen" lauteten einige der Themen, die auf den verschiedenen Konferenzen zur Diskussion standen. Von hier sind sicher mächtige Anregungen auf die Vorbereiter der Stockholmer Konferenz übergegangen.

Der Gedanke eines „Ökumenischen Konzils der Kongregationalisten", schon 1874 angeregt, kam erst 1891 zur Ausführung. Wieder hier wurde London als Versammlungsort gewählt. Seitdem kamen drei weitere Zusammenkünfte zustande, 1899, 1908 und 1920. Auch auf diesen Beratungen standen politische und internationale Fragen stark im Vordergrund. Was man heute als Demokratie bezeichnet, fand in der kongregationalen Kirche, ihrem Charakter entsprechend, stets einen warmen Beförderer. Neuerdings setzt sie sich stark für den Völkerbund ein, dessen Erfolg sie namentlich durch die Mitarbeit der englischsprechenden Völker bedingt sieht.

Eine „Weltallianz" der Baptisten kam 1905 zustande, nachdem bereits 1891 sich die beiden großen Gruppen dieses Bekenntnisses in Großbritannien zusammengeschlossen hatten. Eine zweite Konferenz tagte 1911 in Philadelphia und eine dritte 1923 in Stockholm. Mehr als zwanzig verschiedene

Baptistenkirchen wurden durch den Einfluß der Weltallianz wieder zu einer gewissen Einheit gebracht. Da die Baptisten eine der größten Denominationen der protestantischen Kirche Amerikas sind, war das von besonderer Bedeutung für die Verbreitung des Einigungsgedankens.

Die bis jetzt genannten Zusammenschlüsse betrafen nur einzelne Gruppen. Aber sie wurden für das größere Einigungswerk, das sich über den engen Kreis des Bekenntnisses ausdehnte, von entscheidender Bedeutung. Was Macfarland von den Presbyterianern sagt, gilt allgemein: „Das erste Resultat des Einflusses und der Tätigkeit des Bundes bestand darin, daß sich die Kirchen wieder kennen lernten. Viele Kirchen sind soweit auseinander gelegen, daß sie nichts mehr von einander wußten. Der Tag eines religiösen Internationalismus war noch nicht gekommen, und die meisten Kirchen hatten nur für sich gelebt. Oft waren Kirchen, die nahe beieinander lagen, im Geist weit entfernt von einander. Oft bestanden Streitigkeiten zwischen benachbarten Kirchen. Der Bund brachte sie zusammen, sie lernten einander kennen, gegenseitig verstehen und lieben. Sie lernten zusammen arbeiten. So erfüllte der Bund eine große Aufgabe, indem er die Kirche für die großen Bewegungen internationaler religiöser Zusammenarbeit vorbereitete. Ohne solche Bünde wäre heute die Welt noch nicht reif für religiöse Weltbewegungen" (Die Internationalen christlichen Bewegungen [Berlin 1925] S. 99 f.).

Die Wirkungen zeigten sich auch bald. Neben den alten Kirchen mit ihrem denominationalen Charakter entstanden neue Kirchen, wie die Community Church, die Union Church, die Federated Church, die ein überdenominationales Gemeindeideal einführen wollten, aber schließlich doch die Zersplitterung noch vermehrten. Dem Gedanken des Zusammenschlusses aber diente das Federal Council of the Churches of Christ, das in seiner heutigen Form seit 1908 besteht, aber in seinen ersten Anfängen schon auf 1905 zurückgeht. Auf streng demokratischer und föderativer Grundlage aufgebaut, verzichtet dieser Bund auf jede dogmatische Formulierung. Er will nur die Kräfte der ihm angeschlossenen Kirchen zu gemeinsamer Arbeit zusammenschließen und damit den amerikanischen Protestantismus als Aktionseinheit in der christlichen Welt zur Geltung bringen. Er befördert innigere Fühlungnahme unter den einzelnen Denominationen, das Studium gemeinsamer Aufgaben und der dazu nötigen Methoden, die Vertretung der Kirchen nach außen in Dingen, die alle in gleicher Weise betreffen. Ferner unterhält er ein Informationsbureau, das allen Kirchen zur Verfügung steht. Obwohl zunächst zum Zusammenschluß der amerikanischen Kirchen gegründet, hat das Council doch bald versucht, auch mit ausländischen protestantischen Kirchen Verbindungen anzuknüpfen und selbst mit den orientalischen Kirchen Verhandlungen angebahnt.

Mehr als dreißig verschiedene Kirchen hatten sich in kurzer Zeit dem Federal Council angeschlossen, außerdem eine Reihe freier Organisationen, deren Arbeit für die Ziele des Bundes vielleicht gerade so wichtig war wie die der Kirchen selbst. Die Lutheraner und Episkopalen sind zwar nicht Mitglieder des Bundes geworden, aber sie standen doch mit ihm in Verkehr und arbeiteten auf Teilgebieten mit ihm zusammen.

Man kann der Tätigkeit des Federal Council eine gewisse Großzügigkeit nicht absprechen. Man hat mit Recht von ihm gesagt, daß es der erste große

Versuch in der evangelischen Kirchengeschichte sei, „die protestantische Zersplitterung aufzuheben durch den Gedanken der Kooperation auf demokratisch-föderativer Grundlage, um dadurch eine einheitliche Auswirkung der Glaubens- und Liebeskräfte der verschiedenartigsten evangelischen Kirchen eines ganzen Landes zu erreichen, ohne damit ihre Unabhängigkeit oder die Fülle mannigfaltigen evangelischen Lebens zu opfern" (Keller a. a. O. S. 27). Aber man darf dabei nicht vergessen, daß das Council ein Bund derjenigen Kirchen ist, bei denen das „Bekenntnis" auf das äußerste Minimum zurückgedrängt und deren Kirchenbegriff ein ganz verschwommener ist. Die Tätigkeit des Federal Council muß notwendigerweise auch den letzten Halt dogmatischer Bindung in den ihm angeschlossenen Kirchen zerstören und schließlich die Stimmung hervorrufen, die einer der Führer der Disciples, der in den Unionsbestrebungen eine wichtige Rolle spielt, in die Worte faßt: „Ich bin jetzt Mitglied einer Partei, bei der ich einige ihrer wechselnden ethischen Gesichtspunkte nicht unterschreibe. Warum sollte ich nicht gleichzeitig ein Mitglied einer andern Partei sein, bei der ich auch einige theologische Auffassungen nicht unterschreibe? Ist denn die Theologie vitaler als die Ethik? ... Was immer meine Weihe einst war und was immer die episkopale Weihe heute ist, keine von beiden ist von so vitaler Bedeutung, daß das mich vom Empfang der letzteren abhalten könnte, um die Einheit der Kirche zu befördern.... Gewiß, in der Kirche der Zukunft muß die Freiheit bestehen, die Weihe (eines andern Bekenntnisses) aus Höflichkeit anzunehmen" (Ainslie, If not a United Church-What? New York 1920, S. 79).

Noch etwas anderes darf man auch nicht außer acht lassen. Der Protestantismus hat nie eine klare Theorie über das Verhältnis des Staates zur Kirche gelehrt, wie sie z. B. die katholische Kirche in ihrer Lehre von den zwei societates perfectae und ihren durch die Aufgaben beider bedingten Beziehungen hat. Die Folge dieses Mangels hat sich immer wieder in der Geschichte der protestantischen Kirchen gezeigt; sie wußten dem Staate und dem Nationalen gegenüber nicht ihre Selbständigkeit zu bewahren. Zeitliche und politische Formen und Geschicke verquickten sich immer mit religiösen in einem Maße, das eine Unterscheidung des Arbeitsgebietes der beiden Gesellschaften nicht mehr möglich machte. Bei den Angelsachsen deckte sich das Gottesreich vielfach mit ihrer Vorrangstellung in der Welt. Durch den Krieg hatte das reichgewordene Nordamerika der Vereinigten Staaten eine neue Bedeutung für die Welt erlangt. Durch ihre karitativen Unterstützungen verarmter Kirchen in Europa erhielten die amerikanischen protestantischen Kirchen eine Macht über ihre Glaubensgenossen in der Alten Welt, die sie früher nicht besessen hatten. Das klare Bewußtsein, daß die Religion etwas Übernationales sein muß, wie es dem Katholizismus eigen ist infolge seiner ganzen Einstellung, fehlte. Da war es nicht zu sonderbar, daß die von Amerika ausgehenden Einigungsbestrebungen das Lebens- und Staatsideal des amerikanischen Bürgers mit dem Reiche Gottes auf Erden indentifizierten und sich mit amerikanischem Aktivismus dafür einsetzten.

Für die Stockholmer Tagung ist die Einstellung des Federal Council von der größten Bedeutung geworden, und wenn auch seine Ideen nicht in allem durchdrangen, so merkte man doch das Wehen seines Geistes auf Schritt

und Tritt, und es scheint, daß die amerikanischen Vertreter eher in ihrer Haltung bekräftigt wurden, als daß sie das Einseitige ihrer Stellung eingesehen hätten.

* * *

Die bis jetzt erwähnten Einigungsbestrebungen gingen von Kirchen aus, die aus der Schweizer Reformation hervorgegangen waren. Schwieriger war es, bei den Lutheranern einen Zusammenschluß zu erreichen. In Amerika lag der Grund dieser Schwierigkeit zum Teil darin, daß die lutherischen Kirchen mehr durch Sprache und nationale Herkunft getrennt waren als andere Kirchen der Reformation. Trotzdem kam es 1918 zur Bildung des National Lutheran Council. Die Nachkriegsprobleme, die Lebensfragen der Kirche im eigenen Lande und in Europa legten den Gedanken nahe, daß eine gemeinsame Aktion wirksamer sei als die getrennte der einzelnen Synoden.

Mit dem deutschen Luthertum unterhielten die amerikanischen Kirchen gleichen Bekenntnisses wenig Beziehungen. Jenseits des Meeres war man von dem Nationalismus verschont geblieben, der in Deutschland weite Kreise der protestantischen Kirchen erfaßt hatte. Vielleicht fürchteten die amerikanischen Kirchen eine Ansteckung durch diesen, wenn sie intimere Beziehungen herstellten. Trotzdem ging von Amerika nach dem Kriege die Anregung aus, einen Weltkongreß des Luthertums zu halten. In Deutschland wurde der Gedanke anfänglich mit Mißtrauen aufgenommen. Unter anderem fürchtete man eine „Missionierung" Deutschlands durch die Glaubensbrüder der Neuen Welt. Erst als das National Lutheran Council durch den Mund eines seiner Führer die Versicherung gab, daß in seinen Plänen „kein törichter Versuch liege, den Anschein zu erwecken, als ob die amerikanische lutherische Kirche den Anspruch erhebe, Führerin des Luthertums der ganzen Welt zu sein, auch nicht wenn von ihr jetzt die Anregung zu einer lutherischen Weltkonferenz ausgehe" (Allg. Evang.-Luth. Kirchenzeitung 54 [1921], 522), beruhigte man sich. Die reichen Geldspenden, die von Amerika aus armen lutherischen Anstalten zuflossen, werden auch mitgewirkt haben, eine nachgiebigere Haltung einzunehmen.

Nach einer Vorbesprechung in Leipzig kam 1923 in Eisenach diese Konferenz zustande. Nur strenge Lutheraner wurden zugelassen, selbst die Kirche der preußischen Union war ausgeschlossen; und über den numerus clausus wurde scharf gewacht. Die wichtigsten Verhandlungen fanden unter Ausschluß der Öffentlichkeit statt; man fürchtete innere und äußere Schwierigkeiten und ging mit einer gewissen Ängstlichkeit zu Werke. „Für eine Weltkonferenz freilich der Weltoffenheit gar zu wenig", sagte damals M. Rade in der „Christlichen Welt" (37 [1923], 535).

Schon die Art, wie diese Weltkonferenz zustande kam, und die Weise, wie sie gehalten wurde, zeigte, daß das Luthertum nicht den Zug ins Weite hat, der den puritanischen Kirchen der Neuen Welt eigen ist. Daraus wollen wir ihm keinen Vorwurf machen; denn es gibt eine Weite, die nur durch Verflüchtigung der Grundlagen erreicht werden kann. Vielleicht liegt der Grund auch in der Engherzigkeit und in dem geringen Geschick, mit dem der Deutsche oft an internationale Fragen herantritt. Auch hatte man in Deutschland so viel von der „schwarzen Internationale" geredet, daß man, um nicht gar zu inkonsequent zu

sein, nicht mit vollen Segeln auf eine neue protestantische oder lutherische Internationale losfegeln konnte.

Dem aufmerksamen Beobachter konnte es seit langem nicht entgehen, daß das strenge Luthertum vielfach mit einer gewissen Scheu auf Bewegungen schaute, die es mit andern Kirchen der Reformation in engere Beziehungen bringen wollten. Zwar stehen weite Kreise des deutschen Luthertums in der Zurückdrängung des Übernatürlichen in der Kirche dem Kalvinismus und Puritanismus nicht nach; diese Bewegungen haben sogar in Deutschland ihre ersten und konsequentesten Verteidiger gefunden. Aber der Frömmigkeitstyp des Luthertums war in einer einseitigen Auslegung der Lehre von der sola fides zu etwas geworden, das sich wesentlich von dem der Angelsachsen und vor allem von dem des Puritanismus unterschied. Während der letztere lebensfreudig die Welt nach seinen Ideen vom Gottesreich umgestalten wollte, machte der Lutheraner die Religion zu einer rein inneren Seelenangelegenheit, die mit den Fragen der Politik und des öffentlichen Lebens nichts zu tun hat. Die Stellung des Luthertums war daher um so schwieriger, als es sich bei der konkreten Form, die die Einigungsbestrebungen in Stockholm erhielten, um Fragen des sozialen, ökonomischen und politischen Lebens handelte. Auf keinem dieser Gebiete hat das deutsche Luthertum eine einige Theorie, nicht einmal in den Grundfragen, weder eine religiöse noch eine philosophische. Die verschiedenartigsten Prinzipien wurden innerhalb seiner Reihen verteidigt. Während z. B. die einen in politischen Dingen mehr zum Pazifismus hinneigten, wollten auf der andern Seite andere die Stockholmer Tagung zu einer Demonstration gegen den Versailler Vertrag benutzen und vor aller Welt die Kriegsschuldfrage aufrollen. Ein großer Teil der Energie wurde durch diese inneren Gegensätze absorbiert und dadurch die werbende Kraft des Luthertums auf der Konferenz unterbunden.

Auf sozialem und ökonomischem Gebiet hat stets ein großer Unterschied zwischen den Anschauungen des Kalvinismus und Puritanismus einerseits und des Luthertums anderseits bestanden. Man hat behauptet, daß es der puritanischen Bewegung rasch gelungen sei, „sich der kapitalistischen Wirtschaftsordnung anzupassen, während das Luthertum heute noch wie ein Gespenst in dieser Neuen Welt herumirrt, zu der es ein inneres Verhältnis seiner ganzen Struktur nach nicht gewinnen konnte." Es ist nicht unsere Aufgabe, die Berechtigung dieser Behauptung zu untersuchen. Aber Tatsache ist, daß Puritanismus und Luthertum die Welt mit ganz verschiedenen Augen ansehen, und daß letzteres die Art des ersteren als etwas ethisch nicht ganz Unbedenkliches betrachtet.

„Der Puritanismus ... ging ... darauf aus", so schreibt der Kirchenhistoriker Prof. D. Böhmer, „die Menschen in möglichst rationell arbeitende Maschinen im Dienste des Reiches Gottes umzuwandeln, indem er die Profitgier zwar nicht sanktionierte, aber zu ethisieren oder zu versittlichen suchte" (S. 548). „Aber dieser Versuch ist, wie Geschichte der puritanischen Gesellschaft beweist, völlig mißglückt. An Stelle des aufrichtigen Eifers für die Sache Gottes trat sehr bald die rein konventionelle und darum sittlich wertlose Übung, von dem mit oft sehr unheiligen Mitteln erschacherten Mammon einen größeren oder kleineren Betrag für sogenannte heilige Zwecke abzugeben.... Für die Menschen arbeiten, die man sieht, wie die Bibel (1 Joh. 4, 20)

und das Luthertum es fordern, das ist ein Gedanke, den auch der schlichteste Mensch sofort begreift. Für die Herrschaft Gottes in der Welt arbeiten, diese der Bibel fremde Vorstellung ist dagegen selbst in dem puritanischen Schottland von den kleinen Leuten kaum je ganz verstanden worden. Bei den wenigen aber, die sie anscheinend begriffen, setzte sie sich meist sofort um in die Vorstellung, daß das Ziel aller Arbeit die Unterwerfung der Welt unter die Herrschaft des Gesetzes Gottes im Sinne der puritanischen Heiligkeit sei." [1]

Hier lagen Gegensätze, die sich innerlich nicht ausgleichen lassen. Bei einer Einigung der protestantischen Kirchen mußte die eine oder die andere Auffassung den Sieg davon tragen, und bei dem aktiveren Geiste des Puritanismus war es nicht schwer vorauszusehen, auf welche Seite die Entscheidung fallen würde. Das ist manchen Lutheranern nicht entgangen, die mit schwerem Herzen nach Stockholm zogen. Sie werden sich mit Böhmer (a. a. O. S. 566) gesagt haben: „Sollen wir nun wünschen, daß diese Sonderkultur aufhört und von der ‚von Gott so sichtbarlich zur Weltherrschaft berufenen' anglo-amerikanischen Zivilisation verschlungen wird? Nein, das wünschen hieße, so wie die Dinge jetzt liegen, den ‚Untergang des Abendlandes' wünschen." Bei der Zaghaftigkeit, mit der viele Lutheraner sich in die Einigungsbewegung hineinziehen ließen, konnte es nicht zweifelhaft sein, daß sie in Stockholm keine führende Rolle spielen würden.

* * *

Verschieden von den Einigungstendenzen der Puritaner und der Lutheraner sind die Bestrebungen, die sich um die englische Staatskirche und die ihr verwandte Episkopalkirche Amerikas gruppieren. Bei der besonderen Stellung, die die beiden Kirchen innerhalb des Protestantismus einnehmen, kam ihrer Arbeit eine eigenartige Bedeutung zu. Mit ihrer episkopalen Organisation hatte die englische Staatskirche mehr als irgend eine andere Kirche der Reformation den anstaltlichen Charakter bewahrt. Wenn auch die neununddreißig Artikel sich auf den Boden der reformierten Kirchen stellten, so hatte man doch daran festgehalten, daß die Kirche ein visibilis coetus fidelium sei. Die Oxfordbewegung hatte den Gedanken an die Einigung der Christenheit mächtig aufleben lassen. Diese war entstanden aus der Reaktion gegen den von der Philosophie Benthams inspirierten Liberalismus, der in der Kirche nur eine menschliche und nationale Einrichtung sah, die sich überlebt habe und darum dem Verfalle geweiht sei. Demgegenüber wollten Keble, Froude, Newman und Pusey die Idee der allgemeinen Kirche wieder erwecken, und in dieser Absicht veröffentlichten sie ihre berühmten Tracts of the Times.

Die Wirkung dieser Bewegung innerhalb der anglikanischen Kirche war, daß der Geist des Individualismus, „so wie er der Genius oder der Geist des Protestantismus seit Luther gewesen war, die Art des Individualismus, die im persönlichen Glauben und in der Bekehrung das einzig Wesentliche der Religion sieht, und den sozialen und korporativen Ausdruck derselben zu einer ganz sekundären Stellung herabdrückt, ganz bedeutend diskreditiert und geschwächt wurde". „Es wurde auf fast allen Seiten anerkannt, daß die Lehre von der unsichtbaren Kirche, von der die Protestanten soviel Aufhebens machten, nicht die Lehre des Neuen Testamentes ist." So schreibt der anglikanische

[1] Allgem. Evang.-Luth. Kirchenzeitung 54 (1921) 548.

Bischof Gore (The Anglo-Catholic Movement To-day [London 1925] S. 11). Und er fährt fort: „Wir verwerfen einen reinen Individualismus in allen Teilen des Lebens als falsch in Philosophie und gefährlich in der Praxis. Wir anerkennen, daß die Persönlichkeit wesentlich sozial ist und daß der Mensch sich als soziales Wesen entwickelt. In den Religionen der Welt sehen wir allgemein soziale Organisationen, die korporative Loyalität fordern. So werden wir dazu geführt, daß es tief in der menschlichen Natur liegt, daß die Religion Christi in die Welt gekommen ist als eine Gesellschaft, und daß von Anfang an die Mitgliedschaft an dem autoritativen Körper gerade so wesentlich ist wie individueller Glaube. Das ist sicherlich eine Tatsache der Geschichte. Im Neuen Testament besteht keine Spur von einer Mitgliedschaft in Christus, die nicht auch gleichzeitig Mitgliedschaft in der Kirche ist. Und das wahre Wesen der Sakramente, die sowohl Mittel der Gnade als auch soziale Zeremonien sind, besteht darin, daß sie zu einer unlöslichen Einheit unsere Gemeinschaft mit Gott und unsere Gemeinschaft mit unseren Glaubensbrüdern in der Kirche verbinden, mit all den Pflichten, die mit einer loyalen Mitgliedschaft verbunden sind." Mit dieser Auffassung näherte sich die anglikanische Kirche der katholischen, und wenn sie auch romfeindlich blieb, so rückte sie doch immer mehr von dem radikalen Subjektivismus und Individualismus ab, der die Zersplitterung der übrigen protestantischen Welt veranlaßt hatte. Für den Unionsgedanken war damit ein neues Element gegeben, das in der Branch Theory seinen Ausdruck fand.

Die erste größere Gelegenheit, in die Einigung des Protestantismus einzugreifen, ergab sich für die anglikanische Kirche infolge der Edinburgher Missionskonferenz.

Diese war ein Versuch, die bei den interdenominationellen Zusammenschlüssen gemachten Erfahrungen auf den Gesamtprotestantismus wenigstens auf einem Gebiete, wo man die Zersplitterung am unangenehmsten empfand und wo die meiste Aussicht auf Nachgiebigkeit bestand, auszudehnen. Der Erfolg schien den Erwartungen zu entsprechen, und wenn auch vier Jahre später das ganze Gebäude zusammenbrach, so war die erste Begeisterung doch groß genug, um ihre Auswirkungen geltend zu machen. Diese zeigten sich bald, und eine der ersten und bedeutendsten war die Vorbereitung für eine Weltkonferenz für Faith and Order. Im Oktober 1910 stellte Bischof Brent auf der Generalversammlung der Episcopal Church in Amerika den Antrag, der zur Einberufung einer Weltkonferenz aller echten Christusgläubigen aufforderte, auf der alle Fragen frei und offen besprochen werden sollten, die die Grundlage der Glaubensspaltungen bildeten und die man auf der Edinburgher Tagung zu erörtern nicht für ratsam hielt. Nach zehnjähriger Vorbereitung kam die erste Tagung im August 1920 zu Genf zustande, zu der nicht nur die Episkopalen und die ihnen verwandten Anglikaner, sondern auch andere Kirchen ihre Vertreter gesandt hatten. Besonders traten die Anglikaner für den Einheitsgedanken ein, nachdem die Lambeth-Konferenz in ihrem berühmten „Quadrilateral" eine Grundlage zum Zusammenschluß geschaffen zu haben glaubte (siehe diese Zeitschrift 100 [1920] 193).

Durch das Eintreten der Anglikaner gewann der Unionsgedanke eine breitere Basis, was die Zahl der Kirchen anbetrifft, mit denen man in Verbindung

treten konnte. Die anglikanische Kirche hatte schon seit langem freundschaftlichere Beziehungen zu den griechisch-orthodoxen Kirchen des Orients. Die Branch Theory sah in der römischen, anglikanischen und griechischen Kirche die drei wichtigsten Zweige der einen Kirche Christi. Einzelpersonen, Laien und Kirchenfürsten, und eigens dafür gegründete Verbände bemühten sich, diese theoretische Einheit auch sichtbar zu Tage treten zu lassen. Vielen schwebte dabei die Hoffnung vor Augen, durch die Verbindung mit den Orthodoxen, die in der Mitte der englischen Staatskirche bestehenden Richtungen des „Sacerdotalismus" und „Romanismus" zu stärken und den Kampf gegen den Protestantismus um so energischer zu führen. Andere wiederum hofften, durch den Einfluß Englands liberalere Ideen im Orient verbreiten zu können. Wie weit bei manchen — sicher nicht bei allen — bewußt oder unbewußt, politische Ideen mitspielten, ist schwer zu sagen. Gewiß ist, daß der englischen Regierung die Unionsbestrebungen mit den Kirchen des Orients nicht unwillkommen sind, und daß sie in der Hand englischer Politiker ein wichtiges Mittel zur Erreichung ihrer Ziele werden können. Mit der Union würde das Protektorat über die Orthodoxen des Orients aus den Händen der alten Gegner Englands, der Russen, in die der Briten übergehen, und damit der politische und vor allem auch der kaufmännische Einfluß im Orient gewinnen.

Die Zeit unmittelbar vor der Genfer Konferenz für Faith and Order war den Bestrebungen des Anglikanismus besonders günstig. Griechenland hatte in Venizelos einen Leiter, der von der Einigung aller Hellenen mit Konstantinopel und der Hagia Sophia als Mittelpunkt träumte. Eine Verbindung mit dem Anglikanismus war ihm dazu das rechte Mittel, das neben seiner Zusammenarbeit mit den Freimaurern das große Ziel erreichen helfen oder wenigstens die englische Presse günstig stimmen sollte. Da ein Teil der Theologieprofessoren in Athen an deutschen und englischen Universitäten die Vorlesungen protestantischer Professoren gehört hatte und rationalistischen Ideen mehr oder weniger huldigten, waren manche dogmatische Schwierigkeiten aus dem Wege geräumt. Günstig war es auch, daß der Stuhl von Konstantinopel gerade erledigt war und die Griechen von Athen und Byzanz sich einigten, die Wiederbesetzung möglichst lange hinauszuschieben.

Der Primas von Canterbury benützte die Lage und lud die Orientalen zur Lambeth-Konferenz 1920 ein. Diese wie eine Einladung zur Genfer Konferenz fiel auf günstigen Boden, und so erschienen in der Stadt der Schweizer Reformation zum ersten Male auf einer allgemeinen protestantischen Tagung eine Reihe Prälaten der orthodoxen Kirchen. Die hier geschaffenen Verbindungen wurden später weiter ausgesponnen, und je größer die Not der christlichen Kirchen des Morgenlandes infolge der Bedrückung durch Bolschewismus und Mohammedanismus wurde, um so mehr sahen sich einige der Prälaten der griechischen Kirchen gezwungen, Anschluß im Abendlande dort zu suchen, wo man ihnen Freundschaft und politische und finanzielle Unterstützung versprach, ohne ihren Glauben anzugreifen.

Aber nicht nur mit dem Orient suchte die anglikanische Kirche Verbindung. Wenn diese sich auch in manchen Punkten ihrer Lehre dem alten Glauben, wie er in der katholischen und orthodoxen verkörpert ist, genähert hatte, so war sie doch eine protestantische Kirche geblieben, und sie duldete in ihren

Reihen alle Gegensätze von der äußersten Rechten bis zur extremsten Linken. Den Orthodoxen gegenüber weist sie auf das Zeugnis derer hin, die sieben Sakramente annehmen, die Anrufung der Heiligen billigen usw., und den Protestanten zeigt sie ihre 39 Artikel, die das alles als Götzendienst verwerfen, und daneben duldet sie in ihrer Mitte die Modernisten, die dem Worte nach den alten Glauben annehmen, aber in der Deutung ihn zu einem Schemen verflüchtigen.

Neben den Verhandlungen mit den Orientalen über eine Union liefen solche mit den Presbyterianern und Freikirchlern. Hier ließ man den Liberalen innerhalb der englischen Staatskirche freie Hand, so daß Gore sich beklagt, daß man ungehörigerweise „die sakramentale Seite der Religion" auf ein Minimum herabgesetzt habe. „Ich kann nicht glauben", setzt er hinzu, „daß eine Union, die sich einzig auf die Annahme materieller Erfordernisse begründet, von Dauer sein kann, wenn sie nicht unterstützt wird durch die Annahme der Grundsätze, die darin eingeschlossen sind" (a. a. O. 49).

Neben diesen kirchlichen Bestrebungen, die Protestanten verschiedener Bekenntnisse näher zusammenzubringen, gibt es eine große Zahl anderer Gemeinschaften, die zwar an erster Stelle ein anderes Ziel verfolgten, aber doch demselben Zwecke dienstbar waren. Dahin gehören neben vielen andern die Jünglings- und Jungfrauenvereine (Y. M. C. A und Y. W. C. A.), die Bibelgesellschaft, die Frauenvereine, die interkirchliche Sonntagsschulorganisation usw. Von besonderer Bedeutung ist der Freundschaftsbund der Kirchen, der seine Aufgabe darin sieht, die großen Kirchen für die Friedensfrage zu interessieren. Bis in das Jahr 1907 zurückreichend, hielt er seine erste Versammlung in Konstanz gerade in den Tagen, da der Weltkrieg zum Ausbruch kam. Trotz des Weltkriegs kam eine zweite Tagung des Internationalen Komitees in Bern 1915 zustande, an der außer Neutralen Engländer und Deutsche, aber keine Franzosen teilnahmen.

Unmittelbar nach Friedensschluß fand die dritte Tagung des Internationalen Komitees im Schloß Oud Wassenaer bei Haag statt. Am zweiten Sitzungstage wurde die Frage einer allgemeinen Kirchenkonferenz beraten, aber kein endgültiger Beschluß gefaßt. In einer allgemeinen Erklärung über die Grundsätze des Weltbundes hieß es:

„Wir sind froh in der Gewißheit, daß hinter der offenbaren Uneinigkeit eine wirkliche Kraft der Einigkeit lebendig ist, die dankbar anzuerkennen wir als unsere Pflicht fühlen. Wir müssen für ihr Wachstum wirken." „Indem wir alle Fragen, die die mannigfachen Unterschiede der vielen christlichen Gemeinschaften betreffen, völlig beiseitesetzen, wissen wir uns eins mit allen in dem Glauben an die Vaterschaft Gottes und an die Bruderschaft der Menschen als an fundamentale Wahrheiten unseres Glaubens." „Wir sind deshalb der Überzeugung, daß die Zeit gekommen ist, wo alle Christen ihre Kraft dazu vereinigen sollen, alles das zu verwirklichen, was in der Botschaft Christi von der Bruderschaft der Menschen verschlossen liegt."

Die einstimmig angenommene Schlußentschließung lautet:

„Das Internationale Komitee, dessen Mitglieder aus vierzehn Ländern gekommen sind und vielen christlichen Gemeinschaften angehören, freut sich der hier offenbarten Einigkeit in Christo, trotzdem die nationalen und konfessio-

nellen Gegensätze zahlreich und tief sind.... Die Einigkeit seiner (Christi) Jünger ist eine Tatsache, die selbst Krieg und wirtschaftlicher Konkurrenzkampf keineswegs zerstören konnten. Wir hegen den ernsten Wunsch, daß diese Tatsache der Einigkeit inmitten einer noch zerrissenen und verwirrten Welt tiefer gefühlt und deutlicher dargestellt werde, damit Jesus Christus als der Heiland der Welt erscheinen möge und in ihm die Lösung der tiefsten Probleme der Menschheit gefunden werde."

Die vierte Tagung des Internationalen Komitees fand Ende August 1920 zu St. Beatenberg in der Schweiz statt, auf der 24 Nationen vertreten waren. Wichtiger noch war die Konferenz von Kopenhagen, auf der 250 Vertreter von 25 Nationen sich einfanden. Hier hielt man die Zeit gekommen für die Einberufung einer Konferenz, die nicht nur die Abrüstung, sondern auch die ökonomische Lage und andere Hemmnisse des Friedens zum Gegenstande haben sollte. Zu den unternommenen Schritten gehörte auch die Ernennung eines Komitees, das die Lehrbücher in den verschiedenen Ländern prüfen und darauf hinwirken sollte, daß das kommende Geschlecht nicht von Jugend auf mit Vorurteilen gegen andere Völker erfüllt werde.

* * *

Der Gedanke einer Weltkonferenz des gesamten Protestantismus wurde übrigens in Kopenhagen nicht zum ersten Male ausgesprochen. Schon 1916 war eine derartige Anregung vom Federal Council ausgegangen, ebenso von der bischöflichen Methodistenkirche und von den Bischöfen der nordischen Staaten unter Führung Söderbloms. Durch den Krieg war die ganze innere Not des Protestantismus vielen zum Bewußtsein gekommen; sie sahen, daß als Fazit der vierhundertjährigen Entwicklung protestantischer „Freiheit" die protestantische Welt in tausend Gruppen und Grüppchen auseinandergefallen war, und sie verstanden, daß es höchste Zeit sei, alle Mann an Bord zu rufen. Die Not drängte und forderte schnelles Handeln.

Auf dem Wege der Beratung über Faith and Order war das nicht möglich. Die Gegensätze innerhalb der eigenen Reihen waren zu zahlreich und zu tiefgreifend, und selbst wenn die Beratungen über Glauben und Kirchenverfassung zu einem Ziele geführt hätten, woran manche von Anfang an zweifelten, so hätten sie doch nur einen Teil des Protestantismus erfaßt, d. h. nur die Kirchen, die noch an der Gottheit Christi im altüberlieferten Sinne festhielten.

Irgend ein gemeinsames Kredo aufzustellen, auf Grund dessen ein Zusammenschluß erzielt werden könne, schien vielen ausgeschlossen. Selbst die einfachste Form des Bekenntnisses, etwa an die Gottheit Christi, würde auf Widerspruch gestoßen sein. Selbst in den auserlesenen Kreisen der Bewegung für Faith and Order würde diese Grundfrage des Christentums schwer eine allen zusagende Formulierung gefunden haben, ganz abgesehen von andern Fragen, die tiefer in das Glaubensgebiet eindrangen.

Wollte man also einen Zusammenschluß der Protestanten trotz alledem erreichen, dann mußte man eine andere Basis schaffen. Diese glaubte eine Reihe führender Männer in dem Programm gefunden zu haben, dem sie die kurze Überschrift Life and Work, oder deutsch: „Weltkonferenz für praktisches Christentum", gaben. Mit vollständigem Ausschluß aller dogmatischen Fragen sollte man sich nur mit praktischen Dingen des christ-

lichen Lebens beschäftigen. Ähnlich wie es das Federal Council getan hatte, sollte jeder Denomination ihre volle Eigenart belassen bleiben, aber statt des fehlenden gemeinsamen dogmatischen Kredos ein gemeinsames soziales und politisches aufgestellt werden. Ein Nizäa der Ethik sollte neben dem Nizäa des Glaubens geschaffen werden.

Dieses Programm enthält freilich in sich einen innern Widerspruch. Leben ist nicht möglich ohne ein Lebensprinzip, und das Leben des Christen hat im Glauben seine Wurzel. Christliches Arbeiten und Wirken muß sich in christlichen Bahnen bewegen, also aus dem Glauben entspringen und in der Form einer kirchlichen Organisation auswirken. Ohne Faith and Order ist also Life and Work nicht möglich. Letzteres setzt ersteres voraus. Auch ist es unmöglich, ohne irgend eine dogmatisch feste Grundlage an die Fragen der Praxis heranzutreten. Es klingt ja ganz großzügig, wenn man mit Wallau sagt: „Die Absolutheit des konfessionellen und kirchlichen Standpunktes muß zu Gunsten einer universalen Christlichkeit durchbrochen werden" (Berl. Tageblatt Nr. 389, 15. Aug. 1925). Aber worin besteht die „universale Christlichkeit?" Da kommt man nicht an dogmatischen Gesichtspunkten vorbei. Das hat die Erfahrung gezeigt, und mancher von denen, die auf diesem neuen Standpunkt stehen, hat das durch die Form seiner Ausführungen in der Presse klar bewiesen. Schon der eben zitierte Satz Wallaus ist eine dogmatische Behauptung, die für uns Katholiken, für die das Dogma etwas Absolutes bedeutet, unannehmbar ist.

Aber solche Erwägungen, wenn sie überhaupt aufgetaucht sind, störten die Männer nicht, die trotz aller Schwierigkeiten einen Zusammenschluß der Protestanten erreichen wollten. Im August 1920 trafen sie sich in Genf und beschlossen, im Jahre 1925 in Stockholm eine Weltkonferenz für praktisches Christentum zu berufen. Die Vorbereitungen dazu wurden in großzügiger Weise organisiert. Ein Komitee, aus drei Gruppen bestehend, wurde gebildet, in dem Glieder der englischen und schottischen Staatskirchen, der freien Kirchen von Großbritannien, der meisten Kirchen von Europa und Amerika und der orientalischen Kirchen vertreten waren. Als Verhandlungsgegenstände wurden folgende festgelegt: 1. Die Verpflichtung der Kirche im Hinblick auf Gottes Plan und Werk in der Welt. 2. Die Stellung der Kirche zu den ökonomischen und industriellen Problemen. 3. Die Stellung der Kirche zu den sozialen und moralischen Fragen der Welt. 4. Die Kirche und die internationalen Beziehungen. 5. Die Kirche und die christliche Erziehung. 6. Methoden kooperativer und föderativer Bestrebungen christlicher Körperschaften.

Das Internationale Exekutivkomitee hielt drei Sitzungen ab, 1921 in Peterborough in England, 1922 in Helsingborg und 1923 in Amsterdam. Die Seele der Vorbereitungen war der Erzbischof Söderblom von Upsala, der Präsident der europäischen Sektion des Exekutivkomitees. Er wurde auch zugleich der Theologe der neuen Bewegung, der für die Tendenzen die richtige Formel fand, die sie den verschiedensten Parteien mundgerecht machte. In einer Pressemitteilung faßte er die Grundsätze der Bewegung für Life and Work in die Sätze zusammen: „1. Das innere Leben ist das Wesentliche.... 2. Die Liebe ist berufen, die Welt zu erobern.... 3. Respekt vor Verschiedenheiten. Wir wollen sie nicht verwischen, auch wenn wir könnten." Alle diese Sätze sind richtig, wenn man sie richtig versteht. Sicherlich ist eine Schale ohne Kern

nutzlos. Aber worin muß das innere Leben bestehen? Es ergibt sich ein ganz verschiedenes Handeln, je nachdem man das innere Leben ein rein natürliches, wenn auch noch so edles sein läßt, oder ein übernatürliches. Das gilt nicht nur für das persönliche Leben, sondern macht sich auch in den sozialen, ökonomischen und politischen Problemen geltend. Daß die Liebe die Welt erobern soll, unterschreiben wir gern. Aber wir möchten doch zunächst wissen, was die christliche Liebe ist, und worauf sie sich stützen und erstrecken soll. Die Liebe ist eine blinde Kraft, die der Erleuchtung durch den Glauben des Christen bedarf. Auch vor den Ansichten anderer wollen wir Achtung haben. Aber dabei kann es sich nur um eine bürgerliche Toleranz handeln. Eine dogmatische Duldsamkeit ist ein Unding und Widerspruch in sich selbst. Die Wahrheit steht höher als der Irrtum, und vor dem Irrtum als solchem kann man nie Respekt haben. Der große Fehler unserer Zeit ist es, daß ihr die klaren Gedanken fehlen. Darum fehlt ihr das entschiedene Handeln. Und letzteres können wir unserer Zeit nur wiedergeben, wenn sie von neuem richtig und klar zu denken lernt und mit dem Irrtum nach Kräften aufräumt.

Die Grundanschauungen der Bewegung für Life and Work sind also mit großen Unklarheiten belastet, die sich auf Schritt und Tritt geltend machen müssen. Es ist eine zu vage Formulierung, wenn man an die Stelle eines festen Kredos das vieldeutige Wort „Nachfolge Christi" setzen will, wie es Söderblom tut, wenn er schreibt: „Was einigt uns? Die Antwort lautet: Die Nachfolge Christi. Es sollte gewißlich eine hinreichende Gemeinschaft sein, wenn wir alle, insgesamt wie einzeln, redlich danach strebten, in den Spuren des Meisters einherzugehen und uns von seiner Liebe begeistern und von seiner Kraft leiten zu lassen" (Einigung der Christenheit, Halle 1925, S. 155). Mit demselben Recht kann man sagen, daß die „Nachfolge Christi" gerade das Trennende sei, was die zahlreichen religiösen Gemeinschaften geschaffen hat. Jede einzelne glaubt den wahren Geist Christi zu haben und sich von den andern getrennt halten zu müssen, weil sie sonst die echte Nachfolge des Meisters kompromittiere. Solange über diesen Punkt nicht Klarheit herrscht, wenigstens bezüglich der Hauptlinien, wird man keine neue Menschheit schaffen, auch wenn man sich in seinen Beratungen nur auf das „praktische Christentum" beschränkt.

Heinrich Sierp S. J.

Zur staatskirchlichen Unifikation in Rumänien

Das durch den Weltkrieg geeinigte, der Mehrzahl der Bevölkerung nach der orientalisch-nichtkatholischen Christenheit angehörige Großrumänien übernahm aus der Vergangenheit mehrere untereinander jurisdiktionell unabhängige religiöse Organismen desselben Bekenntnisses. Außer der orientalischen Staatskirche des alten Königreiches Rumänien finden wir in der Neugestaltung des ostromanischen Donaureiches die orientalische Metropolie Sibiiu (Hermannstadt) in Siebenbürgen, ferner in der ehemals österreichischen Bukowina die Metropolie Czernowitz mit je einer autokephalen Synode, endlich in dem früher russischen Bessarabien das einst der Petersburger Synode hörige Erzbistum Kischinew mit zwei Suffraganbistümern.

Bei dem unter der orientalischen Christenheit zum Gewohnheitsgesetz gewordenen Zuge, die kirchlichen Organismen den staatlichen Grenzen anzupassen, war die Ausführung desselben Grundsatzes in Großrumänien selbstverständlich. Demnach sehen wir in Bukarest bereits einen altrumänischen Patriarchen Dr. Miron Cristea und hören von einem noch besonders zu erwartenden Unifikationsgesetz für die vier bisher ohne jurisdiktionellen Zusammenhang, ja sogar mit verschiedener innerer Verfassung bestehenden orientalisch-kirchlichen Organismen.

Die rumänischen Katholiken heben angesichts dieser Neuordnung, sogar in Gemeinschaft mit den die Lage des Landes unbefangen beurteilenden Nichtkatholiken, nachdrücklich hervor, daß sich bei der geplanten Einigung der orientalischen Teilkirchen des Landes die beste Gelegenheit zur Erweiterung der von den Rumänen Siebenbürgens im Jahre 1700 mit der katholischen Kirche abgeschlossenen Union darbiete. Die gesamte rumänische Nation würde alsdann in Wahrheit der Religion ihrer Vorfahren angehören, deren Namen der echte Rumäne mit Stolz trägt.

Die seitens der Unionsfreunde [1] hierbei dargelegten Gründe der Vereinigung mit Rom verdienen nicht allein vom wissenschaftlichen, sondern noch mehr vom religiösen Gesichtspunkt aus zur Kenntnis weiterer Kreise gebracht zu werden [2].

Der Vorrang des Erzbischofs von Konstantinopel als des Oberhirten des neuen Rom gab einstens besondern Anlaß zur beklagenswerten Lostrennung des christlichen Ostens von Rom [3]. Doch schon Jahrhunderte lang hat Konstantinopel aufgehört, das neue Rom zu sein, vielmehr befand sich der auf seine Würde im Glanze des Kaiserthrones so viel Wert legende Patriarch in schmählichster Abhängigkeit vom Sultan und wurde von ihm zum Eintreiben der Steuern mit Hilfe der Baschibosuks mißbraucht; einige Patriarchen endigten wegen politischer Verdächtigungen am türkischen Galgen; dem jetzt

[1] Großrumänien zählt unter zirka 16 Millionen Einwohnern 1 412 444 Katholiken des rumänischen Ritus mit einer Metropolitandiözese und drei Diözesen, ferner 1 248 113 Katholiken des lateinischen Ritus mit einer Erzdiözese, fünf Diözesen und einem General-Vikariat.

[2] Der Verfasser benützt beim Niederschreiben dieser Zeilen seine in 15 Jahren in Rumänien gesammelten Kenntnisse, im besondern aber neuere katholische Werke wie die von Dr. Niculescu (Bischof von Lugos), Georgescu, Paulescu, Pop.

[3] Der dem Erzbischof von Konstantinopel den zweiten Patriarchalplatz in der Kirche zuerkennende Kanon 28 des Konzils von Chalzedon fand bezeichnenderweise, als vom Papste nie bestätigt, in den orientalischen Kanonessammlungen keinen Platz.

regierenden Patriarchen wurde am 30. Januar 1925 der Ausweisungsbefehl zugestellt und zwei Stunden später gewaltsam ausgeführt. Das Zentrum des Schismas ist im Zerfall — sollten da nicht Ernstdenkende dem Schisma selber ein Ende machen?

Die rumänische Staatskirche hatte sich übrigens schon 1885 jeder jurisdiktionellen Abhängigkeit von Konstantinopel entledigt, nur die dogmatische Übereinstimmung der Kirchen sollte bestehen bleiben. Doch diese Lossagung war nur ein einzelner Schritt in dem großen Zersetzungsprozeß des ehemaligen, numerisch der katholischen Kirche fast gleichkommenden Machtbereichs des „ökumenischen Patriarchen". — Rußland, dessen Zaren der Patriarch gerade in dem Dokument der Anerkennung seines autokephalen Moskauer Amtsbruders den einzig rechtgläubigen Fürsten nennt, war bereits 1589 aus der griechischen Obedienz ausgeschieden, Montenegro folgte 1765, das Sinaikloster 1782, Griechenland 1850, die Orientalen Siebenbürgens 1864, die Bukowina 1873, Serbien 1879, Bosnien und die Herzegowina 1880. Auf den Versuch der Verhinderung der Loslösung des jungen rumänischen Königreiches antwortete die Synode von Bukarest dem Patriarchen Joachim III., weil die Rumänen Taufe und Christentum keineswegs von Byzanz empfangen, sondern einstens bereits nach Dacien mitgebracht hätten, verlangten sie die Unabhängigkeit von Konstantinopel. Umsonst sprach man 1872 gegen die damals noch zum türkischen Reiche gehörenden Bulgaren bei ihrer Lossagung vom Patriarchat den Bann aus — Bulgarien bildete sein eigenes Exarchat. Der Vorgänger des jetzt exilierten Patriarchen, Metaxakis, wurde von der Synode Griechenlands für abgesetzt erklärt; dem nunmehr Verbannten boten bezeichnenderweise die Bolschewisten einen Zufluchtsort an; das schon für Juli 1924, dann für Mai 1925 geplante allgemeine „orthodoxe" Konzil wurde nach einer aus Jassy kommenden Nachricht auf unbestimmte Zeit verschoben; der disunierte Orient beruft sich auf die ökumenischen Kirchenversammlungen als die höchste Autorität, vermochte jedoch seit seiner Trennung von Rom, also 900 Jahre hindurch, kein solches Konzil zu feiern.

Deutlicher kann die Zerstückelung des Schismas kaum noch werden. Einst lockerte Byzanz im Gefühle seiner weltlichen Bedeutung als kaiserliche Residenz das Band mit Rom; was Wunder, wenn nun die einst dem ökumenischen Patriarchen angeschlossenen Völker nach Erstreitung ihrer Unabhängigkeit, mit einer monarchischen Residenz in ihrer Mitte, den byzantinischen Grundsatz ebenfalls anriefen und ihre Autokephalie erklärten? Inmitten der russischen Staatskirche wurde die einst daselbst als lebenerhaltende Macht gepriesene kaiserliche Zentralgewalt gestürzt, und mit orientalischer Logik erfolgte bald der Zerfall des ehemaligen staatskirchlichen Organismus in wenigstens sieben Teilkirchen, abgesehen von den alten Sekten. Nicht einmal die mit so mancher Hoffnung hergestellte Moskauer Patriarchalgewalt vermochte die Zersetzung zu verhindern; es fehlte der Glanz der fesselnden Kaiserkrone „des dritten Roms", nach deren Fall die Zerstückelung bedeutend schneller vor sich ging als in Konstantinopel, wo der Großherr in eigenem Interesse die Nachfolger des Photius in ihrer Macht über die ihm hörigen Völker unterstützte[1].

[1] Selbst in religiösen Streitfragen wandten sich die Patriarchen um die letzte maßgebende Entscheidung an die türkische Regierung. Bei einer Debatte zwischen Griechen und Armeniern

Jener äußere Zerfall des orientalischen Schismas ist freilich nur die Folge des innerlich längst bestehenden. Das Statut der alten rumänischen Staatskirche stellte nach Obigem als Glaubensnorm die Übereinstimmung mit der Kirche von Konstantinopel auf. Doch nach der orientalischen Auffassung kann nur ein allgemeines Konzil, nie also eine Einzelkirche, die Glaubensnorm bieten. Dazu waren unter den 60 Patriarchen am Bosporus vom ersten bis zum zweiten Konzil von Nizäa 27 öffentliche Häretiker, andere aber weigerten sich, ihre wegen Häresie verurteilten Vorgänger aus den Diptychen zu streichen; Cyrillus Lukaris versuchte gerade als Patriarch von Konstantinopel unter seinen Orientalen den Kalvinismus einzuführen. — Der von den Bolschewisten nach Rußland eingeladene Patriarch Gregor VII. hatte schon vor seiner Verbannung, im Mai und Juni 1924, diejenigen Bischöfe Rußlands mit der Exkommunikation bedroht, welche nicht die der Sowjetregierung besonders genehme und damit gekennzeichnete „rote Kirche" anerkennen wollten. Schon längst war der Metropolit von Thyatira, Germanos, mit andern Delegierten nach Moskau gesandt worden, um im Namen des ökumenischen Patriarchen die rote Hierarchie zu bestätigen; ja am 6. Mai 1924 hatte Gregor VII. in einer Plenarsitzung seiner ökumenischen Synode die Politik der Sowjetregierung gebilligt und alles an der amtlichen Kirche Rußlands Auszusetzende dem nunmehr verstorbenen Patriarchen Tychon zur Last gelegt sowie ihn kanonisch abgesetzt. Den aus Rußland nach Konstantinopel geflüchteten Bischöfen Anastasius und Alexander wurde wegen Gegnerschaft gegen die Bolschewistenregierung jede Amtshandlung im Bereich der Patriarchie untersagt.

Angesichts des durch den rumänischen Staat in dem neuerworbenen Bessarabien wider den Bolschewismus unterhaltenen Belagerungszustandes dürfte die Staatskirche Großrumäniens nicht ohne Schwierigkeiten ihre dogmatische Übereinstimmung mit der in obigem Geiste nunmehr auftretenden Patriarchie betonen.

Dazu läßt sich die Glaubensnorm der ökumenischen Patriarchen, gerade im Gegensatz zu dem verfemten Katholizismus, einfach nicht feststellen. Photius hielt Rom im Jahre 867 zehn Anschuldigungen vor, in seinen Schreiben an die andern Patriarchen begnügt er sich mit fünf, im Bulgarenbrief wiederum mit andern fünf. Cärularius zählt 33 Punkte gegen Rom auf, die Unionssynode von Lyon behandelte sechs, die Florentiner Kirchenversammlung vier Unterscheidungslehren, Kardinal Hergenröther führt 103 Punkte auf, in welchen nach den griechischen Polemikern der Orient vom Okzident abweichen soll; das Glaubensbekenntnis des Chrysanth aus dem 18. Jahrhundert kennt nur zehn strittige Lehren, während die orientalischen Patriarchen in ihrer Antwort auf die Unionseinladung Pius' IX. alle Anschuldigungen des Cärularius wiederholen; der Patriarch Anthimus VII. aber setzt in seiner Erwiderung auf die Enzyklika Leos XIII. von 1895 die Differenzlehren auf zwölf herab. An welche dieser zahlreichen Normen die rumänische Staatskirche sich anschließt, war nie feststellbar.

über das Verhältnis von Wasser und Wein im Opferkelch der heiligen Messe fällte dann der angegangene türkische Effendi das Urteil: Wein sei ein unreines, vom Koran verworfenes Getränk, weshalb Wasser allein anzuwenden sei. — Der ausgewiesene Patriarch gebot nur noch über zirka vier Millionen Gläubige.

Dazu besteht gerade zwischen der amtlichen Kirche des alten Rumänien und der Kirche von Konstantinopel ein wesentlicher Unterschied bezüglich der Taufe Andersgläubiger. Während man am Goldenen Horn Katholiken und Protestanten bei etwaigem Übertritt bedingungslos wiedertaufte, überläßt das Regulament der rumänischen Staatskirche die Taufe dem Gewissen des Übertretenden. Je tiefer dieser Unterschied in das christliche Leben eingreift, desto mehr erweitert er sachlich die Kluft zwischen jenen beiden religiösen Gemeinschaften und bedeutet nichts weniger als dogmatische Übereinstimmung.

Der Mangel eines festen Glaubensfundamentes in der byzantinischen Autokephalie oder besser Akephalie zeitigt ebenso wie anderswo in der rumänischen Staatskirche solche Folgen, daß ernst denkende nichtkatholische Freunde ihres eigenen Volkes warnend ihre Stimme gegen den fortschreitenden religiösen Niedergang erheben. So äußerte sich ein von warmem und edlem Patriotismus beseelter Rumäne, der verewigte Fürst Georg Sturza, um 1896 zum Verfasser dieser Zeilen über die staatskirchliche Landesgeistlichkeit: „Unsere alten Priester waren nicht gelehrt, aber gläubig und mit den Zeremonien gut vertraut; jetzt lernen unsere jungen Priester in den Seminarien Hygiene und Gartenbau sowie anderes, doch der Glaube geht ihnen verloren und die Feier des Gottesdienstes ist ein Hohn."

Wer sich die Mühe gibt, dem in rumänisch-orientalischen Katechismen des alten Königreiches niedergelegten Lehrbegriff vergleichend nachzugehen, wird mit tiefer Trauer feststellen, daß dem in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts noch bemerkbaren treuen Festhalten an der Lehre der heiligen Väter des Orients in der zweiten Hälfte mit dem Fortschritte der Zeit rationalistische Verflachung fast in gleichem Verhältnisse folgt. Darf es da wundernehmen, wenn der modern entstellten Glaubenslehre die Glaubenskraft mangelt?

Schon 1886, bei Gelegenheit der Kammerdebatten über die von einer politischen Partei beanstandete, von Leo XIII. vollzogene Erhebung des ehemaligen Apostolischen Vikariates der Walachei zum Erzbistum Bukarest, hob der den Katholiken gegenüber sehr versöhnlich sprechende, bedeutende Staatsmann Kogalniceanu hervor, daß den staatskirchlichen Hierarchen der Rückgang des Kirchenbesuches, selbst unter den Landleuten, gut bekannt sei. Wie sich jedoch bei dieser Schwächung des religiösen Sinnes in dem einst frommen Volke die Gesinnung der modernen staatskirchlichen Priesterschaft widerspiegelt, beweisen die ernsten Worte des ehemaligen Bukarester Metropolitan-Rechtsanwaltes Theodorian in seinem orientalischen Kirchenrecht[1]. „Hören wir von Priestern, daß die Protestanten weniger von den Wahrheiten des Evangeliums entfernt sind als die Römischkatholischen, so ergreift uns Schrecken. Ich kenne die traurige Gewohnheit, daß junge Priester behufs Vollendung ihrer Studien die protestantischen Universitäten Deutschlands besuchen und von dort mit Sympathien für die Häresien der Reformierten und mit einem unversöhnlichen Hasse gegen Rom kommen." —

Den Zusammenhang der Protestantisierung des rumänischen Staatsklerus mit der Herabminderung der religiösen Volksstimmung hebt in der vielgelesenen „Tribuna"[2] auch der Schriftsteller Slavici hervor, indem er nicht zweifelt,

[1] Theodorian, Dreptul canonic oriental I 78.

[2] Tribuna vom 26. Oktober 1907.

„daß die mit der katholischen Kirchendisziplin bekannten Priester zur Pflege des religiösen Gefühls mehr beitragen können als die in Bukarest, Czernowitz, Athen und Moskau erzogenen."

Nur folgerichtig schreibt demnach der rumänisch-staatskirchliche Archimandrit Scriban[1]: „Meiner Feststellung nach ist der Zustand des Betätigungsmangels nicht bloß die Sünde der rumänischen, sondern der ganzen orthodoxen Kirche. Mit schwachen Unterschieden zwischen der einen und der andern herrscht überall Lebensmangel.... So war die byzantinische Kirche ein dekoratives Gebäude, in welchem der Geist erlosch.... Diese Erbschaft haben alle orthodoxen Kirchen gemacht, alle haben den Charakter der Unfruchtbarkeit wie einen Geburtsfehler.... Sie sind im höchsten Grade des Lebens beraubt, weil sie nicht im Einklang mit den Regeln leben können, welche die Grundlage ihrer Orthodoxie bilden. Soll man noch Tätigkeit von Kirchen erwarten, welche selbst nicht mehr wissen, wessen Gottes sie sind? Wer ein Mann mit Charakter in diesen Kirchen sein will, muß beständig im Kriege mit den Politikern leben, um die Gültigkeit der Wahrheiten zu verteidigen, welche die Grundlage der Kirche bilden. Haben jemals unsere Politiker gefragt, warum die katholische Kirche mächtiger als unsere ist? Sie hat ihren Weg durch eigene kirchliche Ideen vorgezeichnet und keine Macht der Welt kann sie von jenem Wege ableiten.... Die orthodoxen Staaten freuen sich, nicht mit der hartnäckigen katholischen Kirche, sondern mit den Nationalkirchen zu tun zu haben, welche sich bei jedem Winde beugen.... Das Leben der katholischen Kirche aber, welche ohne Kongresse und ohne Volkswillen wächst, werden wir nicht haben."

„Unsere heutige Kirche", schreibt derselbe offenherzige Mann an einer andern Stelle, „ist eine Verleugnung des Christentums und eine Anstalt von Heiden, welche den Namen desjenigen ausbeuten, der teurer ist und höher steht, als daß Menschenlippen ihn aussprechen können."[2]

Noch bedeutungsvoller für die Feststellung des bedauerlichen religiösen Niederganges in der rumänischen Staatskirche sind die im amtlichen Synodalorgan veröffentlichten Worte des Bischofs von Rîmnik-Vâlcea, Bartholomäus[3]:

„Der orthodoxe Klerus Rumäniens hat sowohl seine Sendung wie auch die Betätigung des Christentums nur auf den Ritualismus beschränkt, wie in den ersten Phasen eines jeden religiösen Lebens. In kultureller und sozialer Hinsicht aber hat er sich vom Laienintellektualismus unserer bürgerlichen Gesellschaft beeinflussen lassen, welcher den Klerus von allen Seiten überflutet hat. Mit der Zeit ist der Klerus zum großen Teil so weit gekommen, daß er sich von jenem sektiererischen und unmoralischen Laizismus mitfortgerissen sieht, welcher unsern politischen Klubs seine Herkunft und Verbreitung verdankt.

„Unsere amtliche orthodoxe Kirche versteht bezüglich der Forderungen und Verpflichtungen die alten persönlichen Gewohnheiten der ihr zugehörigen Kleriker fortzuführen, Gewohnheiten, welche uns allseitig wirklich mit sehr wenigen materiellen und moralischen Gewinnen leben lassen, aber uns dafür das Leben von vielen Sorgen und Unannehmlichkeiten frei machen, welche wir bei der Zurückführung unseres rumänischen Christentums zu seiner natür-

---

[1] Neamul românesc lit. 1908, Nr. 138.

[2] Ebd. [3] Biserica ortodocsa română 1921, November.

lichen Betätigung verkosten würden. — Unser orthodoxer Priester hat sich, von der Kleidung und dem Kirchenbuche abgesehen, widerstandslos in die laïsierte Masse seiner Pfarrkinder geworfen, nach deren Methode er sein weltliches und religiöses Leben führt, und jeder Versuch, sich auf den evangelischen Standpunkt des Lichtes der Welt und des Salzes der Erde zu erheben, versetzt ihn vielmehr in Schrecken und erfüllt ihn mit Zorn; aller Enthusiasmus fehlt. Infolge dieser Gleichgültigkeit und Leblosigkeit sinkt das Ansehen unserer Priester von Tag zu Tag ..., dafür durchdringt der Laizismus stets tiefer und weiter das ehemals so christliche Gebiet unserer Seelen und sozialen Schichten." —

So klagte vor wenigen Jahren ein rumänischer Hierarch; fast vierzig Jahre vorher (1883) schilderte der in der letzten Zeit wohl bedeutendste Bischof des Landes, Melchisedech von Roman, seinen Klerus folgendermaßen: „Die aus den Seminarien hervorgegangenen Priester haben eine wenig vorteilhafte Stellung; sie müssen das ganze Leben lang arbeiten, um sich und ihre Familien zu ernähren, und vergessen deshalb das in der Schule Gelernte. Deswegen beschränkt sich ihre Tätigkeit auf die gewöhnlichen Kultushandlungen an Festtagen. Predigten hört man in den Kirchen nicht. Das gute Beispiel mangelt sehr oft. Einige Priester sind Schankwirte in den Dörfern und folgen den Juden in der Verderbung des Volkes mit spirituösen Getränken. Andere haben sich mit den Bauern dem Trunke ergeben, andere machen Gemeinschaft mit Dieben, andere feilschen mit den religiösen Kultushandlungen."

Während dann Bischof Melchisedech trotz aller Klagen über den Tiefstand seines Klerus lobend hervorhebt: „Die orthodoxe Kirche hat den großen Vorzug national zu sein, während die römische Kirche kosmopolitisch und ohne Nationalität ist", bemerkt dazu der Bukarester Professor Dr. Paulescu: „Der so gelobte Vorteil bildet vom christlichen Standpunkte aus eine Ungeheuerlichkeit. Wahrlich, Christus kam nicht auf die Welt, um für jede Nation je ein Kirchlein zu stiften, sondern um eine einzige Kirche zu gründen, eine und eine allgemeine, also gerade kosmopolitisch und ohne Nationalität." —

So weit die Klagen aus dem Innern der rumänischen Staatskirche selbst über Zerfall und Kraftlosigkeit, welche allen redlichen Suchern der Wahrheit unschwer den Weg zur Einigung aller Rumänen in der katholischen Kirche weisen sollten. Ihr spendet der Archimandrit Scriban das unverblümte Lob, nicht einmal von den Pforten der Hölle überwältigt werden zu können.

Dabei darf die tief demütigende Abhängigkeit des kirchlichen Wesens von der Laiengewalt nicht vergessen werden. Eine Laienkirche, wie die protestantischen Gemeinschaften, will die rumänische Staatskirche nicht sein, und doch maßt sich der Geist der Laienkirchen in ihr gewaltige Rechte an. Alle Beschlüsse der Landessynode müssen zwecks ihrer Rechtsgültigkeit vom Könige, bei wesentlichen Neuerungen sogar von beiden Kammern bestätigt werden. So war es freilich schon längst. „Wie nach Photius die byzantinischen Kaiser sich priesterliche Rechte sogar über die Große Kirche anmaßten und sie dem Staate dienstbar machten", schreibt der gelehrte Theodorian-Carada, „so übten auch die Herrscher der rumänischen Fürstentümer eine ziemlich einflußreiche Vormundschaft über die Metropolien der Ungro-Walachei und der Moldau aus.

Der in Konstantinopel erfundene Cäsaropapismus strahlte lange Zeit in Bukarest und Jassy, bis er sich in Moskau kristallisierte."

Als 1893 das Verhältnis der rumänischen Staatskirche zur Regierung gesetzlich neu geregelt wurde, durfte der den Gesetzesvorschlag verantwortende Kultusminister Take Jonescu ohne Widerspruch der Volksvertreter erklären, die Staatskirche Rumäniens stehe nicht selbständig da wie die katholische, sondern bedürfe einer Stütze, diese Stütze aber sei der Thron. Rußlands Beispiel beweist die Folgen des Sturzes jener Stütze in der scheinbar früher starken Staatskirche. — Welche ungeheuerlichen Mißstände aus der Einmischung des Staates in die ihm ergebene Kirche folgen, beweisen verschiedene Bischofswahlen Rumäniens, welche der Gelehrte N. Jorga brandmarkt, weil die Kandidaten des hohen Hirtenamtes nur zwei Zeugnisse beigebracht hatten: ein Seminarzeugnis und einen Ehescheidungsakt[1]. Nach Bericht der staatskirchlichen Revista Teologica aus Hermannstadt[2] gaben bei der letzten Wahl des Metropoliten der Bukowina einige Wahlabgeordnete ihre Stimmzettel ironischer Weise auf den Ministerpräsidenten Johann Bratianu, andere auf seinen Bruder Vintila Bratianu oder auf andere Laien ab. Die Zeitschrift sagt mit Recht: „Das ist das traurige Resultat eines Wahlsystems, welches der Regierung, d. h. einer Partei, gestattet, immer ihren unvermeidlichen Kandidaten zu haben, und welches von vornherein den Erfolg sichert. Noch einmal: Arme Kirche!"

Den letzten Grund dieser Mißstände erschließt der jetzige staatskirchliche Bischof von Bältzi in Bessarabien: „In unserer Kirche gibt es keine edle Tradition von Taten oder großen Ideen, sei es im höhern, sei es im niedern Klerus. Die in der rumänischen Kirche aus der Vergangenheit belassene Überlieferung wird treffend in einem Worte ausgedrükt: Byzantinismus in allen seinen unglückseligen Bedeutungen." [3]

Neben dem äußern und innern Zerfall des auf die Kaisergunst des „neuen Rom" einst vertrauenden Schismas, neben der sittlichen Kraftlosigkeit der eigenen Staatskirche bildet für die Rumänen das Verhältnis der von Rom getrennten religiösen Gemeinschaften zur rumänischen Nationalität einen mächtigen Beweggrund zum Anschluß an die katholische Weltkirche, welche, um den Glauben und Gehorsam gegen die von Christus gesetzte Obrigkeit allein besorgt, die Nationalitäten veredelnd hebt, nie aber unterdrückt.

Jahrhunderte lang haben die Rumänen in ihrem Volkstum und Kulturleben seitens der byzantinischen Teilkirchen empfindlich gelitten, und noch ist jenes Leides kein Ende. Als die bulgarischen Herrscher nach dem Zerfall des Avarenreiches das alte Dacien, damals die Heimat der bereits christlichen und dem lateinischen Ritus angehörigen Rumänen, eingenommen hatten, mahnte nach dem Bericht des Chronisten Paisius der bulgarisch-schismatische Patriarch Theophylaktus seinen Zaren Asan: „er möge in die Walachei gehen, und das Land von der dort herrschenden römischen Häresie reinigen". Asan befahl den Walachen[4] — so wurden damals die Rumänen genannt —, „die römische

---

[1] Neamul românesc vom 3. November 1924. [2] Ebd. vom 10. November 1924.
[3] Vgl. Paulescu, Sinagoga si biserica II 165.
[4] Das Wort Walachen hängt mit dem deutschen Worte welsch zusammen.

Religion zu verlassen und nicht mehr in lateinischer, sondern in bulgarischer Sprache Gottesdienst zu feiern. Ferner befahl er, dem Priester, welcher in römischer Sprache zelebrieren würde, die Zunge abzuschneiden."

„Diese Änderungen der kirchlichen Kultur und Sprache", sagt Prof. Dr. Paulescu, „hatten unsere Slawisierung zum Ziele und sollten den Romanismus vernichten.... Die Kirche wurde so für die Rumänen eine Ansammlung toter ritueller Formen, ohne frisches christliches Leben." [1]

Wie segenbringend steht da die lateinische Kultursprache der katholischen Kirche, nach der Auslassung des nichtkatholischen Professors Xenopol in Jassy, der bulgarischen Sprache gegenüber: „Hier [d. h. im katholischen Westen] diente das Latein, obwohl eine Fremdsprache, von Anfang an dem Gedankenaustausch. Diese Fremdsprache enthielt den Schlüssel zu einem Schatze hoher Ideen, meisterhafter Formen, kostbarer Lehren, welche gerade durch dieses Mittel die Geister der Menge durchdrangen, sie von den Ketten befreiten und sie zur Zivilisation und der späteren ergiebigen Fruchtbarkeit der eigenen Sprache befähigten. Bei uns belastete der stumpfe Slawismus, blind und jeglicher Ideen bar, wie ein Berg den Gedanken des rumänischen Volkes, niemals nutzbringend, beständig die Dunkelheit verdichtend, welche seine Geister ergriffen hatte. Die slawische Sprache erstickt den rumänischen Gedanken." [2]

Bei der unter der Bulgarenherrschaft eingetretenen Verkettung der Rumänen mit der bulgarischen Metropolie Ochrida [3], an Stelle der ihnen bis zum 7. Jahrhundert übergeordneten Prima Justiniana, blieb die einmal eingeführte slawische Kirchensprache in den rumänischen Diözesen selbst nach Errichtung der beiden Konstantinopel unterstellten Metropolien der Ungro-Walachei (1359) und Jassy (1401) weiter in Kraft.

Dazu brachte das mächtige griechische Element der nichtkatholischen Kirchengemeinschaft der Kaiserstadt dem Rumänentum durch die Einwirkung der griechischen Patriarchen neuen, empfindlichen Schaden. Zahlreiche griechische Mönche und Bischöfe begannen jetzt, teils durch die Drangsale der türkischen Verfolger, teils durch den Reichtum der rumänischen Donauländer bewogen, die Moldau und Walachei häufig zu besuchen und den griechischen Einfluß daselbst allseitig zu stärken. Fromm [4], wie die alten Rumänen waren, flossen die Almosen reichlich in die Hände jener griechischen Pilger, welche vorgeblich auf eine Woche kamen, tatsächlich aber zwei Jahre im Lande verblieben, ganze Säcke mit allerlei Devotionalien mit sich brachten, solche für Goldpreise verkauften und Meßstipendien unter 10 Dukaten nicht annahmen. Außerdem verstanden die griechischen Geistlichen die rumänischen Fürsten und Bojaren zu bewegen, ansehnliche Güter den griechischen Patriarchien und Klöstern zu schenken oder zu „widmen", wie der amtliche Ausdruck lautete, so daß die Einkünfte dieser Liegenschaften nur griechischen Zwecken zugute kamen. Nach

---

[1] Paulescu a. a. O. II 153 ff.

[2] Xenopol, Istoria Românitos II 116 (Ausgabe Jassy-Saraga).

[3] Prima Justiniana, im 7. Jahrhundert durch die noch heidnischen Bulgaren zerstört, erstand im 9. Jahrhundert als fast beständig schismatisches Patriarchat der Bulgaren unter dem Namen Ochrida.

[4] Nach Jonescu-Gion zählte Bukarest noch am Anfange des 19. Jahrhunderts 800 Gotteshäuser.

dem 1864 bei der Säkularisation aufgestellten Verzeichnisse besaßen so die Griechen in den beiden Fürstentümern Moldau und Walachei 75 reiche Klöster und 561 Landgüter, welche zusammen den fünften Teil des ganzen Landes ausmachten. Dazu wurden die Obern der griechischen Klöster nach je drei Jahren Amtsführung durch neue ersetzt, was einen jeden von ihnen zu möglichst reichen Geldsammlungen während der Zeit ihres Aufenthaltes in Rumänien anregte. An der Spitze der ganzen Walachei standen von 1605 bis 1819 zur Hälfte Griechen als Metropoliten, dazu kamen unter dem Fürsten Konstantin Brankoweanu von 1688 bis 1714 noch fünfzehn griechische Bischöfe als Gäste in das Land.

Den großen antirumänischen Einfluß der griechischen Einwohner beweisen am deutlichsten die in Jassy 1664, in Bukarest 1680 von den Landesfürsten gegründeten griechischen Akademien, welchen der Grieche Elladios den ersten Platz unter allen damaligen ähnlichen Schulen anweist. Eine dreibändige griechische Grammatik war das Haupthandbuch der Schüler, während das Rumänische arg vernachlässigt wurde. „Schämen sich die Rumänen nicht der erniedrigenden Stottereien ihrer Sprache?", lesen wir in einer von P. Papahagi zitierten Rede, „wenn es erlaubt ist, sie eine Sprache zu nennen. Überall hinkt sie und hat nicht die Wirkung einer Sprache mit ihrem häßlichen Laut und peinlichen Eindruck." Den Balkanvölkern im allgemeinen wurde in der Vorrede eines griechischen Wörterbuches gesagt: „Laßt die barbarische Sprache, den Dialekt und die Gepflogenheiten, auf daß sie euern Urenkeln wie Fabeln vorkommen. Ihr werdet euer Volk und Land ehren, indem ihr sie griechisch umbildet." —

Als jedoch Boiagi 1818 eine rumänische Grammatik für seine in Mazedonien zerstreuten Landsleute verfaßte, erklärte der ökumenische Patriarch dazu: „Ich höre, daß das Buch eines Verfluchten, eines Verirrten der Kirche, Boiagi, verbreitet wird. Der Zweck desselben ist, die griechische Sprache aus dem Gebrauche unserer gläubigen Herde zu entfernen. Teilet unsere Exkommunikation allen denen mit, welche den Worten dieses Ketzers Glauben schenken sollten gegen die Sprache, in welcher die Gottheit sprach und spricht[1]. —

Das Bedauerlichste bei der Gräzisierung des Landes war der verderbliche Einfluß der Griechen auf den ganzen Volkscharakter. Zur Festigung ihrer Stellung und zur Sicherung materieller Vorteile griffen die findigen Gäste zu Schmeicheleien und andern, dem einfachen Volke bis dahin unbekannten Mitteln. Der Sekretär des Fürsten Alexander Maurokordato, Graf d'Hauterive, klagt in seiner Denkschrift über die Moldau (1787) laut über den durch die Griechen eingeführten Geist des Stolzes, jedoch auch über verübten Raub und die darauf folgende entsetzliche Verschwendung. Griechische Mönche trieben sich außerhalb der Klöster umher, lebten mit Weibern zusammen und suchten mittels falscher Urkunden Vermögen zu erwerben. Klostervorsteher beraubten bei den damals nicht seltenen Kriegen Gotteshäuser an der Seite wilder Soldaten aus. Zwei Versuche zur Entfernung der Griechen aus dem Lande waren vergeblich; der vom moldauischen Metropoliten Crimka gegen alle Versuche der Gräzisierung des von ihm gestifteten

[1] Paulescu a. a. O.

Klosters Dragomirna geschleuderte Bannfluch (1620) dürfte die Höhe der Übelstände verdeutlichen. Fürst Konstantin Maurokordato fühlte sich 1742 genötigt, mit eigener Gewalt gegen die Mißbräuche der griechischen Mönche einzuschreiten, und „duldete nicht die Ungehörigkeit, den in ihren Häusern lebenden Mönchen Bienenzüchter und Kuhhirten zu belassen; denn die Pflicht der Mönche ist, die Kirche zu hüten, nicht aber Kühe, Bienenkörbe oder Weinberge". — Tief erbittert schreibt der alte Chronist Nekulcea: „In meiner einfältigen Art möchte ich mir vorstellen, daß wenn Gott wollte, auf dem Eisen kein Rost sei und keine Türken in Konstantinopel, und daß die Wölfe nicht Schafe fressen, dann werden vielleicht keine Griechen in der Moldau und Walachei leben." —

Über die Unwissenheit des Klerus zur Griechenzeit beschwert sich „mit wundem Herzen" der Bukarester Metropolit Antim Iwireanu. In archaistischer Sprache klagt 1680 der dortige Metropolit Theodosius: „Traurig und beklagenswert ist die tiefe Erniedrigung und Zertretung dieses unseres rumänischen Volkes, welches einst unter die mächtigen Geschlechter und die Starken gezählt, jetzt aber so unterworfen und beschimpft ist, daß es keine Lehre, keine Wissenschaft, keine Waffe, keine Gesetze, keine heute rumänisch genannte Gewohnheit mehr gibt." Der moldauische Klerus lernte unter den Griechen, nach dem Bericht des gelehrten Bischof Melchisedech von Roman, keineswegs das slawische Lesen, verstand aber auch wenig vom eigenen Rumänischen und täuschte das Volk beim Gottesdienst durch Absingen eines Mischmasches verstümmelter Worte nach dem Gedächtnisse. — Professor Pauleşcu klagt über die noch heute vorhandenen schmerzlichen Folgen der ehemaligen Griechenherrschaft über die rumänische Kirche.

Für Siebenbürgen erhielt der Bischof Athanasius, der spätere Urheber der Union mit Rom, bei seiner Anwesenheit zum Empfang der Konsekration in Bukarest vom Jerusalemer Patriarchen Dositheus die Weisung, den Gottesdienst slawisch oder griechisch, nicht aber rumänisch zu feiern.

Fürst Johann Alexander Cusa machte 1864 als Herrscher der beiden vereinigten Donaufürstentümer der Griechenherrschaft durch Säkularisation der Kirchengüter ein Ende, dazu sind jetzt sämtliche rumänisch-orientalische Teilkirchen autokephal, doch das Rumänentum wird wie in der Vergangenheit so auch jetzt bei seiner Absonderung von der katholischen Weltkirche, teils kulturell teils völkisch geschädigt.

Als um 1882 der ökumenische Patriarch seine Rechte über die rumänische Kirche noch geltend machen wollte, erklärte der ebenso als Staatsmann wie als Gelehrter bedeutende Michael Kogalniceanu in der Parlamentssitzung vom 12. November: „Wir müssen uns keine irrigen Vorstellungen machen. Unsere Bande mit der ökumenischen Kirche behindern gewaltig die Verbesserungen, welche wir nicht bezüglich der Dogmen, sondern bezüglich der Disziplin und des Fortschrittes unsrer Kirche vornehmen müssen.... Ich behaupte, wir müssen die Patriarchalobedienz aufgeben, denn von dort kommt uns kein Licht mehr." — Doch Konstantinopel, die Quelle der orientalischen Staatskirchlichkeit, behindert keineswegs allein den Fortschritt, wenn wir den gelehrten Bischof Melchisedech in seiner Klage über die rumänischen Staatsmänner hören. „Alle meinerseits in der Synode vorgeschlagenen Maßregeln zwecks Verbesserung

des Zustandes der Kirche blieben unberücksichtigt, weil unsere mit anderem beschäftigten Staatsmänner an derartige Kleinigkeiten nicht denken. Das aber ist eine wichtige Frage. Bei uns kann die Kirche keine Verbesserung vornehmen, weil alle ihre Mittel in die Hände der Regierung übergegangen sind. Die Regierung hat das Kirchenvermögen an sich genommen, sie nahm die Erziehung und Heranbildung des Klerus in ihre Hände, sie hat die Kirche aller Freiheit und Möglichkeit beraubt, etwas Gutes aus sich selbst zu leisten, um alles muß die Kirche andere bitten und anbetteln."[1] Ein berufenerer Zeuge und ein klareres Zeugnis für die kulturelle Schädigung durch die Staatskirchlichkeit kann nicht gewünscht werden. — Die rumänische autokephale Metropolie Hermannstadt in Siebenbürgen — obwohl nicht eigentliche Staatskirche, doch Nationalkirche, sogar mit demokratischer Verfassung — überließ noch dem magyarischen Staate dreihundert rumänische Volksschulen zur Magyarisierung, mit gewaltiger völkischer Einbuße des Rumänentums — eine Parodie des vom Bischof Melchisedech gefeierten Nationalkirchentums. —

Nicht geringe Schädigungen bereitete die Zugehörigkeit zur orientalischen Bekenntnisgemeinschaft dem rumänischen Volkstum in dem 1812 an Rußland abgetretenen Bessarabien. Gerade die kirchliche Oberleitung des noch heute bei seiner Wiedervereinigung mit Rumänien zu 75 Prozent rumänischen Landes wurde durch die russische Regierung, ohne Rücksicht auf die so oft hervorgehobene Glaubensbrüderschaft, zur gewaltsamen Russifizierung mißbraucht. „Nicht die bessarabischen Bischöfe schufen die in ihrer Tätigkeit hervortretende Politik", gesteht ein bessarabischer Rumäne, „sondern im Gegenteil, die von dem zaristischen Staatsinteresse geforderten Richtlinien führten auf den oberhirtlichen Thron Bessarabiens Prälaten, welche jene Politik verwirklichen konnten."

Zum Beweise nur einige Tatsachen. Um die unbequemen rumänischen Priester los zu werden, waren schon 1821 zwei größere und fünf kleinere Klöster aufgehoben worden, später schloß der Bischof Paul Lobedew (1871—1882) zu gleichem Zwecke einfach 340 Kirchen, wobei 169 Pfarrer zu Vikaren degradiert, 144 zur Disposition gestellt, 32 gänzlich brotlos wurden. Der folgende Bischof Sergius schloß die kirchliche rumänische Druckerei, „weil in allen Kirchen Gottesdienst in slawischer Sprache bestand". Das kostbare Material der Anstalt wurde an eine Privatfirma in Kischinew verkauft. Alle kirchlichen Beamten wurden verpflichtet, entweder ihre Kinder zu Hause russisch zu lehren, oder sie zu demselben Zwecke in Klosterschulen zu schicken, vorher waren schon 1025 Diakone oder amtlich angestellte Kirchensänger zu Gunsten der Russifizierung zur Disposition gestellt, 285 gänzlich entlassen worden. Nach 1908 versuchte der Bischof Seraphim Cziczagow, ehemals russischer Oberst, des Rumänischen völlig unkundig, die bessarabische Mundart als besondere Sprache hinzustellen, welche vorgeblich vor der Rumänisierung sorgfältig zu schützen sei, wobei besonders den Klöstern eingeschärft wurde, „die Zwecke des Staates und die Einigung des Volkes durch die russische Sprache wahrzunehmen". Unwillkürlich wird man bei dieser staatskirchlichen Unterdrückung natürlicher Rechte an die würdige Haltung der katholischen Weltkirche bei

[1] Diculescu, Din Corespondentele episcop. Melchisedech (Bucurezti 1909).

dem Schutze der sprachlichen Rechte der polnischen Katholiken Preußens und Rußlands erinnert.

In Serbien wohnen über 800 000 nichtkatholische Rumänen in 486 Dörfern, welche bei ihrer staatsgesetzlichen Verbindung mit der serbischen Nationalkirche ohne Anerkennung ihrer Nationalität, ohne eine einzige Kirche oder Schule ihrer Sprache sind; kaum gestattet man ihnen rumänisch zu reden.

Über die unmenschliche Behandlung der im bulgarischen Balkan ansässigen nichtkatholischen Rumänen schrieb die Zeitung Românul din Pind 1910 (Der Pindusrumäne):

„Die über 600 000 im griechischen Staatsgebiet wohnenden Rumänen stritten einst für die griechische Unabhängigkeit, doch das Grünbuch des rumänischen Außenministeriums von 1905 gab amtlichen Bericht, wie wenig heute die griechischen Gewalthaber sich jener harten Opfer erinnern. Nicht allein die griechischen Metropoliten von Florina, Katherina, Koritza, Kastoria, Kazana, Grebena und Monastir werden mit staatlichen Belegen, auf Grund der Eingabe der rumänischen Konsuln, schwerer Schädigung der rumänischen Bevölkerung durch das griechische Bandenwesen angeklagt, sondern der Patriarch von Konstantinopel selbst wird nationalistisch-feindseliger Maßnahmen beschuldigt, so daß der rumänische Archimandrit Sabarnanu schreibt: ‚Die Patriarchie hat das Recht der geistlichen Leitung unserer Brüder verloren, seitdem sie auf dieselben Mörderbanden gehetzt hat, seitdem die Bischöfe dieser Patriarchie Gastgeber von Räubern geworden sind und sie zum Plündern und Morden gesegnet haben. Bischofstab und Mitra dieser vorgeblichen Apostel des Erlösers sind zu sehr mit Blut befleckt, um der Patriarchie die Kühnheit der Beanspruchung des Hirtenrechtes über unsere christlichen Brüder zu belassen.'" —

Mit Recht fragt der hochw. Herr Bischof Niculescu von Lugos angesichts dieser staatskirchlich-serbischen, bulgarischen und griechischen Vergewaltigung der Rumänen: „O ihr armen Brüder, welche ihr unter dem Fremdenjoch seufzt: wird wohl die Stunde eures Sieges durch eure Union mit Rom kommen?"

Interessant ist dagegen das Zeugnis nichtkatholischer Rumänen über die kulturellen und völkischen Verdienste der katholischen Kirche um das Rumänentum.

Nach Cernăianus Ansicht wären die Rumänen Siebenbürgens ohne Union durch den Kalvinismus magyarisiert worden.

Professor Läpedatu gesteht: „Wir sind alle der Ansicht, daß sie [d. h. die Union mit Rom] der bedeutendste kulturelle Schatz unserer Vergangenheit ist."

Ehrfurchtsvoll entblößte der berühmte rumänische Philologe Eliade Ruduleşcu sein Haupt vor dem katholischen rumänischen Gymnasium in Blasendorf (Siebenbürgen), dem Sitze des katholischen Metropoliten, indem er ausrief: „Von hier ist den Rumänen die Sonne aufgegangen!"

Bolintineanu, einst Kultusminister seines Landes und der Dichter, welcher in seinen Schöpfungen viele historische Überlieferungen seines Volkes verherrlichte, legte nach seiner Reise durch den ganzen Orient und nach dem Besuche der dortigen Kirchen und Klöster das Zeugnis ab: „Nur im Westen gibt es Licht."

Cäsar Boliac klagt in seiner Ode an das Vaterland:

O schönes Rumänien,
Welch Verhängnis schwer sündhaft,
Dich loszureißen von Rom.

Ähnlich bedauert der verstorbene Professor Dobrescu von der staatskirchlichen theologischen Fakultät Bukarest, den Bruch der Rumänen mit Rom: „Wenn die kirchliche Abhängigkeit von Rom und der lateinische Ritus sich behauptet hätten, zeigte der ganze Südosten Europas von heutzutage, d. h. das Rumänenland, ein anderes Bild — als Patrimonium des Romanismus."

Obedenariu, ein bedeutender Gelehrter und Staatsmann Rumäniens, schreibt über die Union: „Ohne diesen bedeutenden Schritt hätten wir heute nicht mehr Kultur als die Bulgaren... Ohne Union hätten wir weder Schinkai, noch Major[1], noch jene Periode opferwilliger Männer, der Apostel des Rumänentums... Hätten die Unierten uns nicht die Augen geöffnet, um die lateinische Zivilisation kennen zu lernen, wären wir vielleicht von den Moskowitern verschlungen worden.... Möge ein Rumäne Muselmann werden, wenn es ihm beliebt, doch möge er den großen Anteil der Union bei der Wiedergeburt des rumänischen Volkstums anerkennen."[2]

Außerordentlich tröstlich für die katholischen Rumänen und zur Union einladend für ihre getrennten Brüder ist das Zeugnis der altehrwürdigen Kirchenbücher des Landes, welche, nach den Worten des katholischen Schriftstellers Virgilius Pop, ein guter Engel durch Überwachung vor den in der Patriarchie von Konstantinopel heute üblichen Änderungen der ursprünglichen Texte bewahrte.

Das alte 1652 in Tirgowiste, der ehemaligen Hauptstadt der Walachei, unter Aufsicht des nichtunierten Metropoliten gedruckte kanonische Gesetzbuch der rumänischen Kirche, Pravila genannt, bietet bei Behandlung der sieben, vom nichtkatholischen Orient anerkannten allgemeinen Konzilien Abbildungen der versammelten Väter. Auf allen diesen Bildern sehen wir den derzeitigen Papst in der Mitte der andern Bischöfe dargestellt, obgleich nur bei dem fünften Konzil der damalige Papst Vigilius persönlich anwesend war.

Bei den im Buche enthaltenen Briefen wird dem Papste die ihm als Primas der Gesamtkirche gebührende Titulatur gegeben. „Der Titel des römischen Patriarchen lautet", so lesen wir: „der Allerseligste, der Allerheiligste, den Engeln Gleiche, der Vater der Väter in Christo und Herr aller apostolischen Kirchen."

Die andern Patriarchen dagegen erhalten den Lokaljurisdiktionen nach beschränkte Titel.

Für die an den Papst zu richtenden Briefe gibt das Pravilabuch folgende Stilanweisung: „Wie Diener fallen wir vor Dir nieder und küssen die Spuren der Füße Deiner Hoheit und Hochheiligkeit, Macht und Herrschaft."

Bezeichnend sind die Auslassungen derselben Rechtssammlung über die Konzilien. Über das nizänische Konzil lesen wir kurzweg: „Vorsitzender war Silvester und Julius vom alten Rom."

---

[1] Zwei rumänisch-siebenbürgische katholische Basilianer, welche mit Johannes Micu das Dreigestirn der rumänischen Literatur genannt werden.

[2] Bei Georgescu a. a. O. 310.

Vom ersten Konzil von Konstantinopel heißt es: „Nach kurzer Zeit kam auch Damasus vom alten Rom an. Also alles von diesem heiligen Konzil festgestellte vollendete jener hl. Damasus." — Bekanntlich hat Damasus jenes Konzil ohne persönliche Anwesenheit nur bestätigt.

Bei dem Konzil von Ephesus „war Vorsitzender Cyrillus von Alexandria, der Delegat des Cölestinus, Papstes des alten Roms".

Auch im Berichte über das Konzil von Chalzedon wird der Vorsitz den Delegaten „des Allerheiligsten Papstes von Rom, Leo", zugebilligt, „welcher viele Mühe und vielen Eifer für die heilsame Lehre hatte, und dieser heilige Papst schickte nicht allein diese zwei Delegaten, sondern auch einen wunderbaren Brief, durch welchen er das heilige Konzil bestätigte".

In den rumänischen Minäen, den Büchern mit den beim Gottesdienste verwendeten amtlichen Texten, finden wir, im Gegensatz zu den venezianischen, von der griechischen Patriarchie 1884 und 1885 veranstalteten Ausgaben die alten, unverfälschten Texte mit herrlichen Auslassungen über den päpstlichen Primat. So heißt es am 16. Januar, dem Feste der Ketten des hl. Petrus: „Von Palästina ist der Apostel Petrus wie von einem Aussichtspunkt ausgegangen, hat der Welt gepredigt und ruhte im alten Rom." „Das Fundament der Kirche, der Fels der Kirche, der größte der Apostel, das unerschütterliche Fundament der Dogmen, der höchste und erste der Apostel, der Führer der Apostel, der Öffner des Himmelreiches, das immerdar verherrlichte Haupt der Apostel, unser Hirte und Lehrer, Gesetzgeber, Hirte der Herden Christi, gefeierter Petrus, Rom hast du nicht verlassen, zu uns bist du gekommen." Am 29. Juni, dem Feste der beiden Apostelfürsten, bekennt die rumänisch-orientalische Christenheit in der Prim: „Du bist nach Verdienst Petrus genannt worden, als der Herr den unerschütterlichen Glauben der Kirche bestätigte und dich zum obersten Hirten der redenden Schafe bestellt hat." [1]

Den heiligen Papst Silvester preist dasselbe Buch: „Wie werden wir dich nennen, von Gott Beseelter, Haupt der rechtgläubigen Kirche Christi, Auge des guten Glaubens."

Besonders verehrt der Orient den heiligen, in Südrußland als Märtyrer verstorbenen Papst Martinus; ihn verherrlicht die rumänische Liturgie also: „Dich haben wir als Fundament der Bischöfe und Säule der Rechtgläubigkeit erkannt und als Lehrer des guten Glaubens."

„Schüler des Oberhauptes Petrus bist du geworden", rufen die Minäen dem heiligen Papst Klemens zu, „und hast dich auf seinen Felsen wie ein kostbarer Fels aufgebaut, Vielgelobter".

In dem 1747 mit dem Segen eines nichtkatholischen rumänischen Metropoliten gedruckten Predigtwerke des Elias Miniat lesen wir am vierten Fastensonntage über den Apostel Petrus: „Als Christus nach seiner Auferstehung ihn [den Petrus] dreimal fragte: Petrus liebst du mich? hat er mit diesen drei Fragen die drei Verleugnungen gesühnt. So sagt der Theologe Gregor. Und als er ihm sagte: Weide meine Lämmer, weide meine Schafe, hat er ihm nach Chrysostomus die erste apostolische Gewalt und Ehre geschenkt."

---

[1] So lesen wir in den 1804 in Ofen mit dem Segen des Karlowitzer orientalischen Patriarchen Stephan gedruckten Minäen.

Durch die bulgarische Oberherrschaft in das Schisma gewaltsam hineingezogen, verblieb das rumänische Volk, nicht allein durch die katholischen Rumänen Siebenbürgens und der Moldau, sondern auch durch andere Vertreter in lebendiger, häufiger Berührung mit Rom. Am Florentiner Konzil nahmen zwei rumänische Bischöfe aus dem Banat teil, welche dort die vom hl. Johannes von Capistrano der katholischen Kirche gewonnenen Gläubigen leiteten. Der Metropolit der Moldau, Damian, unterzeichnete mit dem rumänischen Protopresbyter Konstantin ebenfalls die Beschlüsse der heiligen Versammlung; ihnen zur Seite stand ein Laiendelegat, Neagoe. Nach Professor Dobrescu wurde das Einigungswerk nur durch die türkischen Einflüsse vernichtet. In der Moldau waren die Fürsten Laßko, Peter der Lahme und Jeremias Movila katholisch, der Bruder des letzteren, Gregor, war als Metropolit des Landes mit Rom persönlich uniert. In der Walachei bat Fürst Radu, der Schwarze, Papst Urban VI. um Gründung eines lateinischen Bistums; mehrere katholische Pfarreien wurden ebendaselbst wie auch in der Moldau mit Liegenschaften durch die Fürsten reichlich bedacht. Von der Zeit Stephans des Großen (1457—1504) bis zur Herrschaft der griechischen Phanarioten im 18. Jahrhundert gehörten die katholischen Bischöfe der Moldau zum amtlichen Rate der Landesfürsten, der bereits erwähnte Staatsmann und Gelehrte Kogalniceanu (1806—1891) war der Union mit dem Heiligen Stuhle günstig gestimmt. Die ehemals regierende Familie der Fürsten Ghika zählt in neuerer Zeit mehrere Konvertiten unter den Ihrigen, darunter einen Priester.

Der in neuer Zeit berühmteste Metropolit der Moldau, Benjamin Costachi, nahm von dem rumänischen Schriftsteller und Professor Georg Asaki vier unierte Professoren für das durch ihn gegründete moldauische Priesterseminar in Socola bei Jassy an. Durch den Einfluß seiner russischen Erziehung zur Übersetzung der in nichtkatholischem Sinne geschriebenen Broschüre „Der Stein des Anstoßes“ über die Trennung des christlichen Orients und Okzidents veranlaßt, wurde er dennoch an einigen Stellen seines Werkchens zur Anerkennung des päpstlichen Primates gezwungen. In die Vorrede seiner Übersetzung nahm er ein rührendes Gebet um die Union auf: „O Gott, einig in drei Personen, führe durch das Licht der Lehre und die Kraft der Tugend zur Union“ usw.

Möge jeder gutgewillte rumänische Christ dieses Gebet mit Erfolg zu dem seinigen machen.

Felix Wiercinski S. J.

Anatole France oder Maurice Barrès?

Gedanken zur geistigen Krise der Gegenwart

Weder als Romanschriftsteller noch als Politiker werden Anatole France und Maurice Barrès hier einander gegenübergestellt, obgleich das müde Erlöschen des ersten im Oktober 1924 wie der plötzliche Zusammenbruch des zweiten im Dezember 1923 gerade literarische und politische Kreise aller Kulturländer am tiefsten berührt hat. Ich möchte sie als typische Ringer in einem uralten Geisteskampfe betrachten, der viele von uns Menschen der Nachkriegszeit aufs neue schwer beunruhigt. So schmerzlich wie nur je ein Geschlecht fühlen wir die Spannung zwischen geistiger Freiheit, die wir unserer Menschenwürde zu schulden glauben, und geistiger Bindung, zu der uns die Not des Lebens zu zwingen scheint. Überall fordert man eine Weltanschauung, die dem schrecklichen Geschehen des letzten Jahrhunderts einen Sinn gibt und den Weg in eine bessere Zukunft sicher beleuchtet. Aber während die einen erklären, eine solche Weltanschauung werde erst annehmbar, wenn sie sich als Ergebnis völlig freien Denkens darstelle, leugnen die andern, daß unser Denken ohne Bindung an irgend welche Gemütswerte überhaupt eine Weltanschauung ausreichend zu begründen vermöge. Wie oft in der europäischen Geistesgeschichte, läßt auch diesmal Frankreich den Gegensatz besonders deutlich erkennen. In Anatole France und Maurice Barrès ist er geradezu verkörpert.

Anatole France erhielt von seiner flämischen Mutter und seinem französischen Vater eine fromm katholische Erziehung. In den Studienjahren hatte er an den Marianiten der bekannten klösterlichen Anstalt Stanislas in Paris ausgezeichnete Lehrer. Leider vergrub er sich früh in eine gefährliche Einsamkeit. Schon von Natur war er sehr scheu, und seine Unsicherheit wurde zur Verbitterung, als er bald nach den Schuljahren erfuhr, daß viele Türen, die seinen Altersgenossen offen standen, sich vor seinem unangenehmen Gesicht, seinem peinlichen Stottern und seiner nachlässigen Kleidung verschlossen. Dabei war er zu allem zu faul, nur nicht zum Lesen. Sein unersättlicher, durchdringender und spottlustiger Geist suchte in der Welt der Bücher seine Rache für den Ausschluß von den heiß begehrten Freuden des Pariser Lebens. Ohne Maß und ohne Wahl verschlang er Heiliges und Verworfenes, denn alles zu verstehen, war nun sein Ehrgeiz, und die Freiheit seines Denkens an kein Gesetz zu binden, sein einziges Gesetz.

Das Schlußergebnis war Zweifel an allem und Gleichgültigkeit gegen alles. Ende der achtziger Jahre war er mit den Rechtsparteien für Boulanger, Ende der neunziger Jahre mit den Linksparteien für Dreyfus, und in seinen satirischen Romanen verhöhnte er die einen wie die andern. In seinen literarischen Kritiken steht ebensowohl, daß die „Nachfolge Christi“ ein unvergleichliches Buch des Rates und des Trostes sei, wie, daß die Religion dem Genießer noch einen Genuß mehr biete, den Genuß, seine Seele zu verlieren. Den Freidenkern sagt er in seinem bitterbösen Roman L'île des Pingouins unverblümt, die meisten von ihnen dächten nicht frei, weil sie überhaupt nicht dächten. Sein eigenes Denken war so vollkommen nihilistisch, daß er sich aus diesem Grunde die

Fähigkeit zu beobachten absprach; denn eine Beobachtung sei wertlos, wenn man sie nicht systematisch mache, und er habe nirgends ein System. Kein Wunder daher, daß noch den alten Mann die kommunistische Jugend anzog und daß ihre Versammlungen zuweilen den sonst so schüchternen Einsiedler zu flammenden Hetzreden fortrissen. Und doch behielt auch da noch Octave Gréard recht, der den „liebenswürdigen Zerstörer" in der Französischen Akademie als „enttäuschten Enzyklopädisten" begrüßt hatte. So lustig er alles in Trümmer schlug, war er doch innerlich von der Berechtigung dieses Tuns durchaus nicht fest überzeugt. Unübertrefflich zeichnet er sich selber, wo er den Professor Obnubile auf der Pinguineninsel sagen läßt: „Wer weise ist, trägt soviel Dynamit zusammen, als er braucht, um diesen Planeten in die Luft zu sprengen. Wenn unsere Erde brockenweise durch den Raum fliegt, wird im Weltall eine unmerkliche Besserung eintreten, und das ist dann endlich eine Freude für das allgemeine Bewußtsein, das übrigens nicht existiert."

Es gibt vielleicht nur wenige Beispiele einer so völligen Selbstvernichtung des freien Denkens. Damit soll beileibe nicht behauptet werden, Anatole France habe logisch gedacht. Sein Denken ist im Gegenteil oft genug sophistisch. Aber einstweilen kommt es hier nur auf die Tatsache an, daß ein Mensch von ungewöhnlich scharfem Verstande, der damit anfing, den Sinn aller Dinge begreifen zu wollen, damit endete, den Sinn aller Dinge in Frage zu stellen. Das Schicksal dieses Zweiflers ist nur ein äußerster Fall in einer langen Reihe von Erscheinungen, die sich durch die ganze Geschichte der Weltanschauungen hinzieht. Alle Religionen und alle Philosophien haben die zersetzende Wirkung des freien Denkens erfahren müssen.

Sobald buddhistische Mönche oder mohammedanische Koranerklärer sich erlaubten, die überlieferten Lehren zu kritisieren, entstanden Dutzende von Sekten, und je rationalistischer sie waren, desto weniger gelang ihnen der Aufbau einer festen Weltanschauung. Im Buddhismus war die Mahâyânaschule um 200 n. Chr. beim vollendeten Skeptizismus angekommen, und auch der Neubuddhismus, der in Europa Anhänger wirbt, sucht sich ja nicht durch eine bestimmte Deutung des Lebens, sondern eher durch seine Absage an jedes System und jede Überlieferung zu empfehlen. Im Islam begann die Zerstörung der Religion durch den freien Gedanken vor mehr als tausend Jahren mit Wâsil ibn Atâ, und die aufgeklärten Jungtürken sind nur einstweilen die letzten seiner zahlreichen Nachfolger. Wie gründlich im nachchristlichen Judentum und im Protestantismus das durch keinerlei Schranken eingeengte Denken mit dem religiösen Erbgut aufgeräumt hat, ist allgemein bekannt. Übrigens ist es ja Tatsache, daß nicht bloß in der Religion, sondern wo immer zersetzende Arbeit getan wird, seitdem die Juden ins europäische Kulturleben eingetreten sind, gerade dieses am stärksten rationalistisch veranlagte Volk verhältnismäßig die meisten revolutionären Führer stellt.

Sollte ein Katholik die Verheerungen, die das freie Denken in diesen Religionen angerichtet hat, aus ihrer innern Unhaltbarkeit erklären wollen, so möge er sich zunächst daran erinnern, daß sie auch vom katholischen Standpunkt aus nicht lauter Irrtum sind. Der freie Gedanke hat nicht bloß das zerstört, was sie von der katholischen Religion unterscheidet, sondern ebenso das, was sie mit ihr gemein haben. Und wenn sich ein Katholik gegenüber der trostlosen

Zerfahrenheit der außerscholastischen Philosophie, in der ein System das andere widerlegt, mit dem Hinweis auf die weit größere Geschlossenheit seiner Philosophia perennis begnügen wollte, so möge er nicht übersehen, daß diese Einheit in Fragen der Weltanschauung fast nur dort bewahrt worden ist, wo sie zugleich durch eine kirchliche Lehrentscheidung geschützt war. Wo sich dagegen das Nachdenken über den tieferen Sinn der Welt und des Lebens auf sich allein gestellt sah, ist es auch in der Scholastik selten zu sichern und von allen scholastischen Schulen anerkannten Lösungen gekommen. Wie oft haben Scholastiker, wenn sie über Gott und Geist zu handeln hatten, ihre Unzulänglichkeit mit den berühmten Worten am Anfang des zweiten Buches der aristotelischen Metaphysik bekannt: „Wie sich die Augen der Nachtvögel zum Lichte des Tages verhalten, so verhält sich der Verstand unserer Seele zu dem, was seiner Natur nach am allerklarsten ist!" Und lehrt nicht das vatikanische Konzil ausdrücklich, der Mensch sei im allgemeinen außerstande, bloß durch eigenes Denken auch nur den Teil der religiösen Wahrheiten, der an sich die Fassungskraft unseres Verstandes nicht übersteige, mit der wünschenswerten Leichtigkeit, Sicherheit und Genauigkeit zu erkennen?

Die Ohnmacht des menschlichen Geistes, rein von sich aus dem Dasein einen befriedigenden Sinn zu geben, scheint also geschichtlich erwiesen zu sein. Ob der Ruf nach der gläubigen Mutter, mit dem der achtzigjährige Anatole France um Mitternacht starb, ein scheuer Hilferuf zum Gott seiner Kindheit war, kann wohl niemand sagen. Jedenfalls machte sein würdeloses Begräbnis auf Kosten des französischen Staates die Tragikomödie des freien Gedankens noch einmal aller Welt anschaulich. Im grauen Licht eines Oktobernachmittags schritt der Trauerzug des in allen Ländern bewunderten Schriftstellers durch die kahle Pracht der Pariser Champs-Élysées. Vor dem Leichenwagen ein paar Träger, einige Dutzend Studenten und zwei Wagen mit Kränzen, hinter ihm ein junger Verwandter und zwei mäßig lange Reihen von Herren, die offenbar irgend eine Körperschaft zu vertreten hatten. Und dann kam die Hauptgruppe. Um ein halbes Dutzend rote Fahnen scharten sich unordentlich mehrere Hundert Männer und junge Burschen, am Arme Mädchen ohne Hut, mit denen sie lachten und über die erstaunten Zuschauer Witze zu machen schienen. In weniger als zehn Minuten war alles vorüber.

Ganz anders war ein Jahr vorher das Staatsbegräbnis für Maurice Barrès gefeiert worden. Trotz eines unbarmherzig auf Schirme und Wagen klatschenden Dezemberregens drängte sich hoch und nieder herbei, um den Toten ein letztes Mal zu ehren, als man ihn durch das winterliche Paris nach Notre-Dame fuhr. Die glänzendste Trauerversammlung füllte die schwarz verhängten Hallen des ehrwürdigen Domes. Die alte Religion Frankreichs, deren Frieden Barrès bis zuletzt gesucht hatte, ließ die erhabenen Klänge ihrer Liturgie um seinen Sarg schweben und weihte mit ihrem Segen auch das Grab an der heimatlichen Mosel, in dem er hatte ruhen wollen.

Auch Barrès war, als er zu schreiben angefangen hatte, ein ironischer Zweifler und im Glauben wie im Leben dem Katholizismus sehr fern gewesen. Seine ersten Romane, die er unter dem Sammeltitel Le Culte du Moi vereinigte, und noch manches Spätere zeigen deutliche Spuren davon. Erst als er der Freiheit des Denkens entsagte, kam er der Kirche näher. In der Vorrede zu Un homme

libre bekennt er, schmerzliche Erfahrung habe ihn gelehrt, daß wir gar nicht imstande seien, frei zu denken, denn wir könnten dem Einfluß des Landes und der Rasse, in die wir hineingeboren seien, nicht entrinnen. Das sei aber kein Unglück, denn als Teil dieses größeren Ganzen gewinne unser armseliges Dasein wenigstens etwas mehr Bedeutung. Und nun wandelt sich ihm der Ichkult in den Kult des Vaterlandes. Als heiligstes Erbe der vaterländischen Vergangenheit und als sicherste Gewähr einer glücklichen Zukunft seines Volkes erscheint ihm die Religion. Wie er in einer Rede am 21. Dezember 1906 erklärte, verteidigte er den Katholizismus nicht als Gläubiger, sondern weil sich das französische Volkstum in katholischer Luft gebildet und weiterentwickelt habe. Wenn man versuche, es davon zu trennen, könne man unübersehbare Zerstörungen verursachen. Aus demselben Grunde erhob er seine Stimme für die durch die französische Kirchenpolitik dem Verfall überantworteten katholischen Gotteshäuser. Die Kultur werde heutzutage nicht durch die Regierungen vor dem Untergang bewahrt, schrieb er kurz vor dem Weltkrieg in seinem ergreifenden Buch La grande pitié des églises de France, sondern durch die Stätten wissenschaftlicher Arbeit und durch die Kirchen. Nach dem Weltkrieg trat er im Parlament unermüdlich für die Wiederzulassung verbannter katholischer Missionsgesellschaften ein, weil Frankreich diesen in alle Welt hinausziehenden Bannerträgern seines Geistes reichlichen Nachwuchs sichern müsse.

Infolge dieser Tätigkeit drängte sich ihm naturgemäß immer mächtiger auch der rein religiöse Wert des Katholizismus auf. Es konnte nicht ausbleiben, daß dieser Dichter und Kämpfer, der mit ganzer Seele für Frankreich lebte und stritt, und der das Beste an seinem geliebten Volk als eine Schöpfung der katholischen Kirche ansah, immer tiefer in die Liebe zu dieser Kirche selber hineinwuchs. In der Tat veröffentlichte nach seinem Tode der Pariser Excelsior einen Brief an Brousson, in dem Barrès schrieb: „Ich liebe die Kirche, und ich bekenne mich zu Christus." Zu vollem katholischem Glauben und zur Erfüllung der kirchlichen Pflichten konnte er sich trotzdem nicht verstehen. „Man sollte mir daraus keinen besondern Vorwurf machen", sagte er einmal scherzend seinem jüngeren Freunde Le Grix, dem Herausgeber der Pariser Revue hebdomadaire, „ich stamme ja von einer Rasse, in der von jeher die Frauen fleißig zur Kirche gehen und die Männer vom Beten nichts wissen wollen." Le Grix erzählt in derselben Nummer seiner Zeitschrift (5. Januar 1924), Barrès habe ihm eines Tages eine rührende Geschichte von einer Bauerntochter aus der Normandie anvertraut. Sie hatte ganz jung einige seiner Bücher gelesen und ihn daraus liebgewonnen. Und nun arbeitete sie schon seit Jahren auf ihrem Hof, und jeden Abend betete sie mit ausgestreckten Armen „für das Seelenheil von Maurice Barrès". Jährlich einmal kam sie zu ihm nach Paris, brachte ihm frische Landeier, sagte ihm, daß sie Gott ihr Leben für ihn aufgeopfert habe, und ging dann traurig und dennoch voll Vertrauen wieder fort, traurig, weil sie jedesmal sah, daß ihr Ziel noch nicht erreicht war, vertrauensvoll, weil er ihre fürbittende Hilfe so dankbar annahm.

So wurde er 61 Jahre alt. Er hoffte noch viel Zeit zu seelischem Reifen vor sich zu haben. Seine Kraft war ungebrochen. Da fühlte er eines Abends um 10 Uhr, als er gerade seiner Nichte zwei große Bände, die er für die Nachtarbeit brauchte, zum Abstauben reichte, einen Schmerz in der linken Seite. Er

mußte sich hinlegen, meinte aber, es sei nicht von Bedeutung. Und schon war er tot. Am folgenden Tage lag er im schwarzen Anzug auf den Linnen seines eisernen Bettes. Seine Hände falteten sich um ein kleines Kreuz, und ein großes Kreuz stand neben dem Kopfende. Eine katholische Klosterfrau hielt ihm die Totenwache, fromme Besucher sprengten mit einem Buchsbaumzweig Weihwasser über sein Lager. Seine Angehörigen wußten, daß er es so gewünscht hatte. Er scheint auf dem Rückweg zum Glauben nicht so weit gekommen zu sein wie sein mehr wissenschaftlich gerichteter Vorläufer Brunetière, den 17 Jahre früher der Tod überrascht hatte, ehe er mit der Vorbereitung zur schon beschlossenen Beichte fertig war. Aber auch Barrès hatte seinen Willen zur Heimkehr in den Frieden der Kirche so oft zu erkennen gegeben, daß unabhängig von seinen kirchenpolitischen Verdiensten die allgemeinen kanonischen Bestimmungen sein kirchliches Begräbnis rechtfertigen.

Es ist bekannt, daß gerade in Frankreich seit dreißig Jahren viele der erlesensten Geister auf dem durch Taine gebahnten Wege der entschlossenen Hingabe an ehrwürdige und segensreiche Überlieferungen zum katholischen Glauben gelangt sind. Von Coppée und Huysmans, von Brunetière und Bourget, von Claudel und Jammes, von Le Cardonnel, Ghéon, Péguy und noch manchen andern ist in Deutschland oft genug gesprochen worden. Alle diese Wandlungen, so verschieden sie im einzelnen sind, vollzogen sich im Bannkreis der mystischen und irrationalen Bindungen, für die der unmystische Positivist Taine den ihm folgenden Geschlechtern den Blick geschärft hatte. Und ähnlich scheint es mit einigen andern auffallenden Bekehrungen zu sein, die in der weiteren Öffentlichkeit bis vor kurzem wenig bemerkt worden sind.

Am 15. April 1913 schrieb Émile Faguet, der damals schon 65 Jahre alt war, in der Revue des Deux Mondes, er könne sich nicht eigentlich zu den Katholiken zählen, aber er sei der Meinung, daß es in jedem Lande ein Verstoß gegen die Sittlichkeit und die Vaterlandsliebe sei, die Religionen zu zerstören, denn in allen Gesellschaftsklassen gebe es Menschen, die ohne Religion keine Kraft zu einem sittlichen Leben fänden. Drei Jahre später starb der weltbekannte Kritiker in heiterer Ruhe als Katholik nach andächtigem Empfang der Sterbesakramente. Professor Strowski, sein Schüler und Nachfolger an der Sorbonne, der ebenfalls katholisch geworden ist, bezeugt das in der Vorrede zu einem nachgelassenen Werke seines Lehrers über die französische Dichtung von der Renaissance bis zur Romantik.

Zwei Jahre vor Faguet war auf dem Lande in der Nähe von Orléans Jules Lemaître gestorben. In der Jugend hatte man einen Priester aus ihm machen wollen. Später hatte er über allen Kirchenglauben schmerzlich lächeln gelernt. Das zeigt sich immer wieder in seinen feinen, impressionistisch weichen Kritiken, denen allerdings seine Ironie und seine Liebe zur französischen Überlieferung oft einen kräftigeren Klang geben. Noch in seinem Buch über Chateaubriand, das 1912 erschien, spürt man, daß er sich in gemessenem Abstand von der katholischen Kirche hält. Allerdings schreibt er, wo er vom Tode Chateaubriands spricht, den wohl richtiger gemeinten als ausgedrückten Satz: „Der Glaube ist im Grunde eine Willenstat.“ Als der berühmte Akademiker nicht lange nachher, im August 1914, sein eigenes Ende nahen fühlte, ließ er den Pfarrer der Gemeinde, in der sein Landhaus lag, an sein Sterbebett rufen. Der war,

wie er in den Annales religieuses du diocèse d'Orléans (5. Februar 1916) erzählt, über diesen Gesinnungswandel nicht wenig erstaunt. Lemaître beichtete, empfing die Wegzehrung und die letzte Ölung und dankte dem Priester mit überströmender Innigkeit. Nach seinem Tode wurde von anderer Seite bekannt, daß der witzige Zweifler doch schon seit längerer Zeit gebetet hatte und hatte beten lassen, und daß er auch in der Messe und sogar bei der Fronleichnamsprozession gesehen worden war. Hatte er selber geübt, was man nach seiner Meinung von Chateaubriand lernen kann: „die Frömmigkeit ohne viel Glauben"? Hatte René Doumic recht, als er schon viel früher in der Sammlung seiner Kritiken über ihn schrieb, man sehe ihm an, daß er aus dem „Kleinen Seminar" komme? Jedenfalls gaben bei seiner Rückkehr zum Jugendglauben nicht rein verstandesmäßige Erwägungen den Ausschlag.

Auch Renan, dessen matte Skepsis Lemaître wie so viele seiner Altersgenossen verführt hat, klagt ja in seinen Jugenderinnerungen, daß es schwer sei, die theologische Vergangenheit ganz zu überwinden. Als 1883 diese Jugenderinnerungen erschienen, rechnete der damals sechzigjährige Verfasser mit der Möglichkeit, daß die Religion, die er seit fast vierzig Jahren als eine Täuschung abgelehnt und bekämpft hatte, im Angesichte des Todes wieder Macht über ihn gewinne. Am Schlusse des Buches verlangt er, daß man sich in diesem Falle nicht an die Schwachheiten eines solchen schon halbtoten Renan, sondern an das halten solle, was der an Geist und Herz gesunde Renan gelehrt habe. Tatsächlich hat Professor Pommier von der Universität Amsterdam 1923 in seinem Buche Renan d'après des documents inédits aus dem Tagebuch von Cornelie Renan festgestellt, daß der Sterbende in der Nacht vom 1. auf den 2. Oktober 1892 lange und mit lauter Stimme die merkwürdigen Worte wiederholt hat: „Ayez pitié de moi, mon Dieu; ayez pitié de moi, j'ai pitié de moi-même!" Und dieses Flehen um die Barmherzigkeit Gottes verdient um so mehr Beachtung, als Pommier, der selber nicht gläubiger Katholik ist, aus den ihm zur Verfügung gestellten Familienurkunden den Eindruck gewinnt, daß bei Renan in seinen letzten Wochen und sogar in seinen letzten Jahren manche Züge wieder hervorgetreten seien, die an seine kirchliche Vergangenheit erinnerten. Selbstverständlich würde alles das noch nicht zu dem Schlusse berechtigen, Renan habe den Glauben seiner Kindheit wiedergefunden; aber es zeigt von neuem deutlich genug, wie wenig in den Fragen der Weltanschauung auch bei Männern der Wissenschaft schließlich das Denken allein entscheidet. Mit der Erinnerung an diese Binsenwahrheit wäre ja nun wenig gewonnen, wenn nichts übrig bliebe, als auf das Denken zu verzichten und der religiösen Überlieferung zu folgen. Nicht ganz mit Unrecht hat Fonsegrive in seinem Buche De Taine à Péguy den Führern der katholischen Erneuerung in Frankreich entgegengehalten, wenn sie die Begründung des Katholizismus einseitig auf die Sonderart der französischen Rasse und Geschichte stützten, könne ein englischer Hochkirchlicher vielleicht mit ähnlichen Beweisen den Katholizismus für England ablehnen. Ein Katholik entgeht dieser mißlichen Folgerung nicht dadurch, daß er sagt, die protestantischen Bekenntnisse und selbst die noch viel länger von Rom getrennten christlichen Kirchen des Ostens seien doch einmal mit Rom vereinigt gewesen, auch sie könne daher der Kult der Überlieferung zum Katholizismus führen. Abgesehen davon, daß in diesen Gemeinschaften die

katholische Vergangenheit bei weitem nicht mehr so lebendig wirkt, wie das Bewußtsein des jahrhundertelangen Gegensatzes zu Rom, gibt es doch auch Kulturvölker, die niemals katholisch waren und in denen die Macht der Überlieferung gegen den Katholizismus arbeitet.

In Indien hören Millionen voll Begeisterung auf Rabindranath Tagore, der durch seine Dichtungen, seine Reden und seine Schule in Bolpur seit Jahrzehnten als Apostel der altindischen Lebensweisheit wirkt und in der treuen Pflege dieses Erbgutes das einzige Heil für die Zukunft seines Volkes sieht. Mit womöglich noch größerer Entschiedenheit als vor dem Kriege beschwor er 1924 auf seiner Sommerreise durch Ostasien die Japaner, doch nicht um das Flittergold der technischen Fortschritte des Westens den asiatischen Geist preiszugeben, dessen Weltanschauung der europäischen weit überlegen sei.

In Tokio besuchte ich neulich auf dem Heimweg von meiner Vorlesung ein buddhistisches Kloster in der Nähe der Kaiserlichen Universität. Der stille Hof im Sonnenschein, der unter der offenen Pforte des Wohngebäudes friedlich lesende Bonze, der andächtig halbdunkle Tempel mit dem schweren, überreichen Schmuck, der alte Begräbnisplatz, zwischen dessen Denkmälern ein freundlich grüßender Gärtner arbeitete — alles war Schönheit und Beschaulichkeit und berückende Antwort auf den Sehnsuchtsruf asiatischer Seelen. Und wenn man nun bedenkt, daß in Japan über 70000 buddhistische Tempel stehen, daß um dieselbe Zeit, wo nach Deutschland gallische und irische Mönche die römische Kultur brachten, buddhistische Bonzen auf den noch unkultivierten Boden Japans die Errungenschaften des indischen und chinesischen Geistes verpflanzten und daß der Buddhismus lange der einzige Erzieher zu aller höheren Bildung blieb, dann begreift man, daß sich ein großer Teil des japanischen Volkes durch diese mehr als tausendjährige Vergangenheit trotz ihres Modergeruches religiös gebunden fühlt.

Größer ist allerdings wohl der andere Teil, der den Buddhismus als Religion seit Jahrhunderten überwunden hat und für den es als echt nationale Überlieferung gilt, sich um kein Jenseits zu kümmern. Denn so fassen die besten Kenner den Shintoismus auf. Im 41. Bande der Transactions of the Asiatic Society of Japan steht darüber ein merkwürdiges Zeugnis aus der katholischen Zeitschrift „Koe". Dort schreibt ein Japaner: „Ob es nun eine Folge der geographischen Besonderheit unseres Landes oder unserer Jahrhunderte langen Geschichte ist, jedenfalls scheint es, daß wir immer ein weltlich gesinntes Volk gewesen sind.... Bei den meisten Japanern zeigt sich das religiöse Gefühl nur soweit, als sie Wünsche für dieses Erdenleben haben. Sobald jemand dem Tode nahe ist, hört er auf zu beten. Er hat kein Verlangen mehr nach göttlicher Hilfe, im Gegenteil setzt er seine Ehre darein, tapfer, zufrieden, mit lächelnden Lippen zu sterben. So in den Tod zu gehen, ist wirklich eines unserer nationalen Ideale. Selbst bei Frauen und Kindern wird das Beten um die Hilfe der Götter in der Todesstunde gewöhnlich als eine schwächliche Feigheit angesehen, deren man sich zu schämen hat."

Also scheint aus dem Widerstreit der Meinungen über den Sinn unseres Daseins die Treue gegen Überlieferungen ebensowenig herauszuführen wie das freie Denken. Und das ist ja nicht verwunderlich. Denn in der Überlieferung sprechen sich Wille und Gefühl aus, und gegenüber den Fragen der

Lebensdeutung sind die Wünsche leidenschaftlicher Herzen nicht weniger zahlreich als die Einfälle grübelnder Köpfe. Und doch ist es in einer Zeit, wo alle Stände eines Volkes und alle Völker der Erde mehr als früher auf einander angewiesen sind, wo sie wissenschaftlich, wirtschaftlich und politisch miteinander arbeiten wollen und müssen, von der größten Wichtigkeit, daß sie in diesem gewaltigen Ringen um eine bessere Zukunft die Güter des Lebens und das Leben selber soweit wie möglich nach gleichen Grundsätzen bewerten. Also müssen wir nach dem Wege zu einer gemeinsamen Weltanschauung suchen, bis wir ihn finden.

Vor einigen Jahren schickte mir Professor Miguel Asín Palacios, der Arabist an der Universität Madrid, seine Schrift Los precedentes musulmanes del pari de Pascal (Santander 1920). Da stellt dieser in der Erforschung der Theologie des Islams allgemein als Führer anerkannte Gelehrte durch genaue Textvergleichung fest, daß in den ersten Jahren des 12. Jahrhunderts der geniale Mohammed al Ghazālī gegen die freigeistigen Bekämpfer des Korans denselben Gedanken verwertete, der seit dem 17. Jahrhundert durch Pascal in der Apologie des Christentums so berühmt geworden ist. Allerdings hat schon im 4. Jahrhundert Arnobius (Adversus nationes 2, 4) den Ungläubigen entgegengehalten, sie täten in jedem Fall besser, an die christliche Jenseitslehre zu glauben, denn stelle sie sich beim Tode als falsch heraus, so sei wenig verloren, erweise sie sich aber als richtig, so sei der Schaden für den, der nicht geglaubt habe, unermeßlich. Auch noch andere christliche Denker sind Pascal vorangegangen, aber über dem Glanze seines Geistes und der Tragik seines Schicksals ist ihr Verdienst vergessen worden. Er hat in seinen Pensées mit unvergeßlichen Worten von dem Herzen gesprochen, das Gründe hat, die der Verstand nicht kennt, von der dem Zweifler unvermeidlichen Wette für oder gegen die Religion, bei der, wenn man auf Glauben setze, nichts zu verlieren, aber alles zu gewinnen sei, von der daraus folgenden Vernünftigkeit des Lebens nach dem Glauben unter vorläufigem Verzicht auf Lösung der Zweifel.

Manche Kritiker haben gegen Pascal den Einwand erhoben, diese Erwägungen könne man doch auch zu Gunsten des Islams anstellen. Sie ahnten nicht, was nun Asín Palacios bewiesen hat, daß man das schon lange vor Pascal wirklich getan hatte. Sehr gut bemerkt Asín Palacios, daß es sich dabei zunächst nur um den von Mohammedanern wie Christen geforderten Glauben an das Dasein Gottes und an die im Jenseits von Gott je nach unserer Lebensführung zu gewärtigende Vergeltung handelt. Zugleich erinnert er daran, daß nach katholischer Lehre dieser Glaube für jeden Menschen, der nicht weiter vordringen kann, zur ewigen Seligkeit genügt, wenn er im übrigen ehrlich seinem Gewissen folgt oder nach schwerem Verschulden sich wenigstens vor dem Tode in vollkommener Liebe seelisch wieder mit Gott vereinigt. Der Kardinal De Lugo wendet diese Lehre ausdrücklich auf die Mohammedaner an (De virtute fidei divinae d. 12, s. 3, n. 51).

Von hier aus scheint sich die Kluft zwischen Anatole France und Maurice Barrès, zwischen freiem und gebundenem Denken überbrücken zu lassen. Ein gangbarer Weg zu einer allen Menschen gemeinsamen Weltanschauung scheint sich hier aufzutun. Wie Pascal, dessen Pensées ja keine fertige Apologie, sondern Stoff zu einer geplanten Apologie sind, seinen Vorschlag verstanden

wissen wollte, kann außer Betracht bleiben. Sicher ist, daß wir unter gar keinen Umständen etwas glauben, d. h. fest für wahr halten können, von dessen Glaubwürdigkeit wir nicht überzeugt sind. Ein Gottesglaube ohne ausreichende Begründung wäre für unsern Verstand wie für unsern sittlichen Wahrheitssinn eine unmögliche Zumutung, und die Nichtbeachtung eines von Gott gegebenen Sittengesetzes, das wir nicht mit genügender Sicherheit zu erkennen vermöchten, würde keinerlei Rechenschaft nach sich ziehen. So richtig es ist, wie wir gesehen haben, die Fähigkeit des auf sich allein gestellten Denkens zum vollen Ausbau einer die Menschheit wahrhaft befriedigenden Weltanschauung zu bestreiten, so zweifellos ist das Denken berechtigt und imstande, die Fundamente des Baues zu legen.

Die Geschichte der Philosophie zeigt, daß weitaus die meisten großen Systeme trotz aller sonstigen Zerfahrenheit doch in der Anerkennung eines göttlichen Wesens und einer sittlichen Verpflichtung übereinstimmen. Das schlichte Denken des gesunden Menschenverstandes weist in dieselbe Richtung, zumal wenn man die Wechselwirkung zwischen Religion und Sittlichkeit und die Folgen des Wachsens und Schwindens dieser Mächte im Leben des einzelnen wie der Völker unbefangen beobachtet. Daraus ergibt sich, um das allermindeste zu sagen, eine starke Wahrscheinlichkeit für die Annahme, daß wir einer Gottheit für unsere Lebensführung verantwortlich sind. Nun brauchen wir uns zwar einer Verpflichtung nicht zu unterwerfen, solange wir sie bloß als wahrscheinlich erkennen, wohl aber müssen wir nach der Seite hin, wo sich die Lösung mit solcher Wahrscheinlichkeit ankündigt, gewissenhaft weiterforschen. Auf keinem Kulturgebiete würden wir es für recht halten, die unserer Entwicklung förderlichen Kenntnisse tatenlos zu erwarten, sondern aus unserer vernünftigen Veranlagung schließen wir auf die natürliche Bestimmung, selber nach ihnen zu suchen. Also wäre es erst recht naturwidrig, in den für unsere ganze Lebenshaltung und je nachdem sogar für ein ewiges Glück oder Unglück entscheidenden Fragen des Gottesglaubens und der sittlichen Verpflichtung nicht nach einer Gewißheit zu streben.

Ist diese Gewißheit nicht zu erreichen, so sind wir frei, vorausgesetzt, daß die Erreichung nur durch den Mangel an Beweisen und nicht durch entgegengesetzte Wünsche verhindert worden ist. Wer sich an eine Lebensführung gewöhnt, die mit der Annahme eines göttlichen Sittengesetzes unvereinbar ist, muß offenbar befürchten, daß er den Gottesglauben nicht aus vernünftigen Gründen, sondern aus wahrheitfeindlicher Opferscheu ablehnt. Da dieser Gefahr selbstverständlich wegen der erkannten Pflicht zu unparteiischem Forschen nach Wahrheit vorgebeugt werden muß, und da für die Berechtigung des Gottesglaubens, wie wir gesehen haben, wenigstens eine ernste Wahrscheinlichkeit spricht, so hat der Zweifler allen Anlaß, schon bevor er Gewißheit erlangt hat, so zu leben, als ob er vom Dasein Gottes überzeugt wäre.

Hier sind die Erwägungen Pascals und seiner christlichen und mohammedanischen Vorläufer von Nutzen. Wie ein Kaufmann oder ein Staatsmann unbedenklich einen kleinen Vorteil preisgibt, wenn er damit einen unvergleichlich größeren Schaden abwenden kann, den er zwar nicht mit voller Sicherheit voraussieht, mit dem er aber ernsthaft zu rechnen hat, so darf sich der Zweifler nicht sträuben, auf einen Teil seiner Unabhängigkeit und seiner Sinnenfreuden

zu verzichten, da er seine Pflicht, unparteiisch nach der Wahrheit zu suchen, nur so erfüllen kann und da eine Vernachlässigung dieser Pflicht ihm mit großer Wahrscheinlichkeit ein verfehltes Leben und vielleicht ewiges Unglück einträgt.

Weder philosophisch noch geschichtlich spricht irgend etwas für die Annahme, daß ein Mensch mit dieser Seelenhaltung nicht zum Gottesglauben käme. Und man sage nicht, das sei doch nur ein dürftiger Anfang einer Religion. Wenn die ganze Menschheit sich als eine Gottesfamilie betrachtete, wenn jeder Staat, jede Familie, jedes wirtschaftliche Unternehmen sich Gott verantwortlich fühlte, wenn alle Wissenschaft und alle Kunst sich unter den Gottesgedanken stellte, dann wäre für den Frieden und das Glück der Welt schon unsagbar viel gewonnen.

Aber das ehrliche und, sobald Gott erkannt ist, mit Gebet verbundene Suchen nach Wahrheit und die Sicherung der Unparteilichkeit durch ein sittliches Leben führen auch zur Klärung der Zweifel an der Wahrheit des Christentums und der katholischen Kirche. Auch hier besteht aus denselben Gründen wie beim Gottesglauben die Pflicht des Suchens für jeden, der im Christentum oder in der katholischen Kirche mit ernster Wahrscheinlichkeit die von Gott gewollte Religion vermutet. Und auch hier wird der Sucher, der nicht gesonnen ist, sich durch Widerstände des Willens oder des Herzens von der Wahrheit abdrängen zu lassen, schon bevor er gläubiger Christ oder Katholik ist, so leben, als ob er es wäre. Der einflußreiche französische Jugendführer Ernest Pschari, der mit dem Rosenkranz in der Hand im Weltkrieg starb, hielt, wie sein Biograph Goichon erzählt, Beweise für nutzlos. Es komme nur auf den Willen zu einem sittlichen Leben an, es handle sich nur darum, „ob man an himmlischen Dingen Geschmack habe oder nicht, ob man mit den Engeln leben wolle oder mit den Tieren". Das hat dieser katholisch gewordene Enkel Renans mit dem Eifer des Neubekehrten wohl etwas stark ausgedrückt. Aber unanfechtbar ist das Wort Jesu im Johannesevangelium (7, 16 f.): „Meine Lehre ist nicht die meine, sondern die Lehre dessen, der mich gesandt hat. Wenn einer dessen Willen tun will, der wird erkennen, ob meine Lehre von Gott ist, oder ob ich aus mir selbst rede."

Und wie es schwer ist, ohne sittliche Lebensführung zu einer wahren Weltanschauung vorzudringen, so geht, was an Wahrheit errungen oder ererbt ist, leicht verloren, wenn man sich nicht bemüht, nach der erkannten, aber den Leidenschaften oft unbequemen Wahrheit zu leben. Bourget hat das in seinem Roman Le démon de midi erschütternd gezeigt und am Schluß in die sehr beherzigenswerten Worte gefaßt: „Das ist die Lösung so vieler Rätsel, der Schlüssel zum geheimnisvollen Schicksal so mancher Seele: man muß sein Leben nach seinen Grundsätzen richten, sonst wird man schließlich, früher oder später, seine Grundsätze nach seinem Leben richten."

Nun ist es aber psychologisch begreiflich und durch tausendfache Erfahrung bestätigt, daß die Sittlichkeit eines Volkes mit rasender Schnelligkeit sinkt, wenn die Mächte erlahmen, die dem menschlichen Hang zu geistiger Willkür und sinnlichem Genuß widerstehen. Jungen wie alten Menschen muß immer ein gutes Stück ihrer Moral anerzogen und durch äußere Einflüsse verschiedenster Art in lebendiger Übung gehalten werden, auch und sogar erst recht in einer

so individualistischen und so leidenschaftlich erregten Zeit wie der unsern. Da die Erschwerung sittlicher Lebensführung zugleich die Erkämpfung oder Bewahrung einer richtigen Weltanschauung erschwert, so arbeiten die Spötter über die Autorität der Familie, der Schule, des Staates, der Kirche, die Verächter der als Schutzmauern von Zucht und Sitte bewährten Gesetze des gesellschaftlichen Anstandes, die Lobredner einer angeblich schrankenlosen Freiheit in Wissenschaft, Literatur und Kunst nicht an der Befreiung der Menschheit, sondern sie machen die Menschheit, soweit es an ihnen liegt, unfähig, sich in den allerwichtigsten Fragen wirklich frei zu entscheiden, d. h. der unparteiisch erforschten Wahrheit mutig zu folgen.

Gewiß ist auch die Bindung an die Moral in gewissem Sinne eine Bindung an die Überlieferung. Aber die sittlichen Begriffe der Menschheit zeigen bei weitem nicht eine solche Verschiedenheit wie die religiösen. In den sittlichen Grundanschauungen herrscht nach dem Zeugnis der Völkerkunde auf der ganzen Erde eine erfreuliche Übereinstimmung, und jeder, der mit Menschen verschiedener Weltanschauungen zu tun hat, wird beobachten, daß er ihre sittlichen Urteile viel häufiger billigen kann als ihre religiösen Ansichten. Diese Tatsache erklärt sich daraus, daß die Übertretung sittlicher Grundforderungen unmittelbar einleuchtend als schwere Bedrohung lebenswichtiger Güter, daher als Verstoß gegen den Sinn der menschlichen Natur erscheint.

Wer also die Treue gegen diese sittlichen Überlieferungen der Menschheit mehren hilft, der wirkt nicht zerstreuend, sondern sammelnd, nicht zerstörend, sondern aufbauend, der hilft den Boden behaupten und erweitern, auf dem sich immer mehr Menschen zu gemeinsamer Weltanschauung und dadurch erst zu wirklich beglückender Weltarbeit zusammenfinden können und der gibt durch sittliche Bindung des Willens auch dem freiesten Denken erst die Flügel, die es sicher zu dem hohen Ziele tragen, das wohl nirgendwo so schön ausgedrückt ist wie in der Mahnung, die golden in das prächtige Treppenhaus der Universität Upsala niederstrahlt: Tänka fritt är stort, men tänka rätt är större — „Frei denken ist groß, aber richtig denken ist größer!“

Jakob Overmans S. J.

Umschau

Zur konfessionellen Lage

Unter der Überschrift „Die Einheit der Kirche" veröffentlicht der Göttinger Theologieprofessor D. Emanuel Hirsch in der „Zeitschrift für systematische Theologie" III (Gütersloh 1925) 378—400 einen längeren Aufsatz, dessen Inhalt die Aufmerksamkeit weiterer Kreise verdient. Soweit sich dieser Aufsatz mit den Meinungsverschiedenheiten unter den einzelnen protestantischen Kirchen befaßt, möge er auf sich beruhen. Aber was der Verfasser über das Verhältnis des Protestantismus zur katholischen Kirche sagt, ist so bedeutsam und mit solcher erfrischenden Offenheit geschrieben, daß es der Beachtung und Erwiderung würdig ist. Zwar spricht Hirsch nach der üblen Gewohnheit mancher seiner Glaubensgenossen mit Vorliebe von der „Papstkirche" und den „Papisten", doch meint er damit die römisch-katholische Kirche und ihre Bekenner.

Zunächst hebt Hirsch hervor, daß sich nicht etwa aus geschichtlichen Unzulänglichkeiten, sondern aus den religiösen Grundlehren der wesentliche und bleibende Unterschied zwischen Katholizismus und Protestantismus ergebe: „Kein relativer Gegensatz, kein bloßer Mißbrauch, erst recht kein gravamen Germanicae aut alterius nationis kann Luthers Tat rechtfertigen. Jede Abschwächung des Gegensatzes zieht den evangelischen Kirchen den Grund weg, darauf sie gebaut sind, macht uns wehrlos gegen eine Aufsaugung durch die Papstkirche. Können wir Gottes Wort auch in der Papstkirche lauter verkünden und ihm ganz gehorsamen, dann haben wir kein Recht, die Rückkehr zu ihr zu verweigern" (S. 386). Hirsch bestreitet diese Möglichkeit und leugnet, daß es zwischen der katholischen Kirche und den protestantischen Kirchen eine „Gemeinschaft in Gottes Wort" gibt. Aus dieser Grundvoraussetzung zieht er mit einer Folgerichtigkeit, die auch beim Gegner anerkannt werden muß, alle sich ergebenden Schlußfolgerungen.

Während viele Protestanten das Fernbleiben der katholischen Kirche von der Stockholmer Kirchenkonferenz beklagten, ist Hirsch ganz anderer Ansicht: „Hätte, was, Gott sei es gedankt, nicht geschah, die Papstkirche die Einladung zur Stockholmer Kirchenkonferenz angenommen, so wäre es meines Erachtens Pflicht der evangelischen Kirchen gewesen, die eigene Zusage zurückzuziehen. Eine Versammlung, die Evangelische und Papisten vereint, ist keine Kirchenversammlung, keine Versammlung von Vertretern kirchlicher Korporationen mehr, die sich über gemeinsame von Gott seiner Christenheit auferlegte Pflichten verständigen wollen, sondern höchstens eine — auch wenn sie ein heilsam oder geboten Werk angreift — Konferenz zufällig mit kirchlichen Würden umkleideter Herren verschiedenen Bekenntnisses, welche über irgend welche humanitäre Dinge oder Zweckmäßigkeitsfragen miteinander verhandeln" (S. 387).

Aus dem gleichen Grunde, weil in der katholischen Kirche Gottes Wort nicht lauter verkündet wird, leugnet Hirsch die religiöse Existenzberechtigung der katholischen Kirche, und er wundert sich über so viele seiner Glaubensgenossen, die eine solche Existenzberechtigung zugeben: „Die Unsicherheit der evangelischen Christen gegenüber dem Andringen der neuen Gegenreformation, ... die Torheit und Schwächlichkeit unserer Abwehrmaßnahmen, sie haben alle ihren tiefsten Grund darin, daß wir, wie das schöne Wort heißt, die ‚Existenzberechtigung' der katholischen Kirche, d. h. ihr Recht auf die Seelen, die in ihr gefangen liegen, einfach zugestanden haben. Als ob das aus der evangelischen Zuversicht, daß der wunderbare Gott selbst in der Papstkirche Menschen selig machen kann, irgendwie als vernünftige Folgerung sich ergäbe.... Würden wir diese ‚Existenzberechtigung' dahin stellen, wohin sie gehört, nämlich in das Gebiet des bürgerlichen Rechts, und wieder der Wahrheit mit der Tat der Evangelisation die Ehre geben, daß nach dem Geist geurteilt der

Papst kein Recht auf irgend eine Seele hat, nicht einmal auf seine eigene, sondern ganz allein das Wort Gottes dieses Recht hat, wir würden mit Glaubensschwingen auffahren wie die Adler" (S. 389).

Was sollen nun die Protestanten tun, wenn sie die Katholiken so ganz von Gottes Wort verlassen sehen? Auch hierüber läßt uns Hirsch nicht im Zweifel: „Es ist eine ernste Pflicht der evangelischen Christenheit, den in der Papstkirche gefangenen Seelen das reine, lautere Evangelium zu verkünden und sie so freizumachen für ein Verhältnis gehorsamen Glaubens unmittelbar unter dem lebendigen Herrn selbst. Wir müssen Evangelisation treiben. Es ist für mich eines der schmerzlichsten Zeugnisse für die Unkraft des evangelischen Christentums von heute, daß dieser Ruf zur Evangelisation an unsern Brüdern in der Gefangenschaft von uns kaum mehr gehört wird. Wir wollen das Evangelium für uns allein behalten und denken an die andern nicht. Und geradezu als beschämend empfinde ich es, daß evangelische Christen heute ‚um des Ziels der kirchlichen Einheit willen' einen bewußten Verzicht fordern auf jeden Versuch, Glieder der Papstkirche für das Evangelium zu gewinnen. Es gibt nur einen Weg für evangelische Christen, die schreckliche Zerrissenheit zu überwinden, die in dem Streit zwischen evangelischen Kirchen und Papstkirche beschlossen liegt: den, möglichst viel Herzen loszureißen von der Papstkirche" (S. 388).

Aber wird nicht bei der Ausführung dieses Programms ein unseliger Streit zwischen Katholiken und Protestanten ausbrechen? Würde dann nicht das Wort des bayrischen Kirchenpräsidenten D. Veit[1] zur Wirklichkeit werden: „Der Tod alles konfessionellen Friedens wäre es, wollte eine Kirche die andere als ein Missionsgebiet ansehen und behandeln"? Hirsch antwortet mit der sattsam bekannten Unterscheidung zwischen Mission (Evangelisation) und Propaganda[2]. Seine Worte lauten: „Propaganda ist es, für Gottes Reich mit irgend welchen andern Mitteln zu arbeiten als der Verkündung des Wortes Gottes durch lebendige Zeugen. Propaganda ist die Erringung konfessioneller Vorteile auf den Hintertreppen des Parlamentarismus oder in den Bureaus der Diplomaten; Propaganda ist es, die Menschen auf Umwegen, so daß sie an der persönlichen Entscheidung vorbeigeführt oder auch über sie hinweggeschleift werden, für die eigene kirchliche Gemeinschaft gewinnen zu wollen. Aber Evangelisation ist es, wenn der evangelische Christ im Umgang mit Katholiken sich so hält, daß aus Wort und Wesen das Zeugnis für den Glauben, der in ihm ist, herausspringt" (S. 389).

Was sollen wir Katholiken zu diesen offenherzigen Worten des Göttinger Theologieprofessors sagen? Nichts wäre verfehlter, als wenn wir darauf mit einem Ausbruch der Entrüstung antworten würden. Denn Hirsch spricht ohne Zweifel aus ehrlicher Überzeugung, und man soll es keinem Menschen verargen, wenn er freimütig ausspricht, was er nach bestem Wissen und Gewissen für richtig hält. Ja, auf eine gute Strecke können wir mit Hirsch einiggehen. Wir brauchen dabei seine Ausführungen nur mit entgegengesetzten Vorzeichen zu versehen, um die konfessionelle Haltung und das Recht der Katholiken darzutun[1].

Zunächst ist es sehr erfreulich, daß Hirsch die Bedeutung der religiösen Grundlehren, also des Dogmas, wieder in den Vordergrund rückt und in diesen Dingen von einem Markten und Vertuschen nichts wissen will. Das dient der Wahrheit und der Ehrlichkeit. Darum stimmen wir auch seiner Verwerfung der religiösen oder dogmatischen Toleranz zu. Seine Worte erinnerten uns an die lebhaften Auseinandersetzungen aus früheren Jahren über dogmatische und bürgerliche To-

[1] „Das Evangelische Deutschland" (1924) Nr. 2; vgl. diese Zeitschrift 107 (1924) 238.

[2] Vgl. hierüber diese Zeitschrift 107 (1924) 189 ff.

[1] Die nachfolgenden Ausführungen können zugleich als Antwort auf die Fragen dienen, die Pfarrer D. Hochstetter in der „Wartburg" (Juli und August 1925) an mich gerichtet hat.

leranz und an die Entrüstung der Protestanten, wenn die Katholiken eine religiöse oder dogmatische Gleichberechtigung des Protestantismus nicht zugestehen wollten und die Frage der Toleranz auf das Gebiet des bürgerlichen Rechts beschränkten. Jetzt kommt ein protestantischer Theologieprofessor von seinem Standpunkt zu ganz dem gleichen Ergebnis, und wir müssen ihm aufrichtig dafür Dank wissen, daß er in unserer verschwommenen Zeit ein Wort für die Logik wagt. Im Reiche der Wahrheit kann nun einmal der Irrtum keine Existenz- oder gar Gleichberechtigung haben, wie schonend und liebevoll man auch der Person des Irrenden begegnen mag.

Auch die größte Liebe zum Frieden und zu den Andersgläubigen entbindet ja nicht von der Pflicht, für die Wahrheit Zeugnis abzulegen. Daher darf man auch nicht an zwei Konfessionen, deren jede auf einem der andern entgegengesetzten und theoretisch unversöhnlichen Standpunkt steht, die Forderung stellen, daß sie ihre eigenen Grundsätze verleugnen und sich gegenseitig die religiöse Gleichwertigkeit oder Gleichberechtigung zugestehen. Wir verlangen daher in keiner Weise von einem überzeugten Protestanten, daß er die katholische Kirche als eine religiös gleichberechtigte oder überhaupt berechtigte Form des Christentums anerkenne. Und umgekehrt können wir Katholiken bei den Protestanten zwar das in Leben und Lehre vorhandene Gute neidlos und freudig anerkennen, ohne daß wir im Protestantismus als solchem eine religiös berechtigte Form des Christentums zu sehen vermöchten. Denn nach katholischer Lehre gibt es nur eine wahre Kirche Christi mit Ausschluß aller andern.

Aus dieser grundsätzlichen Stellungnahme ergibt sich für die Möglichkeit einer Wiedervereinigung im Glauben eine wichtige Schlußfolgerung, die wir keineswegs verbergen oder verdunkeln wollen: Der Protestantismus als System und die protestantischen Kirchen als Vertreter und Verkündiger dieses Systems können sich niemals mit der katholischen Kirche vereinigen. In der Frage nach der göttlichen Stiftung der katholischen Kirche können nicht Ja und Nein zugleich zu Recht bestehen; das eine schließt notwendig das andere aus. Systeme sind starre Gebilde. Man kann an ihnen nicht biegen, ohne ihr Wesen zu verändern. Aber die Menschen, die verschiedenen religiösen Systemen oder Bekenntnissen anhangen, sind wandelbar und können vom Irrtum zur Wahrheit und von der Wahrheit zum Irrtum übergehen. Eine Wiedervereinigung im Glauben ist daher nach katholischer Auffassung nur möglich, indem sich die Andersgläubigen von der Wahrheit der katholischen Lehre überzeugen und sich der katholischen Kirche anschließen. Damit hören sie freilich auf, Protestanten zu sein. Es sind das logische Selbstverständlichkeiten, und fast schämt man sich, sie zu wiederholen; aber wir leben nun einmal in einer Zeit, der nach einem Worte Georg Simmels die Selbstverständlichkeiten abhanden gekommen sind.

Wer von der Wahrheit seiner Religion durchdrungen ist, wird diese Wahrheit auch nach außen bekennen und seinen Mitmenschen gerne von der erkannten Wahrheit mitteilen. Das ist ein einfaches Gebot der Nächstenliebe und ist auch durch den ausdrücklichen Missionsbefehl Christi (Matth. 28, 19) geheiligt. Daher gibt es nicht nur ein Recht, sondern auch eine Pflicht der Mission. Wir können es daher subjektiv den Protestanten nicht verübeln, wenn sie für ihr Bekenntnis das Recht der Mission in Anspruch nehmen, und wir dürfen in einem solchen Anspruch nicht ohne weiteres einen Angriff oder eine Verfolgung sehen. Denn wenn z. B. Hirsch den Katholiken das reine Evangelium bringen will, so will er ihnen nichts Böses tun, sondern das Beste schenken, das er sich denken kann. Und wenn wir Katholiken den Protestanten die Vereinigung mit der katholischen Kirche wünschen und sie erstreben, so wollen wir ihnen die unschätzbare Gnade des katholischen Glaubens vermitteln. Das ist nicht Haß, sondern Liebe. Denn Lieben heißt nach einer ganz unparteiischen Begriffsbestimmung[1]:

[1] Aristoteles, Rhetor. 2, 4. 1380 b 35.

„einem andern die Dinge, die man für Güter hält, wünschen, und zwar um seinet-, nicht um unsertwillen, und ihm dieselben nach Möglichkeit zu verschaffen suchen".

Aber kann ein solcher Missions- oder Propagandageist in einem konfessionell gemischten Volke nicht unabsehbares Unheil anrichten? Ganz gewiß kann er dies, wenn er Maß und Ziel verkennt und die Regel der christlichen Klugheit überschreitet. Auch das Recht der Propaganda darf wie jedes andere Recht nicht hemmungslos ausgeübt werden. Es findet seine Schranke an der Pflicht, auf die Notwendigkeit des friedlichen Nebeneinanderlebens der Konfessionen in demselben Staate und Volke Rücksicht zu nehmen und auch im Verkehr mit den einzelnen Andersgläubigen die Gesetze der Gerechtigkeit und Liebe zu beachten. In schwierigen Grenzfällen wird es gar sehr auf den Takt ankommen, ob etwas zu tun oder zu unterlassen ist. Leben und Geschichte zeigen an vielen Beispielen, daß man sehr wohl apostolischen Eifer für seine Religion mit zarter Schonung der religiösen Gefühle anderer verbinden kann.

In den letzten Jahren hat zwar eine geschäftige protestantische Presse es verstanden, durch Verbreitung wirklicher oder angeblicher „Fälle" den Anschein zu erwecken, als ob die Katholiken durch eine systematische und aufdringliche Propaganda den konfessionellen Frieden störten. Das wurde zumal für die Mark Brandenburg behauptet. Wir können nun zur Beleuchtung dieser Anklage auf ein amtliches Dokument hinweisen, dessen Verfassern niemand Voreingenommenheit für die Katholiken vorwerfen wird. Im Jahre 1924 hatten die meisten protestantischen Kreissynoden der Provinz Brandenburg die Frage geprüft: „Inwieweit macht sich im Kirchenkreise römische oder sektiererische Propaganda fühlbar und wie ist ihr zu begegnen?" Im Jahre 1925 faßte das Evangelische Konsistorium der Provinz die Ergebnisse in einem Bescheid zusammen. In diesem Bescheid muß das Konsistorium trotz mancher Klagen über „römische" Propaganda zugestehen: „Bei alledem wird eine offensichtliche Störung des konfessionellen Friedens in den Gemeinden unserer Mark nur sehr selten berichtet. Im Wesen des Protestantismus liegt eine Angriffsstellung gegen Andersgläubige von vornherein nicht (!), und auch die Vertreter Roms treten hierzulande mit Vorsicht und Zurückhaltung auf."[1]

Gewiß führt die konfessionelle Lage in Deutschland zu vielen Unzuträglichkeiten und Schwierigkeiten, aber diese sind eben in der leidigen Tatsache begründet, daß wir ein religiös gespaltenes Volk sind. Da ist Geduld auf beiden Seiten notwendig. Der wünschenswerte konfessionelle Friede schließt natürlich den geistigen Kampf nicht aus. Aber es ist dahin zu streben, daß dieser Kampf wirklich mit geistigen Waffen geführt wird und aus der konfessionellen Polemik hüben und drüben der rohe und gehässige Ton schwinde, der jeden gebildeten Menschen abstoßen muß.

Freilich setzt der geistige Kampf mit geistigen Waffen eine hohe Kultur und eine große Zuversicht in die Überzeugungskraft und Sieghaftigkeit der eigenen Sache voraus, und ich möchte auch nicht behaupten, daß wir Katholiken diese Höhe allseits erreicht haben. Ja ich fürchte, daß dieses Ziel bei der großen Masse wegen ihrer Leidenschaftlichkeit dauernd überhaupt nie zu erreichen sein wird. Aber an die geistigen Führer des Volkes sind höhere Anforderungen zu stellen. Die edelste Form des Kampfes und der Mission wird es sein, wie auch Hirsch andeutet, wenn wir einander ein gutes Beispiel geben und in Wort und Tat echte Christen sind. Ein Leben aus dem katholischen Glauben und die positive Darlegung der katholischen Lehre sind nach unserer Überzeugung die besten Mittel auch für die Propaganda; sie wirken indirekt, aber dafür um so tiefer und nachhaltiger. Im übrigen erwartet der Katholik Konversionen weit mehr von dem Wirken der göttlichen Gnade als von menschlichen Anstrengungen.

---

[1] „Der Reichsbote" Nr. 143 vom 27. Mai 1925.

Zur Milderung der konfessionellen Gegensätze wird es endlich beitragen, wenn die einzelnen Bekenntnisse einträchtig an den sittlichen, wirtschaftlichen und sozialen Aufgaben der Gegenwart zusammenarbeiten und zugleich sich bestreben, einander besser kennenzulernen. Bei aller Aufrechterhaltung der grundsätzlichen Unterschiede ist es doch nicht nötig, daß die alten Zerrbilder und Vorurteile immerfort zwischen den Konfessionen bestehen bleiben. Wie im einzelnen an einer Verständigung oder Annäherung der beiden großen Bekenntnisse in Deutschland gearbeitet werden könnte, habe ich im letzten Septemberheft dieser Zeitschrift zu zeigen versucht. Heute möchte ich zu näherer Veranschaulichung die Worte Hirschs über die „Propaganda" herausgreifen. Daß diese Worte auf die Katholiken und die katholische Kirche gemünzt sind, wird wohl nicht bestritten werden können. Wir kennen diese Vorwürfe hinlänglich aus der protestantischen Presse, und wir wollen daher kein Versteckenspielen.

Mit der „Erringung konfessioneller Vorteile auf den Hintertreppen des Parlamentarismus oder in den Bureaus der Diplomaten" meint Hirsch offenbar die Bemühungen des Zentrums, die zu Ungunsten der Katholiken bestehende Imparität in der Besetzung der höheren staatlichen Stellen zu beheben. Es ist aber doch eine ganz eigenartige Auffassung, die Notwehr des katholischen Volksteils gegen ein ihm seit langem angetanes Unrecht unter den Begriff „Propaganda" einzureihen. Sollten aber Hirsch bei den „Bureaus der Diplomaten" vergangene oder künftige Konkordatsverhandlungen vorgeschwebt haben (reden wir doch offen!), so wäre ich begierig, zu erfahren, welche Bestimmung des bayrischen oder irgend eines andern Konkordats auf die „Propaganda" abzielt oder die Rechte Andersgläubiger beeinträchtigt.

Was endlich mag sich Hirsch unter der Propaganda gedacht haben, „die Menschen auf Umwegen, so daß sie an der persönlichen Entscheidung vorbeigeführt oder auch über sie hinweggeschleift werden, für die eigene kirchliche Gemeinschaft gewinnen zu wollen"? Daß nach katholischer Lehre jeder Mensch sich jederzeit nach seinem Gewissen richten müsse, ist gerade in der jüngsten Zeit so oft und so deutlich gesagt worden, daß es schließlich auch Hirsch hätte hören können. Über die Verpflichtung, immer dem Gewissen zu folgen, mit all ihren Folgerungen habe auch ich anderweitig[1] ausführlich gehandelt und kann hier darauf verweisen. Auch ein Übertritt zum Katholizismus ist daher nur dann erlaubt und hat nur dann sittlichen Wert, wenn er aus innerer Überzeugung und lauteren Beweggründen geschieht. Man darf sich in der Tat über die krausen Vorstellungen, die in den Köpfen vieler Protestanten über den Katholizismus herrschen, nicht wundern, wenn selbst ein protestantischer Theologieprofessor anscheinend im Ernst glaubt, es sei der katholischen Kirche um Proselyten ohne persönliche Entscheidung zu tun. Vielleicht entschließt sich Hirsch doch einmal, seine Kenntnis über katholische Dinge katholischen Quellen zu entnehmen.

Damit soll nicht behauptet werden, daß es umgekehrt in katholischen Kreisen keine falschen Urteile über Protestanten und Protestantismus gibt. Streben wir von beiden Seiten nach einem möglichst objektiven Urteil über den andern, nicht nur über seine schlechten, sondern auch über seine guten Seiten; denn der andere ist mehr als die Summe seiner Fehler und Irrtümer. Die Erkenntnis der Wahrheit wird gewiß dem konfessionellen Frieden dienen.

Max Pribilla S. J.

Zur Frage nach der weltanschaulichen Deutung von Goethes Faust.

Im Juliheft der Literarischen Zweimonatschrift „Der Pflug" (Dortmund, Wolfram-Verlag) S. 72—76 hat P. Expeditus Schmidt O.F.M. gegen meinen

[1] Diese Zeitschrift 103 (1922) 201 ff.; Messer-Pribilla, Katholisches und modernes Denken (Stuttgart 1924) 29 47 67 128—131.

Artikel „Ein neuer Faustkommentar“ (Stimmen der Zeit 108, Februarheft 1925) in längeren Ausführungen Stellung genommen. P. Schmidts Erwiderung wurde von der Geschäftsstelle jener Zeitschrift um die Mitte August den Stimmen der Zeit übermittelt und gelangte dann, soweit mir bekannt, sofort in meine Hände. Diese Feststellung des Termins der Übersendung eines Belegexemplars ist insofern von einiger Bedeutung, als P. Schmidt gegen die Geschäftsstelle der „Stimmen“ den Vorwurf erhebt, daß sie die „journalistische Anstandspflicht“ nicht erfüllte, indem sie ihm bis Ende Februar noch keinen Beleg von meinem Artikel zugesandt habe. Wie man sieht, kommt die Nichterfüllung der „journalistischen Anstandspflicht“, d. h. eine kleine Verzögerung in der Zusendung der Belegnummern, auch bei andern Geschäftsstellen vor, sogar bei solchen, mit denen P. Schmidt in enger Verbindung steht. Ob überhaupt der Vorwurf gegen den Verlag Herder begründet ist, möchte ich bezweifeln. Was mich selbst betrifft, so sandte ich sofort nach Erscheinen — also noch vor Mitte Februar — einen Sonderdruck meiner Erwiderung an P. Schmidts Verleger Kösel & Pustet (Kempten). Falls auch diese Sendung meinen Kritiker verspätet erreichte, wird er sich wohl bei seinem eigenen Verleger beschweren müssen.

Die Leser der „Stimmen“ werden vielleicht schon aus diesem kleinen Vorpostengeplänkel ersehen haben, daß eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit Dr. P. Expeditus Schmidt eine sehr umständliche, zeitraubende Sache ist, da er bei dem geringsten wirklichen oder vermeintlichen Formfehler, dessen sich die andere Seite seiner Ansicht nach schuldig macht, sofort mit scharftextierten Rügen sein Gegenüber zur Rede stellt. Ich hatte daher eigentlich vor, auf P. Schmidts Antikritik gegen meine ausführliche Besprechung seines kleinen Faustkommentars nicht mehr zu antworten, selbst auf die Gefahr hin, daß mein literarischer Gegner dieses Schweigen ganz natürlich zu seinen Gunsten auslegen würde. Da indes P. Schmidt sehr großen Wert auf die Bekanntmachung legt, daß er nicht zu den Bewunderern der Weimarer Hofdame Frau von Stein, der langjährigen Geliebten Goethes, gehört, so bin ich selbstverständlich gern bereit, ihm hierin entgegenzukommen und auch die Leser der „Stimmen“ von dieser Tatsache in Kenntnis zu setzen. Meine diesbezügliche bedingte Annahme (vgl. „Stimmen“ a. a. O. S. 384) erhält dadurch ihre Berichtigung, und es freut mich, daß wir uns wenigstens in der Beantwortung dieser Teilfrage des Goetheproblems wesentlich näher stehen, als ich erwartet hatte. — Was ferner die Auslegung jenes Satzes aus den „Wanderjahren“ betrifft, so habe ich in meinem Artikel bereits bemerkt, daß P. Schmidt dem Ausspruch Goethes (daß man Sünde und Verbrechen nicht als Hindernisse, sondern als Fördernisse des Heiligen verehren und liebgewinnen müsse) nicht vorbehaltlos zustimmt. Wenn ich sagte, jene Stelle stehe in unleugbarem Widerspruch zur kirchlichen Lehre, so gilt und galt das von den Worten des Dichters, nicht von den Einschränkungen, mit Hilfe derer P. Schmidt den Satz katholischen Lesern annehmbar zu machen versucht.

Soweit wäre also eine Verständigung zwischen uns beiden offenbar leicht möglich. In allen andern Differenzpunkten erscheint sie mir dagegen einstweilen noch ausgeschlossen. Es hat daher keinen Zweck, hier nochmals auf alle Einzelheiten einzugehen. Ich habe mit meinen ausführlichen, wie mir von vielen Seiten bestätigt wurde, sorgfältig begründeten, ruhig und sachlich gehaltenen Darlegungen P. Schmidt nicht von der Unhaltbarkeit seiner These überzeugen können. Anderseits vermag mich auch seine Erwiderung in keiner Weise von meiner Auffassung abzubringen; denn auf jeden seiner Abwehrversuche oder neuen Angriffe hätte ich eine zutreffende, wie mir scheint, auch wohl durchschlagende Antwort bereit.

Ich könnte z. B. darauf hinweisen, daß P. Schmidt meine ihm offenbar sehr unangenehmen Ausführungen über die schwächste, und dabei vielleicht wichtigste Partie seines kleinen Buches (die Behandlung der Waldgeisterszene zu Anfang von

Faust II) mit keinem Worte auch nur erwähnt, geschweige denn widerlegt. — Ich könnte die Leser seiner Zeitschrift freundlich bitten, auf einige Augenblicke die Vorurteile gegen meine Auffassung des Faust soweit zu überwinden, daß sie wenigstens die umstrittene Stelle über die Erscheinung des Erdgeistes bei Goethe selbst einmal nachlesen — zumal jene Worte Fausts: „Der du die weite Welt umschweifst, Geschäftiger Geist, wie nah fühl' ich mich dir!" — und dann erst darüber urteilen, ob die spöttische Abfertigung, womit mein Kritiker meine Auslegung widerlegt zu haben glaubt, berechtigt ist, oder ob diese, für ihn allerdings durchaus charakteristische Art von Erwiderung nicht viel eher auf alle jene Leser, die sich P. Schmidt vorbehaltlos anvertrauen, direkt irreführend wirken muß[1]. — Ich könnte dann weiter auch die Leser der „Stimmen" ersuchen, den „Prolog im Himmel" sich genau anzusehen und ihre Meinung darüber abzugeben, ob die an Mephisto gerichteten Worte des Herrn: „Du darfst auch da nur frei erscheinen" im Zusammenhang betrachtet wirklich den Sinn haben können, den ihnen P. Schmidt immer von neuem unterlegt: Du bist nur bedingt, nur scheinbar frei! — oder ob sie nicht vielmehr eine Aufmunterung in sich schließen, Mephisto dürfe auch im Himmel in der Gegenwart Gottes ohne Furcht seine Ansicht äußern, da der Herr gegen ihn freundliche Nachsicht walten zu lassen geneigt sei („Ich habe Deinesgleichen nie gehaßt" usw.). Gleichzeitig würde ich dann auch P. Schmidt bitten, uns wenigstens den einen oder andern Goetheforscher von Bedeutung als Gewährsmann für diese seine Auslegung wie für ungezählte ähnliche, mittels deren er seine These von dem christlichen Charakter der Faustdichtung beweisen möchte, namhaft zu machen.

[1] Im übrigen sei bemerkt, daß die Frage, ob die Worte des Erdgeistes: „In Lebensfluten, im Tatensturm wall' ich auf und ab" usw., ein Versprechen für Faust enthalten, von untergeordneter Bedeutung ist. Wenn jemand glaubt, sie verneinen zu müssen, so mag er bei dieser Meinung bleiben.

Wie sehr sonst P. Schmidt auch das argumentum ex auctoritate zur Bekräftigung seiner Auffassung trotz aller zur Schau getragenen Verachtung für die in Baumgartners Biographie verkörperte gewaltige Arbeitsleistung zu schätzen weiß, ergibt sich u. a. schon aus der Tatsache, daß er mir nun bereits zum dritten Mal (es kann auch schon das vierte Mal sein) vorwirft, ich hätte in der Frage der Doppelwette die beiden Autoritäten Kuno Fischer und Jakob Minor entweder nicht gekannt oder absichtlich übergangen. In Wirklichkeit kann man die Meinungsäußerungen der beiden Gelehrten zu dieser Frage, zumal jene von Kuno Fischer, ohne Zwang so erklären, wie die Ausdrucksweise Trendelenburgs, die ich in meinem Artikel „Ein neuer Faustkommentar" eingehend — nach dem Urteil von P. Schmidt viel zu eingehend! — erörtert habe.

Neuestens könnte P. Schmidt vielleicht versucht sein, noch auf einen andern Gewährsmann für seine Ansicht hinzuweisen, auf den Philosophen Heinrich Rickert. Aber die Gefolgschaft dieses Gelehrten in der Frage der Doppelwette dürfte meinem Kritiker vermutlich wenig Freude bereiten; denn in der Haupt- und Kernfrage, d. h. in der weltanschaulichen Deutung des Faustdramas, befindet sich Rickert in diametralem Gegensatz zu P. Schmidt, da für ihn der nichtchristliche, vor allem der nichtkatholische Grundcharakter des Werkes mit Ausnahme der Schlußszenen außer aller Diskussion steht, und er nun in einer langen, 70seitigen Abhandlung, zwar in äußerst scharfsinnigen, aber öfter auch von bewußter Absicht diktierten Auslegungen versucht, selbst den Schluß als unchristlich, vorzüglich als unkatholisch, dafür aber als echt „goethisch" nachzuweisen. Nach Rickert und seinem Rezensenten, dem bekannten Faustforscher Robert Petsch (vgl. „Frankfurter Zeitung" vom 26. April 1925, Nr. 307) ist der berühmte Faustschluß „erotische Mystik im höchsten Sinn", doch gerade darum „durchaus goethisch". Für Rickert ist es daher selbstverständlich, daß durch den Fortfall der eigentlichen Wette zwischen Gott und Mephisto die christliche Auslegung

des Faust keineswegs gerettet wird. Auch er behauptet übrigens gleich P. Schmidt die Einheitlichkeit der Weltanschauung sowohl für Faust I wie für Faust II, aber er sieht diese Einheit ausgerechnet im nichtchristlichen Charakter, während P. Schmidt sie im christlichen findet. Welcher von beiden hat nun recht? Die Frage ist für mich, der ich in der Mitte zwischen den zwei Faustauslegern stehe, nicht ohne heitere Ironie. Die Abhandlung, in der Rickert auch gegen Baumgartner-Stockmann Stellung nimmt — P. Schmidts Büchlein scheint er nicht zu kennen — trägt den Titel „Fausts Tod und Verklärung". Sie erschien in der Deutschen Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, 3. Jahrg. 1925, Heft 1, S. 1—74. Petsch nennt sie „wohl das Beste, das jemals über die schwierigsten Probleme der Faustforschung von philosophischer Seite gesagt worden ist".

Diese und ähnliche Entgegnungen wären zwar geeignet, manchen Freund und Gesinnungsgenossen P. Schmidts etwas nachdenklich zu stimmen, aber sie brächten meinen Kritiker und mich auf dem Wege zu einer Verständigung wohl kaum viel näher, da P. Schmidt nun einmal im Vorurteil befangen ist, P. Baumgartner und ich hätten es unter allen Umständen darauf abgesehen, „den Menschen Goethe verurteilend zu treffen", während ich meinerseits den durch gute Gründe gewonnenen und durch diese ganze Kontroverse noch verstärkten Eindruck habe, daß P. Schmidt von bewußten Absichten aus an die Abfassung seines Büchleins herantrat und daß der Behauptung, sein Ziel sei „einzig und allein, den Faust verstehen und genießen zu helfen", angesichts der von mir vorgebrachten Einwände höchstens eine gewisse subjektive Geltung zukommt.

Ich will daher, soweit es an mir liegt, die literarische Auseinandersetzung abschließen. Vor kurzem habe ich die letzten Korrekturbogen für die Neuauflage auch des 2. (Schluß-) Bandes der so heiß umstrittenen Baumgartnerschen Goethebiographie an den Verleger (Herder) zurückgehen lassen. Damit liegt das ganze Werk wieder, unter Berücksichtigung aller wichtigeren Neuerscheinungen der Goetheliteratur, in 4. Auflage vollendet vor. Auch P. Schmidts Faustbüchlein ist erwähnt, und gleichzeitig wird auf meine erste Erwiderung („Ein neuer Faustkommentar") hingewiesen. Die Antwort meines Kritikers konnte dagegen nicht mehr verwertet werden; sie erreichte mich 10—14 Tage zu spät. Meinen Grundsätzen getreu, würde ich sie wenigstens noch kurz registriert haben, wenn — die Geschäftsstelle der Literarischen Zweimonatschrift „Der Pflug" ihre „journalistische Anstandspflicht" mir gegenüber rechtzeitig erfüllt hätte.

Alois Stockmann S. J.

Eine katholische öffentliche Bibliothek in Irland

Das neuerstandene katholische Irland ist bezüglich seiner öffentlichen Bibliotheken in einer besondern Schwierigkeit, wenn es sich darum handelt, die Leser mit Information über katholisches Leben und katholisches Denken zu versorgen, ganz abgesehen davon, daß das Bibliothekswesen noch in den ersten Anfängen steckt und bis heute außer in Dublin und Belfast keine öffentlichen Büchereien bestehen. Die vorhandenen Bibliotheken sind unter englischer Leitung gegründet und entwickelt worden. Da war nicht zu erwarten, daß die Bedürfnisse katholischer Leser besondere Berücksichtigung fanden. Fast die gesamten Bücher haben Protestanten zu Verfassern. Solange man sich auf englische Bücher beschränkte, war es auch kaum möglich, anders zu verfahren. Die traurige Geschichte des armen Volkes in den letzten siebenhundert Jahren hatte es den Irländern unmöglich gemacht, selbst eine eigene katholische Literatur in irgend einem Ausmaße zu schaffen. Für lange Zeit waren die Iren von jeder höheren Bildung ausgeschlossen, und das Volk war so verarmt, daß es nicht daran denken konnte, große Opfer für die Schulung seiner Kinder auf katholischer Grundlage zu bringen. Erst seit der Aufhebung der sogenannten Penal Laws ist darin ein Wechsel eingetreten,

der aber natürlicherweise nur sehr langsam sich geltend machte. Man war also auf die englische Literatur angewiesen, und bei dieser nimmt der katholische Anteil nur eine relativ geringe Stelle ein. So kommt es, daß dem Leser in Irland, der sein Lesebedürfnis befriedigen will, fast nur die protestantische Literatur Englands zur Verfügung steht und daß er alles in der Beleuchtung kennen lernt, die das ihm der Rasse und Religion nach fremde Volk den Dingen gibt.

Diese Erwägungen veranlaßten den Schreiber dieser Zeilen, es als ein dringendes Bedürfnis seiner Heimat anzusehen, daß irgendwo im Lande eine Zentrale geschaffen werden müßte, wo katholische Literatur zur Verfügung stände und wohin man sich wenden könnte, wenn man wissen will, was Katholiken, nicht nur in Irland, sondern in der ganzen Welt, über eine Frage urteilen. Ohne Geldmittel wurde das Werk begonnen. Manche Schwierigkeiten mußten überwunden werden, bis man die ersten paar hundert katholischen Bücher beisammen hatte und einen kleinen Raum im Jahre 1922 mieten konnte. Aber das Werk wuchs im Laufe der Monate, Geschenke kamen ein, auch vom Auslande. Heute sind ungefähr 8000 Bände beisammen. Das ist gewiß noch nicht sehr imponierend, aber doch ein versprechender Anfang, wenn man bedenkt, daß die Sammlung sehr spezialisiert ist. Als der Schreiber sein Werk begann, wurde ihm von Freunden entgegengehalten, daß er höchstens ein paar hundert katholische Bücher in englischer Sprache zusammenbringen könne, da nicht mehr derartige existierten.

Eine der Sektionen der Bücherei trägt die Überschrift: Die Kirche im Auslande. Diese wurde besonders für Journalisten und Politiker geschaffen, um ihnen eine Gelegenheit zu geben, sich die Information über katholische Angelegenheiten nicht aus protestantischen Quellen zu holen, sondern aus katholischen Publikationen der betreffenden Länder selbst. Hier wäre der Ort, wo die reiche katholische Literatur Deutschlands einen Platz finden könnte, wenn Freunde des katholischen Irlands im Lande Windthorsts einmal ihre Dubletten einpacken und uns zusenden würden. Zeitschriften, Broschüren und Bücher sind uns willkommen. Sobald wie möglich werden wir die Zeitschriften des Festlandes, die von Katholiken herausgegeben werden, unsern Lesern zugänglich machen. Aber vorläufig müssen wir noch mit der Beschränktheit unserer Mittel rechnen und an Wohltäter appellieren. Unsere Adresse lautet: Central Catholic Library, 18 Hawkins Street, Dublin.

Stephen J. Brown S. J.

Besprechungen

Philosophie und Grenzgebiete

Die Wahrheit im Wandel der Weltanschauung. Eine kritische Geschichte der metaphysischen Philosophie. Von Siegfried Behn. 8° (332 S.) Berlin und Bonn 1924, Ferd. Dümmler.

Gern wünscht man diesem glänzend geschriebenen Buch den raschen Zugang zu allen Freunden der Philosophie, jungen und alten; aber den Untertitel möchte man geändert sehen. Denn weder seine Namengebung noch seine Ausführung befriedigen vollkommen.

Die Erfüllung dessen, was im Vorwort über diese Geschichte der Philosophie als Geschichte der Wahrheit gesagt wird, erscheint oft verheißungsvoll im Gesichtskreis, ringt sich aber nicht aus den verhüllenden Schleiern zum Lichte durch. Nicht als ob man in diesem Werk klare philosophische Urteile vermißte; nicht als ob dem scharfsichtigen Autor richtige Maßstäbe fehlten zur Erkundung der Wahrheit. Aber das Ziel selbst ist unerreichbar, heute wenigstens, auf diesem engen Raume immer.

Wenn ich so vom ursprünglichen Vorwurf zum tatsächlich Erreichten blicke, finde ich wohl Ansätze und Verbindungslinien, aber kein geschlossenes System der Wahrheit, das aus dieser Philosophiegeschichte siegreich und überzeugend erstünde.

Und dennoch ist das im Buch tatsächlich Erreichte schön und fruchtbar. Es ist ein Versuch, den ewigen Wahrheitsgehalt der Philosophie aus den Zusammenhängen der Denkarbeit aller Zeiten herauszuholen. Da nun freilich diese Zusammenhänge selbst vielfach hypothetisch oder kunstvoll erschlossen sind und sein müssen, wird auch die durchschimmernde gemeinsame Wahrheit das Gepräge des Unbedingten und Unumstößlichen nicht aufweisen können. Mit andern Worten: Die Methode reicht nicht aus, den Zweck zu verwirklichen.

Aber es ist sehr viel Wissen und Weisheit über dieses Buch ausgestreut, es leuchten in ihm Seite um Seite überraschend glückliche Gedanken- und Wortfassungen, es eröffnen sich weite Ausblicke und neue Zusammenhänge; und so unterdrückt man leicht und gern vor der Fülle des Schönen das hie und da aufsteigende Unbehagen ob einiger zu leicht geschürzter Gedankenreihen und etwas gekünstelt anmutender philosophischer Gruppenbildungen.

Fechner und Lotze. Von Max Wentscher (= Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen [Ed. G. Kafka] VIII · II · 36). 8° (207 S.) München 1925, E. Reinhardt. *M* 4.—

Die Darstellung ist wohltuend sachlich, verständlich und überzeugend. Wentschers einleitende Bemerkungen über eine gewisse Zusammengehörigkeit beider Philosophen befriedigen vollkommen. Die Lebensschicksale Fechners beleuchten ungemein wirksam das Phantastische seiner Gedankengänge, die zum Glück von der Liebe zur exakten Forschung und von dialektischer Zucht verwarnt werden, freilich nicht immer mit Erfolg. Manches von seinem Lebenswerk verdient eine Fortführung; die Psychologie seiner Entwicklung wird immer wieder interessieren.

Als Biograph Lotzes war Wentscher wie kein zweiter berufen, einen Lebens- und Lehrabriß zu schreiben. Auch bei Lotze ist das Ringen um seine philosophische Vollendung einzig lehrreich, und der warme Zusammenhang zwischen Leben und Lehre hilft das System als Ganzes zu deuten und selbst zu ergänzen. Wentscher versteht es, auf kleinem Raum alles Wesentliche zu sagen, den ganzen Gedankenbau aus den Lebensquellen des Mannes herauszuholen und in seiner einheitlichen Struktur ohne jede Vergewaltigung aufzudecken.

Plotin. Von Georg Mehlis (= Frommanns Klassiker der Philosophie XXI). 8° (VII u. 148 S.) Stuttgart 1924, Frommann (H. Kurtz). *M* 3.—; geb. 4.—

In einfachen, geradezu klassischen Linien wird hier Plotins Bild gezeichnet. Die gekünstelt erklügelten Zusammenhänge mit vergangenen Meistern und dem folgenden Denkergeschlecht sind vermieden. Plotins Originalleistung wird anerkannt, aber nicht überschätzt; auch nicht vermengt mit Spinozistischer und Hegelscher Spekulation. Nicht als ob uns ein Plotin auf einsamer Höhe vorgeführt würde. Er hebt sich trefflich ab von einem ausgezeichnet geschilderten Hintergrund der Alexandrinischen Welt. Man bekommt auch eine Ahnung von Plotins Nachleben in der Philosophie. Aber auf diesem Feld wünscht man mehr zu sehen. Wir haben ja Hasses Werk „Von Plotin zu Goethe“ (1912), aber für Richtigstellungen und Nachprüfung dieser Darstellung wäre man Mehlis dankbar gewesen.

Jedenfalls hätte der unmittelbare Einfluß Plotins auf die Araber und auf die mittelalterliche Scholastik durch die sogenannte „Aristotelische Theologie" und sein mittelbarer durch das Buch De Causis in den Rahmen des Werkes gepaßt. Auch die große, ausschlaggebende Bedeutung Plotins auf Leone Ebreos' Liebesdialoge und damit auf Spinoza. Viel Licht hätte aus der außerdeutschen Literatur auf das Buch überströmen können. Ich erinnere nur an J. de Boer, Plotinus (Baarn 1910) und den Artikel Cochez' in der Revue Néo-schol. (XVIII 328ff.): Plotin et les mystères d'Isis: auch Whitby, The wisdom of Plotinus (London 1909). Zum wertvollen Kapitel Mehlis' über Plotins Erkenntnislehre wäre auch Travaglio Ges. zu vergleichen: La vera conoscenza secondo Plotino (Memor. della R. Accad. delle Scienze 1911).

Wesen und Hauptgruppen der Plotinischen Philosophie sind von Mehlis ebenso klar wie schön ausgearbeitet. Man bedauert nur, daß kein Zitat aus den Werken die Nachprüfung erleichtert.

Wilhelm Wundt und seine Zeit. Von Peter Petersen. (Frommanns Klassiker der Philosophie.) 8° (XII u. 306 S.) Stuttgart 1924, Frommann (H. Kurtz). *M* 6.—; geb. 7.—

Das Lebenswerk Wundts ist so gewaltig, daß man es nur schwer übersehen kann, seine Einzelforschungen sind so weitschichtig und überragend, daß man leicht den systematischen Philosophen darüber vergißt. Petersen läßt vor uns Wundts wissenschaftliche Leistung sichtbar erstehen in ihren Ursprüngen, ihrem Wachsen, ihrer Vollendung. Der Systematiker und Philosoph Wundt wird gleichsam neu entdeckt und lebendig vorgeführt. So ist denn dieser Teil des Buches (S. 97—258) der wertvollste. Alle wesentlichen Teile und Zusammenhänge des Lehrganzen zeigen sich in musterhafter Klarheit und leiden nicht, da Petersen Wundts Werk wie kaum ein anderer beherrscht, an der üblichen Vereinfachung der Probleme. Die ungebrochene Einheit des Systems wird wohl zum ersten Mal so überzeugend dargelegt. Und wenn man einerseits viele Theorien Wundts anders wertet als der Verfasser und manchmal zu bemerken glaubt, daß Liebe und Bewunderung offenbare Schwächen übersahen, so wird man anderseits an zahlreichen Stellen, dank der sachlich-genauen Schilderung, auf gegenständliche Übereinstimmung metaphysischer Grundanschauungen Wundts mit denen der tiefsten Denker aller Zeiten, auch mit der mittelalterlichen Spekulation, aufmerksam; Gleichstimmungen und Deckungen mit der Hochscholastik, die weder Wundt noch Petersen erschauten, weil das alte, gebrochen einseitige Bild jener Denkperiode auch in wissenschaftlichen Kreisen noch immer nicht überwunden ist.

Auf solche geschichtliche, nicht bloß auf logische Mißverständnisse sind denn auch, zum Teil wenigstens, gewisse, schwach begründete, bereits absterbende Theorien Wundts zurückzuführen, so die Aktualitätshypothese, die allerdings hier zu entschieden im Lichte wissenschaftlicher Gewißheit steht.

Glänzend ist der Versuch durchgeführt, Wundt in die Zeitrichtungen und Zeitneigungen einzugliedern und seine Stellung zu Kant als Überwinder und Vollender zu zeichnen. Um so weniger befriedigt der Abschnitt über „Die geschichtliche Stellung Wilhelm Wundts", ein Bild, das nach meinem Gefühl manchmal das Gepräge der Überschätzung annimmt und aus der Bahn der Wirklichkeit so erstaunlich herausgleitet, daß selbst der Übergang von historischer Tatsächlichkeit zu konfessioneller Sagenbildung möglich wird im Satz: „Unleugbar ist es richtig: die gesamte europäische Philosophie der neueren Zeit, auch die der katholischen Völker, ist seit Bacon und Descartes tatsächlich eine protestantische Wissenschaft" (S. 294 im Anschluß an Völkerpsych. X 365 f.).

Auch ist das Programm „des doppelten Gewissens" (S. 293), ehemals von Philosophen zweiter und dritter Rangstufe mit spielerischen Gründen verteidigt, in der wissenschaftlichen Begründung des katholischen Lehrgehalts längst überwunden.

Aber solche Schönheitsfehler werden dem kritischen, scharf zusehenden und zu unbeeinflußtem Urteil befähigten Leser die Freude an diesem wertvollen, trefflich gelungenen Gelehrten- und Denkerbild nicht nehmen.

Die Kategorienlehre Eduard v. Hartmanns und ihre Bedeutung für die Philosophie der Gegenwart. Von Johannes Hessen (= Wissen und Forschen XVII). kl. 8° (140 S.) Leipzig 1924, Felix Meiner. Geheftet *M* 3.—; geb. 5.—

Diese Schrift, von der Kant-Gesellschaft preisgekrönt, zeichnet sich durch Gründlichkeit und Klarheit aus. In ihr spiegelt sich auch Hartmanns sachliche und durchsichtige Schreibart wider. Man wird sich der systematischen, aufbauenden Kraft des Philosophen des Unbewußten und seiner Überlegenheit in der Kritik bewußt, aber auch seiner Schwäche in der positiven Begründung seiner Anschauungen.

Von besonderem Wert sind Hessens Ausführungen über die Gegenwartsbedeutung mancher Teile der Hartmannschen Spekulation und ihr Einfluß auf die Entwicklung nach ihm. Als Einführungsschrift ist das Büchlein trefflich geeignet. Nur werden, wie es uns scheinen möchte, die Probleme, wie sie Hartmann geschaut hat, manchmal etwas vereinfacht und vom Ganzen der Philosophie des Unbewußten zu stark losgelöst.

Das Denken. Versuch einer gemeinverständlichen Gesamtdarstellung. Von Prof. Dr. Martin Honecker. kl. 8° (149 S.) Berlin und Bonn 1925, Ferd. Dümmler.

Die Gesamtdarstellung aller Gebiete des Denkens, also nicht bloß seine Beschaffenheit und seine Gegenstände, seine Entwicklung und sein Sinn, sondern auch die Bedeutung des Denkens im Kulturganzen und die erzieherischen Wege, die zum richtigen und fruchtbaren Denken führen — das ist das Neue an dem Büchlein.

Überall wird an die alten und die heutigen Fragestellungen angeknüpft; die gegebenen Lösungen werden aber nicht einfach geschichtlich aneinander gereiht und auseinander entwickelt, sie werden von einem einheitlichen Gesichtspunkt aus, auf Grund eines wohl durchdachten Systems gegeben. Der Leser, auch der Anfänger in der Philosophie, empfängt demnach außer einer guten Einführung auch eine wertvolle Schulung, er nimmt Ergebnisse auf, die ihn mit den Leistungen neuerer Denkarbeit bekannt machen. Es ist im besten Sinn eine Einleitung in die Lehre des Denkens.

Philosophische Studien aus vier Jahrzehnten. Von Alois Riehl. 8° (VIII u. 346 S.) Leipzig 1925, Quelle & Meyer. Geb. *M* 8.—

Es ist leider fast immer eine böse Sache um gesammelte Aufsätze, deren Ursprung viele Jahre zurückliegt. In diesem Band des greisen Philosophen fand ich mit einer einzigen Ausnahme keine Studie, die nicht veraltet wäre. Was im Versuch zur Moral und zum Dogma steht über den größten Teil der Menschheit, die an keinen Gott, jedenfalls keinen persönlichen Gott, glaubt, ist längst durch die neueren religionsgeschichtlichen und religionsphilosophischen Forschungen überholt. Die ausführliche Arbeit über Begriff und Form der Philosophie mit ihrer Definition der Philosophie als Bewußtseinslehre hat keine Fühlung mehr mit der philosophischen Gegenwart und die Korrekturen dazu in der Rede über wissenschaftliche und nichtwissenschaftliche Philosophie und im Vortrag über den Beruf der Philosophie in der Gegenwart sind ganz unzulänglich. Die Stellung zu Galilei wird durch Duhems Forschungen umgestoßen.

Wie es bei einem so vielseitigen Denker wie Riehl zu erwarten ist, trifft man trotzdem immer wieder auf bemerkenswerte, auch stilistisch meisterhafte Stellen und gute Charakteristiken philosophischer Köpfe und Ansichten. So wird man mit Interesse den Aufsatz über die englische Logik der Gegenwart und über den Raum als Gesichtsvorstellung lesen. Aber den Eindruck des Unzulänglichen der „Studien" als Ganzes wird man nicht los. Mit Freude genießt man, wie gesagt, nur einen Aufsatz; die sich an Adolf Hildebrands Werk „Das Problem der Form in der bildenden Kunst" anlehnenden, geistreichen und anregenden „Bemerkungen zu dem Problem der Form in der Dichtkunst".

Einleitung in die Philosophie. Von Aloys Müller (= Leitfäden der Philosophie, herausgegeben von Dozenten der Hochschulen von Bonn und Köln. I. Band). kl. 8° (178 S.) Berlin und Bonn 1925, Ferd. Dümmler.

Ein anregendes, von einem eindringlichen und vielseitigen Denken zeugendes Buch. Freilich nicht für Anfänger in der Philosophie, die es nur verwirren könnte; wohl aber für Studenten, die nach einem gründlichen, positiven philosophischen Lehrgang die Mannigfaltigkeit der hauptsächlichsten Probleme nochmals überschauen und von einem einheitlichen Standpunkt aus betrachten wollen.

Manche der Problemstellungen und Problemlösungen, so der logische Kreis, orientieren gut über die Spannweite der Fragen und über die verschiedenen Möglichkeiten der Beantwortung. Im Problemkreis der ethischen Werte und der Metaphysik dagegen werden viele ganz hypothetische, ja schwach wahrscheinliche Stellungen mit Gewißheit umkleidet, wo man doch nach den meisten Aufstellungen ein kritisches Fragezeichen setzen möchte. In diesen Teilen zumal wird der Zweck einer allgemeinen „Einleitung" nicht recht erreicht; es ist eine Einführung in ein besonderes System, die freilich dem philosophisch durchgebildeten, kritisch geschulten Leser einen schönen Genuß bereitet und reichen Gewinn bringt.

Klare Begriffe. Lexikon der gebräuchlichsten Fachausdrücke aus Philosophie und Theologie. Für weitere Kreise zusammen-

gestellt von Th. Mönnichs S. J. 8° (170 S.) Berlin und Bonn 1925, Ferd. Dümmler.

Schon der alte Speusippus half dem Platostudium nach mit seinem Begriffswörterbuch. An die Alexandriner braucht man nicht zu erinnern. Aber selbst im Mittelalter tauchte der Wunsch nach solchen Büchern auf. Im 16. und 17. Jahrhundert packte man die Aufgabe mit gelehrter Umständlichkeit an. Denken wir nur an das weitschichtige Werk des Sienesen Franz Piccolomini De rerum Definitionibus (1600). Unsere Zeit braucht mehr als je solche Begriffssammlungen. Wir haben ja einige gelehrte und umfangreiche Nachschlagewerke für philosophische Begriffe. Kleine, gut aufklärende sind selten. Wie gern griff man nach Willmanns „Philosophischen Fachausdrücken". Das vorliegende Büchlein ist rein lexikalisch, nicht historisch orientiert wie Willmanns Glossar; es ist bündig und reichhaltig, volkstümlich verdeutlichend, als Volksbildungsbüchlein gedacht, zum schnellen Nachschlagen und zu einem vorläufigen Bescheidwissen sehr geeignet. Kurze Kennzeichnung weitschichtiger Richtungen allerdings, wie des Kantianismus oder der Phänomenologie, sind undurchführbar. Mit wenigen Zeilen ist wenig gewonnen. Aber die meisten Deutungen und Zeichnungen der Begriffe und ihrer Verwirklichungen zeugen von besonnenem Denken und großem Fleiß und Liebe zur Sache. Das kleine Lexikon gehört zu jenen guten Bildungsbüchlein, die um so wertvoller sind, je anspruchsloser sie auftreten.

Die Grenzen des Erziehers und seine Verantwortung. Von Eberhard Grisebach. gr. 8° (XXI u. 333 S.) Halle a. d. S. 1924, Niemeyer. *M* 8.—; geb. 10.—

Das Ziel des Buches ist pädagogisch, die Methode philosophisch. Rein hypothetisch allerdings; nämlich nur für diejenigen annehmbar, die der Zurückführung auf bestimmte Kategorien und dem hier angewandten dialektischen Verfahren eine gewisse methodologische Wahrscheinlichkeit einräumen.

Ungemein interessant und anregend ist es, dem Verfasser zu folgen, wenn er Erziehungsmethoden und Erziehungsmöglichkeiten der Reihe nach zerfasert und sie alle als sinnlos und widersinnig zu erweisen sucht. Aber auch lehrreich. Denn es werden da mit großem Scharfsinn alle Schwächen und Unzulänglichkeiten aufgedeckt, allerlei heimliche Inkonsequenzen durchleuchtet, nicht ganz standfeste Voraussetzungen gelockert.

Es ist ein wahres Gelage von Ruinen. Lehrreich auch deshalb, weil man alle Regierungsmöglichkeiten, alle politischen Methoden, alle wirtschaftlichen Systeme, vor allem auch alle möglichen Unterrichtsweisen in ähnlichen Laboratorien auflösen kann.

Und dennoch scheint es mir, daß die Grenzen des Erziehers in diesem Buch noch viel zu weit gezogen werden; ich meine innerhalb der Methode, die hier kritisch arbeitet. Denn ebenso viele Rätsel als etwa der Satz „zur Persönlichkeit erziehen", bietet mir z. B. der Satz „sich in die Wirklichkeit stellen". Trotz aller beigefügter Erklärungen. Denn mit wie viel kritischen Messern kann ich an das Problem der Wirklichkeit, des Werdens und Geschehens — wieviel Sinne stecken darin — oder gar an die Beziehungen jedermanns, der sich so oder so „stellt", herantreten. Was da wohl noch übrig bleibt?

Schon die Beziehung des Ich zum Du oder gar das Netz der unzähligen Beziehungen, die im Begriff der Verantwortung verschlungen sind, halten auf, hemmen bei jedem Schritt, bei jedem Versuch. Sie erscheinen in diesem Buche als gewisse pädagogische Urelemente; auch sie muß man also mit der kritischen Sonde, die für die übrigen Untersuchungen geschliffen wurde, bearbeiten. Und da bleibt denn, wie mir scheint, gerade so viel und so wenig an Rest wie bei den andern dialektischen Zerstäubungen. Schon die Frage beunruhigt, ob vielleicht diese erzieherischen grundlegenden Relationserkenntnisse, ob die Verantwortung nach jeder möglichen Form und jedem Inhalt nicht bereits und ausschließlich ein Erzeugnis der Erziehung ist. Welcher Erziehung? Einer der abgelehnten, einer neuen, noch unerforschten? In beiden Fällen zerflößen dann diese Grundelemente zum Nichts. Das ist die Tragik dieses Buches, daß man immer wieder den Eindruck gewinnt, als machte es Halt vor gewissen Grenzen; und diese Grenzen scheinen willkürlich gesetzt zu sein. So meint der Verfasser den äußersten Stand der Voraussetzungslosigkeit erstiegen zu haben, wenn er versichert (S. 250): „Die Voraussetzung des Nichtwissens ist keine gewußte Voraussetzung, sondern die gründlichste Frage, die mit allem Wissen aufgeräumt hat." Ich kann nicht helfen. Mir scheint das Problem längst vor dieser Frage zu liegen. Was ist denn das Nicht-Wissen, die Frage, die Aufräumung mit dem Wissen? Was ist das alles? Ist das Nicht-Wissen oder Nicht-Wissen-Können für mich eine Wahrheit oder ist ihr Gegensatz ebensoviel und ebensowenig Wahrheit? Das Nicht-

Wissen, sei es als Tatsache, sei es als Beteuerung ist vielleicht immer eine Einbildung, ein leerer Wahn ohne jede Spur von Wirklichkeit oder Vernünftigkeit. Die in diesem Buch angewandte dialektische Methode darf sich der Nachprüfung dieser Möglichkeiten nicht entziehen. Was ist das, ein Wissen um das Nicht-Wissen? Warum mache ich vor diesem Wissen Halt? Das ist Willkür. Oder wenn das keinerlei Wissen darstellt, was heißt dann die Behauptung: Ich habe gar kein Wissen um mein Nicht-Wissen?

Diese und ähnliche Schwierigkeiten mehren sich hundertfältig, wenn Grisebach noch fester umschriebene Begriffe hinstellt. Wenn er z. B. (S. 64) schreibt: „Pädagogik kann nur bedeuten: Hinweis auf das gegensätzliche, gebundene Leben durch Aufnahme eines Anspruches." Oder wenn er auf S. 68 meint: „Andere führen und erziehen kann nur heißen: ihren Widerspruch aushalten, sie zwingen, mit uns zu ringen, sich mit uns auseinanderzusetzen." Ich will hier gar nicht an den Inhalt dieser Sätze rühren. Sie enthalten, ich gestehe es, erstaunlich viel echte Weisheit.

Es heißt aber willkürlich verfahren, wenn man bei der Atomauflösung vor einem bestimmten Fall stehen bleibt und die Möglichkeit eines weiteren Zerfalls nicht untersucht. Ich kann und muß also die dialektische Methode, welche die andern scheinbaren erzieherischen Urstoffe zertrümmert hat, auch auf diese ursprünglicheren und deshalb widerstandskräftigeren Verbindungen ausdehnen, und wenn man das gründlich und tapfer tut, bleibt auch von dieser Erziehungshypothese kein Stäubchen übrig.

Ich will mit all dem nicht sagen, daß sich Grisebach der Aufgabe entzieht, seinen Standpunkt, ich darf nicht sagen, zu begründen, denn das will er nicht, sondern zu erklären. Der Abschnitt über die Verantwortung, mit seiner glänzenden Dialektik, beweist zur Genüge die Anstrengungen eines im abstraktesten Denken geübten Geistes.

Aber Satz um Satz arbeitet Grisebach mit *seiner* dialektischen Methode, die doch in Frage ist. Nur innerhalb dieses Denkverfahrens haben die Ergebnisse überhaupt einen Sinn. Aber eben der Sinn des Verfahrens ist bestritten. Und sucht man die Möglichkeit einer Wechselbeziehung herzustellen durch Anerkennung der Wirklichkeit des Du, mit keinem andern mitlaufenden Recht des anerkennenden Ich, als jenes Du als wirklich zu bejahen, so scheinen mir doch, bleibe ich der Methode treu, alle diese Begriffe, Worte und Dinge, oder was immer sie sein mögen, jene Möglichkeit und Wechselbeziehung, jene Anerkennung, das Ich und das Du und die Bejahung selbst als solche in ihrer Tatsächlichkeit als Seelenäußerungen und als Geltungsinhalte unendlich komplizierte Gebilde, die nur neue Rätsel aufgeben und keine lösen. Aber sie heben sich auch gegenseitig auf. Denn in jeder Satzreihe sind doch alle dem Gegenwärtigen vorangehenden Sätze ein Vergangenes, über dessen entschwundene Gegenwart, die doch allein maßgebend war für das Werden des neuen Gedankens, ich nichts mehr weiß, in keiner Weise etwas weiß, weder seiner ehemals gegenwärtigen Form noch seinem ehemals gegenwärtigen Inhalt nach. Der zweite Gedanke ist bereits in seinem Ursprung nach Form und Inhalt unerkennbar, er ist abhängig von jener unerkennbaren verflossenen Gegenwart und seine Vergangenheit, die ich zu erkennen glaube, ist nur eine Projizierung der Gegenwart in das Entflossene.

Alle diese Konsequenzen ergeben sich mit unnachsichtiger Notwendigkeit aus der ganzen Art, wie der Verfasser argumentiert. Denn wenn er auch leugnet, eine Methode zu befolgen, wenn er auch eine neue Wahrheit nicht aufstellen, sondern nur Widersprüche konstatieren und fragen will, ob und wie sie, nicht zu lösen, sondern auszuwerten sind, so muß doch der tatsächliche Prozeß, mittels dessen er von einem Urteil durch irgend eine Schlußfolge zu andern Urteilen gelangt, eine bestimmte *Schlußweise* darstellen; nun heben aber alle seine, wenn auch rein negativen Ergebnisse diese Schlußweise schon in ihrer *Möglichkeit* vollkommen auf; wie ich eben am Beispiel des Präsens und des Perfektums der Gedankenabfolge angedeutet habe. Wenn aber, was ich nicht glaube, die hier tatsächlich angewandte Beweisart so auszulegen wäre, daß jede Schlußweise und jede Schlußreihe dadurch, daß sie gesetzt wird, aufgehoben wird, müßte sich jeder Versuch einer Auseinandersetzung auch aufheben.

Es scheint allerdings, daß aus Grisebachs Kritik ein bestimmter positiver Rest herausgeholt werden kann; es wird aber kaum möglich sein, sich über dessen Dasein und Inhalt zu verständigen. Wenn ich die Elemente dieses Restbeschlags, wie er mir erscheint, zusammenfasse, so würde ich zu sagen wagen: Erziehen heißt jede Richtung jedermanns so bejahen, daß man zugleich die Wirklichkeit dieser Richtung, jede Besonderheit der Richtung und die eigene Bejahung selbst verneint, aber in der Wechselbeziehung dieser Bejahungen und Ver-

neinungen die einzig bestehende Wirklichkeit schaut.

Diese Fassung dünkt mir allerdings zu negativ. Auch Grisebach wird sie gewiß ablehnen. Aber sie liegt, scheint mir, auf der Linie der Schlußweise.

Und dennoch wird man wohl, bis größere Einigung auf pädagogischem Gebiet erzielt ist, immer wieder und mit Vergnügen nach diesem Buche greifen; denn es zerstört manche gedankenlose Erzieherphrase. Aber auch, weil Ruinen einen Eigenwert haben. Denn, wie bereits der alte Averroës wußte, ist es ein Genuß für den menschlichen Geist, wenn inmitten einer „Zerstörung der Zerstörung" aus den scheinbar hilflos daliegenden Trümmern eine unerhörte Festigkeit und unvergängliche Schönheit spricht, die noch als Ruinen mehr Ewigkeitswerte bergen, als der Geistesblitz, der sie zerschlug.

Die Legende von Barlaam und Josaphat zugeschrieben dem hl. Johannes von Damaskus. gr. 8° (300 S.) München 1924, Theatiner-Verlag. *M* 5.—; geb. 6.—

Diese Legende, die hier in schöner Ausgabe erscheint, stellte ich mit Bedacht in die Reihe der philosophischen Besprechungen, um daran zu erinnern, daß wir es mit einem der wenigen philosophischen Romane der Weltliteratur zu tun haben, wenn das auch wohl nicht in der klaren Absicht des ursprünglichen Verfassers lag. Die ethisch-aszetischen Anschauungen des alten christlichen Mönchtums und des Buddhismus, in köstliche Parabeln gehüllt und in prächtige Weisheitsworte gefaßt, berühren und durchdringen sich hier in eigenartiger Weise. Das Gemeinsame, als allgemeinphilosophische Weltverachtung, eint scheinbar so grundverschiedene Weltanschauungen. Das Indische wird verchristlicht; der Glaubensgehalt ist ganz und korrekt christlich.

Das Mittelalter liebte dies Buch ungemein. In der neuen trefflichen Übersetzung wird es auch der Mensch von heute sehr gern lesen. Es hat den Duft des literarisch Ursprünglichen und atmet die Lebensphilosophie starker, wenn auch etwas wunderlicher Menschen.

Stanislaus v. Dunin-Borkowski.

Liturgie

Der stadtrömische christliche Festkalender im Altertum. Textkritische Untersuchungen zu den römischen „Depositiones" und dem Martyrologium Hieronymianum. Von Dr. Joh. Peter Kirsch, o. ö. Professor an der Universität Freiburg i. d. Schweiz. 8° (XII u. 256 S.) Münster i. Westf. 1924, Aschendorffsche Buchhandlung. *M* 8.50.

Die Schrift, eine Vorarbeit für eine auf kritischer Bearbeitung des gesamten Quellenmaterials beruhende Darstellung der stadtrömischen Geschichte im Altertum, wie der Verfasser im Vorwort sagt, hat sich zum Ziele gesetzt, festzustellen, welche Märtyrer und sonstige Heilige im 4. bis 6. Jahrhundert zu Rom sich einer kirchlichen Verehrung erfreuten. Die Grundlage für ihre Untersuchungen bildet das sog. Martyrologium Hieronymianum, nicht freilich in seiner um die Mitte des 5. Jahrhunderts entstandenen Urform, die sich nicht erhalten hat, ja nicht einmal in Gestalt der um 600 in Gallien vorgenommenen Bearbeitung des Urtextes, die gleichfalls nicht mehr vorhanden ist, sondern in Form einiger, sehr mangelhafter, an Wiederholungen, Auslassungen, Schreibfehlern und Wirrwarr in der Anordnung reicher, ein bis zwei Jahrhunderte jüngerer Abschriften und Auszügen dieser Bearbeitung; ein Umstand, der die Untersuchungen begreiflicherweise erheblich erschweren mußte und für sie ein gerütteltes Maß von Wissen, Scharfsinn und Geduld erheischte, wenn anders sie von Erfolg gekrönt werden sollten. Auf die Methode, die der Verfasser befolgte, hier näher einzugehen, gestattet der Raum nicht; es mag genügen, zu bemerken, daß sie kaum zweckmäßiger hätte sein können. Das Ergebnis der Untersuchungen ist, daß sich in den Eintragungen der römischen Märtyrer und sonstiger in Rom verehrter Heiligen, wie sie sich in jenen Abschriften und Auszügen finden, drei Schichten unterscheiden lassen. Die erste entstammt der ursprünglichen Redaktion des Martyrologiums; sie beruht vornehmlich auf zwei im Chronographen des Philokalus noch vorliegenden stadtrömischen Festkalendern, der Depositio martyrum und der Depositio episcoporum. Die zweite besteht aus den Festangaben, die in den Urtext des Martyrologiums nachträglich, jedoch vor 600, d. i. vor der damals in Gallien entstandenen Bearbeitung desselben, in Italien eingeführt wurden, nicht aber nach einem festen System, sondern so, wie es die Umstände mit sich brachten. Außerdem ist ihr die Mehrzahl der Wiederholungen zuzuweisen, die durch Abschreiber in den Urtext hineinkamen. Die dritte Schicht endlich setzt sich aus jenen Angaben über römische Märtyrer und Heilige zusammen, die erst in Gallien in die dort entstandene Bearbeitung des Martyrologiums oder in Abschriften derselben eingeschaltet wurden.

Eine allerwegen reinliche Scheidung der Bestandteile der drei Schriften und eine sichere Zuweisung aller einzelnen Eintragungen an eine bestimmte dieser Schichten war bei dem Wirrwarr, der in den Texten herrscht, nicht zu erwarten. Wie die Dinge nun einmal liegen, läßt sich in manchen Fällen der wirkliche Tatbestand nur mit größerer oder geringerer Wahrscheinlichkeit feststellen, doch vermindert das natürlich in keiner Weise den Wert des Ergebnisses. Auch so bleibt dieses sehr erfreulich und höchst dankenswert.

Auffallen könnte, daß die Festangaben der ersten und zweiten Schicht der stadtrömischen Märtyrer und Heiligen im Martyrologium Hieronymianum, wie sie dank der so gründlichen und sachlichen Untersuchungen des Verfassers nunmehr vor uns liegen, nicht in allem ein Echo in den römischen Sakramentaren, dem Leonianum, dem Gelasianum und dem Gregorianum, finden, d. i. daß diese nicht für alle jene Märtyrer und Heiligen eine Festmesse enthalten. Indessen folgt daraus nur, daß, wenn auch alle sich einer kirchlichen Verehrung erfreuten, diese Verehrung jedoch nicht bei allen den Charakter eines öffentlichen, mit der Feier einer Missa publica verbundenen Kultes hatte. Bei manchen war der Kult vielmehr nur erst ein mehr privater und hatte die an ihrem Gedenktage gefeierte Messe nur die Eigenschaft einer Missa privata, bei der man sich entweder eines in das offizielle Sakramentar nicht aufgenommenen Meßformulars bediente oder eines der Meßformulare de communi, wie sich deren mehrere in den Sakramentaren vorfinden, gebrauchte.

De elementis liturgiae christianae. Auctore Stanislao Stephan, Dr. theol. atque phil. 8° (88 p.) Ratisbonae 1924. Sumptibus et typis Frid. Pustet. *M* 1.20

Die Schrift enthält so viel Gutes, Schönes, Anregendes und Beherzigenswertes über das heilige Opfer und seine Feier, daß sie wärmste Empfehlung verdiente, wenn nicht Einseitigkeiten und Übertreibungen, zumal im letzten Kapitel, so gut sie gemeint sein mögen, zu einer Einschränkung zwängen. Auf Einzelheiten einzugehen, ist hier wegen Raummangels nicht möglich, aber auch nicht nötig, da für den ruhig und sachlich urteilenden Leser jene Einseitigkeiten und Übertreibungen ohne weiteres sich als solche ergeben. Unverständlich ist es, wie der Verfasser (S. 86) schreiben kann: Omnes illae missae, ubi maior pars fidelium sua agit sine continuo connexu cum altari, iudicandae sunt missae privatae. Er hat von dem liturgischen Unterschied zwischen der missa publica und der missa privata ersichtlich keinen richtigen Begriff. Schlechthin irrig ist seine Behauptung, daß es erst seit dem 12. Jahrhundert gestattet worden und in Gebrauch gekommen sei, ohne Teilnahme des Volkes nur mit einem Ministranten zu zelebrieren.

Joseph Braun S. J.

Kunstgeschichte

Romanische Skulpturen in Deutschland (11. und 12. Jahrhundert). Von Hermann Beenken. (XLIV u. 278 S. Lex.) Leipzig 1924, Klinkhardt & Biermann. Halbleinen *M* 18; Halbleder *M* 24.

Eine sehr dankenswerte Arbeit. Solange wir noch kein Corpus der deutschen Plastik des 11. und 12. Jahrhunderts haben — und es wird damit wohl noch eine Weile dauern —, bietet sie inzwischen einen wertvollen Ersatz eines solchen, trotzdem sie fast nur Schöpfungen der romanischen Holz-, Stein- und Stuckplastik berücksichtigt und selbst diese den heutigen Zeitumständen entsprechend unter Beschränkung auf die wichtigsten, für die Geschichte der Entwicklung der romanischen Plastik bedeutsamsten Monumente.

Die Abbildungen, teils Ganzwiedergaben, teils Ausschnitte, sind vorzüglich. Etwas Neues ist, daß der sie erläuternde Text nicht, wie sonst gewöhnlich, der Gesamtheit der Tafeln folgt, sondern jeweils dem zugehörigen Bilde gegenüber angebracht ist; eine Anordnung, die unstreitig den großen Vorzug hat, daß sie den Vergleich von Wort und Abbildung so einfach wie nur möglich gestaltet und jedes lästige Nachschlagen unnötig macht. Eine Ergänzung der den einzelnen Bildern beigefügten Erklärungen bildet eine längere Einleitung, in welcher der Verfasser seine in diesen Begleittexten zum Ausdruck gebrachten Auffassungen hinsichtlich des Fortschrittes in der formalen und künstlerischen Entwicklung, wie sie sich im 11. und 12. Jahrhundert nach Ausweis der Monumente in der damaligen deutschen Plastik vollzog, in übersichtlicher Darstellung zusammenfaßt.

Die Folge in der Anordnung der Bilder entspricht der stilistischen und künstlerischen Entwicklungsstufe der in ihnen wiedergegebenen Plastiken. Die Gesamtheit der Abbildungen bietet demgemäß eine förmliche Entwicklungsreihe der romanischen Plastik des 11. und 12. Jahrhunderts. Wir ersehen aus ihr, wie sich aus der universalistisch-idealistischen, wesentlich malerisch gedachten, eine bloße Gebär-

densprache redenden Plastik der karolingisch-ottonischen Zeit in langsamem, aber stetem Fortschreiten die individualistisch-realistische, durchaus körperhafte, von seelischem Ausdruck erfüllte und bestimmte der hochromanischen Zeit herausarbeitet. Freilich ist zu beachten, daß jene Entwicklungsreihe nicht sowohl eine streng chronologische, als vielmehr eine logisch-abstrakte ist, und daß die Folge, welche die Monumente in ihr zeigen, nicht auch schon an sich deren wirkliche zeitliche Abfolge angibt. „Um 1170", heißt es in gleichem Sinn im Vorwort, „besagt nicht, daß das betreffende Werk faktisch etwa zwischen 1165 und 1175 entstanden sein müsse, sondern oft genug nur, daß es in der Allgemeinentwicklung auf einer Stufe zu stehen scheint, die der mit Um 1150 bezeichneten folgt und der mit Um 1180 bezeichneten vorangeht. Die Stufung menschlicher Generationen, d. h. das gleichzeitig 20-, 50- und 80jährige Leben und Schaffen, so daß Altertümliches und Fortgeschrittenes immer nebeneinander entsteht, diese Tatsache kann bei einem kunstgeschichtlichen Gebiete von so spärlicher Überlieferung nur in den seltensten Fällen berücksichtigt werden. Das so entstehende Entwicklungsbild ist daher abstrakter, schematisierter als anderwärts und entbehrt notwendig der historischen Lebendigkeit und Fülle." Die den Abbildungen beigefügten Daten haben deshalb auch, soweit sie nicht auf historischen Zeugnissen, sondern bloß auf dem Stilcharakter und dem künstlerischen Stand der betreffenden Plastik beruhen, keinen absoluten, unbedingten, sondern nur einen relativen, von der subjektiven Auffassung mehr oder weniger abhängigen Wert. Denn um beim Mangel zuverlässiger äußerer Anhaltspunkte eine Plastik lediglich auf Grund der stilistischen und künstlerischen Eigentümlichkeiten derselben zuverlässig zu datieren, genügt es nicht, die Entwicklungsstufe zu bestimmen, der sie angehören und sie dann mit etwaigen andern irgendwie sicher datierbaren Plastiken der gleichen, einer minder entwickelten oder einer fortgeschrittenen Entwicklungsstufe zu vergleichen, man müßte auch wissen — was leider zu oft nicht der Fall ist —, auf welcher Stufe der stilistischen und künstlerischen Entwicklung der Meister, der sie schuf, und die Werkstätte, der sie entstammte, standen, d. i. ob sie zu den zurückgebliebenen oder zu den fortgeschrittenen gehörten. Denn es kann nicht nur vorkommen, sondern es kommt auch häufig genug vor, daß eine jüngere Plastik, mit gleichzeitigen oder älteren, entwickelteren verglichen, infolge von Rückständigkeit ihres Meisters, von mangelndem künstlerischem Sinn und Vermögen desselben oder von starr festgehaltener Werkstattsüberlieferung, formal, stilistisch und künstlerisch noch den Charakter einer recht primitiven Entwicklungsstufe zeigt und deshalb älter erscheint als sie in Wirklichkeit ist. Ein geradezu klassisches Beispiel sind die so rückständigen Reliefs der Dachseiten des Albinusschreines in St. Pantaleon zu Köln neben den Halbfiguren der Apostel an dem etwas älteren Annoschrein zu Siegburg. Andere nicht minder lehrreiche bieten die Siegel der Kölner Erzbischöfe aus dem Ende des 12. und dem Anfang des 13. Jahrhunderts, ein Durcheinander älterer und jüngerer Formen. Wie schwer es ist, Handschriften des 11. und 12. Jahrhunderts oder romanische Kirchenbauten lediglich auf innere Gründe hin zu datieren, und wäre es selbst nur annähernd bis etwa auf 50 oder gar 25 Jahre, ist bekannt.

Ob alle Datierungen, die der Verfasser den Abbildungen beigefügt hat, allgemeine Zustimmung finden, mag man füglich bezweifeln. Indessen kommt es darauf nicht sonderlich an. Das Hauptziel der Arbeit war ja, den Gang der stilistischen und künstlerischen Entwicklung der Plastik des 11. und 12. Jahrhunderts in ihrem Gesamtverlauf und in ihren wichtigsten Einzelstadien übersichtlich in Wort und Bild darzulegen. Dieses Ziel aber hat der Verfasser, selbst wenn das eine oder andere Monument anders zu datieren sein sollte, in dankenswerter Weise erreicht und damit für das weitere Studium der romanischen Plastik eine wertvolle Unterlage geschaffen.

Joseph Braun S. J.

Deutsche Literatur

Dichter-Ausgaben

Angelus Silesius. Sämtliche poetische Werke in drei Bänden herausgegeben und eingeleitet von Hans Ludwig Held. Zweite, erweiterte und vermehrte Auflage. gr. 8° (357, 391 u. 361 S.) München (o. J.). Allgemeine Verlagsanstalt. Geb. *M* 20.—

Der Herausgeber dieser drei stattlichen, vom Verlag sehr gefällig ausgestatteten Bände der poetischen Werke Johann Schefflers (Angelus Silesius) hat sich seine Aufgabe nicht leicht gemacht. Es wäre gewiß nicht allzu schwer gewesen, die mystisch innigen Poesien Schefflers mit einigen freundlichen Begleitworten über ihren tiefreligiösen Gehalt und einer knappen Lebensskizze des Verfassers in hübscher, gewinnender Form von neuem auf den Markt zu bringen. Ein derartiges Unternehmen hätte weder an den Herausgeber noch an den Ver-

lag erhebliche Anforderungen gestellt, und um den buchhändlerischen Erfolg brauchte man in unserer für die Mystik wieder empfänglichen Zeit auch nicht bange zu sein. Hans Ludwig Held, Direktor der Bibliothek des Stadtrats in München, hat sich indes ein höheres Ziel gesetzt: er wollte eine wissenschaftlich einwandfreie Edition der poetischen Schriften des großen schlesischen Dichters mit dem ganzen unerläßlichen Apparat von gelehrten Einführungen, Erklärungen und Wiedergaben aller einschlägigen zeitgeschichtlichen Dokumente bieten.

Zwar ist nun das Lebensbild Schefflers (im ersten Band) infolge der beruflichen Verpflichtungen des Herausgebers nicht „eine groß angelegte Biographie des Dichter-Mystikers" geworden, wie es eigentlich geplant war, sondern nur ein gedrängter Abriß der gegen Ende recht tragischen Geschicke des heftig angefeindeten Konvertiten. Aus dem gleichen Grunde mußte die in Aussicht gestellte umfassende Würdigung von Schefflers mystischer Lehre einstweilen unterbleiben. Aber auch in dem enger begrenzten Rahmen ist Helds Ausgabe, wie sie uns in dieser zweiten, erweiterten und vermehrten Auflage geboten wird, eine hochbedeutende wissenschaftliche Leistung, die von dem zähen, beharrlichen Fleiß, der großen Akribie, dem ernsten Wahrheitsstreben, und auch mehrfach von dem nun einmal unerläßlichen Finderglück dieses Angelus-Silesius-Forschers rühmliches Zeugnis ablegt.

Die Ausgabe umfaßt die „Jugend- und Gelegenheitsgedichte" und „Die heilige Seelenlust" (Band II), den „Cherubinischen Wandersmann" und die „Sinnliche Beschreibung der vier letzten Dinge" (Band III). Dem Herausgeber standen, wie er im Vorwort berichtet, alle in Betracht kommenden Erstausgaben zur Verfügung. Auch die zweibändige Gesamtedition der poetischen Werke Schefflers, die Georg Ellinger vor kurzem erscheinen ließ (Berlin 1924), konnte er für diese zweite Auflage noch berücksichtigen. Bei der Wiedergabe der Texte ward die neue Rechtschreibung zu Grunde gelegt. Doch wurden „sprachtypische Formen tunlichst beibehalten, um den Texten nichts von jener Kraft zu nehmen, die mit den Reiz der dichterischen Werke des Angelus Silesius bedingt" (I 11).

Die an sich nicht umfangreiche Lebensskizze Schefflers ist mit einer so großen Zahl von teilweise sehr langen Anmerkungen versehen, daß es mir scheint, Held habe darin des Guten eher zu viel als zu wenig getan. Urkunden, Briefe, Kirchenbucheintragungen und Zeugnisse aller Art werden da entweder vollständig oder doch in Auszügen genau nach dem ursprünglichen Text wiedergegeben. Der beigegebene eigentliche Urkundenteil des ersten Bandes enthält alles, was dem Herausgeber „an biographisch und geistesgeschichtlich Wichtigem aus dem Leben des Dichters bekannt geworden ist" (S. 12). Die Zusammenstellung dieses Teils bedeutet schon wegen der genauen Wiedergabe aller erreichbaren Dokumente allein für sich die Bewältigung eines gewaltigen Arbeitspensums.

Nicht so uneingeschränktes Lob wie dem Spürsinn, dem Fleiß und der gesamten Forschertätigkeit des Herausgebers wird man seinen kunstkritischen, religiösen und ethischen Werturteilen über den Dichter und Menschen Scheffler spenden können. Zwar soll keinen Augenblick verkannt werden, daß es sich hier um äußerst schwierige Fragen handelt, deren Beantwortung je nach dem Geschmack, der Eigenart und Mentalität, ganz vorzüglich aber je nach der Weltanschauung des Kritikers notwendig verschieden ausfallen muß. Auch ist an dem ernsten Streben Helds, seinem von ihm hochverehrten Dichter in jeder Hinsicht gerecht zu werden, gar nicht zu zweifeln. Dennoch scheint es mir, daß gewichtige Bedenken und Einwände gegen Helds Auffassung, des öftern auch wohl nur gegen seine Ausdrucksweise, nicht abzuweisen sind. Daß ihm Schefflers „Sinnliche Beschreibung der vier letzten Dinge" ganz und gar nicht zusagt, ist gewiß verständlich, und es soll auch von uns die krasse Schilderung der Qualen in der Hölle nicht besonders in Schutz genommen werden. Wenn aber Held von seiner Abneigung gegen diese Art poetischer Darstellung sich so weit fortreißen läßt, daß er meint, der Dichter habe hier die Kunst der Jugend „um der schweren ‚Wahrheit' seines Alters willen" aufgegeben, „wie Jakob seinen Bruder Esau mit einem Linsengericht um seine Erstgeburt verriet" (I 118), so halte ich dieses Gleichnis, wie die ganze Fassung seines verwerfenden Urteils für wenig glücklich.

Ähnliches gilt von den Bemerkungen Helds über die polemischen Schriften des alternden, durch die maßlosen Gehässigkeiten seiner Gegner allerdings verbitterten und seelisch tief verwundeten Mannes: „Unheimliche Schatten der kaum gebrochenen Inquisition, finstere Rauchschwaden kaum gelöschter Hexenbrände blenden sein ehemals so klares Auge. Blutrausch tobt in seinen springenden Adern" usw. (I 60).

Zu den meisten Bedenken dürfte indes Helds Einführung zu Schefflers gewaltiger mystischer

Dichtung „Der Cherubinische Wandersmann“ (I 83—108) Anlaß geben. Um diesem Werke ganz gerecht zu werden, müßte der Kritiker oder Beurteiler ein sicheres theologisch-dogmatisches Wissen, eine innige Vertrautheit mit den Werken der großen mittelalterlichen Mystiker, endlich auch ein feines ästhetisches Verständnis gerade für diese ungewöhnliche Art von religiöser Poesie miteinander vereinigen. Ob der Herausgeber alle diese erforderlichen Eigenschaften besitzt, möchte ich doch bei aller Achtung vor seinen sonstigen Fähigkeiten bezweifeln. Zwar kennt Held die ausgezeichnete Arbeit des Breslauer Domkapitulars Dr. Seltmann über die Mystik des Angelus Silesius, und er spendet ihr hohes Lob. Aber er steht unter dem Eindruck, Seltmann sei allzu sehr bestrebt gewesen, die kühne, alle Schranken sprengende Sprache Schefflers im gläubig kirchlichen Sinne zu deuten, und gelangt nun seinerseits auf der Suche nach Quellen, Anklängen und Motiven anscheinend bis zu den buddhistischen, indisch-pantheistischen, manichäischen und gnostischen religiösen Lehrsystemen. Ich sage „anscheinend“; denn Held begnügt sich in dieser Ausgabe mit einigen Andeutungen und Hinweisen, stellt aber bereits eine Neuausgabe von Schefflers tiefsinnigem Werk in Aussicht, „die, die Verse seiner sechs Bücher zu 96 Lehrtraktaten geordnet, versuchen wird, den Cherubinischen Wandersmann als den einheitlichen Ausdruck einer an sich widerspruchslosen Weltanschauung zu erweisen“ (I 199). Deshalb soll hier auch nicht näher auf seine Ansichten eingegangen werden; vielleicht wird sich später Gelegenheit bieten, seine Deutungsversuche im Zusammenhang genauer zu prüfen.

Jeremias Gotthelf (Albert Bitzius). Ausgewählte Werke. Mit einer Einleitung in vier Bänden herausgegeben von Johannes Mumbauer. 12° (509, 496, 508 u. 454 S. 4 Bilder.) Freiburg i. Br. 1925, Herder & Co. Geb. *M* 28.—

Man kann den Herderschen Verlag zu dieser geschmackvollen, saubern Ausgabe von Werken des beliebten urwüchsigen schweizerischen Volksschriftstellers nur beglückwünschen. Der protestantische Berner Pfarrer Albert Bitzius (als Dichter Jeremias Gotthelf) gehört auch nach dem Urteil aller verständnisvollen katholischen Kritiker zu den durchaus sympathischen und zugleich hervorragendsten Erscheinungen der deutschen Literaturgeschichte. Er war ein Erzähler von solcher Ursprünglichkeit, Kraft und Gestaltungsgabe, von einem so fesselnden Zauber und einem Reichtum an immer neuen Bildern, Gedanken und sprachlichen Vorzügen, wie die ganze Weltliteratur nur ganz wenige Dichter aufzuweisen hat. Es klingt gewiß kühn, ja fast verwegen, wenn der Herausgeber seine wohlbegründeten Darlegungen über die literarische Art und Bedeutung dieses Volksschriftstellers von Gottes Gnaden mit dem Satze beschließt: „Und darum kann man ihn mit keinem andern vergleichen als mit Homer“, aber ich glaube, Mumbauer hat recht; denn noch heute nach 80 Jahren muten uns Gotthelfs volkstümliche Geschichten so lebenswahr und farbenfrisch an, so anschaulich, urkräftig, gegenständlich und praktisch, daß man ihre Dauerhaftigkeit und ihren Ewigkeitsgehalt nicht in Zweifel ziehen kann. Eines darf man allerdings nicht übersehen: fast alle Schriften Gotthelfs wenden sich an erwachsene, nicht an jugendliche Leser.

In seiner ziemlich umfangreichen, 90 Seiten füllenden Einleitung hat der Herausgeber alles zum Verständnis der Werke Gotthelfs Nötige über das Leben, die schriftstellerische Tätigkeit, die Bedeutung und Weltanschauung des Dichters gesagt. Es ist eine sehr sachlich gehaltene, ruhig abwägende, von gedanklichen und stilistischen Überschwenglichkeiten freie, auch von keinerlei ungerechten Vorurteilen beeinflußte Würdigung, die hier ein katholischer Pfarrer vom schriftstellerischen Schaffen eines protestantischen Pfarrers gibt. Die kleinen Fehler und Schattenseiten, die auch den Werken Gotthelfs wie allem Menschlichen anhaften, werden nicht vertuscht oder in Abrede gestellt. Namentlich erhält der Leser klare, aber in maßvolle Form gekleidete Aufklärung über Gotthelfs Weltanschauung und religiöse Ansichten. Es wird betont, daß Bitzius bei allem ehrlichen Wollen an einem gewissen Zwiespalt und auch an einer seltsamen Unklarheit in seinem religiösen Wesen litt. „Während der Studienzeit blieb er von rationalistischer Ansteckung nicht ganz frei, hat sich dann aber bald konsequent und unerschütterlich auf den Boden des positiven Christentums, wenn man den Gegensatz zum religiösen Liberalismus und Radikalismus so nennen darf, gestellt. Indessen ist sein protestantisches oder reformiertes Christentum jedenfalls kein dogmatisches“ (I 77). Im allgemeinen läßt sich sagen, daß Gotthelfs Religiosität durchaus praktischer Natur war und im wesentlichen auf sittliche Wirkungen hinzielte; für ihn war die religiöse Tradition „die festeste Stütze der konservativen Geisteshaltung“. So darf es uns nicht wundern, daß der radikalen Tendenzen huldigende Züricher Dichter Gottfried Keller für die re-

ligiöse Auffassung Gotthelfs keinerlei Verständnis besaß und sie von seinem engherzigen Parteistandpunkt aus spöttisch ablehnte.

Der katholischen Lehre und Anschauung stand Bitzius gewiß nicht feindselig oder gar gehässig gegenüber, doch fehlt es in seinen Schriften nicht an gelegentlichen schiefen, unschönen, ja selbst unfreundlichen Bemerkungen über Ordensleute und kirchliche Einrichtungen. Selbstverständlich handelt es sich in solchen Fällen bei Gotthelf nur um Unkenntnis und leicht verzeihliche Vorurteile, nicht um bewußt böswillige Angriffe; denn seiner ganzen religiös sittlichen Gesinnung nach stand er seinen katholischen Landsleuten weit näher als ihren erbitterten Feinden, den damaligen Liberalen, Radikalen, Revolutionären und Freischärlern, die er in seinen Schriften aus tiefer Überzeugung mit allem Nachdruck und aller Entschiedenheit offen und ehrlich bekämpfte. Übrigens sind die erwähnten anfechtbaren Äußerungen über katholische Dinge, wie Mumbauer richtig bemerkt, durchweg nebensächlich und beeinträchtigen die heilsame moralische Wirkung seiner Schriften im wesentlichen nicht. Sie sind auch nicht sehr zahlreich und verschwinden unter der Fülle des Erfreulichen, Dankenswerten und seelisch Stärkenden, das der Schriftsteller Jeremias Gotthelf seinen Lesern ohne Unterschied der Konfession schenkt.

Die Auswahl Mumbauers beruht zum größten Teil auf der großen, textkritischen, auf 24 Bände berechneten, von Rudolf Hunziker und Hans Bloesch besorgten Ausgabe der sämtlichen Werke des Dichters. Bei der Wiedergabe einiger kleinerer Stücke, die in der großen Gesamtedition noch nicht vorlagen, wurden Erstausgaben zu Grunde gelegt. Ab und zu, aber verhältnismäßig selten, ist vom Herausgeber in eckiger Klammer die Erklärung eines schwer verständlichen Dialektausdrucks in den Text selbst eingefügt. Der erste Band bringt sieben kleinere Erzählungen, darunter die schauerlich packende Spukgeschichte „Die schwarze Spinne". Die weiteren Bände umfassen die großen Meisterwerke „Uli der Knecht", „Geld und Geist", „Käthi die Großmutter". Allerdings fehlt so noch eine gute Anzahl von höchst wertvollen literarischen Erzeugnissen dieses außerordentlich fruchtbaren Erzählers, die man nur ungern vermißt. Aber vielleicht wird der hoffentlich nicht ausbleibende buchhändlerische Erfolg den Verlag bestimmen, diesen vier ersten Bänden in nicht allzu ferner Zeit den einen oder andern weiteren folgen zu lassen; Freunde und Förderer einer gesunden, edlen Volkslektüre würden es jedenfalls dankbar begrüßen.

Alois Stockmann 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.

Die Entwicklung des christlichen Altars bis zum Beginn des Mittelalters

Die bedeutsamste und interessanteste Periode in der Geschichte des christlichen Altars ist die altchristliche Zeit: die Zeit von der Gründung der christlichen Kirche bis zum Anfang des 7. Jahrhunderts. Mit Beginn des frühen Mittelalters ist seine Entwicklung, wenn auch nicht in allen Einzelheiten, so doch immerhin im wesentlichen, in allen Hauptpunkten beendet. Was in der Folge noch an und mit dem Altar geschieht, ist nur Voranschreiten auf dem Weg, den die Entwicklung des Altars bis dahin gezogen war, Festigung des bis zum 7. Jahrhundert Gewordenen und Weiterbildung desselben im Sinne der bis dahin die Entwicklung des Altars bestimmenden Gedanken, und zwar verhält es sich so auch dann noch, als neben Übung und Brauch, die in den sechs ersten Jahrhunderten allein für das Werden des kirchlichen Altars maßgebend gewesen waren, mehr und mehr auch die christliche Gesetzgebung für die Weiterentwicklung des Altars bestimmend wurde. Aus einem doppelten Grunde dürfte es sich deshalb lohnen, auf die Entwicklung des christlichen Altars in altchristlicher Zeit, ihren Verlauf und die sie bestimmenden Momente etwas näher einzugehen: einmal des hervorragenden Interesses halber, das sie für sich beanspruchen darf, dann wegen der grundlegenden Bedeutung, die sie für die fernere Gestaltung des Altars bis zum späten Mittelalter, ja über dieses hinaus, hatte. Freilich kann das Bild, das ich vom Standpunkt des Archäologen aus hier von ihr zeichnen möchte, indem ich das, was ich auf Grund und unter kritischer Sichtung des heute vorliegenden Quellenmaterials in den verschiedenen Abschnitten meiner Geschichte des christlichen Altars ausführlich dargelegt habe, zu einem Ganzen zusammenfasse, kaum mehr als eine Skizze sein, doch dürfte es auch so genug des Interessanten und Lehrreichen bieten. Vorausgesetzt sind bei den nachfolgenden Zeilen als geschichtlich gegebene Tatsachen: daß die Eucharistiefeier bis in die apostolische Zeit zurückreicht, daß sie die Wiederholung der eucharistischen Handlung ist, die Christus beim letzten Abendmahl vollzog, daß sie von Anfang an die Zentralfeier des christlichen Kults bildete und daß sie nach dem Zeugnis der Didache (Ende des 1. Jahrhunderts), des hl. Ignatius († 109) und des hl. Justinus (um 150) schon in frühchristlicher Zeit als Opfer galt[1].

Daß es zu aller Zeit ein Gerät gegeben hat, an und auf dem sich die eucharistische Feier vollzog, braucht kaum gesagt zu werden. Genannt wurde es schon bei den Vätern der vorkonstantinischen Zeit bald θυσιαστήριον, altare, bald τράπεζα, mensa, je nachdem mehr der Opfer- oder der Mahlcharakter der Feier zum Ausdruck gebracht werden sollte. Den Namen τράπεζα und mensa fügte man, um sie als Bezeichnung eines gottesdienstlichen Gerätes im Unterschied von einem gewöhnlichen Tisch zu kennzeichnen, gewöhnlich ein sie näher bestimmendes Wort an: τράπεζα ἁγία, ἀναίμακτος, ἄσυλος, κυρίου, λογική u. a.,

[1] Der Aufsatz wurde als Vortrag gelegentlich der 55. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner, die vom 29. September bis zum 2. Oktober 1925 zu Erlangen tagte, in der Abteilung für Geschichte und Literatur der alten Kirche gehalten.

mensa Dominica, divina, mystica, venerabilis, coelestis u. a. Die Benennungen βωμός und ara gebrauchte man, letztere im Anschluß an die Vulgata, minder gern zur Bezeichnung des christlichen Altars und nur, wo ein Mißverständnis nicht zu befürchten war. Man verstand unter ihnen in der Regel den heidnischen Altar.

Seinem Gerätecharakter nach war, wie auch die Namen τράπεζα, mensa besagen, das Gerät entsprechend der Eigenart der eucharistischen Feier von jeher wie auch noch heute ein Tisch. War doch auch das Gerät, auf dem Christus beim letzten Abendmahl die Eucharistie feierte, nichts denn ein gewöhnlicher Tisch gewesen. Eine innere Beziehung zur Eucharistiefeier hatte der eucharistische Tisch nie. Er war zu aller Zeit, auch als er einen sakralen Charakter erhalten hatte, ja selbst noch, seitdem er für seinen Zweck eigens geweiht wurde und eine Feier der Eucharistie ohne einen geweihten eucharistischen Tisch unstatthaft geworden war, lediglich Gerät zur würdigen Aufstellung der eucharistischen Gaben, lediglich die Stätte, auf der sich die Feier vollzog, nur Opferstätte, nicht ein zur Vollziehung der eucharistischen Handlung erforderliches und dienendes Mittel oder Werkzeug, wie das der jüdische und heidnische Altar zur Darbringung der jüdischen und heidnischen Opfer waren, kein Opferherd wie diese, mittels dessen das Opfer vollbracht wurde.

Man behalf sich deshalb auch, wenn ein Tisch wegen besonderer Umstände, wie z. B. auf Missionsreisen in der Wüste, im Drang der Verfolgung oder bei der Feier der Eucharistie in Gefängnissen, nicht zu beschaffen war, so lange noch keine Bestimmungen bestanden, welche in solchen Fällen ein Unterlassen der Eucharistiefeier vorschrieben, so gut wie es eben ging, sei es mit einer Bank — ein Beispiel erwähnen die Thomasakten —, eines Kastens, eines Votivsteins, der Bodenfläche einer Nische, wie z. B. der Bogennische eines Arkosolgrabes, oder sonst in einer, die geziemende Aufstellung der eucharistischen Gaben ermöglichenden Weise; doch waren das immer nur durch Not gebotene Ausnahmen. Insbesondere gilt das auch von den Arkosolgräbern. Die von älteren Archäologen als feststehende Tatsache behandelte regelmäßige Benützung derselben zur Feier der Eucharistie — sei es bei Beerdigungen oder Anniversarien Verstorbener, sei es bei Natalitien von Märtyrern, sei es endlich bei Abhaltung des Gemeindegottesdienstes, wenn dieser nämlich in den Katakomben stattfinden mußte — ist durchaus unbegründet und angesichts der Beschaffenheit der meisten Arkosolgräber sogar geradezu ausgeschlossen. Es hätte ja auch für gewöhnlich kaum jemals ernstliche Schwierigkeiten verursacht, zur Eucharistiefeier vor dem Grab einen kleinen Tisch aufzustellen.

Einen sakralen Charakter hatte der Tisch ursprünglich ebensowenig wie der Abendmahlstisch. Das mußte indessen anders werden, sobald sich Gemeinden mit regelmäßig zur Benützung kommenden gottesdienstlichen Räumlichkeiten bildeten und irgend ein Tisch nicht mehr bloß gelegentlich und nur vorübergehend, sondern dauernd und ausschließlich zur Eucharistiefeier benützt wurde. Nicht die zufällige ein- oder selbst mehrmalige Verwendung zu dieser war es, was den Tisch zum Tisch des Herrn machte, wie ja auch heute noch ein Kelch und ein Altar, die irrtümlich als konsekriert zur Meßfeier gebraucht werden, dadurch noch keineswegs den Charakter einer res sacra erhalten, wohl aber wurde der Tisch ein heiliger Tisch, wenn er dauernd zur Abhaltung der

eucharistischen Feier bestimmt wurde. In diesem Falle verlieh ihm sogar schon die erstmalige Benützung einen sakralen Charakter. Völlig gleichgültig aber war es hierbei, ob der Altar stabil, d. h. in dem dem Kult geweihten Raume ständig aufgestellt war, oder ob er zur Abhaltung der Liturgie jedesmal herbeigebracht wurde. Wann der eucharistische Tisch ein sakrales Gerät wurde, läßt sich nicht feststellen. Daß man ihm aber jedenfalls um die Wende des 2. Jahrhunderts bei und infolge dauernder Verwendung zur Eucharistiefeier einen sakralen Charakter zuschrieb, bezeugen Origenes und etwas später Hippolytus, Dionysius von Alexandrien und die Schrift Adversus aleatores.

Von einer der Ingebrauchnahme des Altars vorausgehenden Weihe vernehmen wir in vorkonstantinischer Zeit noch nichts. An sich lag zu einer solchen auch keine Notwendigkeit vor. Sie war weder durch die Natur der Sache, noch durch ein Gebot Christi, noch durch irgend eine kirchliche Bestimmung gefordert. Freilich folgt daraus nicht, daß man nicht auch schon damals irgend eine derartige Weihe gekannt und geübt habe. Oder dürfen wir uns die vorkonstantinische Zeit als liturgisches Ödland, als Tage liturgischen Stammelns, als eine Periode liturgischer Unkultur vorstellen und alle Entfaltung des liturgischen Lebens und der sakralen Riten erst vom Toleranzedikt Konstantins herleiten? Gab es in ihr schon irgend eine Form der Kirchweihe — daran aber ist nach des Eusebius' Bericht über die Neuweihe der unter Diokletian zerstörten Kirchen, deren Zeremonien bei ihm keineswegs als etwas Neues, sondern als eine hergebrachte Sitte erscheinen, nicht zu zweifeln —, dann gab es wohl auch schon in Verbindung mit der Kirchweihe eine Altarweihe. Gehört doch die Altarweihe in der ganzen Folgezeit im Osten wie im Westen so unzertrennlich zur Kirchweihe, daß mit der Weihe der Kirche stets auch die Weihe des Altars verbunden wurde.

Sicher gab es im Osten wie im Westen im 4. Jahrhundert eine Altarweihe, die allerdings zunächst nur erst in einem Weihegebet bestand: einem logos, wie Gregor von Nyssa, einer invocatio nominis, wie Optat von Mileve es nennt. Denn was Bonizo von Sutri im 11. Jahrhundert von einem Dekret Silvesters I. erzählt, demzufolge der Altar in Zukunft durch Salbung mit Chrisam geweiht werden solle, ist ebenso bloße Legende wie das, was er uns über den hölzernen Petrusaltar in der Lateranischen Basilika, dessen legendären Charakter ich ausführlich nachgewiesen habe, zu berichten weiß. Zum ersten Male vernehmen wir von einer Salbung des Altars bei Ephrem dem Syrer († um 373). Aus dem Westen haben wir für sie die frühesten Zeugnisse in Can. 14 der Synode von Agde (506), in Can. 26 des Epaonense (517) und in einer wohl von Cäsarius von Arles († 542) herrührenden Predigt auf die Kirch- und Altarweihe. Sie bekunden, daß die Salbung des Altars bei dessen Weihe in Gallien wenigstens schon im frühen 6. Jahrhundert im Brauch stand. Daß sie aber damals auch in Spanien bei der Altarweihe bereits zur Anwendung kam, ergibt sich aus Kapitel 7 der Synode von Sevilla (619), in dem sie als althergebrachte Zeremonie derselben erscheint. Zu Rom kannte man freilich die Salbung des Altars noch nicht; seine Weihe bestand, wie die der Kirche, dort noch im 6. Jahrhundert erst in der erstmaligen feierlichen Ingebrauchnahme des Altars und den mit ihr verbundenen, auf die Feier bezüglichen Weihegebeten. Wie es scheint, kam die Salbung des Altars nach Gallien und Spanien aus

dem Osten. Was der Anlaß zu ihrer Einführung war, erfahren wir nicht; vielleicht daß wir ihr Vorbild in der Salbung zu suchen haben, durch die der alttestamentliche Altar für seinen gottesdienstlichen Gebrauch geheiligt wurde. Eine Lustration des zu weihenden Altars, d. i. eine Abwaschung oder Besprengung desselben mit geweihten Wassers, hat die altchristliche Zeit noch nicht gekannt.

Seiner Form nach war der eucharistische Tisch jedenfalls in nachkonstantinischer Zeit für gewöhnlich rechteckig, wie er ja auch in der Folge bis zur Gegenwart, von verschwindend wenigen Ausnahmen abgesehen, stets diese Form zeigt. Wo immer ein Altar auf altchristlichen Bildwerken auftritt, hat er stets Rechteckform. Ebenso weisen diese Form alle Altäre und Altarreste auf, die sich aus nachkonstantinischer Zeit, beginnend mit dem 5. Jahrhundert, erhalten haben. Selbst die Altäre mit rundem Mittelpfeiler als Stütze der Altarplatte, wie der Altar aus Auriol im Museum zu Aix, waren viereckig. Begreiflich; war doch die Rechteckform für den Altar am praktischsten. Ob etwa auch die Erinnerung an den alttestamentlichen, ein Rechteck darstellenden Schaubrotetisch auf die Bevorzugung dieser Form beim christlichen Altar von Einfluß war, muß auf sich beruhen bleiben. Irgend ein Anhalt hierfür liegt nicht vor.

Wie es um die Form des eucharistischen Tisches in vorkonstantinischer Zeit stand, läßt sich nicht feststellen. Daß es wohl auch runde gab, dürfen wir vielleicht aus zwei Fresken der Sakramentskapellen in San Callisto in Rom schließen. Solange und wo immer man sich mit jedem brauchbaren Tisch bescheiden mußte, wird man in Bezug auf dessen Form nicht eben wählerisch gewesen sein. Als und wo dann jedoch die Verhältnisse sich dahin gestaltet hatten, daß man sich stets eines und desselben Tisches bei der Feier der Eucharistie bedienen konnte, gleichviel ob diese in Hauskirchen oder in besondern Oratorien stattfand, wird man schon in vorkonstantinischer Zeit gerade wie später die Rechteckform als die zur Aufstellung der eucharistischen Gaben und Gefäße geeignetste und als den geringsten Raum beanspruchende bevorzugt habe. Nichts weist darauf hin, daß dies erst in nachkonstantinischer Zeit beliebt worden sei.

Als Stipes, d. i. als Stütze, der Platte des eucharistischen Tisches dienten in den nachkonstantinischen Jahrhunderten vornehmlich Säulchen oder Pfosten, deren Zahl jedoch bei der geringen Größe, welche er damals noch hatte, fünf nie überschritt. Altäre mit mehr als fünf Stützen schuf erst das hohe Mittelalter. Am gewöhnlichsten scheint man die Platte des Altars auf vier Stützen gesetzt zu haben. Daß es aber auch Altäre mit einer Stütze gegeben hat, die dann natürlich stärker sein mußte, beweisen die Monumente, wie z. B. der Altar von Auriol.

Eine Neuerung der nachkonstantinischen Zeit ist ein kastenförmiger, an der Front oder an der Rückseite mit einer Tür als Zugang zum Innenraum versehener Altarstipes. Er war bald schmäler als die Altarplatte, bald nahezu gleich breit wie sie, doch bewahrte auch im letzten Falle der Altar seinen Charakter als Tisch. Ihren Ursprung verdankt diese Form des Stipes dem Altargrab. Der Hohlraum der Mensa sollte eine Art von Vorraum, eine Miniaturgedächtniskirche, ein Miniaturmartyrion für das unter dem Altar befindliche Reliquiengrab darstellen, weshalb er auch Confessio genannt wurde. Denn nicht das Grab unter dem Altar hieß ursprünglich confessio, sondern

eben jener Hohlraum. Erst im frühen Mittelalter wird confessio in abgeleiteter Bedeutung auch Bezeichnung für das Altargrab.

Das früheste Beispiel eines Altars mit kastenförmigem Stipes bietet der in Sant' Alessandro an der Via Nomentana zu Rom seinerzeit aufgedeckte Altar. Er entstammt dem 5. Jahrhundert; Beispiele des 6. Jahrhunderts haben sich ganz oder in Bruchstücken zu Rom, Ravenna und Torcello erhalten. Die vorkonstantinische Zeit hat diese Form des Stipes ebensowenig gekannt wie das Altargrab, dem dieselbe ihr Entstehen verdankt. Daß sie in altchristlicher Zeit auch in Nordafrika Eingang gefunden, lehrt der Altar, der bei den Ausgrabungen in Kherbet-Bou-Addoufan entdeckt wurde.

Eine zweite Neuerung der nachkonstantinischen Zeit in Bezug auf die Art der Stütze der Altarmensa war eine Form derselben, bei der der Stipes einen an Größe der Altarplatte fast gleichen massiven Block darstellte. Auch bei ihr blieb der Tischcharakter des Altars durchaus gewahrt, wie der Blockaltar in San Pietro zu Bagnocavallo (6. Jahrhundert) bekundet. Übrigens scheint diese Form altchristlicher Zeit nur wenig zur Anwendung gekommen zu sein. Das einzige sichere Beispiel bietet der Altar zu Bagnocavallo. Erst im Mittelalter fand die Blockform der Stipes größere Verbreitung, sie wurde dann sogar rasch die vorherrschende Form.

Eine Eigentümlichkeit der Altarplatte, die sich fast bei allen aus altchristlicher Zeit noch vorhandenen Altarplatten findet, ist die Vertiefung, welche diese auf der Oberfläche aufweisen. Sie wird durch eine den Rand umziehende Rahmenleiste gebildet und findet sich schon bei dem Altar des hl. Rusticus zu Minerve (Hérault) aus dem Jahre 465. Nur wenig jünger ist die mit Vertiefung versehene Mensa im Museum Borély zu Marseille und die Mensa von Auriol. Ein Bildwerk des 5. Jahrhunderts, auf dem uns Altäre mit einer Leistenumrahmung auf der Oberfläche begegnen, sind die Mosaiken des Baptisteriums von Sant' Urso zu Ravenna. Der Grund, die Mensa oben mit einer Vertiefung zu versehen, mag die Absicht gewesen sein zu verhindern, daß bei einem etwaigen Umfallen des Kelches der konsekrierte Wein auf den Fußboden fließe; doch war das schwerlich der einzige Anlaß dazu, wie aus der geringen Höhe hervorgeht, welche die umrahmende Leiste mehrfach hat. Vielmehr scheint es, daß die Umrahmung auch als Schmuck gedacht war. Jedenfalls verhielt es sich so mit den oben am Rand entlang reich verzierten mittelalterlichen Mensen dieser Art. Ob es auch schon in vorkonstantinischer Zeit Altarmensen mit Vertiefung gegeben habe, wissen wir nicht. Im Osten sind solche bisher nur in koptischen Kirchen nachgewiesen worden; sie stammen hier jedoch aus späterer Zeit.

Ständig aufgestellt bleiben konnte der eucharistische Tisch in vorkonstantinischer Zeit auf keinen Fall, wo kein dauernd und ausschließlich zur Abhaltung des Gottesdienstes dienender Raum vorhanden war. Allein auch dort, wo es an einer derartigen gottesdienstlichen Räumlichkeit nicht fehlte — im 3. Jahrhundert gab es ihrer jedenfalls schon sehr viele —, war es, zumal bei Ausbruch der Verfolgungen, meist untunlich, ihn ständig an seinem Platz zu belassen. Denn als die μυστικὴ καὶ θεοῦ τράπεζα, als die τράπεζα κυρίου, als das altare Domini, das durch nichts Geringeres denn durch Christi Blut, wie Origenes sagt, seine Weihe erhielt, durfte er nicht der Gefahr aus-

gesetzt werden, in die Hände der Heiden zu fallen und profaniert zu werden. Wo freilich eine solche nicht bestand, wird man schon in vorkonstantinischer Zeit keinen Anstoß genommen haben, ihn dauernd an der ihm zugewiesenen Stelle zu belassen, weil dies ja das Zweckdienlichste war. In der Tat fehlt es nicht an Zeugnissen, aus denen hervorgeht, daß er, wenigstens im Osten, schon im 3. Jahrhundert verschiedenerorts dauernd im Altarraum aufgestellt war.

Als Konstantin der Kirche die Freiheit gegeben hatte, als die christlichen Kultgebäude, weil nunmehr gesetzlich geschützt, ihre Pforten weit öffnen und, ohne Verunehrung befürchten zu müssen, ihr Inneres aller Welt zeigen durften, fielen allenthalben die Hemmnisse weg, die die dauernde Aufstellung des Altars im Gotteshause bis dahin erschwert hatten. Es begegnen uns darum auch seit dem Erlaß des Toleranzediktes (313) in den Quellen des 4. und 5. Jahrhunderts im Westen wie im Osten ständig an ihrem Platz verbleibende Altäre so oft und so allgemein, daß es keinem Zweifel unterliegen kann, solche seien nunmehr das Regelmäßige, das Normale gewesen. Errichtete doch schon Bischof Paulinus in der Basilika zu Tyrus alsbald nach Freigabe der Kirche einen von Schranken umgebenen stabilen Altar. Wäre die Freigabe der Kirche früher erfolgt, so hätte die alles überragende zentrale Bedeutung des Altars wie auch wohl begründete Zweckmäßigkeitsrücksichten sicher schon eher allerorts dazu geführt, dem Altar einen bleibenden Platz zu geben.

Freilich war auch in nachkonstantinischer Zeit ein beweglicher Altar keineswegs völlig überflüssig geworden. In den Basiliken, Memorien und sonstigen ständig oder doch wenigstens häufig zum Gottesdienst benützten und deshalb mit einem ständigen Altar ausgestatteten Kirchenbauten hatte er freilich Zweck und Bedeutung verloren. Indessen kam es doch auch noch weiterhin vor, daß die Eucharistie aus irgend einem Grunde außerhalb einer Kirche mit feststehendem Altar gefeiert werden mußte, wie auf Reisen, im Lager, in Memorien, in denen nur ausnahmsweise Gottesdienst gehalten wurde und die deshalb eines ständigen Altars entbehrten. In solchen Fällen behielt der bewegliche Altar nach wie vor seinen Wert, nur mußte er, seitdem der stabile Altar durch Weihe für seine gottesdienstliche Verwendung vorbereitet, geheiligt werden mußte, als sein Surrogat gleichfalls geheiligt werden. Außerdem vollzog sich aus Zweckmäßigkeitsrücksichten eine Änderung in der Form des beweglichen Altars. Er wurde zu einer bloßen Tafel aus Holz, die man leicht mit sich führen und zur Eucharistiefeier auf irgend eine erhöhte Unterlage auflegen konnte. Die früheste Nachricht über eine solche geweihte Tafel erhalten wir um 511 in einem von den Bischöfen Licinius von Tours, Eustachius von Angers und Melanius von Rennes an die britischen Missionspriester Lovocat und Catihern gerichteten Schreiben. Nur wenig später hören wir auch bei syrischen Kirchenschriftstellern von solchen geweihten Tafeln. Legendär sind freilich der Tragaltar des hl. Geminianus († 348) zu Modena, des hl. Servatius († um 350) zu Maastricht, des hl. Mauritius († 300) zu Siegburg, des hl. Hilarius († um 367) zu Faye l'Abesse u. a.

Das Material, aus dem der eucharistische Tisch der vorkonstantinischen Zeit bestand, war noch nicht Stein, sondern Holz. Ob es damals auch eucharistische Tische aus Bronze gegeben habe, wissen wir nicht. Da es solche im Alltagsleben gab, kann es nicht als ausgeschlossen gelten, zumal der Tisch

auf den beiden Fresken in den Sakramentskapellen anscheinend einen dreifüßigen Bronzetisch wiedergibt. Altäre aus Stein konnten natürlich erst dann und nur dort geschaffen werden, seitdem und wo die Errichtung feststehender möglich war, und Altäre aus Material der heidnischen arae keine Gefahr zur Mißdeutung mehr boten. Nach dem Toleranzedikt Konstantins war das bald allgemein der Fall. Es werden deshalb nunmehr Altäre aus Stein rasch sehr häufig, und zwar sowohl im Osten wie im Westen. Waren es ja doch auch lediglich die äußern Verhältnisse gewesen, welche die Errichtung steinerner nicht zugelassen hatten. Was dazu führte, steinernen vor hölzernen den Vorzug zu geben, waren in erster Linie praktische Erwägungen, größere Monumentalität, größere Festigkeit und größere Dauerhaftigkeit der Steinaltäre. Doch wird auch die Symbolik, die man schon im 4. Jahrhundert mit dem Altar verband, nicht ohne Einfluß gewesen sein. Altar und Stein galten nämlich schon damals als Symbol Christi. Die Symbolik, nach welcher Stein Christus versinnbildet, war biblisch. Daß aber auch sicher der Altar schon im 4. Jahrhundert, wie später vorzugsweise, als Symbol Christi gedeutet wurde, ersehen wir aus der Rede, die Paulinus von Tyrus bei Einweihung der von ihm gebauten Basilika hielt, aus der pseudoambrosianischen Schrift De sacramentis und aus der Trauerrede Gregors von Nazianz auf seine Schwester Gorgonia. Übrigens gab es noch lange neben steinernen Altären auch hölzerne, so besonders in Nordafrika. Die erste kirchliche Verordnung, die von steinernen handelt, ist Can. 26 des Epaonense (517); sie besagt aber nicht, daß Holzaltäre nicht angefertigt werden dürften, sondern nur, daß lediglich steinerne bei ihrer Weihe mit Chrisam gesalbt werden sollten. Erst im Mittelalter verdrängte im Westen der Steinaltar den Holzaltar vollständig. Es war nicht sowohl die kirchliche Gesetzgebung, als vielmehr Brauch und Übung, welche dort zuletzt den Stein allgemein und vollständig den Sieg über das Holz als Material des Altars davontragen ließ. Im Osten erhielten sich hölzerne bis heute neben steinernen.

Der Brauch, mit dem Altar dauernd ein Reliquiengrab in Verbindung zu bringen, d. i. ihn mit einem Altargrab zu versehen, reicht bis in die Frühe des 4. Jahrhunderts zurück. Die vorkonstantinische Zeit hat noch kein Altargrab gekannt; waren doch auch die Verhältnisse für ein solches noch nicht günstig. Was man an Belegen dafür angeführt hat, ist ohne Beweiskraft. Wohl feierte man schon in vorkonstantinischer Zeit Natalitien der Martyrer an oder über deren Grab, aber Altar und Grab standen noch in keiner dauernden innern Verbindung miteinander. Erst als im 4. Jahrhundert eine solche zwischen beiden hergestellt wurde, konnte man von einem Altargrab reden. Freilich war dieses damals nicht in aller Beziehung etwas Neues. Die Neuerung, welche das 4. Jahrhundert brachte, bestand nicht darin, daß man nun erst anfing, bei oder über den Gräbern der Martyrer die Eucharistie zu feiern, sondern darin, daß man damit begann, über Gräbern mit Reliquien von Martyrern einen ständigen Altar zu errichten.

Die ältesten bekannten Beispiele einer dauernden Verbindung von Martyrergrab und Altar finden sich in den beiden konstantinischen Basiliken der Apostel Petrus und Paulus zu Rom. Beide waren als Martyrien oder Memorien errichtet, nicht als Gemeindekirchen, wie es überhaupt zunächst noch nicht Brauch

war, in die Gemeindekirchen Martyrer zu übertragen und dann einen Altar über deren Grab zu errichten. Um das Ende des 4. Jahrhunderts hatte das Altargrab im Westen bereits weithin Verbreitung gefunden. Aus dem 5. und 6. Jahrhundert liegen dort für dasselbe eine Fülle von literarischen und monumentalen Belegen vor. Auch waren es nun nicht mehr bloß Gedächtniskirchen, welche ein Altargrab aufwiesen, sondern auch Gemeindekirchen. Am zähesten hielt man an der altargrablosen Gemeindekirche zu Rom fest, wo sich die Verehrung der Martyrer auf die im dichten Kreis die Stadt umgebenden großen Memorien und Cömeterialkirchen zusammendrängte. Zu Beginn des 7. Jahrhunderts war die Sitte, unter oder im Altar Reliquien beizusetzen, überall im christlichen Westen in Übung, wenn auch natürlich nur da, wo es möglich war, Reliquien zu beschaffen. Palladius von Saintes errichtete sogar um das Jahr 600 in der von ihm erbauten Kathedrale bereits nicht weniger denn 13 Altäre mit Reliquiengrab.

Wenig Verbreitung fand das Altargrab im Osten. Wohl wurden auch hier in den Memorien und später in den Gemeindekirchen Martyrerreliquien beigesetzt, jedoch nur ausnahmsweise unter dem Altar. Es kann deshalb auch kaum zweifelhaft sein, daß das Altargrab eine Schöpfung des Westens, und zwar näherhin Roms ist, woher ja auch sicher die Benennung confessio als Bezeichnung des vor oder über dem Altargrab angelegten Vorraums stammt. Jedenfalls hat der Westen die aus dem altchristlichen Reliquienkult geborene Idee des Altargrabes weit energischer aufgegriffen, weit erfolgreicher, weit nachhaltiger und weit allgemeiner zur Verwirklichung gebracht und weiter ausgebildet, als das je im Osten geschehen ist.

Seiner Beschaffenheit nach war das Altargrab ursprünglich ein Bodengrab, eine Nachbildung des Grabes, in dem der Leib des Martyrers zuerst beigesetzt war. Freilich hatte es, wenn es nur kleine Partikel von Reliquien aufzunehmen hatte, nicht die gewöhnlichen Maße eines Grabes, immerhin zeigte es auch so noch den Charakter eines solchen, wie denn auch das Gefäß, in dem man die Reliquien in ihm beisetzte, einen Sarkophag vertrat. Beliebt war es, das Grab mit einem Vorraum, der sogenannten Confessio zu versehen. Sie lag bald zwischen Altar und Grab, bald vor dem Grab, bald bildete man den Altarstipes in der früher angegebenen Weise zu einer Confessio um. Unterirdische Confessio-Anlagen, wie sie mit den sogenannten Ringkrypten verbunden waren, hat dagegen die altchristliche Zeit noch nicht gekannt. Sie treten erst im 8. Jahrhundert auf.

Das Bodengrab hielt sich in Brauch bis tief ins Mittelalter hinein, doch tritt schon, wenigstens im 6. Jahrhundert, neben dasselbe eine andere Form des Altargrabes, das Stipesgrab, bei der die Reliquien entweder unten in der Sockelplatte, an der Front, oder oben im Stipes beigesetzt wurden. Es waren Gründe der Zweckmäßigkeit, welche dazu führten, das an sich natürlichere Bodengrab durch das Stipesgrab zu ersetzen, weshalb denn auch im Mittelalter das Stipesgrab als die vorherrschende Form des Altargrabes erscheint. Oben in der Mensa des Altars das Reliquiengrab anzubringen, wie es seit dem späten Mittelalter üblich wurde, scheint in altchristlicher Zeit Ausnahme gewesen zu sein. Es hat sich bislang nur ein Beispiel dieses Mensagrabes aus altchristlicher Zeit zu Henchir el-Bégeur in Nordafrika gefunden.

Welche Erwägungen auf die Entstehung des Altargrabes von Einfluß waren, sagen uns die Väter des 4. und 5. Jahrhunderts. Ein erstes Moment, den Martyrern unter oder in dem Altar ein Grab zu bereiten, war die Absicht, sie als die Heroen des Glaubens in ganz einzigartiger Weise dadurch zu ehren, daß man ihnen die vorzüglichste Stelle des Gotteshauses, den Altar, das Herz der Kirche, an dem alles liturgische Leben sich sammelte, von dem es ausging und zu dem es zurückströmte, als dauernde Ruhestätte gab. Der Altar selbst sollte die Memorie des Martyrers sein. Ein zweites war der Hinblick auf die Beziehung des Martyriums zum Kreuzestode Christi, dessen Gedächtnis auf dem Altare begangen wurde. Das Martyrergrab unter dem Altare sollte den sinnfälligen Ausdruck und die greifbare Verkörperung dieser Beziehung, nämlich des Lebensopfers der Martyrer zum Kreuzesopfer des Herrn, ihrer Glorie zur Verherrlichung ihres göttlichen Meisters darstellen. Ein drittes Moment ergab sich aus Vers 6 und 9 des 6. Kapitels der Apokalypse, nach denen der Seher unter dem Altar die Seelen derjenigen sah, welche „geschlachtet wurden um des Wortes Gottes und um des Zeugnisses willen"; ein viertes endlich war die Absicht, den eucharistischen Tisch zu einem Segensquell zu machen. Besonders lichtvoll und ausführlich legt der hl. Maximus von Turin († um 450) in einer Predigt auf den hl. Cyprian den Sinn des Altargrabes und die Gründe dar, welche ihm das Dasein geben.

Ein Grab unter dem Altar ist an sich nichts spezifisch Christliches. Wir finden Ähnliches im antiken Heroenkult. Allein es handelt sich auch nur um eine Ähnlichkeit äußerer Formen, nicht um eine Gleichheit der Sache. In Bezug auf diese bestand zwischen dem Heroenaltargrab und dem Martyreraltargrab der gleiche unüberbrückbare Gegensatz wie zwischen dem Heroenkult und Martyrerkult. Wie man, in wesentlichem Unterschied von den Heroen, die Martyrer, so hoch man sie auch feierte, nie vergöttlichte, so brachte man ihnen auch keine Opfer, keinen Kult der Anbetung dar, sondern beging bei der Eucharistiefeier bloß das ehrende Gedächtnis des Martyrers. Den Altar errichtete man einzig Gott, nicht dem Martyrer; den Martyrern gab man nur ein Ehrengrab unter ihm. So spricht es Augustinus wiederholt ausdrücklich in aller Klarheit und aller Bestimmtheit aus. Das Martyreraltargrab hat aber auch nicht das Heroenaltargrab zu seinem Vorbild. Es ist vielmehr eine selbständige Schöpfung des Christentums und aus dem Brauch erwachsen, an oder über dem Grabe die Natalitien des Martyrers zu feiern. Beide Arten von Altargräbern sind voneinander unabhängige Bildungen, wenn auch geboren aus einem zwar nicht gleichen, jedoch verwandten Grundgedanken.

Eine Häufung von Altären im gleichen Gotteshause war der vorkonstantinischen Zeit fremd. Sie kannte in jeder Kirche nur einen einzigen Altar. Μονογενές nennt noch Paulin von Tyrus den Altar als Sinnbild Christi, des Eingeborenen. Im Osten blieb es so die ganze Folgezeit. Bedurfte man hier weiterer Altäre, so vermehrte man entweder die Kirchen oder baute an die vorhandenen, dem Bedürfnis entsprechend, für einen ferneren Altar ein besonderes Oratorium an. Im Westen tritt dagegen schon um die Wende des 5. Jahrhunderts ein Wandel ein. Zu einem Hauptaltare, der Stätte des öffentlichen Gottesdienstes, gesellten sich hier nun in der gleichen Kirche Nebenaltäre für den privaten Gottesdienst. In der von Palladius von Saintes um 600 er-

bauten Kathedrale gab es deren schon zwölf. Allgemein in Übung kam freilich die Errichtung von Nebenaltären im Westen erst im Verlauf des frühen Mittelalters. Grund für deren Einführung war der extensiv wie intensiv gewachsene Heiligenkult, dann die nicht minder gesteigerte Reliquienverehrung, die dazu führte, für jede einzelne Reliquien, die zu besitzen man sich glücklich schätzte, einen besondern Altar zu errichten, sowie endlich und namentlich auch die Zunahme der privaten Meßfeier. Seit dem 9. Jahrhundert gehörten Nebenaltäre zu ständigem Inventar selbst kleinerer Kirchen.

Für die Nebenaltäre gab es, wo sich solche eingebürgert hatten, keinen bestimmten Platz, wohl aber, und zwar nicht erst in nachkonstantinischer Zeit, für den dem öffentlichen Gottesdienst dienenden Altar. Er befand sich, wo immer die Raumverhältnisse das gestatteten, freistehend vorn im Presbyterium, das in Kirchen mit zahlreichem Klerus oft mehr oder weniger in das Schiff der Kirche vortrat, also zwischen den in der Apsis angebrachten Subsellien der Geistlichen und dem im Schiff der Kirche versammelten Volk.

Wo in vorkonstantinischer Zeit der Liturg bei der Eucharistiefeier zu stehen pflegte, ob vor oder hinter dem Altar, läßt sich nicht feststellen. In nachkonstantinischer Zeit hatte er im Osten, wo die Kirchen fast ausnahmsweise nach Osten gerichtet waren, seinen Platz vor dem Altar, damit er dem herrschenden Brauch entsprechend beim Beten nach Osten schaue. Im Westen bestand keine einheitliche Praxis. In bischöflichen Kirchen, in denen hinter dem Altar die Kathedra des Bischofs aufgestellt war, in Kirchen, deren Altar mit einer Confessio ausgestattet war, sowie in gewesteten Kirchen, wie sie namentlich zu Rom das gewöhnliche waren, amtierte der Liturg hinter dem Altar. Stand dagegen, wie in kleinen Kirchen, der Altar zu nahe an der Wand, als daß hier hinten genügend Platz für denselben gewesen wäre — und so war es wohl meist bei den Nebenaltären der Fall —, oder war die Kirche geostet, wie z. B. in den Kirchen Nordafrikas, so befand er sich vor dem Altar. Am gewöhnlichsten dürfte auch im Westen in nachkonstantinischer Zeit der Priester vor dem Altar seinen Platz gehabt haben. Denn im 7. Jahrhundert verhielt es sich so selbst schon nach den römischen Ordines.

Den eucharistischen Tisch mit geziemendem Schmuck zu versehen, war nach dem Zeugnis des Origenes schon in vorkonstantinischer Zeit üblich, doch erfahren wir nichts Näheres darüber, ob derselbe auch bereits damals in einer Bekleidung mit Tüchern bestand, wie es in nachkonstantinischer Zeit Regel war. Das früheste bekannte Altarciborium, ein auf Säulchen ruhender baldachinartige Überbau des Altars, der Vorläufer vieler anderer, ist das Ciborium, das Konstantin über dem Altar der Laterankirche errichten ließ. Die ältesten Überreste von Altarciborien, die sich erhalten haben, gehören dem Ende des 4. und dem Anfang des 5. Jahrhunderts an. Anders wie die Altarbekleidung, hat das Altarciborium nie eine große Verbreitung erlangt. Es ist durchaus irrig, wenn man sagt, in altchristlicher Zeit seien so ziemlich alle Altäre mit einem Ciborium ausgestattet gewesen, eine Behauptung, die man selbst in wissenschaftlichen archäologischen Werken begegnen kann.

Es erübrigen sich noch einige Worte über die als Abschluß und Einfriedung des eucharistischen Tisches eine Art Ergänzung desselben bildenden Schranken. Ihr Hauptzweck war, Klerus und Laien, Altar- und Gemeinderaum von-

einander zu scheiden und den Laien den Zutritt zum Altar zu verwehren. Sie werden darum auch nicht erst in nachkonstantinischer Zeit, sondern schon vorher in Gebrauch gekommen sein. Wirklich erscheinen sie bereits in der Rede Paulins von Tyrus, in der sie zum ersten Mal erwähnt werden, als ein ebenso gebräuchliches Ausstattungsstück des Gotteshauses wie Altar und Subsellien. Überreste von Altarschranken aus der Frühe des 4. Jahrhunderts haben sich in der Basilika zu Aquileja gefunden. In nachkonstantinischer Zeit wurde der Altar allgemein, im Osten wie im Westen, mit ihnen versehen, wenn auch im Westen der Ausschluß der Laien von Altarraum und Altar nicht mit der gleichen Strenge gehandhabt wurde wie im Osten.

Ihrer Form nach bestanden sie entweder in niedrigen durchbrochenen oder festen Brüstungen, oder in einer unten durch Schranken, oben durch ein Gebälk verbundene Folge von Säulen. Aus dieser letzteren Schrankenart, den Säulenschranken, die besonders im Osten zur Anwendung kam, entwickelte sich im 15. Jahrhundert, nicht früher, die Bilderwand, die Ikonostase, das τέμπλον des griechischen Ritus. Den Zugang zum Altarraum vermittelten Türen; in den syrischen Riten aber wurden die Schranken im frühen Mittelalter eine hohe, nur mit einer Tür versehenen aufgemauerte Wand.

Zu den Schranken kamen im Osten Velen, Vorhänge, durch die der Altar bei bestimmten Vorgängen der Eucharistiefeier verhüllt werden konnte. Sie sollten den Mysteriencharakter derselben zum Ausdruck bringen. Wo es Säulenschranken gab, waren sie an dessen Gebälk aufgehängt. Im Westen waren solche Velen nie gebräuchlich. Hier vollzog sich die Eucharistiefeier in voller Öffentlichkeit. Die Altarvelen, von denen wir hier im frühen Mittelalter hören, waren lediglich Schmuck des Ciboriums oder der Altarschranken.

Im Beginn des 7. Jahrhunderts war bereits im Osten wie im Westen die Entwicklung des Altars in der Hauptsache zum Abschluß gekommen. Wer mit dem Bilde, das ich in kurzen Strichen von dem Altar der altchristlichen Zeit entworfen habe, den Altar des Mittelalters wie selbst noch der nachmittelalterlichen Zeit vergleicht, wird alsbald erkennen, daß im wesentlichen in der ganzen Folgezeit keine Weiter- und Umbildung des Altars mehr stattgefunden hat, weder im Osten noch im Westen. Selbst das Retabel, mit dem man im Westen seit dem Ende des 11. Jahrhunderts allmählich den Altar auszuschmücken beginnt, ist nicht etwas absolut Neues, sondern geboren aus den gleichen Gedanken wie die schon in altchristlicher Zeit oft reich mit Bildwerk geschmückte Altarbekleidung und das oft sehr kostbare Altarciborium, mit denen man bereits in altchristlicher Zeit den Altar auszustatten liebte.

Zu dem Altar des mosaischen und heidnischen Kultus steht der christliche Altar in keinem verwandtschaftlichen Verhältnis. Er ist weder aus jenem noch aus diesem in den christlichen Kult herübergenommen worden, hat weder im alttestamentlichen Altar noch in den antiken heidnischen Altären sein Vorbild gehabt. Wie die christliche Eucharistiefeier, auch wenn man mit dem katholischen Lehrbegriff in ihr eine Opferhandlung sieht, sich von dem jüdischen und antiken Opferkult in allem wesentlich und unüberbrückbar unterschied, so unterschied sich auch der christliche eucharistische Tisch von dem mosaischen und heidnischen Altar, und zwar nicht nur nach Form und Beschaffenheit — er war ein bloßer Tisch, kein Opferherd —, sondern namentlich auch nach der Art seiner

Verwendung und seiner Beziehung zu dem auf ihm sich vollziehenden Kultakt. Denn der christliche Altar war zu aller Zeit lediglich die Stätte, an und auf der sich die eucharistische Feier vollzog; eine innere Beziehung zu dieser hatte er, wie früher gesagt wurde, nicht. Der jüdische und heidnische Altar war dagegen nicht bloß Opferstätte, sondern das medium instrumentale für die Opferhandlung, ohne das der Kultakt nicht vollzogen werden konnte, er war gleichsam für den Opferakt das, was der Herd der Küche für die Bereitung der Speise ist. Zu dem heidnischen Altar, der mensa daemonum, wie der Apostel sagt, stand die mensa Domini zudem von Anfang an in dem gleichen unversöhnlichen Gegensatz wie der christliche Kult zum antiken Opferkult. Delubra et aras non habemus, sagt Minucius Felix im Octavius. Wer aber den Opfercharakter der Eucharistiefeier verneint, muß folgerichtig auch aus diesem Grunde alle Abhängigkeit des christlichen Altars vom jüdischen und heidnischen ablehnen.

Der Keim, aus dem sich der christliche Altar gebildet hat, ist der Abendmahlstisch. Für seine Entwicklung nach all den verschiedenen Richtungen hin, nach denen hin dieselbe sich vollzog, war lediglich die Eigenart der christlichen Eucharistiefeier bestimmend. Sie ging deshalb auch im Osten wie im Westen, wenn wir etwa vom Altargrab absehen, in gleicher Weise und ohne bemerkenswerte gegenseitige Beeinflussung vor sich. Sie war hier wie dort gleich bodenständig. Sie war aber nicht sowohl die Frucht positiver kirchlicher Gesetzgebung — denn diese setzte, die bisherige Entwicklung endgültig festigend und nach Maßgabe sowie im Sinne des in altchristlicher Zeit Geschaffenen weiterführend, erst im Mittelalter ein —, als vielmehr das Ergebnis von Übung und Brauch.

Joseph Braun S. J.

Der Naturforscher Johannes Müller und sein Verhältnis zur Religion

Wenn unter deutschen Biologen der Name Johannes Müller ausgesprochen wird, so wissen auch heute, fast siebzig Jahre nach seinem Tode, alle, daß der geniale Sohn der Rheinlande gemeint ist, jener Forscher, der trotz so staunenswerter Entdeckungen der zwei auf ihn folgenden Generationen als Stern erster Größe unter den Physiologen und Zoologen weiter leuchtet.

Daß hier die Frage nach dem Religiösen in seinem Leben gestellt, erörtert und nach Möglichkeit beantwortet wird, geschieht zunächst wegen der überragenden Forschergröße des Mannes. Denn soll das Leben und Wirken reich veranlagter und erfolgreich tätiger Menschen aus der Tiefe erkannt und gewertet sein, dann muß auch — darauf besinnt man sich gegenwärtig wieder — genauer erforscht werden, wie sie nach Verstand und Willen religiös eingestellt waren, wie sie nach außen, und mehr noch, wie sie innerlich ihren Gott bekannt und verehrt, inwieweit sie in Gott und aus Gott gelebt haben. Und diese religiöse Frage darf ganz besonders bei den großen Naturforschern gestellt werden. Denn sie vor allem sollten mit ihren Geistesaugen die stoffliche Hülle durchdringen und das Diamantleuchten der Gottheit in der Natur schauen. Daß die Antwort vielleicht wenig befriedigend lauten könnte, daß sie nicht klar genug oder nicht abschließend sich geben läßt, ist kein genügender Grund, der Frage nicht ernstlich näherzutreten.

Dafür, daß diese Frage gerade jetzt bei Johannes Müller erörtert wird, können mehrere äußere Gründe angeführt werden: eine vor kurzem erschienene ausführliche Biographie Müllers[1], welche wohl die Biographie des berühmten Mannes bleiben wird; die in der Gegenwart sichtlich gewachsene Wertung des Religiösen gerade auch bei den akademisch Gebildeten; auch die rheinische Jahrtausendfeier, denn der große rheinische Forscher war, ohne für die Bedeutung der übrigen europäischen Nationen irgendwie blind zu sein, zeitlebens aufs engste mit Deutschland und deutscher Art verwachsen.

I.

Zunächst wird es gut sein, den Naturforscher Johannes Müller arbeitend auf den weiten Gefilden der biologischen Wissenschaften etwas genauer zu betrachten. Dies um so mehr, weil er selbst von Fachgenossen oft genug nicht in seiner vollen Bedeutung allseitig erkannt wird, da die Physiologen in ihm fast nur den Physiologen, die Zoologen fast nur den Zoologen schätzen. Indem wir den akademischen Lehrer und den Forscher kennenlernen, bekommen wir zugleich notwendige Voraussetzungen und ein gesteigertes Interesse für unser eigentliches Thema. Nur das Allerwichtigste aus den äußern Lebensverhältnissen sei vorausgeschickt.

---

[1] Wilhelm Haberling, Johannes Müller. 8° (501 S.) Leipzig 1924. Akademische Verlagsgesellschaft. — Wo nicht anders gesagt, beziehen sich unsere Zitate mit Seitenangabe auf dieses sehr fleißig gearbeitete Werk.

Auf seinem Lebenswege von 57 Jahren hatte Müller nur drei feste Stationen: Koblenz, Bonn, Berlin; er ist in Koblenz 1801—1819, in Bonn 1819—1833, in Berlin 1833—1858. Aber die Bonner und Berliner Jahre enthalten viele Monate, in denen der Gelehrte gleichsam die Kulturstufe der Seßhaftigkeit aufgibt und im Dienste der Forschung ein wahres Nomadenleben führt. So verläßt schon der junge Doktor der Medizin für drei Semester Bonn, um seine wissenschaftliche Ausbildung in Berlin zu vertiefen. Aber im Herbst 1824 ist er wieder in Bonn, und zwar als Privatdozent. Bereits zu Anfang 1826 außerordentlicher Professor geworden, verheiratet er sich im April 1827 mit einer Koblenzerin. Sehr anstrengende Studien bewirken eine schwere Erkrankung. Von einer ersten größeren Reise nach Süddeutschland, die zugleich als notwendige Erholungs-, verspätete Hochzeits- und biologische Forschungsreise bezeichnet werden kann, kehrt er im Herbst 1827 völlig genesen nach Bonn zurück. Die Jahre 1828 und 1829 schenkten ihm seine beiden Kinder Marie und Max, im Sommer 1830 kam die Ernennung zum ordentlichen Professor; dem erst Neunundzwanzigjährigen schien zum irdischen Glück nichts mehr zu fehlen, mochte auch das Einkommen zunächst noch knapp sein. Doch unausgesetzt arbeitete, forschte, schrieb, strebte Müller weiter. Und das fast Unglaubliche erreicht er: bereits am 27. April 1833 schreibt er von Berlin aus einen Brief an seine noch in Bonn weilende Frau — *als ordentlicher Professor der Physiologie an der Universität Berlin*. Er ist der Nachfolger von Karl Asmund Rudolphi († Nov. 1832), in dem er zehn Jahre vorher in Berlin den Lehrer und Forscher verehrt und bewundert hatte. Müller hat die Berliner Professur bis zu seinem Lebensende behalten; er ist genau 25 Jahre nach ihrer Übernahme gestorben. Zweimal kam ernstlich ein Ruf nach München in Frage; zunächst 1841 nach dem Tode des Physiologen Ignaz Döllinger, dann nochmals 1853. Mochte ihn auch manches zur Isarstadt ziehen, er blieb in Berlin. Hier war er bereits 1834 Mitglied der Akademie der Wissenschaften geworden, in der er dann Jahr für Jahr sehr tätig blieb. Die vielen andern Auszeichnungen des In- und Auslandes, die ihm zuteil wurden und die er gern entgegennahm, seien hier übergangen. Dekan der medizinischen Fakultät wurde er 1842 und 1846; eine Wahl für 1853/54 lehnte er ab. Schon im Jahre 1838 stand er als Rektor an der Spitze der Universität; aber auch für das schlimme Berliner Universitätsjahr 1847/48 traf ihn das bittere Los des Rektorats, eine Amtszeit größter Sorgen und Bitternisse, die schließlich zum seelischen und gesundheitlichen Zusammenbruch führte. „Los von dem Vulkan in Berlin", fand er in Bonn und Südfrankreich zwar Heilung, aber doch nicht mehr die alte geistige Flugkraft. Sein altes Mütterchen in Koblenz hat er nur um sechs Jahre überlebt.

In seiner Berufsarbeit zeigt sich Müller sehr vielseitig, dabei aber überall in die Tiefe gehend. Zunächst war er durch 34 Jahre voll und ganz akademischer Lehrer, ein Lehrer, der nach jeder Seite hin entsprach, der die begeisterte Verehrung aller ernst strebenden Studenten errang und dauernd behielt. Er gehört unbestritten zu den großen akademischen Lehrern des 19. Jahrhunderts. Wenn er vortrug, so sprachen nicht nur sein Wort und sein reiches Wissen, auch seine Seele und selbst sein Auge wurden beredt. Seitdem er in Berlin war, las er in erster Linie und ganz regelmäßig über Physiologie; aber stets hielt er noch andere Vorlesungen: Pathologie, vergleichende Anatomie, einzelne aus dem Gebiet der Zoologie. Zu den Vorlesungen kam die Leitung praktischer Übungen, die er besonders für wissenschaftlich strebsame Schüler mit großer Hingabe, vielem Zeitaufwand und unter oft schwierigen äußern Verhältnissen abhielt. Wahrhaft staunenswert ist auch, was Müller in der Verwaltung, stetigen Vergrößerung und sorgfältigen Ordnung des Berliner anatomischen Museums geleistet hat.

Doch das alles zeigt nur die eine Seite seiner Tätigkeit. Müller als Forscher ist noch größer und erfolgreicher. Hier ist sein Schaffen so gewaltig, beharrlich und fruchtbringend, daß es für sich allein eine volle Lebensarbeit darstellt.

Rein äußerlich liegt das Ergebnis dieser Forscherarbeit in einem umfangreichen gedruckten Schrifttum vor. Schon sein bekannter Schüler E. du Bois-Reymond hat bald nach Müllers Tod die quantitative Seite desselben berechnet: in 37 Jahren 267 Schriften, darunter 20 selbständige, die übrigen als Abhandlungen in Zeitschriften, zusammen 950 Bogen mit 350 Tafeln! Freilich würden moderne Forscher zumeist knapper schreiben. Ungezählte Abende und halbe Nächte hat dieser Mann mit dem eisernen Arbeitswillen an den fast 1000 Bogen nach der Forscherarbeit des Tages geschrieben. Auch dem Inhalt nach sind die allermeisten Schriften Müllers wirklich „Qualitätsware". An dieser Stelle sei nur ein Werk Müllers dem Titel nach angeführt, das epochemachende zweibändige Handbuch der Physiologie, das abteilungsweise in der Zeit von 1833 bis 1840 erschien — der erste Band erlebte vier Auflagen — und das nicht nur eine Fülle eigener Forschungsergebnisse, sondern auch das Brauchbare aus der Literatur kritisch verwertet und Müllers ungeheure Belesenheit und Gedächtniskraft offenbart.

Viele sehen übrigens die größte Leistung des Forschers Johannes Müller nicht in den positiven Ergebnissen seiner Untersuchungen, sondern darin, daß er als biologischer Forscher für seine und für die spätere Zeit wegweisend und wegbahnend geworden ist, in seiner Methode, die sich schon bei dem jungen Privatdozenten von der damals die Biologie beherrschenden „Naturphilosophie" — Müller nennt sie die falsche Naturphilosophie — bewußterweise abwandte und den Weg der Erfahrung und der genauen Beobachtung, den man vorab in Deutschland verlassen hatte, wiederum betrat. Der Bonner Physiolog M. Nußbaum hat es geradezu ausgesprochen, daß „für die biologische Wissenschaft Johannes Müller der Bacon von Verulam des 19. Jahrhunderts" ist; und er wagt sogar den Satz: „Das in der ersten Zeit seines Bonner Privatdozententums abgelegte Bekenntnis Johannes Müllers [zu dieser Methode] bezeichnet mir den Gipfel seiner in den Wissenschaften erreichten Laufbahn", ein Urteil, das wir freilich nicht für ganz berechtigt halten.

Recht eigenartig ist, daß Müller seine Forschungen nicht ständig dem gleichen Wissenszweig widmete. Da kommt es mehrmals zu einer fast vollkommenen Metamorphose. Zuerst gehört seine Arbeitskraft fast ausschließlich der Physiologie, d. h. der Physiologie des Menschen unter Heranziehung der Wirbeltiere. Aber mit dem Jahre 1840 ist Müllers physiologischer Forschungsdrang erstorben. Von da an arbeitete er ausschließlich als Zoolog. Mit ganzer Kraft und Hingabe arbeitet er in der vergleichenden Anatomie und gewinnt für die Systematik der Wirbeltierklassen, also der Vögel, Reptilien, Amphibien, besonders aber der Fische zum Teil grundlegende Erkenntnisse, die dauernd von Wert geblieben sind. Um die Mitte der vierziger Jahre kommt ein neuer Wechsel; mit wahrer Leidenschaft werden nun ontogenetische Studien betrieben, indem er nach den Larvenformen des großen, ausschließlich marinen Tierstammes der Stachelhäuter oder Echinodermen fahndet. Der Professor der Physiologie lebt jetzt ganz der Frage: Welches sind die Jugendformen der seltsamen Tiere, die als Seeigel, Seesterne, Schlangen-

sterne, Seelilien und Seewalzen so bizarre Gestalten aufweisen, und wie entwickeln sich diese Jugendformen zu den Vollformen? Und nach Arbeiten, die an seine Geduld, seinen Fleiß, seinen Scharfsinn die allergrößten Anforderungen stellten, findet er all diese seltsamen Larven auf. Sowohl die Wirbeltiere, deren vergleichende Anatomie Müller so gefördert, wie die Stachelhäuter, deren Ontogenese er erfolgreich untersucht hatte, führten den Forscher für längere Zeit zu fossilen Tierformen, zur Paläontologie. Er studierte besonders die Stachelhäuter der ältesten Vorzeit, die Devon-Krinoiden seiner Heimat (Koblenz, Eifel). Aber die langjährigen Forschungen an den Stachelhäuterlarven hatten Müllers Interesse dauernd der Kleinfauna des Meeres — damals eine fast unbekannte Welt — zugewandt. So kam er — für seine letzten Forscherjahre — zu Protozoenstudien oder, wie er selber noch sagte, zum Studium der Infusionstierchen, worin er für die Erforschung der später berühmt gewordenen Radiolarien oder Strahltierchen noch grundlegend wurde.

Getreu seinen methodischen Grundsätzen, daß von der Beobachtung und Erfahrung auszugehen sei, benützte Müller für die Bewältigung all der wissenschaftlichen Probleme, die er sich gestellt hatte, das ganze ihm zugängliche tierische Untersuchungsmaterial. In seiner Absicht lag sogar die volle Ausnützung der überhaupt bis dahin bekannt gewordenen und in den großen europäischen Sammlungen aufgespeicherten zoologischen Schätze. Die Sammlungen in Bonn und später die in Berlin reichten ihm nicht aus; er kam zum Entschluß, die auswärtigen naturgeschichtlichen Museen und Institute gründlich zu studieren. Während des Semesterbetriebes zeigten sich die Probleme; es erfolgte ihre erste Durcharbeitung; dabei ergaben sich dann die Reiseziele für die Zeit der Ferien, die für Müller allerintensivste Arbeit auf fremder Erde bedeuteten.

War diese Zeit herangekommen, dann eilte er mit größter Beschleunigung — er mutete sich in jener eisenbahnlosen Zeit oft ununterbrochen durch mehrere Tage und Nächte die größten Reisestrapazen zu — an sein Ziel und arbeitete da zwei, vier und mehr Wochen Tag für Tag in einem Stundenausmaß, wie es Licht- und andere Museumsverhältnisse nur immer gestatteten. Dabei lebte er sehr bescheiden, oft ärmlich. Vor dem Hauptreisezweck wird alles übrige zur unbedeutenden Nebensache, obschon er auch darauf aus ist, an den Abenden und in sonstigen freien Stunden die großen Kulturzentren der europäischen Hauptstädte vorab in ihrem Kunstschaffen auf sich einwirken zu lassen. Die erste große wissenschaftliche Reise ging 1828 bei Gelegenheit der Naturforscherversammlung nach Berlin; dreimal — 1831, 1838, 1844 — weilte er für längere Zeit in Paris, desgleichen 1831 in Leiden, 1834 in Wien, 1837 in London. Zu diesen Stationen mit langem Aufenthalt kamen noch zahlreiche andere mit nur ein- oder zweitägigem Verweilen.

Aber noch großartiger und zahlreicher wurden diese Forschungsreisen, seitdem Müller die Zauberkraft des Meeres und der marinen Fauna hatte auf sich einwirken lassen. Diese Fauna mußte lebendig, mußte am und im Meere studiert werden. Damals gab es noch keine Aquarien für marine Fauna, erst recht noch keine marinen zoologischen Stationen, wie wir sie jetzt schon seit Jahrzehnten an so vielen Küsten mit größtem Aufwand von Arbeitsplätzen, Instrumenten, geschultem Personal besitzen. Müller kam und forschte rein als Privatmann; mit eigenem Geld, eigenen Instrumenten, eigens von ihm erfundenen Methoden. Bald wurde das heiß geliebte Meer die fast immer überaus ergiebige Hauptquelle für seine Forschungen. Und aus allen europäischen

Meeren hat er geschöpft. Im Jahre 1838 studierte er an der südfranzösischen Küste nahe bei Marseille; 1841 zusammen mit seinem schwedischen Herzensfreund Professor Retzius auf einer Insel in der Nähe von Gotenburg, womit er einen Besuch von Stockholm verbinden konnte, wo Retzius († 1860) Professor der Anatomie war. Hochbefriedigt war er von dem ersten Aufenthalt in Helgoland 1845; deshalb arbeitete er 1846 und nochmals 1854 auf der gleichen Insel. Im dänischen Gebiete bei Helsingör forschte er 1847, wiederum bei Marseille 1849, in Schleswig bei Flensburg im Frühling 1850. Dann kam Triest, das als Forschungsdorado von ihm gepriesene Triest, in den Sommern 1850, 1851, 1852 und noch im Frühling 1853. Ganz neue Verhältnisse und neue Forschungsfreuden brachte Messina im Jahre 1853, große Enttäuschung hingegen das nordische Bergen 1855. Bei all diesen marinen Forschungen hatte Müller zu seiner Genugtuung sehr oft jugendfrohe und arbeitsfrische Studenten der Zoologie um sich. Nur zuletzt nicht mehr. Kaum mit halber Kraft, nur von seiner Frau begleitet und unterstützt, arbeitete er 1856 an der französischen Riviera (Cette, Nizza), desgleichen im Sommer 1857 (Tropez). Es war dies der wehmütige Abschluß von ungezählten Arbeitswochen am Meere. Eine flüchtige Berechnung ergibt, daß Müller im ganzen mehr als zwei Jahre seines Lebens darauf verwandt hat, die marine Fauna in ihrem Lebensreich zu beobachten und zu fischen, zu untersuchen und zu zeichnen.

Mit diesen Berichten haben wir uns anscheinend recht weit von unserem eigentlichen Gegenstand entfernt. Aber wir haben damit nicht nur in Johannes Müller anschaulich den leidenschaftlichen und erfolgreichen Naturforscher gezeichnet, wir sind auch auf diesem etwas langen Wege dazu gekommen, die Entstehung der von ihm an seine Familie geschriebenen Briefe und deren Bedeutung für die Gewinnung seines Charakterbildes zu erfassen.

Über Müllers Privat- und Familienleben während der Wochen und Monate der Semesterarbeit wissen wir recht wenig; noch weniger über das eigentliche Innen- und Seelenleben des Forschers für diese Zeitabschnitte. Denn darüber hat sich Müller in mündlicher Aussprache weder vor Fremden noch vor Freunden je geäußert: solche, die Jahre hindurch an seiner Seite Tag für Tag gearbeitet haben, mußten bekennen, daß er nicht in sich hineinblicken ließ, daß seine Seele verschlossen und versiegelt war. Aber auf den allermeisten Forschungsreisen war er von Frau und Kindern nicht begleitet. Und das führte bei den häufigen und langen schwer empfundenen Trennungen — das Familienleben war über 30 Jahre ein innig glückliches — zu einem ausgedehnten Briefverkehr mit seiner Frau, später auch mit den beiden Kindern Marie und Max.

Diese zahlreichen Briefe Müllers — leider nicht die seiner Frau an ihn — sind erhalten. Haberling hat sie in der neuen Biographie, die chronologisch voranschreitet, nicht nur ausgenützt, sondern auch vollständig zum Abdruck gebracht, wodurch das Buch sein besonderes Gepräge und einen eigenartigen Reiz erhalten hat. Wenn aber der sonst verschlossene Mann sein Innenleben überhaupt irgendwo und irgendwann hat nach außen dringen lassen, so muß es in diesen Briefen gewesen sein. Und das ist tatsächlich der Fall gewesen, wenn schon nicht so reichlich, wie man es wünschen möchte. Deshalb war klarzulegen, wie es zu diesen Briefen kam, und dazu noch, unter welchen Umständen und aus welcher Einstellung heraus sie geschrieben sind.

Noch eine Frage drängt sich zum Schlusse dieses Abschnittes auf. Ist bei einem Manne, der so viel Berufsarbeit leistete, der dazu im Übermaß Zeit und Kräfte schwerer Forschungstätigkeit opferte, der ganz augenscheinlich im

Berufs- wie im Forscherleben von starkem Ehrgeiz getrieben wurde, ist bei einem solchen Mann noch Zeit und Kraft und Lust für ein engeres Verhältnis zur Religion und zu Gott vorhanden? Eine fast notwendige Voraussetzung dafür, daß unter solchen Umständen tieferes religiöses Leben bestehen könnte, wäre eine reiche Mitgift an religiöser Veranlagung, die sich in der Jugendblüte des Lebens nicht nur erhalten, sondern entfaltet und gesteigert hätte. Das führt uns dazu, zunächst Müllers Jugend nach ihrer religiösen Seite zu betrachten.

II.

Was Haberling mit Bienenfleiß über Müllers Knaben- und erste Jünglingsjahre an allerlei Notizen sammeln konnte, bietet zum Verständnis der religiösen Jugendentwicklung des an Körper wie an Geist und Gemüt von Gott reich begabten Kindes recht wenig.

Schon am Geburtstage, 14. Juli 1801, wurde der Knabe in der Liebfrauenkirche zu Koblenz getauft. Sein Großvater, der des Schreibens unkundige Winzer Johannes Müller aus Müden — in den Kirchenbüchern der Moseldörfer Müden und Hatzenport konnten Müllers väterliche Vorfahren bis zum Jahre 1726 ermittelt werden — war bei der Taufe des ältesten Enkels Pate. Des Kindes Vater, der in der Franzosenzeit ein sich flott entwickelndes Schuhmachergeschäft in Koblenz begründet hatte, dürfte zur Pflege des religiösen Lebens in der Familie nicht sehr viel beigesteuert haben. Die religiöse Seele der Familie war die Mutter Theresia, „eine außerordentlich tüchtige Hausfrau von großem sittlichen Ernst und tiefer Religiosität. Von ihr hat Johannes den Urkern seines Wesens ererbt“ (10). Daß aber sie allein für eine kraftvolle und gefestigte Erziehung doch nicht ausreichte, das zeigen deutlich genug ihre zwei jüngeren Söhne, die nach des Vaters frühem Tod (1820) vor allem unter der Leitung der Mutter ihre Knaben- und Jünglingsjahre verlebten, aber durch ihr späteres Leben weder die Mutter noch den älteren Bruder zufriedenstellten.

Von Johannes kann der Biograph melden: „Schon als kleiner Bub von sieben Jahren bewunderte er voll Andacht den glänzenden Gottesdienst in der Kirche; besonders hatten es ihm die reich gestickten und geschmückten Gewänder der Priester angetan. Damals schon erklärte er: ‚Ich will Pastor werden‘, und spielte mit seinen Freunden Altärchen, d. h. er ahmte in Miene, Haltung und Gewand den Priester nach“ (10) und wohl auch die heiligen Handlungen, welche er die Priester am Altar und sonst im Gotteshaus verrichten sah. Doch wird beigefügt, daß er ebenso ein „begeisterter Nachahmer des Soldatendienstes“ war. Nach obigen Worten und nach der führenden Stellung, die schon der Knabe seinen Altersgenossen gegenüber einnahm, liegt es nahe, zu vermuten, daß er zu den Ministranten in der Kirche gehörte.

Wie es scheint, ist über die erste Beicht, über die erste heilige Kommunion und die Vorbereitung dazu, ferner über den Empfang der Firmung, d. h. über die feierlichsten Stunden und Tage aus dem Leben eines katholischen Knaben in einer katholischen Stadt, nichts überliefert. Und doch müssen diese und andere weihevolle Stunden stärker auf die junge Seele eingewirkt haben. Dafür sprechen nicht nur die eindrucksvollen Feierlichkeiten, welche damals an solchen Tagen ein Stück Himmel auf die Erde riefen, sondern auch die Worte des Knaben, daß er Priester werden wolle, sowie die Tatsache, daß auch die Mutter die zuversichtliche Hoffnung hat, ihren Johannes als Priester am Altare zu sehen, ein Wunsch, der noch 1819 in ihrem Herzen lebt.

Dieser Wunsch dürfte der Mutter auch die Kraft gegeben haben, beim Vater, der den Jungen zum Schuhmacher oder Sattler ausbilden wollte, es durchzusetzen, daß er mit zehn Jahren in die „höhere Schule" übersiedelte. So ging denn Johannes seit 1811 täglich aus der „dunklen Jesuitengasse", in der das elterliche Haus lag, zum alten Jesuitenkolleg, von dem ein Teil der Räumlichkeiten für diese höhere Schule bestimmt war. Mit dieser Schule war es aber damals — vierzig Jahre nach Aufhebung des Jesuitenordens und fast zwanzig Jahre nach der Besetzung der Stadt durch Frankreich — recht arm bestellt. Sowohl die wissenschaftliche Ausbildung als auch die religiöse Erziehung ließen sehr zu wünschen übrig[1]. Als die Schule mit dem 1. September 1815 in ein „Königl. Preußisches Gymnasium" umgewandelt worden war und mehrere neue Lehrkräfte erhalten hatte, ging es wissenschaftlich rasch aufwärts. Johannes Müller wurde bei seinen hervorragenden Anlagen sehr bald ein tüchtiger Lateiner und Grieche, wie er im späteren Leben noch wiederholt bewiesen hat.

Da aber Schüler wie Lehrerschaft sich aus Katholiken und Protestanten zusammensetzten, wird die Schulführung in etwa simultanen Charakter gehabt haben. Die Reorganisation der Koblenzer Schule war vorab die Tat von Johannes Schulze, dem bekannten preußischen Schulreformator, an dem Müller von der Gymnasialzeit in Koblenz bis zu den Jahren seiner Berliner Professur einen einflußreichen Förderer hatte, während Schulze († 1868) „später oft bis ins höchste Alter es dankbar als eine Fügung der Vorsehung gepriesen hat, daß er es sein durfte, der Müller die Wege seiner Sternenlaufbahn ebnen durfte" (15).

Damals kam ein neuer Religionslehrer (Aßmann) nach Koblenz, der noch für Müllers zwei letzte Gymnasialjahre den Religionsunterricht erteilte. Im Sommer 1817 hatte Müller als Primaner bei ihm „Tugendlehre und Religionsgeschichte bis Konstantin d. Gr." Aßmann war aber nicht ausschließlich Religionslehrer; er hatte z. B. in dem nämlichen Sommer noch vier Stunden Latein in Prima, zwei Stunden lateinische Stilübungen und zwei Stunden Virgil. Es wird jeweils sehr von der Persönlichkeit des Lehrers abhängen, ob diese Vereinigung von Fächern die religiöse Ausbildung und Erziehung nicht schädigt.

Haberling erwähnt, daß zwei Aufsatzhefte Müllers vom Jahre 1817 noch heute im Besitz der Familie sind. Nach einer Probe, die in der Biographie abgedruckt ist, wird man kaum erwarten dürfen, in diesen Aufsätzen über die religiöse Seele des damals Sechzehnjährigen viel zu finden. Der wiedergegebene Aufsatz hat den Titel: „Brief eines Studierenden an seinen Vater, worin er ihm die Gründe entwickelt, warum er sich den Wissenschaften widmen will." Das war vielleicht ein frei gewähltes Thema; sicherlich ein Thema, das den jungen Müller ansprechen mußte und einen religiös eingestellten Schüler hätte veranlassen können, dessen religiöse Seite zu entwickeln. Aber wir finden nur das matte Sätzlein: „Durch Geistesbildung allein werden wir jenem hohen Ziele näher geführt, welches der Allmächtige uns gesetzt hat." Der Aufsatz schmeckt stark nach der Aufklärungszeit, ist reinste Nur-Vernünftigkeit. Wieviel davon eigenes Seelengewächs und wie viel Gedankengut des Lehrers ist, läßt sich selbstverständlich nicht entscheiden.

[1] Haberling, Johannes Müller 14. Über die damaligen rheinischen Schulverhältnisse und ihre Reform vgl. Prof. Dr. Deichmann, Die Entwicklung des gelehrten Unterrichts in den Rheinlanden. („Kölnische Volkszeitung", Beilage: Im Schritt der Zeit, 13. und 20. September 1925.

Im Gegensatz zu den Ausführungen in dem genannten Aufsatz steht, daß Müller, als er am 1. August 1818 in Koblenz für ein Jahr den Soldatenrock anlegte, schriftlich erklärte, er wolle „die Rechte studieren"; später ist davon freilich nie mehr die Rede. Erst nach dem Militärjahr — die damaligen Schulverhältnisse brachten das mit sich — im September 1819 bestand Müller am Koblenzer Gymnasium die Reifeprüfung. Schon im Oktober zog er dann rheinabwärts nach Bonn, wo erst im Jahre vorher die Universität gegründet worden war. Erst hier fiel die definitive Entscheidung in der Berufswahl. Peter Jos. Seul, schon am Gymnasium wie auch im späteren Leben Müllers vertrauter Freund, der in Bonn damals katholische Theologie studierte, aber bald zur Philologie überging, und später eine Reihe von Jahren in leitender Stellung an der bekannten Ritterakademie in Bedburg wirkte, ist die gewiß zuverlässige Quelle für die folgende Darstellung bei Haberling: „Die Rechte kamen anscheinend nicht mehr in Frage, wohl aber handelte es sich um die Entscheidung, ob er dem Wunsche der Mutter entsprechend Theologie studieren solle oder Medizin. Mehrere Tage schloß er sich in seiner Studentenbude ein, um in der Stille nochmals das Für und Wider zu überdenken; als er aus ihr wieder hervortrat, da *hatte* er sich entschieden, er wollte sich der Heilwissenschaft widmen" (24). Das klingt ebenso geheimnisvoll wie romantisch. Man möchte dem jungen Müller von damals wirklich in die Seele hineinschauen. Daß ein junger Mensch von achtzehn Jahren, der nach seiner Gymnasialzeit bereits ein Jahr Militärdienst hinter sich hatte und aus den Zeit- und Schulverhältnissen des zwanzig Jahre französisch gewesenen Koblenz herausgewachsen war, durch mehrere Tage in der angegebenen, ganz auffälligen Weise sich das Für und Wider überlegt, ist ganz ungewöhnlich. Es konnte sich bei der Frage, ob Theologie, nicht lediglich darum handeln, dem Wunsche der Mutter zu entsprechen; vielmehr muß in der eigenen Seele eine starke, selbst durch das Militärjahr nicht geschwundene Neigung zur Theologie vorhanden gewesen sein. Das zeigt aber mit aller Klarheit — und dies steht ja hier zunächst in Frage —, daß das Religiöse wenigstens damals seine Seele in einem Maße erfüllte, wie es bei dem Durchschnitt der Studenten seines Alters nicht der Fall ist. Überraschend ist, daß Müllers entschiedene Art bei der Berufsprüfung, wie es scheint, von selber auf ein Mittel verfiel, das dem Exerzitienverfahren wenigstens äußerlich ähnlich ist.

Hier sei ein kleines Gedicht eingeschaltet, das zwei bis drei Jahre später entstanden sein wird und zeigt, wie Nanny Zeiller aus Koblenz, die im Jahre 1827 Müllers Frau wurde, den nach außen fast übermütig frohen Universitätsstudenten von damals bewertete, mag sie auch dichterisch übertrieben haben. Das Gedichtlein ist Müller gewidmet und hat die Überschrift „Mein Heiliger".

Wen von den Heiligen allen ich am meisten mit Andacht verehre,
Soll ich von Herzen gestehn. — Nun denn, so sei es gesagt:
Ihn vor allem, den Reinen, den göttlichen Liebling *Johannes*,
Der nur die Liebe gekannt, Liebe nur einzig gelehrt.
Welcher Schutzheilige ist auch dem heilig geliebtesten Jüngling,
Meinem vortrefflichsten Freund, den ich verehre, so gleich?[1]

[1] Es sei bemerkt, daß aber nicht etwa der Evangelist Johannes Müllers Namenspatron war, sondern Johannes der Täufer. Echt katholische Art war es, daß Müllers Namenstag,

Hierher gehört auch eine Stelle aus der berühmt gewordenen Gedächtnisrede, die Rud. Virchow am 14. Juli 1858 in der Aula der Berliner Universität auf Johannes Müller drei Monate nach dessen Tod hielt. Virchow glaubt sich zu folgenden Worten berechtigt: „Ich kann nicht anders sagen, als daß Müller im Vortrag und in der getragenen Manier an den katholischen Priester erinnerte. Alte Eindrücke der frühen Kindheit mögen auch hier bestimmend gewesen sein. Wenn er als Dekan in der Amtstracht auf die cathedra superior stieg und mit feierlichen, kurz abgebrochenen und wie in sich zusammengezogenen Worten die lateinische Formel der Doktor-Promotion aussprach, ja selbst, wenn er seine gewöhnliche Vorlesung mit fast murmelnden Worten begann oder wenn er mit religiösem Ernst die Kernfragen der Physiologie abhandelte, da schien alles, Ton und Miene, Bewegung und Blick die Traditionen des römisch-katholischen Klerus zu verraten“ (482).

Daß Müller gern an das Erhabene des Priestertums dachte, zeigt er zuweilen noch in seinem späteren Leben, ganz auffallend z. B. bei einer recht feierlichen Gelegenheit, als er nämlich, 23 Jahre alt, in Bonn seine aufsehenerregende Habilitationsvorlesung hielt. Darin findet sich folgende Stelle: „Ich habe mich schon oben bemüht, zu zeigen, daß die Naturforschung auch etwas Religiöses an sich habe; damit will ich sagen, daß sie auch ihren Kultus habe. Man kann, glaube ich, hinzufügen, sie hat auch ihre dauernden Priester.“ Diese Sätze wären natürlich in ihrem Zusammenhange mit dem vollen Texte zu würdigen. Wenn auch Müller sich damals grundsätzlich bereits von der in jener Zeit die ganze Naturforschung beherrschenden „Naturphilosophie“ losgesagt hatte, so blieb ihm dennoch manches davon in der Denkweise und noch mehr in der Darstellung, die in den angeführten Sätzen die wünschenswerte Klarheit nicht zeigt; wohl deshalb, weil beim Vortragenden die volle Klarheit des Gedankens nicht erreicht war. Der junge Privatdozent hatte wohl die Anschauung: Ideale Naturforschung hat etwas Religiöses; sie kann und sollte zum Kultus der Gottheit werden; und der Naturforscher von Beruf sollte gleichsam im Namen der nicht des Denkens fähigen unbelebten und belebten Natur als opfernder Priester vor Gott stehen.

Müllers Biograph Haberling hat das Schlußsätzchen des angeführten Zitates als so bezeichnend für den großen rheinischen Naturforscher gehalten, daß er auf die erste Seite seines Buches das Motto schreibt: „Die Naturforschung hat ihre dauernden Priester.“ Ob sich aber Johannes Müller, der diese Worte 1824 wie ein Programm ausgesprochen, in seinem Todesjahre 1858 sagen konnte, er habe denselben in dem höheren Sinn, den sie doch haben müssen, entsprochen?

III.

Johannes Müller stand mehr als drei Jahrzehnte lang als Lehrer, Forscher, Schriftsteller mitten im öffentlichen wissenschaftlichen Leben. Man wird fragen: Wenn seine gedruckten Werke fast 1000 Druckbogen füllen, wie hat er sich denn in diesen der Öffentlichkeit übergebenen Schriften zur Religion gestellt? Es ist einleuchtend, daß er als wissenschaftlicher Naturforscher, der direkt religiöse Stoffe nicht behandelte, sich unmittelbar darüber nicht auszusprechen hatte. Aber man erhält doch den Eindruck, daß Müller über Gebühr zurückhaltend

---

wie aus zahlreichen Briefen des Biographen erhellt (vgl. z. B. S. 447), auch in Berlin Jahr für Jahr im Schoße der Familie am 24. Juni festlich begangen wurde.

war, daß er verschlossen blieb und sein wollte, daß er sein Innerstes nicht zeigte. Freilich ist dabei zu bedenken, daß Müller nie irgend eine populäre naturwissenschaftliche Schrift geschrieben hat; ferner, daß damals die großen Feinde der Religion, der Materialismus und Monismus, noch nicht aufgetreten waren, daß aber in der vorausgehenden Zeit zahlreiche überaus seichte teleologische Naturbetrachtungen einer echt theistischen Naturauffassung mehr geschadet als genützt hatten.

Vor allem aber ist zu betonen, daß Müller in all seinen Schriften nicht Stellung gegen das Christentum genommen hat, wenigstens nicht bewußt und dauernd. Niemand wird es religiös als Mangel deuten, wenn sich bei ihm nicht jeder seiner theoretischen Sätze auf der kritischen Wage christlicher Philosophie oder auf der Goldwage des katholischen Dogmas als gediegenes Edelmetall erweist. Zumal auch Müller selber seine wissenschaftliche Mauserzeit gehabt hat und später nicht alles früher Geschriebene festhielt. Doch gehen wir etwas ins einzelne.

Zunächst war Müller nie ein Freund und Anhänger des Materialismus, auch für die Erklärung des organischen Lebens nie ein Anhänger des Mechanismus. Er war und blieb Vitalist, dazu Gegner der Urzeugung und schon vor Darwin — der neue Stern ging erst ein Jahr nach Müllers Tod auf — ein ganz ausgesprochener Gegner jedweder Deszendenz, erst recht einer rein materialistisch gefaßten, welch letzterer er sicherlich auch in den folgenden Jahrzehnten bis zur Gegenwart sich nicht gebeugt hätte. Verteidiger der „Lebenskraft“ war Müller seit seiner Bonner Studentenzeit; daß und wie er es geblieben ist, zeigt vor allem sein Handbuch der Physiologie. Wenn er sich in diesem Werke als Anhänger der von G. E. Stahl zu Anfang des 18. Jahrhunderts ausführlich dargelegten und von J. Chr. Reil zu Ende desselben Jahrhunderts ernst verfochtenen Lehre von der sog. Lebenskraft bekennt, so hat er doch diese Lehre nicht einfach übernommen, er sucht sie zu rechtfertigen, gegen Mißverständnisse zu verteidigen und zu vertiefen. Es dürfte sich auch heute lohnen, diesen Gedankengängen Müllers nochmals nachzugehen und das darin Brauchbare für die Gegenwart zu übernehmen. Freilich fühlte auch Müller, daß damit der Schleier von den Geheimnissen des Lebens nicht weggezogen sei, und wenn er in seiner späteren Forscherzeit gerade die tiefer stehenden Tierklassen besonders studierte, so geschah dies auch deshalb, weil er hoffte, „auf diesem Wege dem Ziel, das er im stillen stets verfolgte, das Geheimnis des Lebens zu ergründen, sich immer mehr zu nähern“.

In dem bekannten Pariser Gelehrtenduell Cuvier-Geoffroy, ob Artkonstanz oder Deszendenz, hatte sich Müller schon in der ersten Auflage seines Handbuches der Physiologie (1833) entschieden auf Cuviers Seite gestellt. Etwa zwanzig Jahre nach dieser ersten Stellungnahme kam Müller durch einen zufällig in Triest gemachten marinen Fund in eine für seinen Deszendenzstandpunkt ganz kritische Lage; viele Monate hindurch wurde seine Seele durch diesen Fund und sein näheres Studium gequält und wirklich aus dem Gleichgewicht gebracht. Müller sah zu seinem Staunen in einer Seewalze, also einem Tier, das zum Stamm der Stachelhäuter gehört, ein langes schlauchförmiges Gebilde, das in großer Zahl junge Schnecken lieferte — und dabei handelte es sich nicht um etwas Anormales, sondern um etwas regelmäßig Wiederkehrendes. Das nahm sich aus, wie wenn ein Säugetier, etwa eine Katze, ein Organ in sich trüge,

aus dem Maikäfer keimten. Noch ein Jahr später spricht Müller zweimal in Briefen aus Triest von dieser „Schneckenpein des vorigen Jahres". Seine ganze Beobachtungs- und Forscherkunst konnte das Rätsel nicht lösen; die Sache blieb ihm ein unverdauter wissenschaftlicher Fremdkörper, der ihm Unbehagen verursachte. Er durchdenkt alle Möglichkeiten, und es ist für die damalige Zeit nicht zu verwundern, daß er sich als Forscher auch die Frage stellt — und hier haben wir die Verknüpfung mit dem Deszendenzproblem. — „Sollte dies eine Art sein, wie die Natur neue Tiergeschlechter ins Dasein ruft? Sie entstünden nicht in der Luft und nicht im Schlamm des Meeres [die bekannten Träumereien von Urzeugung], sondern in einem Organ ad hoc innerhalb eines vorhandenen Tieres, also durch einen schon vorhandenen organischen Werkmeister, der zwar in seinem eigenen Dienste Gleiches aus Gleichem erzeuge, aber auch im Dienste einer höheren Gesetzgebung in die Geschichte der Schöpfung nach Gesetzen eingreife, die für jetzt noch unsern Blicken entzogen sind." Aber Müllers gesunder Sinn konnte den Gedanken, daß eine Seewalze Schnecken erzeuge, auf die Dauer nicht ernst nehmen. Schließlich macht der von ihm gewählte Erklärungsversuch, den er nicht beweisen konnte und der für den damaligen Stand der Forschung sich auf recht unwahrscheinliche Annahmen stützte, seinem Scharfsinn alle Ehre; denn er traf im wesentlichen das Richtige mit der Behauptung, der die jungen Schnecken liefernde Schlauch in der Seewalze könne nur eine wurmförmig gewordene, also gleichsam verlarvte geschlechtsreife Schnecke sein, welche auf irgend eine Weise in die Seewalze eindringe, sich stets an der gleichen Stelle des Seewalzendarmes anhefte und parasitisch lebe. Nach zwei Jahren verfolgte Müller dieses Schneckenproblem nicht weiter. Du Bois-Reymond meint (1858) in seiner Gedächtnisrede auf Johannes Müller — desgleichen Haberling in der Biographie —, er habe das Problem nicht länger verfolgt, weil er „vor den Folgen der Tatsachen zurückschreckte". Man kann heute nur lächeln, wenn Du Bois-Reymond gerade im Anschluß an diese Schneckengeschichte die gewaltigen Worte prägt: „Er fühlte sich vielleicht nicht mehr jung genug, um die, wie er argwöhnte, ihm angebotene Rolle eines Zertrümmerers der alten Ordnung zu übernehmen, wo er kaum hoffen durfte, selber noch Hersteller einer neuen Ordnung zu sein oder auch nur dieselbe zu erleben." Nein, Müller hatte aufgehört zu forschen, weil er keine Spur vom Weg zu weiterem Eindringen sah. Das allein entspricht seiner Art. Allem Anschein nach hat aber Du Bois-Reymond noch 1858 weltanschaulich katastrophale Ergebnisse aus der Enthüllung des Schneckenrätsels erwartet, wozu objektiv gar kein Grund vorlag.

Also Müller war in keiner Weise Materialist, er ging auch nicht auf den Wegen des zu Ende seines Lebens stark einsetzenden Mechanismus. Eher lassen sich pantheistisch klingende Sätze in seinen Schriften finden. So wird es auffallen, daß er seiner Doktorarbeit ein längeres, wirklich Pantheismus aussprechendes Zitat aus Giordano Bruno vorsetzt. Aber zunächst sind es nicht eigene, sondern zitierte Worte; und wenn er diese übernimmt, so ist damit nicht gesagt, daß er jedem Sätzchen desselben zustimmt. Und hätte er dies auch tun wollen, so ist doch fraglich, ob der damals erst einundzwanzigjährige, unter dem Banne seiner Lehrer und der Zeitphilosophie stehende Student deren Sinn und Tragweite völlig erfaßte. Wenigstens verwahrt er sich drei Jahre später eigens „gegen den Verdacht des Spinozismus"; zur Frage, was eine wissenschaftliche physiologische Behandlung der Psychologie sei, weist er auf die drei letzten Bücher der Ethik des Spinoza hin, „deren psychologischer Inhalt — wie er hinzufügt — von den übrigen Lehren dieses Mannes als unabhängig angesehen werden kann".

Wohl das größte Entgegenkommen — aber auch nur ein äußeres —, das er dem Pantheismus macht, findet sich im dritten Abschnitt des zweiten Bandes der Physiologie, der 1840 erschien. Der Teil, welcher „die Lehre vom Seelenleben, von der Zeugung und Entwicklung" vorlegt, geht zuletzt über das rein erfahrungsmäßige Wissen hinaus. Müller hält dies in seinem Forschungsgebiet eigentlich für unangebracht und will sich deshalb „darauf beschränken, eine spekulative Entwicklung jener beiden Alternativen, der idealistischen und der pantheistischen Weltanschauung, ohne Begünstigungen der einen oder der andern" hinzustellen. „Ich bin einer besondern Form der Philosophie nicht ausschließlich gefolgt, sondern habe jedes der beiden Systeme so dargestellt, wie es ohne Verwickelung mit den physiologischen Tatsachen und im möglichsten Einklang mit denselben am reinsten geschehen kann" (229). Sein Freund Alexander v. Humboldt dankte ihm damals in einem Briefe voll höchster Anerkennung für die reichste Belehrung, die er in dem zweiten Bande der Physiologie gefunden habe, und fügt zu unserem Gegenstand die Bemerkung bei: „Da ich der pantheistischen Ansicht nur zu ketzerisch geneigt bin, so freue ich mich der Schwebe, in der Sie die beiden kosmologischen Systeme gehalten" (230).

Wir haben in diesem Zusammenhang noch kurz auf Wilhelm Bölsche hinzuweisen. Dieser konnte in seiner Haeckel-Biographie selbstverständlich nicht an Johannes Müller, zu dessen letzten Schülern Haeckel gehörte, vorbeigehen. Ich gestehe, daß mir die Charakterzeichnung Müllers, die von Bölsche gegeben wird, jetzt nach dem Studium des Haberlingschen Werkes mehr zusagt als früher, wenn sie mir auch jetzt noch in manchen Ausdrücken zu schwärmerisch und dazu mit monistisch eingestelltem Auge entworfen scheint, indes ich bei dem reifen Forscher Müller von Monismus nichts entdecken kann. Im übrigen sprechen Bölsches Worte stark in unserem Sinn. Die folgenden Sätze seien herausgehoben:

„Nur mit einer gewissen Scheu nähert man sich dem geistigen Innenleben einer solchen Gestalt wie Johannes Müller und fragt, wie er geworden sein kann, was er war. Es besteht kein Zweifel, daß der Grundzug seines Wesens eine ganz eigentümlich tiefe Religiosität war. In seinem Herzen lebte ein Mystiker. Aber aus dieser Tiefe gerade muß das ganze Magische seiner persönlichen Wirkung gestiegen sein.... Jeder, der ihn verstand, also jeder ‚echte' Schüler Müllers, bekam es wirklich wie eine Suggestion mit: alles Forschen und Ringen da oben, ob ihr nun Seesterne zergliedert oder Fische in ein System bringt, — es hat im letzten Zusammenhang doch nur Sinn in dem heiligen inbrünstigen Verlangen eurer Seele nach tief innerlichem Weltentrost, nach Weltanschauung." Was den Schüler „nie mehr verließ in der Nachfolge Müllers, das war der große Mahnruf, daß diese Dinge da draußen und drinnen zueinander strebten". Schon Müllers Blick, den kaum einer ausgehalten, habe eine Verpflichtung auferlegt, „die Verpflichtung, alles aus der Tiefe zu nehmen. Ob Echinodermenlarve oder das Lichtpünktchen eines fernsten Sternes — in allem ist Gott.... Die tiefste Sonne Goethes war es, die hier aus diesem sonderbaren dunklen, kantigen, schwerbegreiflichen Edelstein doch immer wieder große strahlende Funken schlug" (Haberling 80 f.).

Schließlich sei hier gesagt, daß Müller ein großer Verehrer und Anhänger des Aristoteles war, nicht nur des Physiologen und Zoologen, sondern vor allem auch des Philosophen Aristoteles. Es sind Einzelheiten, daß er selber eine Aristoteles-Schrift, die Lehre vom Traum, ins Deutsche übersetzte, daß er es sich unsägliche Mühe kosten ließ, bis er den „Hai des Aristoteles", den heutigen „glatten Marderhai" in den Meeren wieder entdeckt hatte und des

Aristoteles Angabe über dessen Ontogenese bestätigen konnte. Aber kein geringerer als Adolf Trendelenburg durfte dem hinzufügen: „Aristotelisch war Müller in der Strenge der Methode, in der analytischen Schärfe, aristotelisch in der die Welt der Tatsachen durchsuchenden, sichtenden Beobachtung und in der Weite seines wissenschaftlichen Horizontes, aristotelisch endlich in der Auffassung der Prinzipien" (Haberling 40).

Noch bleibt die Frage: Wie hat sich Müller in seinen wissenschaftlichen Schriften zur christlichen Offenbarungsreligion gestellt? Eine direkte Stellungnahme ist nach dem, was oben ausgeführt wurde, nicht zu erwarten. In einer Jugendschrift („Über die phantastischen Gesichtserscheinungen", 1826) stehen allerdings Sätze, aus denen strenge Beurteiler mit Recht antichristliche Folgerungen entnehmen könnten. Die Hauptergebnisse dieser Schrift hatte Müller durch quälerische Selbstbeobachtungen, die er dann bald mit Krankheit büßen mußte, gewonnen. Und von den physiologischen Beobachtungen im Gebiet der Sinnestäuschungen geht er dann über „auf die unendlich lange Reihe von Erscheinungen und Visionen, wie sie bei allen Völkern und zu allen Zeiten eine so wichtige und oft so verderbliche Rolle gespielt haben" (74). Da schreibt er u. a. die folgenden Sätze:

„Das Gespenst und die Dämonen aller Zeiten, die göttliche Vision des Aszeten, die Geistererscheinung des Magikers, das Traumobjekt und das Phantasiebild des Fiebernden und Irren sind eine und dieselbe Erscheinung. Nur der Gegenstand ist verschieden nach der Richtung einer exzentrischen Phantasie, eine göttliche Vision dem religiösen Schwärmer, dem Furchtsamen ein furchtbares Phantasma.... Der Zeitgeist leiht diesem plastischen Einbilden andere Objekte. Im Mittelalter träumt man auch am hellen Tag. In der neueren Zeit hat niemand mehr Visionen. Die Wunder der Religion sind zu den Wundern des Magnetismus geworden.... In allen diesen Erscheinungen sehen wir die Gebilde unserer eigenen Sinne draußen.... So kommt es dahin, daß wir an unsern Selbsterscheinungen uns begeistern, daß wir sie anbeten" (74 f.). Wenn Haberling diese Worte ohne Einschränkung als „für alle Zeiten gültige Sätze" bezeichnet, so vermögen wir dem nicht zuzustimmen; wir glauben, daß auch Müller in seinen reifen Jahren diese Sätze nicht mehr wörtlich veröffentlicht hätte, daß er sie erst recht heute nicht mehr genau so schreiben würde. Er schrieb sie im Alter von 25 Jahren.

Soweit wir sehen, kann Haberling nur einmal eine öffentliche und amtliche Äußerung Müllers erwähnen, die man als Bekenntnis zum Christentum betrachten darf. Als Rektor der Universität hatte er im Dezember 1847 den neuen Universitätsprediger in sein Amt einzuführen; bei der Begrüßung betont er, „daß die höchste wissenschaftliche Forschung doch keinen Wert habe, wenn sie sich nicht mit der Religion, mit dem christlichen Geiste verbindet" (312). Ebenso hatte Müllers Kirche, die katholische, einmal Anlaß über ihn öffentlich zu sprechen, bei seinem Begräbnis. Aus der Leichenrede des Propstes Pelldram[1] — er kam von Berlin 1865 als Bischof nach Trier — druckt auch Haberlings Biographie den Satz ab: „Ungeachtet des hohen Ruhmes, den sein Name erlangt hat, hat es ihm nicht an gläubiger christlicher Demut gefehlt, und wie an dem Orte gemeinschaftlicher Gottesverehrung, so hat er

[1] Bei Haberling steht unrichtig Pelgram. Über die Bischofswahl in Trier im Jahre 1865 vgl. etwa D. Pfülf, Bischof von Ketteler II (Mainz 1899) 418 ff.

zu Hause seinem Gott treu gedient" (451) — „und", wie wir nach P. Kneller[1] hinzufügen, „seine Weisheit und Größe um so mehr bewundert, je weiter er in die Wissenschaft eingedrungen". Kneller entnimmt seinem Bericht der „Berliner Nationalzeitung" vom 2. Mai 1858, wo es auch heißt: „Als Mitglied der hiesigen Hedwigsgemeinde wurde dem Verstorbenen der Dienst der katholischen Kirche zuteil."

Gerade hier bieten die jetzt in Haberlings Buch veröffentlichten Briefe Müllers wertvolle Ergänzungen, die wirklich zeigen, daß er an einen persönlichen Gott glaubte, daß er sich — vorab in schweren Stunden — als Christen und Katholiken bekannte.

IV.

So offen und vertraulich Müller in den zahlreichen Briefen an Frau und Kinder auch über manche andere Dinge spricht, so wortkarg bleibt er im ganzen bezüglich des religiösen Gebietes. Wenn aber alles irgendwie Bemerkenswerte herangezogen wird, wo entweder seine Seele sich direkt religiös ausspricht oder doch warmes Interesse für alles Religiöse, das er auf seinen Reisen wahrgenommen hat, an den Tag gelegt wird, ergibt sich immerhin ein einigermaßen deutliches Bild.

Geht man die vielen Briefe durch, so wird man angenehm überrascht, wie der exakte und ganz von seinen wissenschaftlichen Arbeiten in Anspruch genommene Naturforscher überall die religiöse Kunst, namentlich Baukunst, Malerei und Musik, dazu noch den Gottesdienst, den liturgischen wie den der gewöhnlichen Volksandachten, auf seine Seele einwirken läßt. Müller zeigt sich da als ein Mann, der für alles Schöne ein aufgeschlossenes Herz mitbringt, aber auch für die Würde des Gottesdienstes ein feines Gefühl hat und Auswüchse, wie er sie namentlich in Italien, aber auch in England fand, scharf rügt. Die katholische Einstellung und warme Anteilnahme ist bei seinen oft recht ausführlichen Schilderungen kirchlicher Bauten und Kunstwerke und kirchlicher wie volkstümlicher Feierlichkeiten unverkennbar. So sagt er z. B. in einem Brief aus London vom 11. September 1837: „In Hampton Court sind die Raffaelschen Kartons über alle Vorstellung schön, darunter eine Apostelpredigt, die, wie sich denken läßt, die Hussitenpredigt für immer vergessen macht" (189 ff.). Unter dieser Hussitenpredigt ist das gleichnamige, ein Jahr früher entstandene Bild von Karl Friedrich Lessing zu verstehen, dessen antikatholische Tendenz damals unter den Katholiken peinliches Befremden hervorgerufen hatte.

Sehr gern gab der Forscher sein Ohr und seine Seele der Tonkunst hin. Ihre starke Einwirkung hatte schon der zwanzigjährige Mediziner in den Ferien erfahren. Da war er in der musikalischen Ostermesse, die in der St. Castorkirche zu Koblenz vom Chor herab gesungen wurde, „auf das Tiefste erschüttert" worden; die ihm damals noch unbekannte Sängerin — das stand bei ihm fest — mußte seine Frau werden. Und so ist es geschehen, allerdings erst sechs Jahre später. Bescheiden hat Nanny Zeiller von sich gesagt, daß sie bei der

---

[1] Das Christentum und die Vertreter der neueren Naturwissenschaft (Freiburg 1903) 200. Ebenso in der dritten Auflage (1912) 374.

Heirat ihrem Manne nur „ihr Gesangbüchlein“ ins Haus gebracht habe. Aber zu diesem Gesangbüchlein gehörte, wie gerühmt wird, eine wunderbare Stimme, gehörte auch eine reiche religiöse Seele.

Noch ein Beispiel dafür, wie Müller nichtkatholischen Gottesdienst am Maßstab des katholischen mißt. Aus London schreibt er am 10. September 1837: „Von großem Interesse war für uns der englische Gottesdienst in St. Pauls, einer prächtigen Kirche in der Art wie St. Peter in Rom, mit sehr vielen Denkmälern für Helden. Der Gottesdienst nähert sich einigermaßen dem unserigen in den vesperartigen Gesängen und Litaneien, die gesungen werden. Man kann sich nichts Schöneres denken als diesen Kirchengesang in den einfachsten mit Begleitung der Orgel mehrstimmig ausgeführten Melodien.“

Müllers Briefe an seine Familie zeigen aber nicht nur, daß das Religiöse in Kunst und Kult von außen an ihn herantritt und in seine Seele eingeht, sie zeigen auch häufig genug, daß Religiöses in Form von Gedanken, Wünschen, Gebeten aus seiner Seele herausquillt. Vom ersten Briefe an seine Frau, 7. September 1828, bis zum September 1853, also durch fünfundzwanzig Jahre finden sich solche Stellen in den Briefen.

Wir stoßen zunächst auf folgende kurze Sätze: Grüß Dich Gott; Gott behüte Euch; Gott sei Dank; was Gott verhüte; so Gott will; Gott sei mit Euch; der Himmel schütze Euch; Gott gebe; Gott nehme Euch in seinen Schutz; Gott schütze Euch.

Sollte jemand entgegnen wollen, das seien bedeutungslose Formeln, so muß der häufige Wechsel im Ausdruck, des öfteren auch der Zusammenhang es nahelegen, daß Müller diese Worte in ihrem eigentlichen Sinne nimmt.

Diese Auffassung wird zur Gewißheit durch eine Anzahl von Stellen, deren Inhalt augenscheinlich vom Schreiber tiefer erfaßt und auch mit Innigkeit ausgesprochen wird. Wir zitieren die folgenden Sätze:

„Gott nimmt Dich in seinen allwaltenden Schutz“ (96). „Nun so behüte der ewige Himmel Euch und mich die sechs Tage“ (96). „So findet der Mensch in leidenvollem Augenblick auf seine Knie fallend Trost“ (96). „Gott der Heiland gebe, daß einmal diese Zeit der Unruhe vorüber ist“ (97). „Der Allmächtige, der uns wieder zum Glück aufgerufen, erhalte unser Glück“ (97). „Weiß es doch der Himmel, daß dies doch die Mitte und Triebfeder all meines Handelns geworden und sein wird“ (119 f.). „Gottes Engel begleiten Euch und ich komme Euch abholen“ (130). „Gib Dich keinen unnützen Sorgen hin; wenn ich wieder da bin, wollen wir schon vorerst das Nötige bedenken und dann getrost auf Gottes Güte vertrauen, die uns durch mancherlei Unglück blühend erhalten hat“ (132). „Laß mich Gott auch fähig werden, Dich zu beglücken, Dich zu erfreuen, und erhalte Gott unsere kleinen Seelchen“ (134). „Gott gebe zu den Bädern, auf die ich großes Vertrauen habe, seinen Segen“ (245). „Gott schütze ihn (seinen Sohn) und Euch und führe uns bald gesund und gestärkt wieder zusammen“ (295). An seinen Sohn: „Gott beschütze Dich und unsere Lieben und Deinen treuen Vater“ (326). „Gott schütze Euch und führe mich beladen mit wissenschaftlichen Schätzen in Eure Arme“ (333). „Unsere Gesundheit ist vortrefflich. Möge der Himmel Euch daheim ebenso wohl bewahren, das ist mein heißes Gebet“ (345). Und in demselben Jahre 1850 hatte er an die hochbetagte Mutter, die krank gewesen war, geschrieben; „Gott erhalte uns Dein teures Leben noch recht lange und möge Dein Alter durch freundliche Tage und erfreuliche Erlebnisse erheitern“ (342). Im Jahre 1856 spricht er in einem Dankschreiben an den italienischen Unterrichtsminister von der Vorsehung (443).

Der Christ betet ganz besonders in den Tagen des Unglücks und der Not. Er fühlt es, daß er die Last des Kreuzes unter dem Segen des Gebetes kraftvoller und würdiger trägt und dann sich selber veredelt. Wenn auch Müllers Name durch Jahrzehnte in ganz Europa als heller Stern erstrahlte, so fehlten ihm dabei die gewöhnlichen und selbst außergewöhnliche Heimsuchungen des menschlichen Erdenloses nicht. Furchtbar litt er als Rektor der Universität im Revolutionsjahr 1848; diese vorab seelischen Leiden entwickelten sich zu einer längeren Krankheit, die bis weit in das folgende Jahr andauerte. Schwer krank war er schon 1828 gewesen; dazu kommt noch sein Leidenszustand in den letzten Monaten vor seinem Tod. Eine arge Enttäuschung war es ihm auch, als er immer klarer erkannte, daß sein Sohn Max, der Arzt geworden war, ihm in der Laufbahn des Gelehrten nicht nachfolgen werde. Daß Müller unter all diesen Heimsuchungen schwer litt, erkennt man leicht. Da aber zu ausführlichen brieflichen Äußerungen darüber kein Anlaß vorhanden war, wissen wir nicht, wie er im tiefsten Innern seiner Seele damit gerungen hat.

In Müllers Leben ereigneten sich aber auch zwei mit ganzer Plötzlichkeit eintretende Unglücksfälle, der eine hoch auf den Alpen, der andere auf dem Meere, und beide lassen einen tieferen Blick in diese religiöse Seele, welche sonst so versiegelt ist, tun.

Das Sommersemester 1853 war zu Ende. Müller hatte beschlossen, diesmal seine zoologischen Ferienstudien bei Messina zu betreiben. Zunächst war also eine lange Reise notwendig. Man reiste zu viert: Müller, sein Sohn Max, der Zoolog Dr. Troschel und noch ein Student. Der erste in Berlin eintreffende Brief ist vom 6. August, geschrieben in „Airolo am Fuße des Gotthard". Er enthält nur wenige Zeilen: „Wir haben einige Stunden Aufenthalt, dadurch, daß der Wagen gebrochen ist.... Der Wagen brach just beim Abfahren (vom Hospiz auf der Paßhöhe), um wieder herabzusteigen." Nochmals schreibt Müller ganz kurz am folgenden Tag von Magadino am Lago Maggiore. Wir vernehmen jetzt, daß der „Postwagen umschlug, daß aber niemand Schaden gelitten hat". Dieser Brief war „per Expreß zu bestellen". Müller wollte so verhüten, daß Frau und Tochter zuerst durch Zeitungsberichte von dem Unfall erfuhren. Erst der lange Brief aus Genua vom 9. August gibt den ausführlichen Bericht. Noch drei Tage nach dem Unfall steht Müller so unter dem Eindruck des Erlebten, daß er beginnt: „*Wir sind wunderbar durch Gottes Hand gerettet worden.*" Die lebendige Schilderung des Unfalls umfaßt über eine Druckseite. Das Unglück „ereignete sich um 5 Uhr abends noch dicht beim Hospitium ... unmittelbar nach dem Abfahren von der Station bei der ersten Wendung". Wer Alpenstraßen und das Fahren der Alpenposten — fast sind sie verschwunden — kennt, weiß, daß beim sausenden Abwärtsfahren gerade diese Wendungen der in vielen Serpentinen zu Tal gehenden Straßen gefahrvolle Stellen sind. Der Wagen stieß an einen Prellstein, riß ihn aus und fiel „im Nu von dem Damm des Weges hinunter auf den etwas abhängigen Boden". Die vier Berliner blieben ohne Verletzung; „so völlig unversehrt, das ist ja das Wunderbarste von der Welt, was schwer zu begreifen ist, wenn man den zertrümmerten Wagen 10—15 Fuß unterhalb dem Fahrweg liegen sah". Von den sechs übrigen Fahrgästen hatte ein Franzose einen Unterarmknochen gebrochen, ein Italiener durch Glasscherben stark blutende Kopfwunden erhalten. „Max (24jährig) und ich bekamen nun im Hospitium unser Geschäft mit den Verwundeten", als Ärzte. Müller muß noch beifügen: „Wir waren lange Zeit sehr verstimmt und vergaßen den Schreck erst allmählich." Aber am Schluß des Briefes bittet er Frau und Tochter: „Danket Gott mit uns für seinen Schutz. Ich drücke Euch viel tausendmal ans Herz

und sehe das Leben und was ihm Wert gibt, Euch Lieben, als ein neues Geschenk des Himmels an." — In Messina ging es gut; das „Müllernetz" arbeitete vorzüglich; ein Radiolarien-Dorado erschloß sich (382—386).

Schlimmer noch war das zweite Unglück, gut zwei Jahre später. Müller war bereits 54 Jahre alt. Während Frau und Tochter die Ferien in Honnef am Rhein verlebten und der Sohn als junger Arzt in Köln arbeitete, hatte Professor Müller mit vier eifrigen jungen Leuten eine zoologische Nordlandsreise angetreten. Die Briefe beginnen mit dem 7. August und kommen der Reihe nach von Kopenhagen, Wallö, Christiansand; dann am 24. und 30. August von Bergen. Leider war die zoologische Ausbeute kläglich. Zwar gab es für die jungen Begleiter genug Zoologisches zu sehen und zu lernen, aber neues wissenschaftliches Arbeitsmaterial, das Müller sich für das bevorstehende Wintersemester ersehnte, wurde nicht gefunden. Sein Brief vom 30. August verrät Ratlosigkeit und kleinmütige Verzagtheit. Seine Frau, die sogleich die ganze Tiefe des seelischen Barometerstandes herauslas, schrieb an ihren Sohn: „Der Brief vom Vater hat mich beunruhigt, mehr noch für den kommenden Winter als für den Augenblick. Wenn er doch etwas fände! Ich habe ihm längst geraten, einmal mit den Larven (der marinen Tiere) abzuschließen und sich auf anderes zu werfen. So viel steht fest, daß einer von uns (d. h. von den Familienangehörigen) künftig allein mit ihm geht und zwar seine Frau. Er muß (auf seinen Reisen) einen haben, der ihn tröstet und stützt." Und gerade in diesem Zustand seelischer Depression kam das neue Unglück, der Schiffbruch.

Am 10. September traf das folgende Telegramm in Köln bei Dr. Max Müller ein: „Ich befinde mich wohl in Christiansand und bin mit Geld versehen. Unser Dampfschiff ist untergegangen. Ich komme nach dem Rhein. Dr. Joh. Müller, Prof." Vom gleichen 10. September ist ein kurzer Brief datiert; den längeren brieflichen Bericht schrieb Müller am 12. September in Hamburg. Der erste Brief meldet: „Ich bin wieder in Christiansand und eben lebendig aus dem Wasser gezogen, nachdem unser Dampfschiff kurz nach der Abfahrt von Christiansand mit einem andern Dampfschiff durch Zusammenstoß in der Nacht (vom 9. auf 10. September, Sonntag auf Montag) in den Grund gefahren ist. ... Wir stürzten alle mitsamt dem untergehenden Schiff ins Wasser, und ich schwamm einige Zeit im Meer herum, bis ich gerettet wurde." Müller schrieb diesen ersten Brief noch auf dem Dampfschiff, welches die geretteten Schiffbrüchigen aufgenommen hatte, und beendigte ihn mit folgenden Worten, die ihm offensichtlich aus tiefster Seele kommen: „Gott hat mich Euch abermals wiedergegeben. Laßt uns ihm mit inbrünstigem Herzen danken" (426).

Außer dem längeren Bericht vom 12. September an die Seinigen mußte Müller in den nächsten Wochen auch manchem befreundeten Gelehrten von dem Unglücksfall Mitteilung machen; er hat bald längere bald kürzere Schilderungen der Einzelheiten gegeben. Einige dieser Briefe sind in neuerer Zeit veröffentlicht worden. Eine ebenfalls aus seiner Feder stammende Darstellung erschien nach seinem Tode in der „Leipziger Illustrierten Zeitung" (10. Juli 1858). Durch Benützung sämtlicher Berichte ließe sich eine recht vollständige, dazu anschauliche und ergreifende Beschreibung des ganzen unglücklichen Dramas gewinnen. Wir beschränken uns auf wenige Sätze.

Müllers Dampfer „Norge" wurde von dem Dampfer „Bergen" so angefahren, daß er notwendig nach kurzer Zeit sinken mußte. Manche Passagiere entledigten sich deshalb sofort der Kleider und sprangen ins Meer. Müller blieb auf dem Schiff in der Hoffnung auf ein Rettungsboot. Schließlich war auch eines der vier mangelhaft bereit ge-

haltenen Rettungsboote auf Deck hergerichtet. Müller hatte gerade darin einen Platz bekommen, da erfolgte eine Explosion und Schiff und Boot und alles ging jählings in die Tiefe. Trotz des großen Kleiderballastes vermochte Müller lange Zeit zu schwimmen. Herumtreibende Trümmer und besonders eine schwimmende Treppe, an die er sich anklammerte, erleichterten ihm das Aushalten. „Ich hielt mich gut und dachte, daß ich mich für Euch an diesem Stück Holz hielt." Schon hatte er dann vollständig auf Rettung verzichtet, als er ein Boot erblickte, das Menschen herauszog. Mit neuer Lebenslust und Kraft ruderte er ihm entgegen. Das Boot war seine Rettung. „Ich muß jetzt wieder von neuem zu leben anfangen, es wird jetzt etwas weniger unruhig, etwas weniger rastlos vor sich gehen." Gerettet hat er nur, was er an Geld bei sich trug. Von seinen jungen Reisegefährten waren glücklicherweise zwei noch in Bergen geblieben, zwei andere waren bei ihm auf dem Schiffe. Der eine gehörte zu den 43 Geretteten; der andere zu den 50 Toten. „Dieser Tod eines so hoffnungsvollen und mir teuren Kindes (der Student war der Sohn einer Witwe, deren verstorbener Mann mit Müller sehr befreundet gewesen war) von den liebenswürdigsten Eigenschaften versetzt mich oft in das tiefste Leiden, und es wird lange dauern, aus diesen Stimmungen herauszukommen." So schreibt er schon am 12. September, muß aber dann wieder auf sich und seine Rettung blicken und fügt bei: „Zuletzt kann ich mir aber auch nicht verschweigen, daß mir auch das Leben nur von der Allmacht geschenkt worden" (426—429 435 f. 487 f.). Es verrät zarte Nächstenliebe und starke Selbstüberwindung, daß Müller die Witwe in Berlin nicht nur zuerst auf die Todesnachricht vorbereiten ließ und dann ihr selber von Hamburg aus schrieb, sondern auch eigens nach Berlin reiste, um die Frau persönlich zu trösten — das alles, bevor er die Seinen, die in Köln weilten, gesehen und gesprochen hatte.

Dann aber suchte Müller sogleich die Einsamkeit und eine ablenkende Arbeit. Ende September sammelt er in der einsamen Eifel Devon-Versteinerungen. Wie groß dieses Sehnen nach stiller Zurückgezogenheit damals in ihm war, zeigt ein Brief vom 1. Januar 1856 an seine Schwester: „Ich habe seit meinem Unglück, dem Schiffbruch, sehr viele Briefe aus nahe und ferne voll Anteil an diesem Ereignis und an meiner Errettung erhalten; habe sie aber lange ohne Antwort gelassen, weil ich nicht in der Verfassung gewesen bin, mich über meine Schicksale auszulassen und der größten Stille und Zurückgezogenheit bedurfte, um mich wieder zu sammeln" (435).

Aber die Einsamkeit, die in Müller die religiösen Gedanken nur vertiefen konnte, mußte aufhören, nachdem in Berlin das Wintersemester begonnen. Dort gab es zahlreiche Glückwunschbesuche offizieller und privater Natur. Müller konnte oft seine Rührung nicht verbergen, auch nicht, als die Studenten ihm in der ersten Vorlesung huldigten.

Eine besondere Ehrung, welche seine Studenten ihm am 21. November bereiteten, gehört noch näher zu unserem Thema. An diesem Tage fuhr eine Abordnung „von zwölf sehr elegant gekleideten jungen Leuten" bei seiner Wohnung vor. Mit einer Rede überreichte ihr Führer einen lorbeerbekränzten Becher, auf dem die Worte standen: „Dem treuen Kämpfer für Wissenschaft und Wahrheit, den Gottes starke Hand so wunderbar erhalten, in tiefer Verehrung die dankbaren Schüler." Diese Schüler waren demnach der Überzeugung, religiös vor ihm sprechen zu müssen. Und es ist mehr als wahrscheinlich, daß auch der Professor in seiner Antwort religiöse Töne anschlug; denn vier Tage später schreibt seine Frau an den Sohn: „Als der Becher übergeben war, ... hielt der Vater eine wunderschöne Gegenrede.... Wir waren alle tief ergriffen davon, so warm aus der Seele, und

aus einer hochgestimmten Seele kamen die Worte. In aller Augen stunden Tränen" (431 f.).

Von verschiedenen Seiten wird angegeben, daß Müller nach diesen Unfällen, besonders nach dem zweiten, seelisch gewonnen hatte. Im Verkehr wurde er mehr aufgeschlossen und liebenswürdiger, in der Familie geduldiger und aufgeräumter, nach außen leutseliger und gütiger, gegen die Fachgenossen neidlos. Er sagte einmal: „Der Neid ist bei mir in Bewunderung umgeschlagen. Aber das ist eine Hoheit der Gesinnung, zu der man erst allmählich gelangt." Und Beachtung verdient auch das Wort, welches er im Juli 1856 dem Freunde Retzius schreibt: „Ich erkenne dankbar an, daß man mit den Jahren doch auch reicher an geistigen Gaben wird, weniger rasch, aber besonnener" (441).

Über Müllers Tod ist hier nicht eingehend zu berichten. Denn weder in der neuen Biographie noch sonst ist irgend etwas mitgeteilt, das sich mit dem Religiösen berührt. In dem Winter 1857/58 zeigte sich fortschreitende Arterienverkalkung. Nur mit größter Mühe erfüllte der Professor die Verpflichtungen des Wintersemesters. Die Osterferien brachten keine Erholung und Besserung. „Am 28. April 1858 wachte Müller froh und heiter auf und unterhielt sich mit seiner Gattin anscheinend vollkommen wohl. Dann schlief er wieder ein. Und als nach zwei Stunden man ihn wieder wecken wollte, fand man ihn tot im Bette liegen" (450). Er wurde auf dem katholischen Kirchhofe in der Luisenstraße begraben. Im Jahre 1899 hat seine Vaterstadt Koblenz dem großen Sohne auf dem Jesuitenplatz ein würdiges Denkmal gesetzt.

Wir sind am Ende unserer Darlegungen. Die Leser seien den Eindrücken, welche sie erhalten haben, überlassen, ohne daß ein Zusammenhang oder kritische Formulierung von Ergebnissen ihr Urteil zu fester Stellungnahme zu bestimmen sucht. Von einer solchen Formulierung sehen wir hauptsächlich deshalb ab, weil auch jetzt ein abschließendes Urteil über Müllers Verhältnis zur Religion noch nicht möglich ist. Denn nach wie vor bleibt es dunkel — abgesehen von dem matten Zeugnis, das Pelldram am Grabe ablegte —, wie Müller sich während der 25 Berliner Jahre in Berlin selbst zum praktischen Christentum, zum christlichen und kirchlichen Tatleben gestellt hat. Ohne weitere Nachforschungen, bloß aus gewissen Anzeichen, die man vielleicht wahrzunehmen glaubt, zu behaupten, daß er darin stärker versagt hat, scheint uns voreilig.

Wir hoffen, ein Dreifaches geboten zu haben: Zunächst nicht etwa nur eine anregende Lesung, sondern eine geordnete und erschöpfende Zusammenstellung alles dessen, was Müllers Briefe über sein Verhältnis zur Religion sagen oder andeuten. Sodann eine starke Anregung zu weiteren Nachforschungen, die vor allem für die Jahre 1833—1858 das kirchliche Leben der katholischen Gemeinde in Berlin (St. Hedwig, Vereine) zu studieren hätten. Endlich für das Studium von Haberlings dankenswerter Biographie einen kräftigen Antrieb und eine orientierende Einleitung.

Joseph Rompel S. J.

Die „Botschaft" der Stockholmer Konferenz
und die wirtschaftlichen, sozialen und internationalen Fragen der Gegenwart

In der letzten Sitzung der Weltkonferenz für praktisches Christentum in Stockholm wurde eine „Botschaft" an die Christenheit zur Abstimmung vorgelegt und mit allen gegen vier Stimmen angenommen. Sie enthält das zunächst greifbare Ergebnis der langen Tagung und verdient darum eine besondere Beachtung als Arbeitsprogramm für die Zukunft.

Man merkt es vielen Sätzen der „Botschaft" an, daß sie mit großer Sorgfalt gewählt wurden, um Gegensätze zu umgehen. Die Verfasser derselben hatten zu lavieren zwischen den beiden Weltanschauungen, die sich direkt gegenüberstanden, dem lutherischen Pessimismus und dem kalvinischen Optimismus. „Luthers Reformation ist aus dem großen Pessimismus geboren, aus dem tiefen Gefühl der Sünde und Schuld und der Unfähigkeit des Menschen in religiöser und moralischer Beziehung — und dann zugleich aus der persönlichen Erfahrung der Gnade als der einzigen Macht, die es vermag, einen neuen Menschen zu gestalten und die Grundlage des wahren Fortschrittes zu bilden" (Pfarrer Normann-Oslo in der Allg. Evang.-Luth. Kirchenzeitung vom 23. Oktober 1925, S. 795). Ihm steht der immer stärker werdende Optimismus der Kalviniſten und Puritaner gegenüber, der „einseitig an das Gute im Menschen glaubt, an die großen geistigen Fähigkeiten des Menschengeschlechtes und, in Verbindung damit, an den immer größer werdenden Fortschritt der Kultur". Die Kalviniſten sehen in dem Pessimismus der Lutheraner einen „sittlich schlaffen Quietismus und einen verengten und verhärteten Dogmatismus", und umgekehrt fürchten die Lutheraner im Optimismus der Kalviniſten eine große Gefahr für die Kirche, eine Oberflächlichkeit, die die Masse noch mehr der Kirche entfremden wird. Im tiefsten Grunde handelt es sich um eine tiefgreifende dogmatische Verschiedenheit, die in dem Abweichen der Reformatoren von der katholischen Mittellinie nach zwei verschiedenen Seiten begründet ist.

Man hatte ferner zu lavieren zwischen den verschiedenen Auffassungen von Priestertum und vom Wesen der Kirche, die einerseits durch das Luthertum und dem Puritanismus und anderseits durch den Anglikanismus und die Orthodoxie vertreten waren. Während das allgemeine Priestertum zu den wesentlichen Lehren des Luthertums und der Puritaner gehört, halten die zuletzt genannten Kirchen an einem amtlichen, von Christus eingeführten und besonders geweihten Priestertum fest. Auch hier liegen wieder tiefe Unterschiede, die im Dogma begründet sind und sich überall in der Praxis geltend machen. Sie lassen sich nicht durch Kompromisse überbrücken.

Trotz der Sorgfalt, mit der die Worte der „Botschaft" gewählt wurden, ist es nicht gelungen, alle zu befriedigen. Daß vier Stimmen gegen die Annahme sich aussprachen, wollen wir nicht weiter betonen. Aber bezeichnend ist es, daß die französische Übersetzung eine Reihe von Abweichungen aufweist, die nicht nur durch eine verschiedene nationale und ethnische Einstellung

erklärt werden können und eher darauf zurückgeführt werden müssen, daß unter den Reformierten Frankreichs der Glaube an die wahre Gottheit Christi auf sehr schwankenden Füßen steht. Bezeichnend ist es auch, daß man in Deutschland an verschiedenen Orten anfangs nicht gewagt hat, die ursprüngliche, in Stockholm verteilte Übersetzung bekannt zu geben; verschiedene Sätze wurden ausgelassen[1].

Die „Botschaft" ist in drei Teile zerlegt. Der erste ist allgemeiner Natur und beschäftigt sich mit der Vorbereitung und der allgemeinen Stimmung. Wir zitieren folgende Sätze:

„Wir bedauern, daß nicht alle christlichen Kirchen es für möglich hielten, die Einladung anzunehmen. Denn angesichts der lebenswichtigen und weitreichenden Fragen, mit denen wir uns beschäftigt haben, müssen wir ein Zusammenarbeiten der Kirchen aller Teile Christi erhoffen; das Zeugnis und der Einfluß der Konferenz wäre sonst unvollständig."

Ferner heißt es:

„Wir bekennen vor Gott und der Welt die Sünden und Versäumnisse, deren die Kirche sich durch Mangel an Liebe und mitfühlendem Verständnis schuldig gemacht hat. Menschen, die mit Ernst nach Wahrheit und Gerechtigkeit trachteten, haben sich von Christus ferngehalten, weil seine Nachfolger ihn vor der Menschheit so unvollkommen vertreten haben. Der Ruf der gegenwärtigen Stunde an die Kirche muß deshalb ein Bußruf sein und doch ein Ruf zu einem freudigen Neuanfang aus der unerschöpflichen Quellkraft Jesus Christus." [2]

Zum Schluß heißt es im ersten Abschnitt:

„Es erfüllt uns mit tiefster Dankbarkeit, daß nach Gottes gnädigem Willen und geleitet durch seinen Geist die Vertreter so vieler christlichen Gemeinschaften zusammengeführt worden sind, daß sie in solcher Gemeinschaft ihren Glauben, ihre Hoffnung und ihre Liebe zu ihrem Herrn und Heiland Jesus Christus erneuert haben. Es erfüllt uns mit tiefer Dankbarkeit, daß wir, trotz deutlich vorhandener starker Verschiedenheit des Standpunktes, imstande gewesen sind, uns über so viele schwere Fragen in Wahrheit und Liebe auseinanderzusetzen und dabei auch jene Rücksichtnahme auf den andern zu üben, wie sie nur der Geist Gottes schenken kann. Wenn wir alle zusammen, ein jeder in seiner Muttersprache, das Gebet des Herrn beteten, dann wurden wir unseres gemeinsamen Glaubens froh und erlebten wie nie zuvor die wahre Einheit der Kirche Christi." [3]

Der zweite Abschnitt ist der wichtigste; er enthält das positive Ergebnis der Beratungen, das in fünf Paragraphen niedergelegt ist. Von diesen sind der erste und letzte allgemeiner Natur.

Der erste Paragraph lautet: „Die Konferenz hat unsere Hingabe an den Herzog unserer Seligkeit vertieft und geläutert. Auf seinen Ruf hin: ‚Folget mir nach', haben wir unter seinem Kreuz die Pflicht anerkannt, sein Evangelium

[1] Siehe „Rhein. Mainische Volkszeitung", Nr. 232 vom 8. Oktober 1925.

[2] Der letzte Satz lautet im französischen Text: „A quoi donc est appelée, aujourd'hui, l'Église? À la repentance. Et, en même temps, au courage, car elle puise, en Dieu, à une source inépuisable."

[3] Die französische Übersetzung gibt den ersten Satz in folgender Form: „Nous rendons grâces au Père! Forts d'une communion renouvelée avec Jésus-Christ, nous avons délibéré dans la confiance et la charité." Die Worte „ihren Glauben, ihre Hoffnung und ihre Liebe zu ihrem Herrn und Heiland Jesus Christus" sind also fortgefallen. Auch der mittlere Satz fehlt vollständig in der französischen Übersetzung.

auf allen Gebieten des menschlichen Lebens zu der entscheidenden Macht zu machen — im industriellen, sozialen, politischen und internationalen Leben."

Das Bekenntnis zu Christus ist zu begrüßen, wenn es eine klare Zustimmung zu seiner Gottheit ausdrückt. Aber ist das wirklich der Fall? Wir hätten gewünscht, daß die Weltkonferenz für praktisches Christentum ein klareres und deutlicheres Bekenntnis zu dem Gottessohn an die Spitze ihrer Erklärung gesetzt hätte. Das, was hier vorliegt, kann auch ein Modernist und Unitarier unterschreiben. Denn was heißt „Herzog unserer Seligkeit"? „Herzog" ist, der mit dem Heere auszieht, der das Heer führt. Weiter nichts wird also mit dem Ausdruck gesagt, als daß Christus uns auf dem Wege zur „Seligkeit" vorangeht und uns führt. Als solchen erkennen aber auch diejenigen Kreise der sich noch christlich nennenden Protestanten den Heiland an, die an seine wahre Gottheit im altüberlieferten Sinne nicht mehr glauben. Den Franzosen scheint übrigens selbst dieser vage Ausdruck noch zu stark gewesen zu sein. Sie übersetzen:

„Saint Jean a déclaré: ‚Il a donné sa vie pour nous, et nous devons aussi donner notre vie pour les frères.' Prenant au sérieux ce programme, nous avons pesé nos impérieux devoirs sur le terrain social, politique, international."

Es handelt sich hier um eine fundamentale Frage des Christentums, an der man nicht vorbeikommt, selbst wenn man dogmatische Streitfragen nicht behandelt sehen will. An dieser scheiden sich die Wege, nicht nur im theoretischen Bewerten des Christentums, sondern auch bezüglich seiner praktischen Aufgaben. Wenn Christus der wahre Gottessohn ist, dann ist die Aufgabe der Kirche eine ganz andere, als wenn er nur der Idealmensch ist, der uns auf dem Wege des idealen Humanismus vorangeht.

Man kann es uns nicht übelnehmen, wenn wir in diesem Punkte die Äußerungen der Weltkonferenz mit sehr kritischen Augen betrachten. Liest man z. B. den Bericht der englischen Kommission durch, so kann man sich des Eindruckes nicht erwehren, daß alles ängstlich vermieden wurde, was einen Rationalisten stoßen könnte. Christus ist da der „erste und größte Glaubende, der jemals gelebt hat". Die Lehre Christi „gründet sich auf der Ehrfurcht von der freien menschlichen Persönlichkeit". Die Vorstellung, daß die Welt einen Zweck habe, ist eine ‚Arbeitshypothese'. Das Ziel der Welt ist das Schaffen von freien Persönlichkeiten, die ewige Werte von Güte, Wahrheit und Schönheit aufweisen, und wert sind, Kinder Gottes genannt zu werden. „Gott offenbart sich dem Menschen, aber er respektiert seine Freiheit und lehrt ihm soviel von sich, als der Mensch frei annehmen und sich zu eigen machen kann." Das Wesen der Inkarnation besteht darin, daß „das Sichtbare fähig ist, das Geistige auszudrücken, und daß dieser Ausdruck sein Ziel ist. Durch die Weihe des Natürlichen kann das Geistige uns überall erreichen". Das „neue Leben", das Christus der Welt gebracht habe, wird beschrieben als die „Inspiration durch das Ideal". Diese „geistige Vision" und die „liebende Hingabe an ihn" gab den Jüngern das Gefühl des Wiedergeborenseins. Der „Sündenfall" kann insofern angenommen werden, als „der Mensch immer unter dem Ideal bleibt, das der göttlichen Weisheit und Liebe würdig ist". Die „Erlösung" besteht darin, daß „das egozentrische Leben gegen das theozentrische

ausgetauscht wird". Die Erlösung der Gemeinschaft geschieht dadurch, daß die ganze soziale Ordnung Christi „mystisches Leben" wird.

Daß solchen Anschauungen gegenüber Vorsicht nötig ist, haben auch altgläubige Protestanten erkannt. Am schärfsten hat der Bischof von Abo in Finnland, Gustav Johansson, seinen Protest erhoben: Er hat daran erinnert, daß die wichtigste Frage der Gegenwart auch heute noch die Frage Christi ist: Was dünkt euch von Christus? Das größte Übel der jetzigen Christenheit ist nach ihm, „daß die Bauleute den Eckstein Gottes verwerfen!" Nicht nur die Ungläubigen außerhalb der Kirche, sondern vor allem die Theologen. „Auch in unserer Zeit verwerfen die Bauleute vielfach den Christus der Bibel, und die Theologen haben eine bunte Mannigfaltigkeit von Christusbildern fabriziert.... Die Verfälschung des echten Christusbildes ist in der Tat ein Verbrechen gegen die Menschheit." Er fürchtet, daß „durch Beseitigung der Glaubensfragen", die das Weltkonzil proklamiert hatte, „die Türen für rationalistische Einflüsse geöffnet werden, welche nun überall sich geltend machen wollen". „Die lutherische Kirche hat viel von den Sekten der reformierten Kirche gelitten, und eine Hebung des lutherischen Glaubensbewußtseins wäre vonnöten; aber diese Weltkonferenz wird eine solche nicht geben." Um das zu beweisen, erinnert Johansson an ein Wort Söderbloms, das dieser im Jahre 1911 geschrieben: „Das Christentum ist eine sehr zusammengesetzte Schöpfung. Von Israel und den Morgenländern, von Griechenland und Alexandria, von Rom und von den Germanen hat sie dauerhafte Werte und vergängliches Gut aufgenommen. Die Forschung kennt keine lockendere Aufgabe, als die Quelladern aufzusuchen, welche in diesem Strombette zusammenlaufen. Die Entwicklung der Christenheit ist nicht beendet. Wir dürfen nicht die Pforten zuschließen." Mit Anspielung an die Münchner Vorträge Söderbloms folgert Johansson: „Die allgemeine Liebe, mit welcher der Herr Erzbischof alles vereinen will, kann uns keine Hilfe bringen, denn sie ist eine Illusion. Die christliche Liebe kann nur durch den Glauben an Jesus Christus entstehen." [1]

---

[1] Auf der schwedischen Generalsynode, die nach der Weltkonferenz gehalten wurde, sagt der Propst L. M. Engström: „Dieses Bekenntnis steht noch immer auf dem Papier fest. Aber für alle Freunde der Kirche ist es höchlichst zu beklagen, daß eine willkürliche, rationalistische Theologie immer wieder die Heilige Schrift meistert und umdeutet nach ihrer eigenen Anschauung ganz im Gegensatz zu diesen Grundwahrheiten und dem Bekenntnis der Kirche. Die Theologie... wird, wenn sie auf solche Abwege gerät, für die Kirche eine unerhört große Gefahr und ein Schade. So hat die neuere schwedische Theologie in einzelnen ihrer Vertreter verhängnisvollen Verrat an der Kirche geübt und ihr Schaden zugefügt. Infolge dieses Rationalismus ist in unserer Kirche eine Theologie entstanden, die einen unerträglichen Zustand herbeigeführt hat. Es ist dahin gekommen, daß der, der einen Namen als gelehrter Theologe gewinnen will, vorher etwas ganz Absonderliches, etwas ganz Dreistes in Bezug auf unsern allerheiligsten Glauben gebracht haben muß. Er muß seine Vorgänger in der Verneinung und Umdeutung der Heiligen Schrift noch überbieten. Es ist klar, daß das für unsere Kirche ganz besonders ernste Folgen haben muß. Der Rationalismus hat in ihr unheimliche Verwirrung und Zerstörung angerichtet. Verwirrung in der Frage nach der Autorität und der Auslegung der Bibel, Verwirrung in der Frage des Bekenntnisses, das die Rationalisten für nichts achten, das sie ganz beiseite schieben wollen, Verwirrung auch in der Frage der Lehrbücher des christlichen Glaubens, Verwirrung unter den Pastoren. Der eine predigt das alte Evangelium, der andere ein neues; Verwirrung auch zwischen Pastoren und Gemeinde. Die einen sind in großen

Wir betonen noch einmal: Hier handelt es sich nicht um etwas Nebensächliches, etwas, was man in einer Konferenz, die sich „für praktisches Christentum" nennt, als „Dogmatisches" beiseite schieben darf. Hier trennen sich Weltanschauungen, und darum muß hier vor allem Klarheit herrschen, und da sie bei den Protestanten nicht herrscht, muß sie zuerst geschaffen werden, ehe man einen Schritt weiter tun kann.

Einzelne mögen sich während der Beratung zur Gottheit Christi bekannt haben. Aber die Weltkonferenz als Ganzes hat sich nicht zu einem Bekenntnis zu dieser wichtigen Lebensfrage des Christentums aufgeschwungen. Man hat eher den Eindruck, daß sie ihr ängstlich aus dem Wege gegangen ist, um nicht von vornherein eine Spannung zu veranlassen.

In den drei folgenden Paragraphen wird die Stellung der Kirche zu den wirtschaftlichen, sozialen und internationalen Fragen dargelegt. Als Ziel der Weltkonferenz hatte Söderblom im Jahre 1920 bezeichnet: einen „ökumenischen Kirchenrat, der die ganze Christenheit vertretend, und so eingerichtet, daß er im Namen der Christenheit redet, abwägend, warnend, stärkend, bittend, in gemeinsamen religiösen, sozialen, sittlichen Angelegenheiten der Menschheit". Söderblom hatte richtig gefühlt, daß hier ein großer Fehler des Protestantismus liegt. Wie in jedem Organismus der feste Wesenstyp über den wechselnden Stoffelementen, in jedem Gemeinwesen die Verfassung und die rechtlich-sozialen Einrichtungen über den vergänglichen Individuen stehen, so muß auch in der Kirche Christi ein permanentes göttliches Lebensprinzip an Bedeutung und lenkender Kraft die einzelnen Glieder überragen. In der katholischen Kirche bildet das Dogma, die Grundsätze der christlichen Sittlichkeit, die wesentlichen Gnadenmittel und gottgegebenen Verfassungsformen diesen göttlichen Lebensgehalt der Kirche. Durch ihr unfehlbares Lehramt, ihr unbeugsames Hirtenamt schützt die katholische Kirche dieses objektive Ganze von erhabenen Wahrheiten, Zielen und Kräften innerhalb ihrer eigenen Reihen und hält durch die monumentale Verkündigung christlicher Grundsätze auch außerhalb ihrer eigenen Grenzen die religiöse und sittliche Lebensrichtung aufrecht[1].

Dem Protestantismus fehlt diese autoritative und dauernde Verkündigung des christlichen Ideals vollständig. Das Prinzip der Freiheit, das er stolz auf seine Fahnen geschrieben und immer wieder laut verkündet, steht dem entgegen, und die Folge ist, daß die dogmatischen sowohl wie die sittlichen Grundsätze sich so verschiedenartig gestalteten, als es Individuen gibt. Die jetzt durchdringende Überzeugung, daß ein gemeinsamer „Kirchenrat" in der von Söderblom angegebenen Form nötig ist, ist eine Umkehr von dem bis jetzt einge-

---

Unglauben gekommen, ihre Pastoren drohen ihnen zur Verführung zu werden, an Stelle von Führern und Wegweisern zur Seligkeit. Die Rationalisten sind auf dem Wege, einen großen Teil des schwedischen Kirchenvolkes ins geistige Armenhaus zu führen.... Die Studenten der Theologie suchen eine feste, einheitliche Führung. Jetzt gehen sie auf schwankendem Moorboden.... Vollkommen unhaltbar ist es, daß Rationalisten, daß Verneiner des Bekenntnisses Bekenner ausbilden sollen, daß die, die daran arbeiten, den Erzhirten von seinem göttlichen Throne zu stürzen, Hirten für seine Herde ausbilden sollen. Hier muß gehandelt werden!" (Vgl. „Evang.-Luth. Kirchenzeitung" Nr. 43, vom 23. Oktober 1925.)

[1] Siehe Esser-Mausbach, Religion, Christentum, Kirche III (1913) 178.

schlagenen Wege, und wenn dieser Kirchenrat auch noch nicht alle Schwierigkeiten lösen kann, so wäre er doch zu begrüßen als ein erster Schritt auf einem Wege, der von dem gefährlichen Boden des Individualismus fortführt. Eine logische Entwicklung des aufgegriffenen Gedankens müßte zu einem besseren Verständnis der von der katholischen Kirche befolgten Methode führen.

Leider müssen wir gestehen, daß es in Stockholm nicht zur Gründung eines solchen Kirchenrates gekommen ist. Die Beratungen haben klar gezeigt, daß der Protestantismus noch nicht reif für ein so weit ausschauendes und folgenschweres Projekt ist. Durch ihr Verbot, dogmatische und sogar prinzipielle Fragen zu erörtern, hat sich die Weltkonferenz selbst den Weg zu diesem Ziele versperrt. Das kommt deutlich in den Resolutionen über soziale, wirtschaftliche und politische Fragen zum Ausdruck.

Vor allem war es der Mangel eines klaren Kirchenbegriffs, der hier hemmend im Wege stand. Man hörte zwar immer wieder das Wort „die Kirche" und redete oft von den Aufgaben „der Kirche". Aber was unter „der Kirche" verstanden werden müsse, wurde nie gesagt. In der „Botschaft" wird sowohl von der Kirche als von den Kirchen geredet, und in den Übersetzungen steht oft in der einen Form der Singular, wo in der andern der Plural gebraucht wird. Das ist nicht nur eine stilistische Ungenauigkeit, sondern ein tief greifender Mangel, der sich beschwerend auf manche Beratungen legte. Vorschriften für praktisches Handeln müssen sich an klar bestimmte Personen oder Körperschaften wenden, wenn sie nicht nutzlos sein sollen. Versteht man unter Kirche die Gesamtheit der protestantischen Gemeinschaften, die „überkonfessionelle" Ökumenizität, wie Hermelink sie passend genannt hat, dann müßte man uns doch wohl erst einmal sagen, was zum Wesen des Protestantismus gehört, also irgend ein Bekenntnis aufstellen. Versteht man darunter aber alle Kirchen und Gemeinschaften, die sich „christlich" nennen, dann wäre es angebracht gewesen, festzulegen, was man als ausreichend zur Führung dieses Namens betrachtete. Gehören die Unitarier auch dazu? Wenn das, was viele Anglikaner als für die Kirche wesentlich betrachten, richtig ist, dann sind die meisten protestantischen Gemeinschaften keine Kirche Christi, und umgekehrt. Nimmt man aber alle diese Gemeinschaften als christlich an, die aus dem Evangelium sich die Elemente ihres Moralsystems holen, dann sieht man nicht ein, warum man Mitglieder solcher Vereinigungen wie der „Arya Samadsch" ausschloß, oder warum man nicht soweit ging wie das Parlament der Religionen, das gelegentlich der Weltausstellung von Chicago tagte. Damals erklärte Max Müller, daß diese Zusammenkunft das erste wahre ökumenische Konzil gewesen sei, das die Menschen belehrt habe, daß alle Religionen Ausflüsse einer gemeinsamen Quelle, Dialekte derselben Sprache seien, und Paul Carus feierte es als ein neues Pfingstfest, bei dem sich alle Völker der Erde in der Liebe zum gleichen Vater als liebende Brüder geeint hätten. Kurz, hier fehlt der Weltkonferenz etwas Wesentliches, eine dogmatische Grundlage, die sie scharf von andern Unternehmungen unterschied. Man hat die Konferenz berufen, weil man einsah, daß auf einer dogmatischen Grundlage eine Einigung nicht möglich sei. Man wollte wenigstens ein taktisches Zusammengehen ermöglichen. Aber dann durfte man nicht von „der Kirche" reden. Das war ein Vergessen des status quaestionis und ein Versuch, Schwierigkeiten aus einer Voraussetzung zu

lösen, die nicht bestand. Man wäre weiter gekommen, wenn man sich der wahren Grundlage der Verhandlungen mehr bewußt geblieben wäre.

Mit dieser ersten Unklarheit hängt eine andere zusammen, die sich als hemmende Schwierigkeit durch die ganze Verhandlung hindurch geltend machte. Ebensowenig wie man einen klaren Kirchenbegriff hatte, war man sich über die Aufgabe der Kirche klar geworden. Zwar hatte man als ersten Punkt der Verhandlungen festgelegt: „Gottes Gedanken über die Welt und die Aufgaben der Kirche ihnen gegenüber". Redner verschiedenster Richtung kamen zu Wort. Aber ihre Anschauungen standen unvermittelt nebeneinander und gegeneinander. Ein Ausgleich wurde nicht versucht, und gerade bei diesem ersten grundlegenden Thema war eine Diskussion nicht zugelassen. Die am ersten Tage zum Ausdruck gekommenen Gegensätze blieben bis zum Schluß ungelöst bestehen, und wenn sie auch äußerlich durch das wachsende Gefühl der „fellowship" gemildert wurden, so blieben sie doch innerlich der wahre „Hemmschuh" der Tagung. Mit Recht sagt die Allg. Evang.-Luth. Kirchenzeitung (Nr. 38, 18. Sept): „Es war erschütternd, wie stark die Antworten auseinandergingen. Das waren nicht verschiedene theologische Ansichten, das waren fast verschiedene Weltanschauungen. Zwar alle Reden bezogen sich auf Gott, auf Christus, auf das Reich Gottes, man hörte von Sünde und Erlösung, vom Kreuz auf Golgatha; aber es war bei gleichem Namen oft wie eine fremde Welt, die sich vor unsern Augen auftat. Nicht als ob es irgend jemand nicht um Gott und sein Reich zu tun gewesen wäre. Es war ein Eifern für Gott, eine Leidenschaft für sein Reich, eine vorwärts stürmende Glut, die Welt für Christus zu erobern. Und doch mußte man immer wieder fragen: Ist das von Gott? Ist das noch Lehre der Apostel? Hat Christus es so geboten?"

Die Unklarheit über die Aufgabe der Kirchen zeigte sich zunächst in der verschiedenen Auffassung von der Natur des Reiches Gottes auf Erden. Hier standen sich, wie bereits erwähnt, der anglikanische Optimismus und der Pessimismus eines Teiles der Lutheraner gegenüber. Wie die Angelsachsen sich das Reich Gottes denken, sagt der Bischof von Winchester in der Eröffnungsrede in der Storkyrkan. Da heißt es: „In wunderbarer Weise hat sich der Ausblick geändert. In wachsendem Maße tun einzelne und Völker, bewußt oder unbewußt, dem Ehre, der ihr Herr ist. Als ein direkter Erfolg der langsam sich ausbreitenden Ideen, die er der Welt mitzuteilen gekommen war, ist der gesamte Standard der Gerechtigkeit in der großen Welt beständig am Steigen. Ein paar Beispiele werden das klar machen. Die Heiligkeit der Verträge, das Streben nach einer größeren Anerkennung des internationalen Gesetzes, die ganze Bewegung nach einem besseren Verständnis der Völker, wie sie sich im Völkerbund zeigt, und wie sie sich in gleicher Weise bei den Völkern außerhalb des Bundes kundgibt." Die mehr pessimistische Anschauung mancher Lutheraner bezeichnete der Bischof als „eine der großen Gefahren des Tages", als eine „Lästerung gegen Gott und Menschen (Blasphemy against God and man)", und diesen Lutheranern rief er wohl vor allem sein: Tuet Buße! zu. Auf der andern Seite bezeichnete der Lutheraner Ihmels die angelsächsische Auffassung als „nichts als Schwärmerei". „Nichts wäre irriger und verhängnisvoller, als die Vorstellung irgend welcher Art, daß wir es wären, die Gottes Reich in der Welt bauen sollen. Selbst im

Ausdruck sollte man vorsichtig sein. Wir können nichts, wir haben nichts, wir sind nichts." Deutlicher drückt sich die Allg. Evang.-Luth. Kirchenzeitung aus, wenn sie schreibt: „Die Anglikaner ließen ihre frommen Ideale reden, ihre eigenen Schlußfolgerungen, die sie aus Schriftworten zogen, bis sie schließlich in das Feld der Illusionen geraten waren. Um das zu verstehen, wird man nicht nur die gesamte anglikanische Einstellung auf Aktivismus, sondern auch den Weltkrieg und den sogenannten Weltfrieden mit in Rechnung stellen müssen. Es war nicht Zufall, daß gerade Vertreter der Siegerstaaten von einem irdischen Reich Gottes in diesem Ton redeten, daß sie an Sieg, Aufstieg, wieder Sieg glaubten. Es ging etwas durcheinander mit Völkerbund, Reich Gottes, Weltfrieden, Wilson, Versailles; das wahre Bild des Reiches Gottes hatte sich verschoben. Man hatte gehofft, in Stockholm jenseits von aller Politik nur vom Christentum reden zu können; die Verhältnisse erwiesen sich stärker, die politischen Ereignisse und ihre Wirkung auf die Gemüter drängten immer wieder durch, und das schon bei dem ersten scheinbar überweltlichen Thema: Gottes Plan. Jedenfalls wurde bald klar, daß von einer pfingstlichen Einigkeit auf diesem Kongreß nicht die Rede sein könnte; es ging in den Grundfragen zu sehr auseinander."

Tiefer gesehen, ist der Streit um die Natur des Reiches Gottes ein Streit um das Wesen des „neuen Lebens", das das Christentum der Welt bringen will. Für den Katholiken ist es Glaubenssache, daß Christus der Menschheit, die sich ihm anschließt, ein ganz neues Leben übernatürlicher Art gegeben hat, das sich unendlich von dem rein natürlichen Leben, auch dem idealsten, unterscheidet. Eine Erinnerung an diese alte katholische Anschauung finden wir heute noch vielfach in den Kreisen der altgläubigen Lutheraner; wo sie allerdings durch die übertriebene Lehre Luthers von der Entstellung der menschlicher Natur durch die Erbsünde getrübt ist. Auf der andern Seite sehen andere Kreise des Protestantismus dieses neue Leben in etwas rein Natürlichem, in einer Veredlung der menschlichen Natur, die sich über das mit rein natürlichen Mitteln Ergreifbare nicht erhebt; Christus ist das Ideal dieser rein natürlichen Veredlung und der Führer auf dem Wege zu ihr. Durch die Abweichung von der katholischen Mitte ist der Protestantismus auch hier, wie so oft in andern Fragen, in zwei Richtungen auseinander gegangen.

Darum fehlte den Beratern in Stockholm die solide Grundlage, auf der sie das ethische Gebäude für den Wiederaufbau einer christlichen Welt aufführen könnten. Da die Grundfragen nicht zur Diskussion standen, blieb nichts anderes übrig, als in einer an den Positivismus erinnernden Weise ein System der Ethik aufzustellen. Man mußte sich darauf beschränken, was man als tatsächlich gemeinsame Auffassung feststellen konnte. Die Folgen zeigten sich in den Äußerungen der Weltkonferenz zu den großen Fragen der Gegenwart.

Im zweiten Paragraphen des zweiten Abschnittes der „Botschaft" beschäftigt sich die Konferenz mit den wirtschaftlichen Fragen. Es heißt dort:

„So haben wir auf dem Gebiete des Wirtschaftslebens uns dazu bekannt, daß die Seele der höchste Wert ist, der den Rechten des Besitzes oder dem Mechanismus der Industrie nicht untergeordnet werden darf, um das die Seele als ihr Grundrecht das

Recht auf ihre Rettung beanspruchen kann. Wir kämpfen deshalb für eine freie und vollkommene Entwicklung der menschlichen Persönlichkeit. Im Namen des Evangeliums haben wir von neuem betont, daß die Industrie sich nicht gründen darf auf den bloßen Wunsch nach persönlichem Gewinn, sondern daß sie als ein Dienst an der Gemeinschaft das Eigentum als ein anvertrautes Gut ansehen muß, für das wir Gott Rechenschaft schuldig sind. Zusammenarbeit muß an die Stelle einer nur selbstsüchtigen Konkurrenz treten. Arbeitgeber und Arbeitnehmer sollen in die Lage versetzt werden, ihren Anteil an der Industrie als Erfüllung ihres Berufes anzusehen. So allein kann das Wort unseres Herrn befolgt werden: ‚Alles, was ihr wollt, das euch die Leute tun sollen, das tut ihr ihnen auch!'"

Wir begrüßen es, daß die Weltkonferenz die Überzeugung zum Ausdruck gebracht hat, daß die Weihe ewiger sittlicher Normen und religiöser Zielgedanken auch in das Wirtschaftsleben hineinzutragen sei, d. h. in alle jene Bestrebungen und Arbeiten, die auf die Befriedigung der materiellen Bedürfnisse, auf Erwerb und Verkehr, Verarbeitung und Verteilung der Sachgüter gerichtet sind. Die Betonung des Grundrechtes des Menschen auf die Rettung seiner Seele gegenüber der Herrschaft der Maschine und der Masse, der Hinweis auf die Verantwortlichkeit für den irdischen Besitz gegenüber dem Materialismus und dem krassen Egoismus, die Auffassung von dem Gemeinschaftscharakter und von der Beschränkung der freien Konkurrenz, gegenüber dem freiwirtschaftlichen Prinzip, sind Gedanken, die uns sympathisch berühren und an Ideen anklingen, die auf katholischer Seite ausführlich und eingehend schon oft behandelt wurden, vor allem in magistraler Weise von Leo XIII.

Aber wir bedauern, daß diese Gedanken keine klarere und christlichere Formulierung gefunden haben. Wir fragen uns: Was heißt das, das „Recht auf Rettung"? Durch den Franzosen T. Fallot haben die Worte „droit au salut" eine bestimmte Deutung erlangt. Sie sollen nicht nur die individuelle geistige Rettung bezeichnen, sondern auch die Herstellung solcher sozialen Verhältnisse, die des Menschen würdig sind. Letzteres nennt man „Christianisierung der sozialen Ordnung". Darunter aber versteht man „die Humanisierung im höchsten Sinne des Wortes". Der französische Kommissionsbericht zitiert ein Wort Rauschenbuschs, nach dem Christus „der Gipfel des moralischen und geistigen Lebens" sei, „der vollkommene Ausdruck des Willens Gottes für die Menschheit, der kategorische Imperativ im Herzen des Menschen". Diese Worte lassen sich restlos auch von solchen unterschreiben, die in Christus nur den Idealmenschen, nicht den Gottessohn sehen. Hat nicht die „Botschaft" dasselbe gesagt, wenn sie die „Rettung" mit der „freien und vollkommenen Entwicklung der Persönlichkeit" umschreibt? Mit dieser Phrase ist schon viel Unfug getrieben worden. Man findet sie im Programm der entgegengesetzten Weltanschauungen, auch solcher, die nicht auf christlichem Boden stehen. Monisten und Sozialisten bezeichnen so das Ziel ihrer Bestrebungen, und das alte Weltkind Goethe hat dasselbe mit den Worten geschildert: „Höchstes Glück der Menschenkinder, wenn man sich nicht selbst vermißt." Nach Wundt ist Persönlichkeit die Einheit des Fühlens, Denkens und Wollens, als deren Träger der Wille erscheint. Über das Ziel des Fühlens, Denkens und Wollens wird dabei nichts gesagt, und doch käme es hier gerade darauf an.

Wir bedauern ferner, daß die Worte über das Eigentumsrecht so unklar gehalten sind. Der Satz, daß alles Eigentum als „Dienst an der Gemeinschaft anzusehen ist, kann sozialistisch verstanden werden. In der Rede des Franzosen Gounelle, dessen Gedanken bei der Abfassung dieses Teiles der „Botschaft" Paten gestanden zu haben scheinen, heißt es deutlich: Die Kirche „tadelt alles Suchen nach Wohlstand". Das ist eine Übertreibung, so sympathisch auch sonst mancher Satz der Auslassungen des Franzosen klingen mag. Wohlstand, wealth, bedeutet „Wohlfahrt", soweit diese aus der Verfügbarkeit einer dem Bedarf entsprechenden Fülle äußerer, materieller, nützlicher Güter erwächst (vgl. H. Pesch, Lehrbuch der Nationalökonomie I² 228). Nach dieser darf jeder streben, nicht zwar als Selbstzweck, sondern als Mittel, um in geordneter, dem Wohle des einzelnen, der Familie, der staatlichen Gesellschaft entsprechender Weise die Versorgung der Menschheit zu bewirken.

Vor allem aber bedauern wir, daß der Begriff „Solidarismus" hier keine tiefere christliche Begründung gefunden hat. Der Solidarismus als solcher ist kein rein christliches Prinzip, wenigstens heute nicht mehr, wenn auch seine Gedanken ursprünglich dem Christentum entnommen sind. Auch der Sozialismus und der Kommunismus nehmen für sich den Gedanken der Brüderlichkeit in Anspruch. Der proletarischen Klassenethik gilt Solidarismus als vornehmlichste Tugend. Der Unterschied liegt in den ethischen Prinzipien, aus denen das Christentum den Gedanken des Solidarismus ableitet. Und selbst dann, wenn sich ein Solidarismus als „christlicher" bezeichnet, besteht ein großer Unterschied, je nach der dogmatischen Auffassung vom Wesen der Religion Christi. Der christliche Solidarismus, wie ihn z. B. ein Peabody in seiner Schrift „Jesus Christus und die soziale Frage" vorlegt, ist ein anderer als der, den die annehmen, die in Christus nicht nur ein hohes Ideal, sondern den Gottessohn sehen.

Die vage Berufung auf das Evangelium scheint uns da nicht zu genügen; um so weniger man sich dabei auf die Worte stützt: „Alles, was ihr wollt, das euch die Menschen tun sollen, das tut ihr ihnen auch." Auf das Gebot der Nächstenliebe haben sich auch extreme Individualisten wie Tolstoj berufen, die trotzdem den Staat zertrümmern wollten und Anarchie predigten. Wer christlichen Solidarismus verkünden will, der darf das andere Gebot nicht vergessen: Gott über alles zu lieben. Erst wenn man das Ganze nach Gottes Gebot mehr liebt als sich selbst, weil man in ihm etwas Höheres und Wertvolleres sieht als in der Summe der Individuen, kann wahrer christlicher Solidarismus gedeihen.

Obwohl dieser Paragraph der „Botschaft" der am deutlichsten gefaßte ist und mehr wie andere auf Einzelheiten eingeht, zeigt er doch deutlich, daß dem Protestantismus als Ganzem die eigentlichen Probleme, die in dieser Frage liegen, fremd sind. Als Religion hat sich der Protestantismus nicht damit abgegeben. Einzelne mögen sich damit beschäftigt haben. Aber eine klare und feste Beziehung zur Kirchenlehre hat man nicht gefunden, schon deshalb nicht, weil keine solche Lehre besteht. Was man christliche Auffassung nennt, schillert in allen Farben und zeigt oft die widersprechendsten Formen. Alle diese Formen haben Hausrecht innerhalb der protestantischen Kirche, und darum spürt man nicht das Bedürfnis, wie es z. B. der Katholik hat, von dem

festen Glaubensstandpunkt aus, die Weltprobleme zu betrachten, und aus logischen Prinzipien sich eine Theorie über sie aufzubauen, die sowohl den konkreten Verhältnissen als dem Glaubensinhalt gerecht wird, die ferner weiß, was unter dogmatische Gesichtspunkte fällt, und wo die menschliche Vernunft allein zu entscheiden hat. Die Weltkonferenz hatte den Protestantismus als Ganzes zum ersten Male vor alle diese Fragen gestellt. Wir glauben, daß man in den Kreisen der Delegierten sich nicht recht bewußt geworden ist, wie groß das Problem war. Ohne einen gemeinsamen festen Standpunkt zu haben, wollte man gewaltige Fragen gemeinsam lösen und eine einmütige Formulierung der Welt verkünden. Das ist aber nicht möglich, wenn man nicht auch über den Standpunkt, auf dem man stehen will, disputieren kann. Erst muß es klar sein, was man unter „Christentum" versteht. Irgend eine Definition muß darüber festliegen.

Über die „moralischen und sozialen" Fragen äußert sich die Weltkonferenz im folgenden Paragraphen. Dieser lautet:

„Wir haben alsdann die moralischen und sozialen Fragen behandelt: Wohnungsnot, Arbeitslosigkeit, Unsittlichkeit, Alkoholmißbrauch und Verbrechen. Wir sind da zu der Erkenntnis geführt worden, daß diese schweren Probleme nicht aus der Kraft des einzelnen wirklich gelöst werden können, sondern daß die Gesamtheit die Verantwortung hierfür übernehmen und eine soziale Kontrolle über die individuellen Handlungen insoweit ausüben muß, als dies in jedem einzelnen Fall für das allgemeine Wohl notwendig ist.

Wir haben uns auch mit den Fragen beschäftigt, welche aus einer höheren Wertung der Persönlichkeit der Frau, des Kindes und des Arbeiters auf dem Gebiet der Erziehung, der Familie und des Berufes stammen. Die Kirche soll nicht für die Rechte des Individuums als solchen, wohl aber für die Rechte der sittlichen Persönlichkeit eintreten, da alles, was Mensch heißt, reicher wird durch die volle Entfaltung jeder einzelnen Seele."

Daß viele der erwähnten Probleme nicht vom Individuum, sondern nur durch die Mitwirkung einer „sozialen Kontrolle" gelöst werden können, ist eine Wahrheit, die in dieser Allgemeinheit wohl kaum erwähnt zu werden verdient. Wichtiger wäre es gewesen, festzustellen, was das Individuum im Kampf gegen diese Zeitübel tun kann. Denn das dürften wir doch nicht vergessen, daß die religiöse Erneuerung der Individuen stärker wirken muß als alle soziale Gesetzgebung, und daß letztere nur etwas Äußerliches bleibt, wenn die geistliche Wiedergeburt im Sinne des Christentums nicht zu Geltung kommt. Das übernatürliche Heil der Seele ist die erste und wichtigste Aufgabe der Kirche, und das ist eine innere, individuelle Aufgabe. Aber die Seelsorge steht vielfach machtlos da, wenn nicht gleichzeitig die Nächstenliebe und die soziale Fürsorge Mittel und Wege findet, um in der Praxis das auszuführen, was die christliche Pflicht gebietet. Um das zu ermöglichen, hat die christliche Caritas ihre Arbeit unternommen, und von diesem Gesichtspunkt aus begrüßt und fördert die Kirche die soziale Gesetzgebung.

Vielleicht wollte die Weltkonferenz diesen Gedanken in dem zweiten Abschnitt des Paragraphen zum Ausdruck bringen. Aber die Worte sind sehr unklar. Ein Gegensatz zwischen Individuum und Persönlichkeit besteht nicht; nach der Definition der alten Philosophen ist Person nichts anderes als

rationalis naturae individua substantia. Und was ist unter „voller Entfaltung" jeder einzelnen Seele zu verstehen? Diese vieldeutige Phrase hätte einer näheren, im christlichen Sinne gehaltenen Erklärung sehr bedurft.

Überhaupt hätten wir erwartet, daß in diesem Paragraphen die Weltkonferenz ein klares und unzweideutiges Wort gegen die zahlreichen Übel unserer Zeit gesprochen hätte, die den Ruin unserer Kultur herbeizuführen drohen. Vom katholischen Standpunkt aus wäre es uns sehr willkommen gewesen, wenn wir im protestantischen Lager ein Echo oder Bundesgenossen gefunden hätten im Kampf um die Unauflöslichkeit der Ehe, gegen die Unsittlichkeit und die Geburtenbeschränkung, für die christliche Schule und die Hebung der öffentlichen Moral. Aber über keine dieser Fragen hat die Weltkonferenz gewagt, etwas Bestimmtes auszusagen. Der Grund liegt in der Uneinigkeit des Protestantismus bezüglich der diesen Fragen gegenüber einzunehmenden Haltung. Zwar wurden in den Verhandlungen von verschiedenen Rednern gute Worte gesprochen, die wir voll und ganz unterschreiben konnten. Aber in der Diskussion zeigte sich dann, daß es nicht die Meinung des Weltprotestantismus war, die darin zum Ausdruck kam. In der Frage der Geburtenbeschränkung z. B. traten einige Gegner für ein strenges Verbot ein, wie wir es auch fordern. Aber andere glaubten, daß man sich damit vor der Welt lächerlich mache und daß tatsächlich in der Praxis die Protestanten unter Umständen ein Recht auf Beschränkung anerkennen, nur solle man die Mittel nicht in der Hand der Drogisten lassen, sondern sie den Ärzten übergeben. In der Alkoholfrage setzten sich viele Amerikaner für die vollständige Prohibition ein, und man hatte den Eindruck, daß sie darin die Hauptaufgabe des Christentums sahen. Von andern dagegen, so von Lord Salveson, wurde diese Ansicht energisch bekämpft. Ähnlich war es in andern Punkten, und die Folge war, daß die „Botschaft" bei diesen wichtigen Fragen sich mit einigen allgemeinen Redensarten begnügen mußte, die auf die moderne Welt wenig Eindruck machen werden.

Noch schwieriger wurde die Lage, als es sich darum handelte, Richtlinien für das internationale Leben gelten können. Der Teil der „Botschaft", der sich mit diesen beschäftigt, lautet:

„Wir haben die für die internationalen Beziehungen maßgebenden christlichen Gedanken durchberaten, die von völkischer Selbstvergötterung ebensoweit entfernt sind wie von einem matten Kosmopolitismus, dem jedes beliebige Land gleichviel bedeutet. Wir haben die Verpflichtung des Einzelgewissens dem Staat gegenüber betrachtet. Wir haben den universalen Charakter der Kirchen und ihre Pflicht, die Bruderliebe zu predigen und auszuüben, anerkannt. Wir haben das Rassenproblem, die Frage nach Recht und Schiedsgerichtsbarkeit sowie nach der Herstellung einer internationalen Ordnung untersucht, die friedliche Methoden zur Entfernung der Kriegsursachen enthalten könnten, Fragen, welche uns in der Tragik unserer Tage so tief berühren. Wir bitten die Kirchen, ein Gefühl zu haben für die Schrecken des Krieges, wie auch für seine Unzulänglichkeit für die wirkliche Lösung internationaler Streitfragen, und dafür zu beten und zu arbeiten, daß unter dem Zepter des Friedensfürsten ‚Güte und Treue einander begegnen, Gerechtigkeit und Friede sich küssen'."

Positives wird hier wenig gesagt. Man hört nur, worüber man beraten, was man betrachtet habe usw. Das einzige Konkrete ist der Satz von dem

universalen Charakter der Kirchen, oder „der Kirche", wie es im französischen Text heißt. Wir freuen uns, daß wenigstens dieser Satz hineingekommen ist. Man hat uns Katholiken so oft vorgeworfen, daß wir den universalen Charakter der Kirche Christi stets verteidigt haben; darum ist es zu begrüßen, daß diese Überzeugung auch bei den Protestanten sich Bahn bricht. Darin sehen wir einen der Haupterfolge der Stockholmer Konferenz, daß bei vielen ihrer Teilnehmer der Gedanke wach wurde, daß die Kirche, ebensowenig wie die Wahrheit, durch nationale und ethnische Grenzen beschränkt sein darf.

Es ist aber zu bedauern, daß die Konferenz über diesen allgemeinen Satz nicht hinauskam. Es fehlte die sichere Grundlage hier wie oft während der Tagung. Man schwankte zwischen Tolstoj und Nietzsche hin und her und fand nicht die christliche Mitte. 33 Redner waren zur Sprache gekommen, und die Erörterungen, die bis dahin friedlich verlaufen waren, wurden sehr lebhaft, und es schien sogar, als ob es zum offenen Bruche kommen solle. „Hier gerieten die Geister aufeinander", schreibt die „Allg. Evang.-Luth. Kirchenzeitung" (Nr. 39), „zwar gebändigt durch Selbstzucht und Taktgefühl, aber einen verborgenen Vulkan verratend. Über allen schönen Theorien stand ja das grimmige Antlitz der Wirklichkeit, der grausige Weltkrieg und der noch grausigere Weltfriede, von den einen als ein Werk Gottes in den Himmel gehoben, von den andern als ein Werk des Satans erachtet, weil aufgebaut auf der Kriegsschuldlüge und bestimmt zur Entehrung und Versklavung eines ganzen Volkes. Da saßen sie beieinander, die Sieger und Besiegten, scheinbar einig in den hohen Fragen christlichen Wollens und Sollens, bereit zu gemeinsamem christlichen Handeln, in Wahrheit getrennt durch eine tiefe Kluft." Wäre es nur die durch den Krieg erzeugte Verstimmung und die Kriegsschuldfrage gewesen, ein christliches Konzil hätte darüber hinauskommen müssen, denn es ist doch schließlich kein Staatsgerichtshof. Was hier vorlag, saß viel tiefer, Religion und Patriotismus haben sich bei vielen Protestanten nicht nur praktisch, sondern auch theoretisch zu einem Bunde vereinigt, der untrennbar ist. Die Kirche ist nicht etwas Übernationales, etwas Universales, wie man es im Vorigen gefordert hat. Durch die Verquickung von Nationalem und Religiösem hat man verlernt, sich zu einer Plattform aufzuschwingen, die über dem Getriebe der Zeitgeschichte liegt und von höherem Gesichtspunkte die Dinge der Welt anschaut. Man stand auch hier vor einer dem Protestantismus ganz neuen Frage, und es fehlten die Grundsätze, nach denen sie zu lösen ist. Die Katholiken haben hier, ebenso wie in ihrer natürlichen Moral für soziale und wirtschaftliche Fragen, ein System, das im Laufe der Zeit zu großer Vollkommenheit ausgebildet wurde. Durch die wissenschaftliche Arbeit katholischer Gelehrter ist eine Lehre des Völkerrechts entstanden, die den wahren Weg der Mitte zwischen den extremen Machtpolitikern und den extremen Pazifisten geht. Wenn auch die nationale Leidenschaft bei einzelnen Individuen und Völkern die Grundsätze dieser Lehre zeitweise verdunkeln kann, so bleiben diese selbst doch immer bestehen und wirken mit neuer Kraft in Tagen ruhiger Besinnung. Viel wäre für den Weltfrieden erreicht, wenn auch die Protestanten sich auf diese Prinzipien besinnen und gemeinsam mit uns für Frieden und Gerechtigkeit arbeiten wollten. Aber das geht nicht, solange man Leitsätze für das praktische Christentum ohne dogmatische

und prinzipielle Selbstbesinnung aufstellen will. Man bleibt dann im Getriebe der Welt hängen und kann sich nicht zu Höherem aufschwingen.

Über keine der großen internationalen Fragen wurde in Stockholm eine grundsätzliche und praktische Einigung erzielt. Manche Angelsachsen, namentlich die Amerikaner, wollten jeden Krieg verurteilen, und Bischof Brent war der Meinung, daß man bei ernstem Willen den Krieg in einer Generation aus der Welt schaffen könne. Selbst der Verteidigungskrieg wurde von einigen als in jedem Falle moralisch schlecht bezeichnet. Mit dieser Gruppe gingen die Franzosen, die in leidenschaftlicher Weise für den ewigen Frieden eintraten. In der französischen Übersetzung der „Botschaft" ist daher der Satz: „Wir bitten ... Streitfragen" in positiverer Form wiedergegeben mit den Worten: „Nous faisons un devoir aux Églises d'exprimer avec nous leur horreur de la guerre." Viele Lutheraner auf der andern Seite wollten nichts von einer Verurteilung des Krieges und von den Segnungen des Völkerbundes wissen. Ihnen war die vorgelegte Form der „Botschaft" noch zu stark, und sie veröffentlichten anfänglich in Deutschland eine abgekürzte Form, in der der Satz ganz ausgelassen wurde.

Im Schlußparagraphen des zweiten Abschnittes erklärt die Weltkonferenz, daß sie nicht versucht habe, genaue Lösungen zu geben oder durch Abstimmungen die Ergebnisse der Aussprachen festzulegen. Dafür werden zwei Gründe angeführt. Zunächst „die tiefe Achtung vor den Überzeugungen anderer Menschen und Gruppen". Aber weshalb redet man dann von den Aufgaben „der Kirche"? Weshalb hat man überhaupt ein „Konzil der Ethik" einberufen? Ein Konzil muß „die Intoleranz der Wahrheit und Liebe" haben. Weshalb wollte man einen ökumenischen Rat zustande bringen, der als „gemeinsames Sprachrohr für das christliche Gewissen" eintritt „für das, was das christliche Gewissen als wahr erkennt und was es in alle Welt hinausschreien möchte"? (Söderblom, Einigung der Christenheit 214.) Ein Konzil, ein Kirchenrat muß, wenn er irgend eine Bedeutung haben soll, klare Grundsätze des Handelns aufstellen, um solche, die andere Überzeugungen haben, für seine Prinzipien zu gewinnen.

Als zweiter Grund wird angeführt „das Bewußtsein, daß die Kirche Grundsätze und Ideale aufzustellen hat, es aber dem einzelnen Gewissen und den einzelnen Gemeinschaften überlassen muß, mit Liebe, Weisheit und Mut nach der Anwendung jener Grundsätze zu suchen". Es ist richtig, daß eine Kirche und ein Konzil sich nicht auf eine bestimmte geschichtliche Gestaltung des wirtschaftlichen, sozialen und praktischen Lebens festlegen kann. Bloße Zweckmäßigkeiten sollen nicht zu sittlichen Normen gestempelt werden. Die variabeln Elemente müssen von den konstanten gesondert werden. Aber für die konstanten Elemente des unwandelbaren christlichen Sittengesetzes muß die Kirche und das Konzil sich einsetzen. Sie müssen mit lauter Stimme die christlichen Ideale verkünden, klar und deutlich, so daß für Generationen die Leitsätze des christlichen Handelns deutlich vor Augen liegen und nicht durch die wechselnden Gestaltungen der konkreten Verhältnisse hinweggeschwemmt werden. Aber das ist es gerade, was wir in der „Botschaft" vermissen. Fast nirgendwo finden wir etwas wirklich Greifbares, das der großen Masse der Gläubigen als Leitstern dienen könnte. Die im Dunkel herumirrende Menschheit wird

vergebens nach dem Lichtstrahl suchen, der ihr den Weg zur christlichen Freiheit weist.

Trösten wir uns damit, daß Stockholm nur ein Anfang war, „ein erster Anfang", wie die „Botschaft" sagt. Wenn man erkennt, wo die Schwierigkeit liegt, und was die Gründe sind, weshalb man nicht zu einer größeren Einigung gelangen konnte, dann haben wir noch Hoffnung, daß aus der Stockholmer Tagung sich etwas entwickeln kann, was der Christenheit zum Vorteil gereicht. Man muß sich freimachen von dem Wahne, als könne man ohne dogmatische und sogar ohne prinzipielle Grundlage ein einheitliches System der Ethik aufbauen. Man muß zu der Überzeugung kommen, daß die Ethik des Glaubens sich ergänzen läßt durch eine natürliche Ethik, die die mit der Vernunft erkannten Grundsätze des sittlichen Handelns sich zunutze macht. Auch die Vernunft des Menschen ist eine Gabe Gottes, desselben, der uns die Offenbarung gegeben hat, und der sich nicht widersprechen kann. Zwischen übernatürlicher Offenbarung und Vernunfterkenntnis kann deshalb kein Gegensatz bestehen. Und was in der Erfassung der natürlichen ethischen Grundsätze gefehlt wird, rächt sich unfehlbar auf dem Gebiet des Glaubens. Es fehlt dem Protestantismus eine einheitliche Philosophie, fast noch mehr als eine einheitliche Dogmatik. Bei allen modernen Philosophen macht er Anleihe und schwankt von einer Seite zur andern.

Die katholische Kirche steht da ganz anders da. Nicht nur hat sie ein festumschriebenes Dogma und ein klares Sittengesetz, sondern sie hat in der Scholastik ein philosophisches System, das trotz vieler Verschiedenheiten im einzelnen ein geschlossenes Ganzes ist und trotz seines Alters die Leitgedanken liefert auch für die großen Fragen der Gegenwart. Man vergleiche einmal eine scholastische Moralphilosophie mit den Entscheidungen der Stockholmer Konferenz, und man wird bald finden, wieviel klarer und eingehender die Antworten der ersteren sind. Könnten sich die Protestanten dahin einigen, daß sie die mit der Vernunft erkannten Grundsätze unserer Ethik annehmen, dann könnten wir auf dieser Grundlage leicht mit ihnen zusammenarbeiten zum Wiederaufbau der Welt, ohne daß zuerst die dogmatischen Unterschiede gelöst wären.

Heinrich Sierp S. J.

Die Kaiserin Maria Theresia und die Aufhebung der Gesellschaft Jesu

Ein Beitrag zur Kulturgeschichte des 18. Jahrhunderts

Die fromme und gewissenhafte Kaiserin Maria Theresia, die dankbare Schülerin der Jesuiten, die große Gönnerin der Gesellschaft Jesu, hat zuletzt in entscheidender Weise auf die Aufhebung dieser Gesellschaft eingewirkt, ja man möchte fast sagen, sie hat ihr geradezu den Todesstoß versetzt[1].

Wie ist das gekommen? Wie war das möglich? Früher hat man zur Lösung dieses Rätsels zu den gewagtesten Kombinationen seine Zuflucht genommen, ja abenteuerliche Berichte, wie die von einer durch die Jesuiten verratenen Generalbeicht der Kaiserin, in die Welt gesetzt. Diese Märchen sind endgültig abgetan[2]. Es verlohnt sich aber, die auch psychologisch interessante Frage einmal im Zusammenhang zu behandeln, zumal diese Untersuchung zugleich einen nicht uninteressanten Beitrag zur Kulturgeschichte des katholischen Österreichs im 18. Jahrhundert bieten dürfte.

In dem spanischen Staatsarchiv zu Simancas liegt ein goldgeändertes, zwanzig Folioseiten umfassendes Gutachten des portugiesischen Staatsrates vom 24. August 1767, in welchem zum ersten Mal offiziell die Vereinigung der drei Höfe von Portugal, Spanien und Frankreich gefordert wird, um den Papst zur Aufhebung der Gesellschaft Jesu zu nötigen[3]. Der Zeitpunkt war insofern gut gewählt, als Spanien eben dem von Portugal 1759 und von Frankreich 1764 gegebenen Beispiel der Vertreibung der Jesuiten gefolgt war, und nunmehr die drei leitenden Minister Pombal, Choiseul und Aranda ein gemeinsames Interesse daran hatten, ihre Gewalttaten gegen den Orden durch die allgemeine Aufhebung von Rom gleichsam sanktionieren zu lassen. Es dauerte aber noch $1^1/_2$ Jahre, bis die Höfe ihre gemeinsame Forderung offiziell dem Papste Klemens XIII. kundgaben. Am 16., 20. und 24. Januar 1769 überreichten die Gesandten von Spanien, Neapel und Frankreich die Drohnote ihrer Höfe[4]. Tief erschüttert, aber starkmütig antwortete Klemens XIII.: Es liegt nicht in der Macht der Menschen, mich zu zwingen, gegen mein Gewissen zu handeln. Wenige Tage später, am 2. Februar 1769 starb der Papst fast plötzlich. Der offenbare Zwang, den die Höfe dem Gewissen antaten, töteten ihn — so meint Reumont[5].

Einige Monate später wurde auf Betreiben der jesuitenfeindlichen Höfe der Kardinal Ganganelli zum Papst gewählt, nicht zwar infolge eines simo-

---

[1] Über die Vorgänge vgl. die Aufsätze: „Die Etappen bei der Aufhebung des Jesuitenordens nach den Papieren in Simancas" in der Zeitschrift für katholische Theologie 22 (Innsbruck 1898) 432 ff. und „Zur Charakteristik Pombals", ebd. 23 (1899) 444 ff.

[2] Vgl. Duhr, Jesuitenfabeln[4] (1904) 40 ff. — Trotzdem schleppt Lea in seiner History of auricular confession II (Philadelphia 1896) 455 die Fabel wieder mit.

[3] Simancas Estado Leg. 5054.

[4] Portugal hatte damals wegen seines Bruches mit Rom keinen Gesandten beim Heiligen Stuhl.

[5] Geschichte Toskanas II (1877) 191. — Egli ne morì di crepacuore, come assicurò il cardinale Negroni. So Rosa, I Gesuiti dalle origini ai nostri giorni (Roma 1914) 389.

nistischen Paktes, wie man behauptet hat[1], wohl aber infolge von Zusagen, die der Kardinal schon früher wiederholt gegeben hatte[2]. Im Anfang seines Pontifikates stellte Klemens XIV. die Unterdrückung des Jesuitenordens in baldige Aussicht. Besonders in dem Briefe vom 31. November 1769 an den König von Spanien gibt er bestimmte Zusicherungen, daß er seine Verpflichtungen erfüllen werde. Er sammle Material, um in dem vereinbarten Motu proprio vor der ganzen Welt die weise Maßregel des Königs bei der Vertreibung der unruhigen und turbulenten Jesuiten zu rechtfertigen. Der König möge den Aufschub nicht übelnehmen. Der Papst wird auch bald dem König einen Entwurf vorlegen in Betreff der völligen Aufhebung der Gesellschaft[3].

Je näher der Papst an die Ausführung gehen wollte, um so mehr schreckte er davor zurück. Vor seinem Gewissen erhob sich drohend die furchtbare Verantwortung für die Vernichtung so vieler apostolischer Arbeiten in Schule und Kirche, in den auswärtigen Missionen, in der ganzen Welt.

Aber er hatte den kleinen Finger gereicht, und die Höfe ließen nicht nach, die ganze Hand zu fassen. Es begann nun ein Drängen und Hetzen bei dem armen Papste, das in den Jahren 1772 und 1773 seinen Höhepunkt erreichte. Man muß die fast wöchentlichen, viele Folioseiten umfassenden Depeschen des ebenso gewandten wie brutalen spanischen Gesandten Moñino in Simancas lesen, um einen Begriff zu bekommen, wie der Papst unausgesetzt beunruhigt, geängstigt und bedroht wurde. Jeden Strohhalm ergriff er, um dem Verhängnis der wirklichen Ausführung zu entrinnen[4].

Nicht ein Strohhalm, sondern ein gewaltiger Balken im Kampfe mit dem Spanier wäre nun für den gehetzten Papst die Berufung auf den Widerstand durch die damals bedeutendste katholische Macht, auf Österreich und seine Kaiserin Maria Theresia, gewesen. Aber diese Berufung war nicht möglich. Maria Theresia hatte sich vorerst selbst die Hände gebunden, und im entscheidenden Augenblick versagte sie gänzlich.

Die Wichtigkeit, den kaiserlichen Hof für die Aufhebung des Ordens zu gewinnen, hat der französische Gesandte in Rom, D'Aubeterre, schon kurz nach der Vertreibung der Jesuiten aus Spanien in einer Depesche an Choiseul vom 17. Juni 1767 stark betont: der Hof von Wien müßte absolut mit uns übereinstimmen. Solange der Wiener Hof nicht sprechen wird, kann man stets dem Papst vorstellen, wie ungerecht die Forderung des Hauses Bourbon sei, nach der Vertreibung aus ihren Ländern auch noch die andern Souveräne der Jesuiten zu berauben, obgleich diese, wie man beifügen wird, mit der Führung dieser Ordensleute zufrieden sind und nichts Schlechtes an ihnen finden[5].

Um diese Zeit neigte die Stellung Maria Theresias mehr nach einer positiven Stützung der Jesuiten. D'Aubeterre schreibt am 27. Januar 1768: Die

---

[1] Vgl. Zeitschrift für katholische Theologie 22 (1898) 437 f.

[2] Schon 1767 hatte der Kardinal Ganganelli eine solche Zusage gemacht, was aus der Depesche des französischen Gesandten in Rom, D'Aubeterre, vom 27. Mai 1767 hervorgeht. Wortlaut bei Carayon, Documents inédits XVI (Poitiers 1867) 407.

[3] „Sottoporremo poi un nostro piano alle savie riflessioni della Maestà Vostra toccante la totale abolizione di questa società e non passarà molto tempo della transmissione che le faremo." Der ganze Wortlaut bei Theiner, Clementis XIV Epistolae et Brevia (1852) 37.

[4] Simancas Estado Leg. 5036 ff. [5] Carayon a. a. O. XVI 411.

Kaiserin hat positiv zuletzt noch dem päpstlichen Nuntius erklärt, daß, solange sie lebe, die Jesuiten nichts zu fürchten hätten und ruhig in ihren Staaten bleiben sollten[1]. Im selben Jahre versicherte die Kaiserin dem Missionär P. Koffler bei einer Audienz: „Mein lieber Pater, sei er nur ohne alle Sorgen, solange ich lebe, habt ihr euch nichts zu fürchten.“[2]

Aber schon in den Worten, die Mahony, der spanische Gesandte in Wien, in seiner Depesche vom 9. Februar 1768 berichtet, ist eine kleine Schwenkung bemerkbar. Die Kaiserin habe erklärt, sie könne nicht direkt vorgehen gegen Ordensleute, die in ihren Ländern nicht schuldig seien; sie werde aber auch nichts für die Jesuiten tun. Weil die Mächte so sehr darauf erpicht seien, daß der Hof von Wien sich ihnen anschließe, könnten sie wohl zufrieden sein mit dem Anerbieten, sich ihnen nicht widersetzen zu wollen[3].

Es kam die Papstwahl. In der Audienz vom 2. April 1769 äußerte sich die Kaiserin dem Nuntius Visconti gegenüber dahin: Nicht um ihretwillen, sondern wegen der Denkungsweise der übrigen Höfe wäre es gut, wenn der neue Papst nicht aus der jesuitischen Partei gewählt würde, um jenen Höfen nicht wieder Anlaß zu neuer Erbitterung gegen den Heiligen Stuhl zu gewähren[4]. Im Mai 1769 ging von Wien die Weisung nach Rom, alle dem österreichischen Hofe ergebenen Kardinäle sollten mit den Anhängern der bourbonischen Höfe zusammenwirken[5]. Wenige Monate nach der Wahl meldet der päpstliche Nuntius am 16. Dezember 1769 als Worte der Kaiserin nach Rom: Wenn der Heilige Vater die Unterdrückung der Jesuiten für notwendig erachte, werde sie die erste sein, sich zu unterwerfen[6].

Um Zeit zu gewinnen, verlangte der Papst die positive Mitwirkung aller katholischen Mächte. Wie der kaiserliche Gesandte zu Paris, Graf Mercy, am 29. Juni 1769 nach Wien berichtete, hat der Papst sich dahin erklärt, zur Auflösung der Jesuiten schreiten zu wollen, wenn dieselbe von allen katholischen Mächten verlangt werden sollte[7].

Bei den im Jahre 1770 zum Abschluß gelangten Verhandlungen über die Heirat des Dauphin (Ludwig XVI.) mit der Erzherzogin Maria Antonia, die von der Kaiserin sehr gewünscht und von Choiseul gefördert wurde, kam auch der Wunsch Choiseuls zur Sprache, der kaiserliche Hof möge gemeinschaftlich mit den andern Höfen die Aufhebung verlangen. Daraufhin gab der kaiserliche Gesandte Mercy Anfang 1780 die Erklärung ab: Die Kaiserin werde sich mit großer Freude den Wünschen des Papstes in Bezug auf die Aufhebung fügen. Daraus machten nun die Franzosen ein Verlangen des kaiserlichen Hofes[8]. Dies stellte die Kaiserin persönlich in einer Audienz dem Nuntius dahin richtig, sie habe nur erklärt, daß sie, ohne zu drängen und ohne zu widersprechen, die Entscheidung des Heiligen Vaters über das Los der Jesuiten erwarte: sollte Seine Heiligkeit es für ersprießlich erachten, sie zu

---

[1] Carayon a. a. O. 426.
[2] Koffler, Historica Cochinchinae descriptio, ed. Chr. de Murr (1803) 6.
[3] Simancas Estado Leg. 6504. [4] Arneth, Maria Theresia IX 37.
[5] Ebenda 41.
[6] Rom, Archivio Vatic. Nunziatura di Germania 389.
[7] Wien, Geh. Staatsarchiv, Frankreich 1769.
[8] Brunati an Kaunitz am 12. Mai 1770; Wien, Geh. Staatsarchiv, Rom 1770.

reformieren oder aufzuheben, ſo würde dies ihr gleich ſein[1]. Unter den gegebenen Umſtänden lag in dieſen Worten eine ſtarke Förderung der jeſuitenfeindlichen Abſichten. Wie ſehr dem Papſte ein poſitives Widerſtreben der Kaiſerin erwünſcht geweſen, verrät die Depeſche Moñinos vom 27. Auguſt 1772: „Der Papſt habe erklärt, für die Aufhebung beſtänden große Schwierigkeiten vonſeiten der Länder, wo die Jeſuiten noch nicht vertrieben ſeien; in Deutſchland ſtänden die Biſchöfe auf Seiten der Jeſuiten; es ſei notwendig, mit Klugheit voranzugehen.“[2] Dieſe „Ausflüchte“ gefielen dem Spanier ſehr wenig; er überreichte am 10. September 1772 dem Papſte einen Entwurf für die Aufhebungsbulle und drohte, im Falle weiteren Zögerns, mit dem Bruch Spaniens. Nach heftigen Auseinanderſetzungen mit dem Papſte konnte er am 11. Februar 1773 den Entwurf der Aufhebung ſeinem Hofe überſenden. Sobald der König von Spanien im Beſitze desſelben war, ſchrieb er am 5. März 1773 der Kaiſerin, der Heilige Vater habe ihn beauftragt, den Breveentwurf der Kaiſerin mitzuteilen, da er vorher nichts endgültig beſtimmen wolle. Zugleich erinnerte der König an die Erklärung der Kaiſerin vom Jahre 1770, daß dieſelbe einer etwaigen Aufhebung durch den Papſt ſich nicht widerſetzen werde[3].

Es hing alſo nochmals alles von der Kaiſerin ab. Aber hier verſagte ſie vollſtändig. Maria Thereſia antwortete dem König bereits am 4. April, ſie erteilt ihre Zuſage in verbindlicher Weiſe: „Die Anhänglichkeit und die Hochachtung ſind bekannt, die ich für Ihre Perſon hege, und ich freue mich, Ihnen in einer Sache willfährig ſein zu können, die Ihnen ſo ſehr am Herzen liegt“; die Klauſeln über den Beſitz nehme ſie aber nicht an, da „ich dem Papſte das Recht nicht zuerkennen kann, über die Güter und über die Perſonen, welche dem Orden angehören, zu verfügen“. Aber ſelbſt wenn dieſe Klauſeln nicht geändert werden, will ſie „die Kundmachung der Bulle nicht aufhalten“, ſondern nur die Verfügungen über den Beſitz nicht zulaſſen, ſelbſt wenn die Bulle veröffentlicht ſei. „Ich hoffe, daß Ew. Majeſtät zufrieden ſein werden, da Ihnen nichts mehr zu wünſchen übrig bleibt. In dieſem zuverſichtlichen Vertrauen bitte ich Sie um die Fortſetzung Ihrer Freundſchaft, insbeſondere für unſere geliebten Kinder in Neapel und Toskana, und ſogar zu ſeiner Zeit für die in Parma.“[4]

In der Tat konnte der König von Spanien ſehr zufrieden ſein: die letzte Waffe war dem Papſt aus der Hand geſchlagen. Moñino triumphierte. Nach erneuertem, aber vergeblichem Sträuben mußte der Papſt ſich fügen. Endlich, ſo berichtet Moñino am 17. Juni 1773, hat der Papſt das Breve unterzeichnet und mir zur Drucklegung übergeben, da er der Apoſtoliſchen Kammer nicht trauen kann[5].

Hätte ſich Maria Thereſia nicht auf die Verwerfung der Beſitzklauſeln beſchränkt, ſondern den erpreßten Entwurf einfach zurückgewieſen, ſo wäre das Breve vielleicht nie unterzeichnet worden. So aber bedeutete der beſon-

---

[1] Rom, Arch. Vatic. Nunz. di Germania 389.

[2] Simancas Estado Leg. 5039. [3] Wortlaut bei Arneth, Maria Thereſia IX 564 f.

[4] „Mon attachement et estime étant connus, que j'ai pour votre personne, étant charmée de pouvoir lui complaire dans une chose qui lui tient tant à cœur.“ Der ganze franzöſiſche Text bei Arneth a. a. O. IX 565 f. [5] Simancas Estado Leg. 5040.

ders aus Liebe zu ihren Kindern so bereitwillig dem König erwiesene Freundschaftsdienst den unabwendbaren Todesstoß für die von ihr hoch geschätzte Gesellschaft Jesu.

Eine Illustration und zugleich eine Bestätigung für die hier geschilderten Vorgänge bieten die interessanten Memoiren des P. Cordara über die Aufhebung der Gesellschaft Jesu. Cordara versichert wiederholt, daß der Papst durchaus gegen seinen Willen zur Aufhebung der Gesellschaft geschritten sei. Er fürchtete, so schreibt Cordara, die Gehässigkeit eines solchen Schrittes, die öffentliche Verwirrung, das Ärgernis bei den Gutgesinnten, den Jubel und Spott der Häretiker. Auch hielt er es für unvereinbar mit der Würde des Apostolischen Stuhles, einen Orden aufzuheben, den kurz vorher sein Vorgänger bestätigt hatte, und so einer eben erflossenen päpstlichen Urkunde das Widerspiel entgegenzustellen. Noch im Herbst 1772 war er fest entschlossen, die Gesellschaft nicht aufzuheben; dafür bringt Cordara einen gewichtigen Zeugen bei in der Person des Franziskaners Johannes Vipera, eines vertrauten Freundes des Papstes[1]. Schließlich versprach Klemens XIV. — so führt Cordara weiter aus —, auf das Drängen der Höfe hin einzuwilligen, wenn die Kaiserin zustimme. Das war sein letztes Mittel, auf das er seine Hoffnung setzte. Er erwartete, daß die überaus fromme Kaiserin, die die Zuneigung zu den Jesuiten gleichsam als Erbstück von ihren Vorfahren erhalten, die ihre Söhne und Töchter den Jesuiten zur Erziehung übergeben, die den Jesuiten überaus geneigt war, nie in die Aufhebung einwilligen werde. Aber die Kaiserin, so meint Cordara, überließ alles ihrem ersten Minister Kaunitz, und den hatten die Spanier, ich weiß nicht wie, für sich gewonnen[2].

---

[1] Dasselbe betonen auch die Depeschen des Gesandten von Genua, Figari, bei Rosa, I Gesuiti 394.

[2] Iulii Cordarae De suppressione Soc. Iesu Commentarii, lib. VI (Abschrift im Ordensbesitz). — Cordara versucht im Verlauf seiner Memoiren eine weitgehende Verteidigung des Papstes Klemens XIV., er „ringt förmlich nach Entschuldigungsgründen für den Papst" (Döllinger); aber er gibt doch zu, daß der Papst durch sein politisches Doppelspiel schließlich zu dem gezwungen wurde, was er nicht wollte. „Adeo Pontifici Maximo nunquam a via regia veritatis et sinceritatis declinandum est. Duplicitatem sane ac simulationem politicae artis fallax vanumque praesidium Ganganellus experimento didicit" (lib. VI). Und später (lib. VII): „Illud non intelligo et miror magis, cur ab ipso statim aditu Pontificatus animum non aperuerit suum, sed simulandi ac tergiversandi consilium ceperit. Qui nisi verba dedisset Regibus, si immo diserte ac libere declarasset, se quamvis Iesuitarum non amicum Societatem tamen supprimere non posse nec velle, novis petitionibus aditum praecludebat atque in ipso ortu rem finiebat." Auch das kann Cordara nicht verstehen, daß der Papst in einer so wichtigen Sache weder die Kardinäle noch die Bischöfe, ja nicht einmal eine Theologenkommission befragte. Auch den Frieden, den er mit der Preisgabe der Gesellschaft Jesu erkaufen wollte, hat der Papst nicht erreicht. Außer der Zurückgabe von Avignon und Benevent seien alle Eingriffe der Höfe in die Rechte der Kirche bestehen geblieben und fortgesetzt worden. „Haeccine tota pax quae tam caro emi deberet? . . . Eam igitur Ecclesiae pacem, quae deperditae Societatis iusta compensatio esset, non obtinuit. Sensit enimvero se elusum ipse Pontifex, at nimis sero. Atque hinc ille moeror insanabilis, hinc ille animi angor assiduus quo primum de mentis potestate quodammodo deiectus est, post etiam morbo exitiali absumptus occubuit." — Prof. Albertotti hat angefangen, diese Memoiren Cordaras zu veröffentlichen in den Atti e Memorie della Reale Accademia di Scienze in Padova 40 (1924). — Die Memoiren des P. Cordara über die Aufhebung der Gesellschaft Jesu sind ein meist ganz wörtlicher, nur an wenigen Stellen verkürzter oder erweiterter Auszug aus den größeren Memoiren Cordaras über sein Leben und die Zeitereignisse bis zur Aufhebung der Gesellschaft in sechzehn Büchern. Aus

Wenn wir nun eine Erklärung des Verhaltens der Kaiserin versuchen wollen, so muß vor allem die Frage erhoben werden: Wie konnte sich Maria Theresia ihren Standpunkt zurecht legen? Die Aufhebung der Gesellschaft zu verlangen, wäre direkt gegen ihr Gewissen gewesen, denn sie kannte von ihrer frühen Jugend an die Jesuiten zu genau, um nicht die schreiende Ungerechtigkeit einer solchen Forderung einzusehen. Schreibt sie ja am 30. August 1773 ihrem Sohne, dem Erzherzog Ferdinand: „Durch eine Stafette erfahre ich soeben die Unterdrückung der Jesuiten. Ich gestehe es, ich bin davon schmerzlich berührt, indem ich nie anderes als Erbauliches bei ihnen gesehen habe.“ [1] Und am 16. Oktober 1773 klagt sie ihrer vertrauten Freundin, der Gräfin Enzenberg: „Wegen der Jesuiten bin ich untröstlich und in Verzweiflung. Mein ganzes Leben habe ich sie geliebt und hochgeachtet und nichts als Erbauliches von ihnen gesehen.“ [2]

Sehr bezeichnend sind auch die Worte der Kaiserin in ihrer Instruktion vom 21. April 1770 für ihre Tochter Maria Antonia vor deren Abreise nach Paris: „Laß dich in kein Gespräch ein weder für noch gegen die Jesuiten. Du darfst dich auf mich berufen und sagen, daß ich von dir verlangt habe, nicht davon zu sprechen, weder in günstigem noch in ungünstigem Sinne; du wüßtest, wie ich sie schätze, wie sie in meinen Ländern sehr viel Gutes getan haben, wie ich betrübt sein würde, sie zu verlieren; wenn aber der römische Hof glaube, diesen Orden aufheben zu müssen, so würde ich kein Hindernis setzen; im übrigen hätte ich immer mit Auszeichnung von ihnen gesprochen, aber selbst nicht gern von dieser unglücklichen Angelegenheit sprechen hören.“ [3]

Könnte man aus diesen letzten Worten nicht vielleicht heraushören, daß es der Kaiserin bei ihrer letzten Stellungnahme selber nicht recht geheuer war? Zu ihrer Beruhigung meinte sie sich sehr wohl sagen zu dürfen, daß ihr Standpunkt, kindliche Unterwerfung unter die Entscheidung des Papstes, der kirchlich korrekte sei. Und rein formell betrachtet, war das ja auch richtig; aber materiell unter den gegebenen Umständen beruhte diese Meinung auf einer Selbsttäuschung: sie läßt das Unrecht geschehen, obschon sie es verhindern kann. Denn tatsächlich handelte sie gegen den Wunsch des Papstes und gegen die Interessen der Kirche, und was es in diesem Falle mit dem kindlichen Gehorsam gegen den Papst auf sich hatte, das wußte sie selbst am besten.

Dieser Gehorsam gegen den Papst lag nach den damals in Wien herrschenden Maximen ganz in der Gewalt der Kaiserin. Hatte sie ja schon 1746 für alle Apostolischen Bullen ihr kaiserliches Placet eingeführt und sogar kein Bedenken getragen, der Bulle Klemens' XIII. vom 7. Januar 1765 zur Verteidigung

---

diesen letzteren Memoiren hatte Cancellieri schon 1802 einige Seiten abgedruckt; größere Auszüge brachte 1882 Döllinger im dritten Bande seiner „Beiträge zur Kulturgeschichte der letzten sechs Jahrhunderte“ (S. 3—74). Einen vollständigeren Abdruck (mit Kürzungen) bot Albertotti im Jahre 1912 unter dem Titel: Estratti dai „De suis ac suorum rebus usque ad occasum Societatis Iesu commentarii“ di G. C. Cordara in den Memorie della Reale Accademia di Scienze in Modena Ser. III, vol. XI (Modena 1912), 421—675. Die angeführten Stellen finden sich sowohl bei Döllinger als auch bei Albertotti. Zur Kritik Cordaras vgl. Civiltà cattolica 1913, Nov., 453 ff. und Rosa, I Gesuiti 333 ff. 399.

[1] Arneth, Briefe der Kaiserin Maria Theresia an ihre Kinder und Freunde I (1881) 228.

[2] Arneth, Maria Theresia IX 568.

[3] Arneth-Geoffroy, Marie Antoinette. Correspondance secrète I (Paris 1874) 5 ff.

des Ordens gegen die maßlosen Schmähungen das Placet zu verweigern und trotz der Bitten der Jesuiten die Veröffentlichung der Bulle am 8. März 1765 zu verbieten [1].

Als Anfang 1770 beantragt wurde, über die in Österreich verbotene Bulle In coena Domini Nachforschungen in Bibliotheken und geistlichen Häusern anzuordnen, erklärte sich die Kaiserin am 3. Februar 1770 zwar gegen diese Schikanen, aber es bleibe bei dem Verbot, und man solle bei der Grenzrevision den Reisenden etwaige Exemplare der Bulle wegnehmen [2]. Auch Klemens XIV. mußte der Kaiserin wegen Eingriffe in die kirchliche Sphäre wiederholt ernste Vorstellungen machen [3].

Ein begeisterter Verehrer der Kaiserin schreibt: „Obschon sie streng katholisch war, hielt sie doch in ihren kirchlichen Verordnungen dem Papst gegenüber das Prinzip der absolut monarchischen Gewalt fest. Sie verbot die Visitation der Apostolischen Nuntien in ihren Staaten, ebenso wurde die Kundmachung irgend welcher päpstlichen Bulle ohne Placet streng untersagt.... Die Summe wurde bestimmt, welche in die Klöster mitgebracht werden durfte; feierliche Gelübde durften vor dem 24. Jahre nicht mehr abgelegt werden; ... die Asyle (Asylrechte der Kirche) wurden aufgehoben, aller Verkehr mit dem römischen Hof durfte nur durch das Ministerium der auswärtigen Angelegenheiten gepflogen werden." [4]

---

[1] Hock-Bidermann, Der österreichische Staatsrat (1879) 48. — In direktem Gegensatz zu dem acht Jahre später erfolgten Aufhebungsbreve bezeichnet Klemens XIII. in seiner Bulle, gestützt auf neunzehn seiner Vorgänger, den Episkopat der ganzen Welt und seine eigene Erfahrung, den Orden als „maxime frugiferum et fructuosum" und bestätigt ihn von neuem in der feierlichsten Weise (Bullarium S. J. 309 ff.). Es ist auffallend, daß es noch immer Kritiker gibt, die dem durch kirchenfeindliche Mächte erzwungenen und von ihnen in der Hauptsache diktierten Aufhebungsbreve so großen kritischen Wert beimessen, über die Bestätigungsbulle Klemens' XIII. sich aber ausschweigen. [2] Hock-Bidermann a. a. O. 52.

[3] Vgl. die Breven vom 4. März und 24. Oktober 1772 und 22. Mai 1773 bei Theiner, Clementis XIV Epistolae et Brevia 211 231 251.

[4] Mailáth, Geschichte des österreichischen Kaiserstaates V (1850) 90. Vgl. dazu Arneth, Maria Theresia IX 89. — Bei Kropatschek, Sammlung aller Verordnungen und Gesetze von 1740 bis 1780, die unter der Regierung des Kaisers Joseph II. noch ganz oder teils bestehen (Wien 1786), finden sich eine ganze Reihe von Verfügungen verzeichnet, die in das kirchliche Leben eingreifen. So I 188: Beschränkung der Opfergänge in den Kirchen, 28. Juli 1750; I 357: Abschaffung des kirchlichen Asyls für Deserteurs, Defraudanten usw., 10. Mai 1752; II 322: Verbot für Stifte und Klöster, Thesen und Dissertationen drucken zu lassen ohne Genehmigung des bei der Universität ernannten Protektor der Studien, 9. Februar 1754; II 337: Ausdehnung dieser Verordnung auch auf Bücher im theologischen, kanonischen und philosophischen Fache, 30. März 1754; III 416: Exorzisieren nur nach Einvernehmen mit dem Politikum erlaubt, 27. Juni 1758; III 572: Der Geistlichkeit wird verboten, sich der Privatagenten in Rom zu gebrauchen, 15. Dezember 1759; V 223: Abnahme des Beichtkreuzers allgemein verboten, 16. Oktober 1767; V 352: In Exkommunikationsfällen steht die letzte Entscheidung der Kaiserin zu, 16. Juli 1768; VI 294: Ordensgelübde dürfen vor Erreichung des 24. Jahres nicht abgelegt werden, 17. Oktober 1770; VI 379: Verbot, Geld außer Land an die Ordensgenerale zu senden, 4. September 1771; VI 450: Kein Ausländer darf für einen Kloster- oder Provinzobern angenommen werden, 20. März 1772; VI 507: Befehl den Saganischen Katechismus in den deutschen Schulen einzuführen vom 1. August 1772 usw. — In kirchlichen Dingen, die nach ihrer Meinung nicht ausschließlich der geistlichen Gewalt unterstanden, fragte die Kaiserin wohl einzelne Bischöfe als ihre Ratgeber und ihre Untertanen. „Aber sie ließ dem Zweifel keinen Raum, daß die letzte Entscheidung ihr, der Fürstin, zustehe. Sie erwartete, wo sie einmal den Spruch getan, den Gehorsam des Untertans, und konnte es arg verübeln,

Auch die Verkündigung des Aufhebungsbreves erfolgte nur nach Erteilung des Plazet in kaiserlicher Machtvollkommenheit; denn in der Verfügung an die Regierungen vom 10. September 1773, in der Maria Theresia die Mitteilung des Breve an die Bischöfe erlaubte, schärfte sie ein: „Ihr werdet denselben das Placetum regium in Unserm höchsten Namen, jedoch mit der ausdrücklichen Clausula schriftlich erteilen, daß das Breve nicht anders als salvis juribus Regiis ... publicirt werden dürfe.“ [1]

Kann der Gehorsam gegen den Heiligen Stuhl mithin kein entscheidendes Moment in unserer Frage bilden, so legt sich die weitere Frage nahe, welche Faktoren denn auf die Haltung der Kaiserin eingewirkt haben. Es sind deren besonders zwei: erstens das Interesse ihres Hauses (besonders ihrer Töchter), und zweitens die starke Einwirkung kirchenfeindlicher Ratgeber.

Die Rücksicht auf ihre Familie, besonders die Versorgung ihrer Töchter, ist bei Maria Theresia vielfach ausschlaggebend. „In Dingen, von welchen die von ihr gewünschte Verheiratung eines ihrer Kinder abhing, war Maria Theresia nicht so leicht zu erschüttern“, so bemerkt ihr bedeutendster Biograph [2]. Neben Rücksichten auf die hohe Politik wünschte die Kaiserin sehr dringend die Verheiratung ihrer Töchter mit bourbonischen Erbprinzen. Bourbonen waren damals nicht allein die Herrscher in Paris und Madrid, sondern auch in Neapel und Parma. An den hier in Betracht kommenden Höfen führten jesuitenfeindliche Minister das Regiment. Choiseul in Paris, Tanucci in Neapel, Du Tillot in Parma. Diese Minister mußten für die Erreichung der Heiratspläne von großer Bedeutung sein.

Schon bei der oben berührten Verweigerung des Plazet für die Verteidigungsbulle Klemens' XIII. spielt die Rücksicht auf den französischen Hof eine entscheidende Rolle; noch mehr machte sich diese Rücksicht geltend seit den Verhandlungen über die Heirat Maria Antonias mit dem französischen Dauphin, auf die Maria Theresia großen Wert legte und für deren Förderung sie Choiseul stets dankbar blieb. Ähnliche Rücksichten leiteten Maria Theresia in ihrem Verhältnis zum spanischen König, den sie, wie oben vernommen, um die Fortsetzung seiner Freundschaft bittet, „insbesondere für unsere geliebten Kinder“. Die Rücksicht auf ihre an Bourbonen zu verheiratenden oder verheirateten Kinder hat ihr Verhältnis zu den bourbonischen Höfen auch in der Jesuitenfrage nicht unwesentlich beeinflußt [3].

Wie sehr das Familieninteresse den Eifer für die kirchlichen Interessen bei Maria Theresia überwog, zeigt sehr deutlich ihr Verhalten zu dem kirchen-

---

wenn ihrer Erwartung nicht entsprochen ward. Man kennt das rasche leidenschaftliche Wort, womit sie einst angesichts ihres ganzen Hofes auf das empfindlichste jenen hohen Kirchenfürsten traf, der sich bei einem Anlasse ihren Absichten nicht willfährig gezeigt hatte. ... Gewiß gibt es keinen Gegenstand, der nach jetziger Anschauung unzweifelhaft Sache der Bischöfe wäre, als die Einrichtung der theologischen Studien ... sie änderte die theologischen Studien in Mailand und Pavia, ohne irgend einen Bischof zu fragen.“ Helfert, Die Gründung der österreichischen Volksschule durch Maria Theresia (1860) 245 f.

[1] Der ganze Wortlaut bei Peinlich, Grazer Programm (1872) 4.

[2] Arneth a. a. O. IX 376.

[3] Guglia urteilt in seinem Werke über Maria Theresia II (1917) 336: Der Brief der Kaiserin an die Gräfin Enzenberg (1773) läßt erkennen, „wie sie innerlich für die Jesuiten Partei genommen und nur aus politischen Erwägungen heraus keine Einsprache gegen ihre Vernichtung erhoben hat“.

feindlichen Minister Du Tillot in Parma. Als Herzog Philipp von Parma am 18. Juli 1765 gestorben, schrieb die Kaiserin dem Infanten Ferdinand von Parma, dem für ihre Tochter Amalia ausersehenen Bräutigam, der damals vierzehn Jahre zählte, einen Brief, den Arneth „bemerkenswert" findet; er ist es in mehr als einer Beziehung. Darin heißt es: „Darf ich es wagen, Ihnen einen Rat zu erteilen? Halten Sie fest an den Leuten, welche Ihr verstorbener Großvater und Ihr geliebter Vater verwendeten, insbesondere an dem getreuen Du Tillot, diesem unvergleichlichen Manne."

„Diese warme Empfehlung Du Tillots aus dem Munde der Kaiserin ist um so wichtiger" — meint Arneth —, „als gerade er der Urheber jener vielfältigen Reformen auf kirchlichem Gebiete war, welche schon in der letzten Zeit der Regierung des Herzogs Philipp denselben in schroffen Konflikt mit dem Heiligen Stuhle gebracht hatten, Vertreibung der Jesuiten, Abschaffung der Inquisition, Schmälerung der Kirchengüter, Aufhebung der Klöster."[1] Der Brief, der Du Tillot zu Gesicht kommen mußte, war augenscheinlich darauf berechnet, dessen Wohlwollen für ihre Tochter zu gewinnen.

Der Plan gelang. Am 27. Juni 1769 fand die Vermählung der Erzherzogin Amalia mit dem Herzog Ferdinand durch Prokuration in Wien statt. In der Instruktion für ihre Tochter mahnt die Kaiserin dieselbe, zu Du Tillot zu halten und „auf nichts zu hören, was man dir wider ihn wird beibringen wollen"[2], trotzdem sich dieser französische Freigeist immer mehr als gewalttätiger Kirchenfeind entpuppt hatte. In Parma mußte sich dann Amalia von den schreienden Ungerechtigkeiten des Ministers überzeugen, und die Folge war, daß sie sich der Opfer des Ministers annahm. Darüber war Maria Theresia sehr beunruhigt. Sie „befürchtete, daß diese Vorgänge in Frankreich, von woher schon die Bewerbung ihrer jüngsten Tochter Antonia für den Dauphin bei ihr eingegangen war, einen für dieselbe sehr nachteiligen Eindruck hervorbringen könnten". Sie ließ deshalb den König von Spanien bitten, gegen seinen Neffen in Parma energisch vorzugehen und ihm ihre entschiedene Mißbilligung des Verhaltens ihrer Tochter kundzutun. Dies tat denn auch Karl III. in einem Briefe vom 15. September 1769 in sehr scharfer und drohender Weise, in dem er im Namen von Frankreich und Spanien verlangt, daß der Herzog „den Ratschlägen des vielfach bewährten und vertrauenswürdigen Du Tillot nachkomme". Der österreichische Gesandte, Freiherr v. Knebel, verteidigte aber die Herzogin: Es wäre fast undenkbar gewesen, daß die vielen Personen, welche unter dem Drucke eines harten, willkürlichen und absolutistischen Regiments seufzten, sich nicht an die Erzherzogin gedrängt, ihr Elend ihr vorgestellt und sie dringend gebeten hätten, ihrer sich anzunehmen und sie zu retten. Maria Theresia setzte sich aber weiter für Du Tillot ein[3].

Neben diesen Rücksichten waren es besonders kirchenfeindliche Ratgeber, die einen weitgehenden Einfluß auf die Kaiserin ausübten, da ihr Charakter eine solche Einflußnahme sehr begünstigte. „Mir selbst überlassen", so gesteht die Kaiserin in einem Billet vom Mai 1771 dem Fürsten Kaunitz, „bin ich un-

[1] Arneth a. a. O. VII 373. Die Gewalttaten Du Tillots begannen 1764, die Vertreibung der Jesuiten erfolgte Anfang 1768. [2] Ebd. VII 383.
[3] Ebd. VII 387 f. 391 399 ff.

entschlossen, da ich meine Unzulänglichkeit kenne und nichts besitze als einen wahrhaften und guten Willen, den man jedoch leicht ins Schwanken bringen kann."[1] Übereinstimmend urteilt die scharfsinnige Erzherzogin Isabella, die erste Gemahlin Josephs II., im Jahre 1752: „Es wäre zu wünschen, daß sie (die Kaiserin) von ihrer Erfahrung und ihren Talenten für sich selbst Gebrauch machen würde. Aber sie hält sie für schwach; sie mißtraut ihrer eigenen Einsicht; sie vergißt, daß wenige Menschen aufrichtig und daß wahre Freunde eine Seltenheit sind. Daher stammen die Fehler, die sie begeht; darin wurzelt die Unentschiedenheit, in der sie sich häufig befindet, und daher kommt es, daß sie sich leicht an diejenigen um Rat wendet, welche, unverschämter als andere, ihren falschen Eifer zur Geltung bringen wollen."[2]

In der äußern Stellungnahme zur Jesuitenfrage übte Kaunitz einen mächtigen Einfluß auf die Kaiserin aus. Noch in den letzten Jahren versicherte sie dem Fürsten: „Habe mich des Fürsten Anrath bei denen Jesuitensachen so wohl befunden."[3]

Der Biograph Maria Theresias preist Kaunitz, der in allem machiavelistischen Grundsätzen folgte, als den „wahrhaft großen Staatsmann"; aber er betont doch auch dessen kleinliche, oft an das Kindische streifende Charaktereigenschaften, seine armselige Eitelkeit, die unglaubliche Furcht vor Krankheit und Tod, den freien Verkehr des seit 1749 Verwitweten mit Frauen, seinen Egoismus usw. „Er verhehlte auch nicht, wie lebhaft und innig er den antikirchlichen Ideen sich anschloß, wie sie damals durch die Schriften Voltaires und seiner Gesinnungsgenossen in ganz Europa verbreitet wurden."[4] Alles das wußte die Kaiserin, und doch schenkte sie ihm auch in kirchlichen Dingen das größte Vertrauen. Ein Vorfall ist für das gegenseitige Verhältnis sehr bezeichnend. Trotz seines antikirchlichen Standpunktes nahm Kaunitz stets an der Osterkommunion des Hofes am Gründonnerstag teil. Als er am Gründonnerstag des Jahres 1774 durch Krankheit daran verhindert wurde, ging er soweit, der Kaiserin den Beichtzettel zu senden, der ihr beweisen sollte, daß er am Vortage seiner religiösen Pflicht genügt habe, wie er am 31. März 1774 der Kaiserin berichtet[5]. Charakteristisch ist auch das Entlassungsgesuch des Fürsten vom 4. Juni 1766, in dem er die von ihm verbesserten Verhältnisse als „einen Gegenstand gerechter Bewunderung für ganz Europa" und sich selbst als ehrlichen Mann und treuen Diener preist, der „blindlings der Vorsehung Gottes und der Milde der Kaiserin" vertraut. Die gerührte Kaiserin nimmt in ihrer Antwort vom 7. Juni 1766 alles für bare Münze und bietet dem Schmeichler ihre „ganze Freundschaft und ihr volles Vertrauen" an[6].

Außer dem Voltaireaner Kaunitz war es besonders der kaiserliche Leibarzt Van Swieten, der die Haltung der Kaiserin in vielen Stücken bestimmte. Der Obersthofmeister Fürst Khevenhüller-Metsch notiert am 18. Juni 1772 in seinem Tagebuch: Eodem starb im 72. Jahr unser berühmter Prothomedicus Baron van Swieten.... Selber hat anno 1745 in meine als damals angesetzten Obrist-Cämmerer Hände das Jurament als Leib-Medicus abgelegt und be-

[1] Französischer Wortlaut bei Arneth a. a. O. IX 561. [2] Ebd. VII 51.
[3] Ebd. IX 152. [4] Ebd. IX 923.
[5] Wortlaut bei Arneth IX 572. Der gerührte Dank der Kaiserin ebendort.
[6] Arneth a. a. O. VII 299 ff.

kannter Maßen nach der Hand eine große Rôle zu Hof geſpillet, indem die Kaiſerin ihn nicht allein in sua sphaera und zu Einrichtung der Studien conſultiret und recht blindlings ſeinen Rathſchlägen und Vorſchlägen gefolgt, ſondern ihr Vertrauen in ſelben immer ſo weit erſtrecket hat, daß ſie auch in internis, zumalen in Religionsſachen, ſich von ihm zum öftern und leider nicht allzeit zum Beſten leiten laſſen[1]. Die Kaiſerin ſchreibt nach ſeinem Tode an Erzherzog Ferdinand am 18. Juni 1772: Sein Verdienſt iſt unerſetzlich beſonders für mich: Ich hatte großes Vertrauen zu ihm in ſehr vielen Angelegenheiten, und ich habe mich dabei ſehr wohl befunden[2].

Geboren 1700 in Leyden, ſtudierte Gerhard van Swieten Philoſophie in Löwen, Medizin in Leyden. Da ihm als Katholik eine Profeſſur in Leyden verſagt blieb, verwarf er ſich mit Eifer und Erfolg auf die Ausarbeitung mediziniſcher Kommentarien, deren erſter Band 1742 erſchien. Durch den Fürſten Kaunitz der Kaiſerin empfohlen, wurde er 1744 an das Krankenbett der Erzherzogin Marianne, der Schweſter der Kaiſerin, berufen. Nach dem Tode derſelben wählte ihn die Kaiſerin zu ihrem Leibarzt (1745) und ſchenkte ihm bis zu ſeinem Tode das uneingeſchränkteſte Vertrauen und eine wahrhaft herzliche Freundſchaft. Durch die Reform zuerſt der mediziniſchen Fakultät, dann der ganzen Univerſität, erlangte er an der Spitze der Studien- und Zenſurkommiſſion einen ausſchlaggebenden Einfluß. Als Katholik erfüllte er genau die Übungen eines katholiſchen Chriſten, auch war er ein Feind der ſeichten franzöſiſchen Aufklärer und der wüſten Sittenloſigkeit[3].

Bei der Studienreform trat eine ſeiner Charaktereigenſchaften ſtark hervor: Starrſinn und infolgedeſſen maßloſe Rückſichtsloſigkeit. Für ſeine Neuerungen gab es keine geſiegelten Briefe und Rechte, keine ſelbſtändige Wirkſamkeit anderer Kräfte; Kirche und kirchliche Organiſationen waren da nur Hemmniſſe. „Die Rückſichten, die der Kirche gegenüber beobachtet werden ſollten, waren ihm ein Greuel: er hätte ſich wohl dazu verſtanden, den Einfluß der Kirche auf ein Minimum zuzuſchneiden, wenn man auf den Erſatz eigener Aufklärung bei allen Leuten rechnen könnte und nicht die große Menge vor ſich hätte, die nun einmal im Zaum gehalten ſein muß.“[4]

---

[1] Tagebuch des Fürſten Johann Joſeph Khevenhüller-Metſch, Kaiſerlicher Oberſthofmeiſter 1742—1776. Herausgegeben von Rudolf Graf Khevenhüller-Metſch und Hanns Schlitter. 1770—1773 (1925) 132. Zur Würdigung dieſer Tagebücher vergleiche Guglia, Maria Thereſia I 353 ff.

[2] Arneth, Briefe der Kaiſerin Maria Thereſia an ihre Kinder I 132. Vgl. IV 235 „mon meilleur ami, confident et bienfaiteur“ und IV 236 den Dank für ein ſehr ſchmeichelhaftes Gedicht Van Swietens auf die Kaiſerin.

[3] Auf Antrag Van Swietens wurden nicht allein Schriften von Voltaire und Rouſſeau, ſondern auch die Schriften von Leſſing und Wieland verboten. Nach dem Vorgang von Sonnenfels haben auch Neuere wie Fournier (G. van Swieten als Zenſor, Sitzungsberichte der Wiener Akademie 1876, 426 f.) und W. Müller (Gerhard van Swieten [1883] 145 f.) Van Swietens Strenge gegen ſchlüpferige und atheiſtiſche Werke als eine Art Heuchelei aufgefaßt und verteidigt, um ſich dadurch der gewiſſenhaften Kaiſerin zu empfehlen. Aber wenn man die Einzelheiten in der (von Maria Thereſia zenſurierten) Trauerrede von Wurz (Müller 35 ff.) erwägt, oder ſein wenige Monate vor ſeinem Tode verfaßtes Memorandum über die Zenſur mit ſeinen Ausführungen gegen Gottesleugnung, Deismus und unſittliche Bücher lieſt (Müller 154 ff.), ſo läßt ſich wohl kaum beſtreiten, daß es Van Swieten mit ſeinen Zenſuren gegen gottloſe und unſittliche Bücher wirklich Ernſt war.

[4] Vgl. Kink, Geſchichte der Univerſität Wien I 445 ff.

Vieles erklärt sich aus der Tatsache, daß Van Swieten von Haus aus Jansenist und als solcher ein geschworener Feind des Jesuitenordens war[1]. Um dessen Einfluß zu verdrängen, scheute er vor keiner Gewaltmaßregel, vor keiner Rechtsverletzung, ja nicht vor „offenbarer und absichtlicher Verdrehung" zurück[2]. Er vermochte die sich sträubende Kaiserin, den Rektor der Jesuiten aus dem Konsistorium der Universität zu entfernen (1757). Dann richtete er seinen Angriff gegen die beiden Jesuiten, die als Studiendirektoren von Einfluß waren. Den P. Frantz, den er früher (17. Jan. 1749) gelobt hatte[3], schilderte er nun als unfähig. Gegen P. Debiel erhob er am 3. November 1757 die Anklage, daß er die landesfürstlichen Verordnungen durch Schikane zu umgehen suche. Nachdem die Jesuiten hinreichend diskreditiert waren, begehrte die Studienkommission, d. h. Van Swieten, am 28. Juni 1759 von der Kaiserin die Absetzung der beiden Direktoren und die Vergebung aller Lehrkanzeln durch Konkurs, d. h. die Aufhebung des verbrieften Rechtes der Jesuiten, ihre Professoren selbst zu bestellen. Das willfahrende Dekret der Kaiserin vom 10. September 1759 enthob die beiden Jesuiten ihres Amtes und übertrug die Direktorate zwei erklärten Jesuitenfeinden, den Domherren Stock und Simen. Zugleich wurde auf Van Swietens Antrag befohlen, daß der Professor des Kirchenrechts aus der Gesellschaft ebenfalls seinen Platz im Konsistorium zu räumen habe[4]. Später (29. Nov. 1766) beantragte Van Swieten, den Jesuiten die Lehrkanzel des Kirchenrechts überhaupt abzunehmen, „angesehen es ohnehin sattsam bekannt und leicht mit mehrerm darzutun wäre, daß von keinem Religiosen, am wenigsten aber von einem Jesuiten, ersprießliche und bei jetzigen Zeiten dem Staat anständige Lehre des iuris canonici jemals zu hoffen sei". Durch Dekret vom 10. Januar 1767 verfügte die Kaiserin in diesem Sinne; die Theologen wurden angewiesen, das Kirchenrecht zugleich mit den Juristen beim Professor Riegger zu hören[5]. Riegger trug als Vertreter der absoluten Staatsomnipotenz allerdings dem absoluten Staate sehr „anständige Lehren" vor. So ging Van Swieten Schritt für Schritt weiter in der Verdrängung und Kaltstellung der Jesuiten, und zwar auch aus gehässigen Gründen, die er unverhohlen der Kaiserin gegenüber aussprach.

In einer Note vom 24. Dezember 1759 an Maria Theresia häuft Van Swieten alle Anklagen gegen die Jesuiten, wie sie in den jansenistischen Streitschriften herkömmlich waren: „Ich bin imstande, mit der höchsten Gewißheit den Beweis zu liefern, daß das wahre Ziel der Gesellschaft (Jesu) stets nur das eine gewesen, sich zu bereichern, und daß die Religion nur den Vorwand abgab, die Frömmigkeit Ew. Majestät und Ihrer glorreichen Ahnen zu mißbrauchen."[6]

Trotz dieser geradezu wütenden Feindschaft gegen die Jesuiten ließ sich die Kaiserin in Jesuitenangelegenheiten viele Jahre lang von Van Swieten beraten: Gefühlsmomente überwucherten hier wie in andern Fällen die Gründe der Vernunft. Es kam ihr, wie es scheint, gar nicht zum Bewußtsein, wie un-

[1] Vgl. Fournier a. a. O. 439 f.

[2] Beispiele bei Kink a. a. O. I 487 ff. Vgl. Swietens Denunziation des Rektors des Theresianums Kerens bei Arnath, Briefe der Kaiserin an ihre Kinder und Freunde IV 240.

[3] Kink a. a. O. I 2 256. [4] Ebd. I 492 ff. [5] Ebd. I 501.

[6] Fournier a. a. O. 431. Französischer Text 450.

kritisch es war, von dem erbitterten Feinde über den Gegenstand der Feindschaft sich beraten zu lassen.

Neben und nach Van Swieten war es weiter der Prälat Müller, Propst des Augustiner-Chorherrenstiftes St. Dorothea zu Wien, der die Kaiserin in der Jesuitensache stark beeinflußte.

Fürst Khevenhüller, der langjährige Obersthofmeister der Kaiserin, der sich in allen Vorgängen des Hofes genau unterrichtet zeigt, schreibt in seinem Tagebuch Ende August 1773[1]: „Mit Ende dieses Monaths langte die merkwürdige Bulla oder das Breve Pontificium vom 21. Juli jüngsthin in Wien an, wodurch endlichen nach den so eifrigen Betreibungen der bourbonischen Häuser und der Jesuitischen Antagonisten dieser berühmte Orden, welcher der Religion und dem Staat — zumalen denen österreichischen Landen — so große Dienste geleistet, vollends aufgehoben worden. Unser Cardinal-Erzbischof (Migazzi), der zwar sonsten kein besonderer Freund der Sozitet gewesen, hatte dennoch sein mögliches angewendet und nicht allein der Kaiserin, sondern auch dem Papste hierüber sehr bündige Vorstellungen gemacht und in seinem mir vorgezeigten Gutachten dahin angetragen, daß man diesen nützlichen Orden allenfalls per modum congregationis beibehalten möge. Es ist mir von glaubwürdigen Leuthen versichert worden, ... man habe Mittel gefunden, die Kaiserin durch die geheime Korrespondenz mit dem König in Spanien und durch zudringliche Vorstellungen des Probsten von St. Dorothe irre zu machen. Letzterer (der Probst) hat schon einige Jahr und zumal seit ihrer letzten Blattern-Krankheit sich ihres in der Tat zarten Gewissens dergestalten zu bemächtigen gewußt, daß — ob sie schon dem P. Kampmiller (der von den Kinderjahren her ihr Beichtvater gewesen) noch immer gebeichtet — sie sonsten in allen nur etwas wichtigen Fällen ohne obbemelten Herrn Probsten zu consultiren nichts vorgenommen und monatlich den 18. als ihren Jour de retraite mit ihm geheime Gewissens-Unterredungen zu halten gepflegt; wie sie dann auch selben nach beschehener Resignation erst benannten Patris sogleich zu ihrem Gewissens-Rath mit einem jährlichen Gehalt von tausend Gulden (worüber ich ihm von Obristhofmeisters-Amt wegen das Decret ausfertigen müssen) benennet hat. Dieser geistliche Herr war immer und, wie es verlauten wollen, aus persönlicher Pique, daß ihn die Jesuiten in ihrem Orden nicht angenommen, ein abgesagter Feind derenselben; und weilen er bei jeder Gelegenheit ihre Doctrin in specie die Quaestiones de probabilismo und restrictione mentali attaquiret, so wurde er sogar eines heimlichen Jansenismi beargwohnt. Es ist also leichtlich vorzustellen, daß er den Enthusiasmum des schwachen Königs in Spanien bester Maßen secundirt haben werde, welchem man zu bereden gewußt, daß ihm die Jesuiten nach dem Leben strebten, also zwar, daß er, wie mir erzählet worden, sich niemalen zu Bett geleget, ohne eher eine genaue Visitation gehalten zu haben, ob nicht ein Meuchelmörder in seinen Wohnungen sich versteckt befände.“[2]

---

[1] Tagebuch des Fürsten Joh. Jos. Khevenhüller-Metsch 181 f.

[2] Khevenhüller-Metsch a. a. O. 182. — Durch Breve vom 24. November 1770 erlaubte Klemens XIV. dem Propst, seine Prälatur niederzulegen und unbeschadet der Regel in jedem beliebigen Kloster seines oder eines andern Ordens Wohnung zu nehmen (Theiner, Clementis XIV Epist. et Brevia 130 f.).

Der Propst Müller arbeitete vielfach im Sinne der Aufklärer. Später (1777) mußte Kardinal Migazzi ihn mahnen, „nicht die letzte Hand zu dem gänzlichen Umsturz der Kirchenzucht und Ordnung zu reichen. ... An dem Jüngsten Tage werden die Wortausflüchte nichts helfen. Herr Prälat! praeterit figura huius mundi!“ — „Vielleicht hat sich der Prälat“, so bemerkt der Biograph Migazzis, „dieser Worte seines Erzbischofs erinnert, als er vernehmen mußte, daß man nur seinen Hintritt abwarte (30. August 1782), um St. Dorothe in Kraft der Grundsätze aufzuheben, denen er seine geistliche Pflicht zum Opfer gebracht.“ [1] Obgleich der Prälat der Kaiserin auch im Tode beigestanden [2], so hinderte das Joseph II. nicht, zwei Jahre später, sobald der Prälat gestorben, dessen Stift aufzuheben und in ein Arbeitshaus zu verwandeln. Das war 1782, also noch nicht zehn Jahre nach der Aufhebung der Gesellschaft Jesu, zu der Müller mitgewirkt [3].

Wie sehr sich die Kaiserin von den Gegnern der Jesuiten beeinflussen ließ, zeigt ein Vorfall vom 2. Oktober 1773. Das Protokoll der Sitzung der Hofkanzlei vom 2. Oktober 1773 berichtet über die Verwendung der Jesuiten: „Was die höhern Schulen betrifft, läßt sich nach der Allerhöchsten Gesinnung den gewesten Jesuiten kein Lehrstuhl der Moral oder Ethicae, der Theologiae, der Historiae Sacrae und der Metaphysic anvertrauen.“ Die Kaiserin genehmigte nicht allein diese Ausschließung, sondern verschärfte sie noch: „bey Expedirung an die Länderstellen müssen diejenigen Lehrstühle genau bestimmt werden, welche den aus der Societaett ausgetrettenen Individuis zu benehmen wären, als nemlich in der Philosophie, der Logik und Metaphysik, dann die Ethik, in der Theologie die scholastico-dogmatica, die moralis, die Theologia polemica, die scriptura sacra, die eloquentia sacra, die griechische und hebräische Sprache, wobey auch vorzüglich noch darauf zu sehen wäre, daß, wo etwan auf den Universitäten noch das Ius canonicum von den Jesuiten docirt worden, hierzu ebenfalls ein anderer Lehrer gewählt würde.“ [4]

An die Spitze der Kommission über die Jesuitenangelegenheiten stellte die Kaiserin den Staatsrat Freiherrn v. Kreßl, der „mit Herz und Sinn jener freidenkenden Schar von Männern angehörte, welche auch in konfessionellen Dingen die Devise des Fortschrittes auf ihre Fahne geschrieben haben“ [5]. Auch die andern Personen, die Maria Theresia zu Mitgliedern der Kommission ernannte, waren entschiedene Jesuitenfeinde: der Propst Ignaz Müller, Professor Martini und der Hofrat Greiner.

Als diese antijesuitische Jesuitenkommission die Kaiserin am 14. Januar 1774 zu schärferen Maßregeln gegen die Exjesuiten antrieb und zum Beweis die unglaublichsten Dinge von Millionenverschleppung, falschen Eidschwüren, von dem Wiener Profeßhaus, „wo gleichsam der Mittelpunkt aller geheimen Verhandlungen von Europa war“, anführte, erwiderte die Kaiserin: sie habe mit Verlangen erwartet, daß von Rom nach so langer Zeit etwas Positiveres würde kommuniziert werden, nach welchem mein Gemüt beruhigen könnte wegen der künftigen Maßregeln; leider aber niemals als Worte, supposita und keine reele facta mir vorgelegt worden. Und dann betont sie, daß sie

[1] Wolfsgruber, Kardinal Migazzi 328 ff. [2] Arneth a. a. O. X 724.
[3] Näheres über die Aufhebung des Stiftes in der Topographie des Erzherzogtums Österreichs XV (1836) 124 ff. [4] Arneth a. a. O. IX 569 f. [5] Ebd. IX 104.

durchaus nicht den Vorwurf der Voreingenommenheit für die Jesuiten verdiene: Ich war seit langen Jahren schon nicht so eingenommen von der Sozietät; mich selbst und meine Kinder entzohe selber sowohl in der Erziehung als im Beichtstuhl. Niemand als ich allein trachtete bei Aufhebung der Sozietät so nachdrücklich, ihnen alle Professuren der Theologie sogleich zu benehmen; wo die Stellen es unmöglich fändeten, hielt ich so genau darauf, daß lieber ein ganzes Jahr allen Studien wollte Einhalt tun, als selbe zu gestatten [1].

Rücksichten auf die Interessen ihres Hauses und starke Beeinflussung durch jesuitenfeindliche Ratgeber lassen also die Haltung der Kaiserin erklärlich erscheinen. Die große Herrscherin zeigt sich hier als schwache Frau und zärtlich besorgte Mutter. Zu bedauern bleibt immerhin, daß sie stärkerem Willen unterlegen und so gegen ihre eigenste Überzeugung gehandelt hat — zu ihrem eigenen Leidwesen. Ihr Vertrauter in schweren Stunden, ihr Obersthofmeister Fürst Khevenhüller, meint: „Was nun dieses Evènement (die Aufhebung) für ein Aufsehen und Ärgerniß in publico erweckt, ist sich unschwer vorzustellen, und hierbei aber die gutte Frau (die Kaiserin) am meisten zu bedauern, als welche wider ihre Inclination und, wie ich sicher bin, *wider ihre eigene innerliche Überzeugung* zu einem solchen Schritt verleitet worden, den sie noch im Todbett bereuen und nicht mehr zu repariren im Stand sein wird.“ [2]

Diese Reue scheint in der Tat eingetreten zu sein, denn Kardinal Migazzi versichert 1793 in einem Schreiben an Kaiser Franz II.: „Ich hörte aus Höchstderselben (der Kaiserin Maria Theresia) eigenem Munde, nach der Aufhebung, beiläufig drei Monate vor Ihrem Tode diese ausdrücklichen Worte: ‚O hätte ich Ihrem Rate gefolgt und von Ihren Vorstellungen Gebrauch gemacht.‘“ [3]

Hätte die große Kaiserin die Hinrichtung ihres Schwiegersohnes Ludwig XVI. (21. Jan. 1793) und ihrer Tochter Maria Antonia (16. Okt. 1793), mit deren Verheiratung die Preisgabe der Gesellschaft Jesu verknüpft erscheint, noch erlebt, so würde ihre Reue wohl um nicht wenig größer gewesen sein [4].

Bernhard Duhr S. J.

---

[1] Ebd. IX 118 f.

[2] *Khevenhüller-Metsch*, Tagebuch 1770/73 182 f.

[3] „Migazzi und die Jesuiten“, in *dieser* Zeitschrift 38 (1890) 491. Die Stelle auch bei *Wolfsgruber*, Kardinal Migazzi 186.

[4] Ein französischer Historiker, der sich eingehend mit dieser Periode beschäftigt hat, meint wohl etwas übertreibend, die Zustimmung der Kaiserin zur Aufhebung sei das Nadelgeld für Marie Antoinette gewesen: „Choiseul a obtenu son consentement (de l'impératrice): Ç'a été *les épingles de mariage* de Marie-Antoinette d'Autriche avec le Dauphin.“ *Masson*, Le Cardinal de Bernis (Paris 1884) 217.

Zeit- und Menschenbilder in zwei neueren Romanen

Man mag darüber streiten, was im Roman wie überhaupt im epischen Prosawerk das wichtigste und ausschlaggebende Moment sein sollte: das Zeitbild oder das menschliche Schicksal. Soll die Erzählung mehr das einer gewissen Periode Gemeinsame oder doch das für bestimmte Stände, Gesellschaftsklassen, Berufsarten Bezeichnende berücksichtigen, oder soll sie den Menschen selbst, das Individuum, die Erlebnisse und Schicksale des einzelnen zum Gegenstande wählen? Soll sie die von ihr vorgeführten Gestalten derartig mit den charakteristischen Merkmalen einer bestimmten Zeitspanne ausstatten, daß sie außerhalb dieser zeitbedingten Grenze ihre Berechtigung verlieren, oder soll sie unter Wegräumung von solchen Schranken und Bindungen die Personen des Romans in ihren Eigenschaften, ihren Vorzügen und Mängeln, ihrem Wünschen und Wollen so schildern, daß beim Leser die menschliche Anteilnahme im Vordergrunde steht, das Interesse für die Probleme, Verhältnisse und Zustände jener Periode sich erst in zweiter Linie einstellt?

In Wirklichkeit hat jede dieser Auffassungen ihre innere Berechtigung, besitzt ihre leicht erkennbaren Vorzüge und ihren unbestreitbaren Wert und kann, von einem echten Dichter und Künstler in Anwendung gebracht, reife, gehaltvolle Früchte bringen. Beweis dafür sind zwei überragende Erscheinungen der jüngsten Romanliteratur, die beide zweifellos zum Bedeutendsten gehören, was in den letzten Jahrzehnten auf diesem vielgepflegten Gebiete veröffentlicht wurde: „Der Zauberberg“ von Thomas Mann und „Papst und Kaiser im Dorf“ von Heinrich Federer[1].

I.

„Die Geschichte Hans Castorps, die wir erzählen wollen ... ist schon sehr lange her, sie ist sozusagen schon ganz mit historischem Edelrost überzogen und unbedingt in der Zeitform der tiefsten Vergangenheit vorzutragen.“ Mit diesen kühlen Worten stellt Thomas Mann ironisch lächelnd seinen großen zwölfhundertseitigen Roman dem Leser vor. Was der Dichter unter „tiefster Vergangenheit“ hier verstanden wissen will, sagt er selbst: „Die hochgradige Verflossenheit unserer Geschichte rührt daher, daß sie vor einer gewissen, Leben und Bewußtsein tief zerklüftenden Wende und Grenze spielt.... Sie spielt, oder, um jedes Präsens geflissentlich zu vermeiden, sie spielte und hat gespielt vormals, ehedem, in den alten Tagen, der Welt vor dem Kriege, mit dessen Beginn so vieles begann, was zu beginnen wohl kaum schon aufgehört hat. Vorher also spielt sie, wenn auch nicht lange vorher“ (I, 9). So wissen wir denn, daß auch wir einst mitten in dieser „tiefsten Vergangenheit“ lebten, daß auch wir Zeitgenossen der hier geschilderten Ereignisse und Zustände waren.

---

[1] „Der Zauberberg“, Roman von Thomas Mann. 2 Bände. Berlin 1925, Fischer. — „Papst und Kaiser im Dorf.“ Eine Erzählung von Heinrich Federer. Berlin 1924, Grote.

„Ein einfacher junger Mann reiste im Hochsommer von Hamburg, seiner Vaterstadt, nach Davos-Platz im Graubündischen. Er fuhr auf Besuch für drei Wochen" (S. 11). Dieser Feriengast ist kein anderer als Hans Castorp, der anscheinend erblich für das Sanatorium schon etwas prädestinierte Sprößling aus einer reichen hanseatischen Familie. Ein „einfacher" Mann, d. h. „weder ein Genie noch ein Dummkopf", dem aber die „Achtung vor seinem Schicksal" in den Augen des Verfassers „eine gewisse überpersönliche Bedeutung" gibt (57). Ein noch „junger" Mann, also unvollendet, aufnahmefähig und Einflüssen der verschiedensten Art zugänglich, daher ähnlich wie sein fernes Vorbild Wilhelm Meister, ganz geeignet, der Held eines Bildungsromans zu werden, der seinem Verfasser Gelegenheit gibt, aus dem Schatze der eigenen wissenschaftlichen Kenntnisse und der Erfahrungen eines regen und reifen Lebens wie aus einem unerschöpflichen Füllhorn in kaum verschleierter didaktischer Absicht den Zeitgenossen und der Nachwelt Lebensweisheit zu spenden.

Castorp besucht seinen lungenkranken Vetter Joachim Ziemßen, einen ritterlich denkenden, für den Soldatenstand begeisterten Jüngling, der schon seit vielen Monaten im internationalen Sanatorium „Berghof" zu Davos-Dorf weilt, dessen sehnlichster Wunsch es aber ist, diesem „Zauberberg" sobald als möglich zu entrinnen und unten „im Flachland", wie die Lungenkranken „hier oben" für gewöhnlich von der ganzen übrigen Welt mit einer Beigabe von Verachtung zu sprechen pflegen, in der Uniform des Berufsoffiziers seinem Vaterlande zu dienen. Schon nach wenigen Tagen übt indes der „Zauberberg" auf Castorp die gewohnte einlullende Wirkung aus, die mit Ausnahme des Idealisten Joachim alle seine Insassen verspüren, und da der Arzt auch bei ihm „eine feuchte Stelle" entdeckt, so läßt sich der willensschwache Junge bewegen, probehalber bis auf weiteres im Sanatorium zu bleiben. So werden aus den anfänglich in Aussicht genommenen drei Wochen zunächst ebensoviele Monate, dann halbe, dann ganze Jahre, bis endlich der Begriff der Zeit sich für ihn wie für die meisten Kurgäste so weit verändert und verflüchtigt, daß Castorp jede klare Vorstellung über die Dauer seines Aufenthalts „hier oben" verliert. Erst der Ausbruch des Weltkriegs weckt den tatenlosen Träumer auf und mahnt auch ihn an seine Pflicht. Als Freiwilliger folgt der junge Hamburger der Fahne seiner deutschen Heimat und stirbt — so wenigstens läßt sich aus den absichtlich dunkel gehaltenen Äußerungen des Dichters mit einiger Wahrscheinlichkeit schließen —, körperlich und geistig zum Manne gereift, in Flandern den Heldentod.

Das ist in rohen Umrissen die Geschichte Hans Castorps. Neben dem Helden lernen wir aber auch eine große Zahl anderer, durchweg gut und individuell gezeichneter Personen kennen, zumal die Insassen des Sanatoriums, das immer neue Gäste aufnimmt, jedoch selten den einen oder andern wiederhergestellt entläßt. (Dagegen werden nachts die Toten in aller Heimlichkeit zu Tale befördert.) Hofrat Dr. Behrens selbst, der Leiter der Anstalt, ist ein Leidensgenosse der Kranken, der an seinem Leib die Zeichen des Übels trägt, das er heilen soll, der darum „nicht in klarer Gegnerschaft" der Krankheit ins Auge blickt. Der Unterarzt Dr. Krokowski offenbart schon in seinen Vorträgen über Krankheit und Liebe, daß es ihm mehr darum zu tun ist, die Gäste an seine Person zu fesseln, als endgültig zu heilen; denn nach seiner Theorie ist

„das Krankheitssymptom verkappte Liebesbetätigung und alle Krankheit verwandelte Liebe". Castorp kommt im Laufe der Zeit auch mit einer großen Anzahl der Patienten in nähere Berührung, die, zu keiner gesunden Tat fähig, ihr Leben in monotoner Regelmäßigkeit verbringen, und gleicht sich in seinen Gedanken, Wünschen, Träumen, Neigungen und Redensarten immer mehr seiner kranken Umgebung an.

Da sind zunächst die übermütig ausgelassenen, aber unheilvollem Siechtum verfallenen Mitglieder des „Vereins von der halben Lunge", dann die Tischnachbarn der beiden Vettern, das ältliche schwindsüchtige Fräulein Engelhardt und die schauerlich ungebildete Frau Stöhr, die mit Fremdwörtern um sich wirft, von denen sie kaum eines richtig ausspricht, deren höchster Triumph es ist, wenn sie von den achtundzwanzig Fischsaucen reden kann, die sie zu bereiten verstehe. Auch den italienischen Freimaurer Settembrini, diesen beredten Vorkämpfer für Freiheit, Humanität und moderne Kultur, lernt Castorp gleich anfangs kennen, dazu, neben einer Reihe von mehr untergeordneten Romanfiguren, die Halbasiatin Frau Chauchat vom sogenannten „Guten Russentisch", die trotz ihrer nachlässigen Haltung und einiger gesellschaftlichen Unarten auf den jungen Hamburger eine so faszinierende Anziehungskraft ausübt, daß er mit ihr zum Schluß des ersten Bandes eine durch fünfzehn Druckseiten gehende Unterhaltung in französischer Sprache führt und sie endlich in grotesk verstiegenen Ausdrücken seiner ewigen, unwandelbaren Liebe versichert.

Schon in seinen früheren Werken, vorzüglich in seinem ersten großen Roman „Buddenbrooks" war die Darstellungsweise Manns oft bis zur Grenze des ästhetisch Zulässigen und selbst darüber hinaus umständlich, breit und fast erschreckend gründlich. Im „Zauberberg" ist das wieder so sehr der Fall, daß der Verfasser an die Geduld des Lesers manchmal außerordentliche Forderungen stellt. Der Dichter fühlt das selbst, aber er gibt darauf in seinem „Vorsatz" (Vorwort) die für ihn bezeichnende Antwort: „Ohne Furcht vor dem Odium der Peinlichkeit, neigen wir der Ansicht zu, daß nur das Gründliche wahrhaft unterhaltend ist" (I 10). Es steckt ein wahrer Kern in dieser Auffassung; denn wer sich die Mühe nimmt, eine Frage bis in alle Einzelheiten durchzudenken, wird sie für gewöhnlich auch interessant finden. Jedenfalls soll nicht geleugnet werden, daß Thomas Mann trotz einer gewissen, und wohl auch beabsichtigten, altfränkischen Art des Vortrags es wenigstens hier im „Zauberberg" versteht, auch die längsten philosophischen und fachwissenschaftlichen Erörterungen für alle jene Leser schmackhaft zu machen, die den betreffenden Fragen und Problemen schon an sich Interesse und Verständnis entgegenbringen.

Das zeigt sich besonders im zweiten Band, wo die epische Breite der Darstellung noch uneingeschränkter zur Geltung kommt als im ersten. Ganze Kapitel werden hier zu regelrechten gelehrten Abhandlungen oder Vorträgen, Hans Castorp, der schon in der ersten Zeit seines Aufenthalts in Davos von Settembrini, dem Jünger Mazzinis und Darwins, über die verschiedensten religiösen, kulturellen und philosophischen Fragen Belehrung empfängt und, bald allein bald mit andern, über die Begriffe von Zeit, Krankheit, Körper, Leben, Gesundheit, Tod philosophiert, studiert jetzt eifrig Botanik, Mineralogie, Meteorologie, Medizin und Astronomie, sitzt bis in die tiefe Nacht hinein

über seinen gelehrten Büchern und verteidigt als „Zivilist“ gegenüber seinem militärisch eingestellten Vetter in der Politik den Pazifismus.

Auf einem Spaziergang treffen die beiden Vettern in der Gesellschaft Settembrinis ein kleines häßliches Männchen von ungeheuer lebhaftem Geist, vielseitigen wissenschaftlichen Kenntnissen und erstaunlicher dialektischer Gewandtheit. Es ist Naphta, der Sohn eines jüdischen Schlächters, jetzt christlicher Kommunist und Verteidiger der rigorosesten, extremsten katholisch-kirchlichen Anschauungen. Er hat seine Gymnasialstudien im Pensionat „Morgenstern“ in Feldkirch gemacht, ist dann in den Jesuitenorden eingetreten, hat sich in „Falkenburg“ mit glühender Seele dem Studium der scholastischen Philosophie gewidmet, wurde aber dann von seinen Obern als Lungenkranker nach Davos geschickt, wo er in einem Privathause mit seinem wissenschaftlichen Gegner Settembrini zusammenwohnt. Die endlosen, allerdings mit Geist und Gewandtheit, mit Ironie und alles versengendem Sarkasmus geführten Dispute zwischen den beiden geistig ebenbürtigen Kampfhähnen über alle Probleme des Wissens und Könnens endigen meistens mit einer riesigen Konfusion, mit dem „Widerspruch in Potenz“. Durch die Ankunft des reichen Holländers Peeperkorn, in dessen Begleitung Frau Chauchat von neuem auf der Bildfläche erscheint, verlieren die spitzfindigen Wortgefechte der beiden Männer für Castorp auf längere Zeit fast jegliche Anziehungskraft, und auch die Disputanten selbst begraben einstweilen die Streitaxt. Nach dem Tode des Holländers und der endgültigen Abreise von Frau Chauchat lebt der Kampf wieder auf und nimmt endlich einen tragischen Ausgang. Der durch eine Bemerkung Settembrinis zur Wut gereizte Naphta, der übrigens mittlerweile aus dem Jesuitenorden ausgeschieden ist, fordert seinen Gegner zum Zweikampf auf Pistolen. Settembrini nimmt zwar die Forderung an, weigert sich jedoch, die Mordwaffe gegen Naphta zu richten und schießt in die Luft, worauf sich letzterer selbst eine Kugel durch den Kopf jagt.

Wie man sieht, oder doch aus dem bisher Gesagten schon einigermaßen schließen kann, enthält der große Roman nicht nur scharfgezeichnete Gestalten, Szenerien und Situationen, sondern darüber hinaus gewissermaßen ein ganzes enzyklopädisches Nachschlagebuch von geistvollen Antworten auf alle erdenklichen wissenschaftlichen, künstlerischen, religiösen, politischen, ethischen und sozialen Fragen. Es dürfte schwer halten, auch nur eines von den vielen heute aktuellen Problemen namhaft zu machen, das im „Zauberberg“ nicht ausführlich oder doch in Form von beachtenswerten Bemerkungen kritisch behandelt wird. Glaube und Unglaube, katholische Weltanschauung und Protestantismus, Kirche und Freidenkertum, Mittelalter und Neuzeit, Schule und Analphabetentum, Vaterlandsliebe, Krieg, Pazifismus, Genie, Krankheit, Freimaurerei, Jesuitenorden, Kultur, Fortschritt, Humanität, dazu eine ganze Anzahl von naturwissenschaftlichen Themen — das sind nur einige von den Gegenständen, die im Rahmen dieses Romans ihre Erörterung oder doch ihre flüchtige Beleuchtung finden. Selbst an okkultistischen Sitzungen fehlt es im „Berghof“ nicht, und Thomas Mann betrachtet es als seine selbstverständliche Pflicht, gleich dem Verfasser eines amtlichen Protokolls, alles irgendwie Merkwürdige, das sich bei diesen Zusammenkünften ereignet, peinlich genug zu registrieren.

So wird der große Roman gewissermaßen zum Spiegelbild und Symbol unserer Zeit mit ihrer Vorliebe für das Problematische und Zwiespältige, das Anormale und Defekte, das Pathologische und Okkulte, mit ihrer Grübelsucht und ihrem Hang zur psychologischen Zergliederung, mit ihrem Interesse oder doch ihrer regen Neugierde für alle Fragen des Wissens und Könnens. Aber es ist in der Hauptsache das Bild einer kranken, einer dekadenten Zeit mit allen Zerfallserscheinungen, wie sie tatsächlich für das letzte Jahrzehnt vor dem Krieg kennzeichnend waren und wie sie in weitem Umfange auch auf unsere Nachkriegszeit noch zutreffen. Seelengröße, Selbstüberwindung, Uneigennützigkeit, Reinheit in Gesinnung und Tat, kurz, das wahrhaft Große, Heroische und Heilige, das doch in keiner Periode der Geschichte und bei keinem Volke gänzlich fehlt, kommt im Werke Manns fast nirgends zur Geltung. Selbst die beim ersten Erscheinen sympathische Figur des ritterlichen, sittenreinen Joachim, die edelste Gestalt des ganzen Romans, wird vom Verfasser mit einer feinen Beigabe von Spott und Ironie gezeichnet und büßt so viel von der wohltuend erzieherischen Wirkung ein, die von ihr an sich betrachtet ausgehen könnte. Diesen kranken, halbkranken oder doch geistig irgendwie defekten Menschen, die uns der Dichter vorführt, fehlt der sittliche Ernst, zumeist auch jegliche Kraft zu einer mehr als alltäglichen Tat, ja schon der Mut zum entschiedenen opferbereiten Wollen. Der Holländer oder Halbindier Peeperkorn, der nach Absicht des Verfassers ein Mann „von großem Format" sein soll, der aber tatsächlich mit der Moral auf sehr gespanntem Fuße steht, wirkt trotz einiger großen Züge schon durch seine abgerissene Ausdrucksweise mehr komisch als heroisch und endigt nach einer theatralisch anmutenden Abschiedsszene durch Selbstmord. Die Oberin der (weltlichen) Krankenschwestern gleicht nach Aussehen und in ihrem Benehmen weit eher einer Nachteule oder einer Vogelscheuche als einem Engel an Güte und werktätiger Nächstenliebe. Die zwei Anstaltsärzte Behrens und Krokowski sind vom Dichter mit so viel Komik und launiger Satire bedacht, daß der Leser in Verlegenheit käme, wenn er angeben sollte, wo hier die ernste Charakteristik aufhört und die Karikatur beginnt. Daß Mann mit dem unselbständigen, obwohl nicht gerade unsympathischen Hans Castorp keine heroische Persönlichkeit schaffen wollte, wurde bereits angedeutet. Aber auch bei der Vorstellung der übrigen Bewohner des Sanatoriums und der Ortschaft verzichtet der Verfasser auf jegliche Betonung des Übermittelmäßigen oder gar Heldenhaften. Die Lungenkranken sind zumeist oberflächlich angelegte, durch das lange Siechtum nicht gehobene oder geläuterte, sondern vollends eng und kleinlich gewordene Leutchen, die in der kranken Atmosphäre des Kurhauses ein halb vergnügliches, halb grämliches Dasein führen, sich gegenseitig abwechselnd unterhalten, quälen, langweilen, aber trotz aller Trübsal bei Tisch riesige Portionen verzehren, und deren Gedanken in dem ewig gleichen Kreis ihrer körperlichen Bedürfnisse und der durch die Krankheit geförderten erotischen Neigungen und Wünsche sich bewegen. Settembrini und Naphta machen hierin allerdings eine Ausnahme, doch auch sie lassen Charaktergröße und Gemütstiefe ganz oder doch fast ganz vermissen. Die Stärke dieser beiden Männer liegt in ihrem gedanklichen Scharfsinn, ihrer dialektischen Fertigkeit, ihrem erstaunlichen Wissen und ihrer Vorliebe für Ironie und beißenden Sarkasmus.

Trotzdem soll nicht behauptet werden, daß es dem geistvollen Schöpfer all dieser in ihrer Art fein und überlegen gezeichneten Gestalten, dem Menschen Thomas Mann, an Tiefe der Auffassung, sittlichem Ernst und ursprünglicher Dichterkraft fehle. Er mag davon persönlich viel besitzen, aber diese Vorzüge treten im „Zauberberg" kaum in Erscheinung, und der Leser erhält sogar den Eindruck, als ob Mann, der moderne Skeptiker, sich schämte, die Tiefen seines Innern zu offenbaren. Ja es scheint geradezu, daß wo immer sich bei ihm ein Spalt im harten Felsen öffnet und die Goldadern eines reichen Innern unter der Oberfläche zum Vorschein kommen, der Verfasser nichts Eiligeres zu tun hat, als die Öffnung mit allerhand Gestrüpp wieder zu verdecken und die Ergriffenheit des Lesers mit ein paar zynischen Randglossen möglichst gründlich zu zerstören.

Ein Beispiel: Der Tod von Castorps Vetter Joachim wird vom Dichter mit einer gewissen Ehrfurcht und unverhohlener Sympathie für den jugendlichen Idealisten geschildert. Die Anwesenden sind alle tief ergriffen. Schluchzend wendet sich die Mutter des Verstorbenen, Frau Luise Ziemßen, ab, und Castorp drückt an ihrer Stelle dem Toten die Augen zu: auch ihm kommen die Tränen. Und der Dichter? Mit einem Sätzchen voll ätzendem Sarkasmus macht er der ihm offenbar unerträglich gewordenen „rührseligen" Szene ein Ende, indem er seinen Helden Castorp über die chemischen Bestandteile der Träne eine naturwissenschaftliche Betrachtung anstellen läßt: „... dies klare Naß, so reichlich-bitterlich fließend überall in der Welt und zu jeder Stunde, daß man das Tal der Erde poetisch nach ihm benannt hat; dies alkalisch-salzige Drüsenprodukt, das die Nervenerschütterung durchdringenden Schmerzes, physischen wie seelischen Schmerzes, unserem Körper entpreßt. Er wußte, es sei auch etwas Muzin und Eiweiß darin" (II 329 f.). So zerstört bei Thomas Mann der kühle Skeptiker und Spötter, was der gestaltende Dichter aufbaute, und wir suchen vergebens nach einer großen leitenden Idee, die alles Gegensätzliche versöhnen, alles Kantige, Kranke und Brüchige glätten oder mildern, alles innerlich Widerspruchsvolle zu einer höheren Einheit führen könnte.

Zwar nennt der Verfasser in einer Erwiderung auf Angriffe, die von ärztlicher Seite gegen den „Zauberberg" erfolgten, sein Buch ein erzieherisches Werk und meint, der Roman enthalte einen „korrigierenden Prozeß, den Prozeß der fortschreitenden Desillusionierung eines frommen, eines todesfürchtigen jungen Menschen über Krankheit und Tod" (Berliner Tageblatt vom 17. Juli 1925, Nr. 335). Aber vielleicht darf man bezweifeln, ob hiermit der Kern der Erzählung richtig angedeutet ist oder überhaupt angedeutet werden sollte; denn geistig gesund und ein brauchbares Glied der menschlichen Gesellschaft wird Castorp wirklich nicht infolge der weisen Lehren eines Behrens, Krokowski, Settembrini oder Naphta, auch nicht dank der im Sanatorium gemachten praktischen Erfahrungen im Umgang mit Frau Chauchat u. a., sondern ausschließlich durch das aufrüttelnde Ereignis des Kriegsausbruchs, das mit einem Schlag aus dem tatenlosen Träumer und Grübler einen willensstarken, für ideale Pflichterfüllung begeisterten Menschen macht — ein Ausgang, der eigentlich bei dem Pazifisten Thomas Mann etwas sonderbar anmutet! Doch selbst in dem Falle, daß man die Erklärung des Verfassers über die erzieherische Wirkung seines Buches gelten läßt, kann

der Art und Weise, wie diese „Desillusionierung" sich beim Helden vollzieht, wenigstens vom christlichen Standpunkt aus ein sittlicher Wert nicht zuerkannt werden.

So hoch man daher auch diese in der Tat glänzende literarische Leistung eines unserer größten Romanschriftsteller im Hinblick auf das hier zu Tage tretende umfassende Wissen des Autors, auf die Treffsicherheit im Entwurf und in der Ausarbeitung des Zeitbildes, auf die feinsinnige Charakterzeichnung, nicht zuletzt auch im Hinblick auf die sprachlichen und anderweitigen formellen Vorzüge einschätzen mag — unter dem Gesichtspunkt, den Thomas Mann anscheinend selbst vor allem ins Auge faßte: als Erziehungsroman betrachtet, entläßt das große achtunggebietende Werk den Leser unbefriedigt.

II.

Der Roman von Thomas Mann spielt in der Schweiz. Es lag indes nicht in der Absicht des Verfassers, den Leser mit der bodenständigen Art und Kultur des Landes bekannt zu machen. In der Tat ist es eine völlig internationale Tischgesellschaft, die sich im „Zauberberg" zusammenfindet. Von schweizerischer Eigenart merkt man im ganzen umfangreichen Buch so gut wie nichts. Die große Erzählung „Papst und Kaiser im Dorf" von Heinrich Federer wählt ebenfalls das Gebiet der Eidgenossen zum Schauplatz der Handlung, doch bleibt hier die Beziehung der erzählten Geschichte zur Landschaft und deren alteingesessenen Bewohnern nicht eine lose und äußerliche, hier macht die Schilderung von Land und Leuten einen integrierenden Teil des Werkes aus. Absolut gesprochen, könnten sich diese von Federer erzählten Vorgänge auch in einer andern ländlichen Gegend abspielen, doch in der Art, wie sie der Dichter uns vorführt, sind sie ohne die schweizerische Szenerie nicht gut denkbar.

Wie der Titel „Papst und Kaiser im Dorf" schon ahnen läßt, soll hier der Konflikt zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt in dem engbegrenzten Raum einer Dorfgemarkung zum Austrag gebracht werden. Zwar sind die beiden Gegner: der unendlich seeleneifrige, nur leider arg unkluge, stürmisch angelegte Pfarrer Carolus Bischof und der bedächtige, zäh am Herkommen und den durch das Alter geheiligten Einrichtungen festhaltende greise Ammann Cornelius Bölsch, die im ostschweizerischen Dorfe Lustigern mit einander um Macht und Einfluß ringen, beide im Grunde seelengute, uneigennützige, fromme und rechtschaffene Männer, doch ihre Temperamente und sonstigen Naturanlagen sind so sehr verschieden, und der persönlichen Reibungspunkte gibt es so viele, daß die abwechselnd von dem einen und dem andern angestrebte Versöhnung immer wieder an irgend einem kleinlichen Zufall, einem widrigen Umstand, einem unglücklich gewählten oder doch falsch ausgelegten Worte in tragischer Weise scheitert. Da sowohl der Pfarrer wie der Ammann im Dorfe hohes Ansehen genießen, und jeder seinen Anhang hat, so kommt der Zwist und Streit in der Gemeinde nie zur Ruhe, sondern lodert nach gelegentlichen Atempausen stets von neuem auf der ganzen Linie wieder auf.

Neben dieser Haupthandlung, aber zumeist in engem Zusammenhang mit ihr, spielen sich die Geschicke vieler anderer Personen ab, die schon beim ersten Auftreten die Teilnahme des Lesers wecken und im weiteren Verlauf der Ge-

schichte unser Interesse dauernd fesseln. Gleich anfangs begegnen uns die Kinder des verstorbenen Thäler: das junge, tapfere und kluge Mili und ihre zwei Stiefbrüder, der wortkarge, besinnliche Heli, der immer neue Stickmuster ausdenkt, und anderseits der geschickte, gewandte, freilich auch kalte und seelenlose Maler Johannes, der die Gedanken Helis mit spielender Leichtigkeit zu Papier bringt und durch seine Kopie des Bildes „Ambrosius und Theodosius" von Rubens den Gegensatz zwischen Papst und Kaiser im Dorf in unheilvoller Weise verschärft. Indirekt trägt zur Verbreiterung der Kluft auch der unsäglich leichtsinnige Julius Thäler, „Schül" genannt, bei, ein Onkel der Thäler-Geschwister, der als Landstreicher und Musikant mit der Sängerin Silvia, seiner ihm nur bürgerlich angetrauten Frau, eines schönen Tages plötzlich im Dorfe auftaucht, durch sein leidenschaftliches Geigenspiel die Tanzlust in der Gemeinde weckt und dadurch dem armen Pfarrer unendlich viel Kummer, Verdruß und Ärger bereitet.

An der Beseitigung des Zwiespaltes arbeiten dagegen der alte, treuherzige, gelehrte, allerdings auch möglichst unpraktisch veranlagte Kaplan Eusebius, der persönliche Freund von Pfarrer und Ammann; dann der übermütige, scheinbar kraftstrotzende junge Sigi (Sigismund), des Ilgenwirts Sohn, der aus einem vergnügungssüchtigen Schürzenjäger und blasierten Spötter unter dem Einfluß Milis zum gediegenen, innerlich tüchtigen Mann heranreift, aber als Opfer eines epileptischen Anfalls beim mutvollen Eintreten für Ordnung und Zucht vom hohen Gerüst am Kirchturm herunterstürzt; endlich Mili selbst, die nicht nur im Haushalt Bescheid weiß wie keine Zweite, sondern auch bei aller Achtung für Pfarrer und Ammann sich ihr gesundes Urteil über die Fehler und Mißgriffe dieser zwei um die Gemeinde hochverdienten Männer wahrt.

Im allgemeinen sind die Frauen, Kinder und jungen Leute Freunde und Bewunderer des Pfarrers, dieses persönlich uneigennützigen, grenzenlos freigebigen Mannes, der neben den geistlichen auch unermeßlich viele leibliche Wohltaten spendet, keine Mühe und kein Opfer scheut, wo es gilt die Kranken, Armen und seelisch Zerschlagenen zu trösten, zu unterstützen und innerlich aufzurichten, und der insbesondere bei Gelegenheit der bösen Grippe-Epidemie ohne Rücksicht auf drohende Ansteckung fast seine ganze Zeit an den Betten der Schwerkranken und Sterbenden zubringt. Dagegen stehen die Männer in der Mehrzahl auf seiten des alten Corneli, zumal jene, denen Carolus durch unbedachte Äußerungen und gelegentliche Strenge anläßlich seines Kampfes gegen die Tanzwut zu nahe trat.

Der greise Corneli betrachtet es seinerseits als Pflicht, die wirklichen oder vermeintlichen Rechte der Gemeinde gegen die Neuerungssucht des unruhigen, stets auf Änderung bedachten Pfarrers zu schützen. Zwar schweigt er noch, solange Carolus sich mit minderwichtigen Verbesserungen in Kirche und Gemeinde begnügt. Er läßt es ohne öffentlichen Widerspruch geschehen, daß der Maler Johannes im Auftrag des Pfarrers das Zifferblatt des Turmes neu anstreicht. Als jedoch die Beichtstühle aus dem Chor ins Schiff geschafft werden, erfolgt ein feierlicher Protest des Ammanns im Namen des gesamten Kirchenrats gegen diese Willkürmaßregel des Pfarrers und als weiteres für Carolus unangenehmes Nachspiel ein väterlich kluger Verweis vonseiten seines Bischofs.

Schließlich bringt das Eingreifen der Elemente den Kampf zwischen den zwei Männern zum Austrag. Der Pfarrer will seinen längst geplanten Entschluß, den niedrigen Kirchturm höher zu führen, in die Tat umsetzen. Schon geht das Werk seiner Vollendung entgegen, da entlädt sich ein Ungewitter über der Gegend, ihm folgt ein langandauernder Landregen — und der von liederlichen Maurergesellen schlechtgefügte Neubau bietet den jammervollen Anblick von Zerfall und Zerstörung. Jetzt braucht der bedächtige Corneli nicht mehr zu protestieren: das hat der Himmel besorgt, und die Ereignisse haben dem zähen Verteidiger des Alten recht gegeben. Der Pfarrer verläßt als äußerlich Geschlagener, obwohl Sieger über sich selbst, das ungastliche Dorf, in dem er kaum ein Jahr seines Amtes gewaltet hat. Er soll die Stelle eines Beichtvaters und Spirituals in einem kleinen Nonnenkloster übernehmen. Auf dem Wege zu seinem Bestimmungsort trifft den abgehetzten Mann ein Schlaganfall: der Streit zwischen „Papst und Kaiser" ist beendet.

Federers Buch besitzt den Vorzug einer künstlerisch fruchtbaren Idee, eines klar begrenzten Themas und einer überall erkennbaren und wirksamen, alle Haupt- und Nebenpersonen in ihren Bereich ziehenden Romanhandlung. Das Ringen zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt geht durch die ganze Erzählung, läßt die Anteilnahme des Lesers auch bei den scheinbar etwas entlegenen Szenen und kleinen Abschweifungen des an muntern, launigen Einfällen überreichen Verfassers nie erlahmen und gibt so dem Werk das Gepräge des Einheitlichen, Zielstrebigen, Geschlossenen. Die geschilderten Vorgänge, Ereignisse und Erlebnisse sind durchweg sorgfältig motiviert, die Handlungsweise der einzelnen Personen wird aus ihrer Eigenart, ihrer Gesinnung, aus dem Volkscharakter und den örtlichen Verhältnissen psychologisch zumeist überzeugend begründet, ja selbst die unbelebte Natur ist nicht nur Hintergrund oder Kulisse, sondern greift an einigen Stellen fast wie im Auftrage einer höheren Macht in den Gang der Handlung ein. Dazu nehme man die Frische, Ursprünglichkeit und Treffsicherheit der Sprache, die prächtigen dichterischen aus dem Gegenstande selbst geholten Bilder und Vergleiche, endlich den köstlichen Frohsinn, der trotz sittlichem Ernst und künstlerischem Verantwortlichkeitsgefühl das Ganze durchzieht, und man wird zugeben müssen, daß die Ehrung, die dem Werk und seinem Verfasser durch die Verleihung des Gottfried-Keller-Preises in der Schweiz zuteil wurde, vollauf verdient ist.

Daß Federer mit seiner großen Erzählung alle Wünsche selbst einer etwas anspruchsvollen Kritik befriedigt, soll trotzdem nicht behauptet werden. Auf einige kleinere Mängel und Schönheitsfehler möchte ich hier nicht näher eingehen[1]. Wichtiger erscheint mir die Antwort auf die Frage: Um was geht es eigentlich bei dem ganzen Streit zwischen den beiden Dorfgewaltigen? Sind

[1] Die Unklugheit und Ungeschicklichkeit des guten Pfarrers reicht oft bis an die Grenze des psychologisch noch Möglichen. — Der Sigi ist wieder ganz der Typ des eigenmächtigen, verwöhnten und übermütigen Herrensöhnchens, wie ihn Federer liebt, den aber manche Leser als überbetont empfinden. — Der Schül stellt eine, an sich virtuose, Weiterbildung der Figur des Vaters Spichtiger aus dem „Mätteliseppi" dar, doch ist diese neue Gestalt durch Steigerung ihrer unruhigen, ewig beweglichen Eigenart schließlich so rückgratlos und molluskenhaft ausgefallen, daß sie nun bei der Lektüre statt Sympathie und freundliche Teilnahme fast so etwas wie ein Gefühl des Überdrusses und des Unwillens auslöst.

es große, deutlich ausgesprochene, sind es vor allem grundsätzliche Verschiedenheiten, die hier in Betracht kommen? Sind es Beweggründe und Belange von entscheidender Bedeutung für Kirche und Staat? Nein, es sind in der Hauptsache nicht prinzipielle, sondern persönliche, zum Teil sogar recht kleinliche Streitpunkte und Gegensätze, die im Kampf eine so große Rolle spielen. Das ist kein Ringen zwischen zwei Weltanschauungen, noch weniger ein hartes Zusammenstoßen von Gut und Bös, eine Machtprobe zwischen Himmel und Hölle. Man mache doch nur den Versuch und stelle die beiden Hauptfiguren nebeneinander, entferne oder mildere ihre persönlichen Absonderlichkeiten, ihre Ecken und Kanten und alle Auswüchse ihres Temperaments, lasse ihnen aber ihre grundverschiedenen Anlagen, nur denke man sich diese letzteren etwas besser gezügelt und beherrscht — es dürfte kaum noch ein nennenswerter Rest von Konfliktsstoff übrig bleiben, und dem gedeihlichen Zusammenwirken zwischen „Papst und Kaiser" stände nichts mehr im Wege.

Damit ist nun doch wohl eine gewisse Schwäche des Romans zugegeben, die eine rückhaltlose Bewunderung vom ästhetischen, und vielleicht auch vom ethischen, Standpunkt aus nicht recht aufkommen läßt. Wenn die persönlichen Momente alles Grundsätzliche ganz in den Schatten stellen und verdrängen, dann bleibt das Schauspiel eines geistigen Ringens zwischen zwei charakterstarken Männern zwar immer noch spannend und menschlich interessant genug, zumal wenn ein Meister der Darstellung, wie Federer es uns vor Augen führt, aber die weiterreichende, allgemeingültige Bedeutung, die wir schon mit dem Begriff des Kampfes zwischen Kirche und Staat verbinden, werden manche Leser des prachtvollen Buches vermissen.

* * *

Es sollte hier nicht der Versuch gemacht werden, die beiden Romane von Mann und Federer miteinander zu vergleichen, noch weniger den einen Dichter gegen den andern auszuspielen; dafür sind die Bücher nach Anlage und Ausführung zu grundverschieden. Von dem gewaltigen wissenschaftlichen Material, das der norddeutsche Romanschriftsteller in seinem Werke verwertet, gewahren wir in Federers ansprechend schlichter Erzählung kaum eine Spur. Anderseits bietet der Schweizerdichter eine zusammenhängende Geschichte, eine nach bestimmtem Plan geordnete Folge von Begebenheiten und Ereignissen mit (selbstverständlich dichterisch freier) Exposition, Verwicklung und Lösung, während bei Mann die äußern Geschehnisse eine verhältnismäßig geringfügige Rolle spielen und der Nachdruck auf der Schilderung von Zuständen und der Erörterung von Problemen, strittigen Auffassungen und gelehrten Fragen liegt. Daß im „Zauberberg" das Zeitbild im Vordergrunde steht, während es sich in „Papst und Kaiser im Dorf" fast ausschließlich um Menschenschicksale handelt, ist nur eine natürliche Folge jener verschiedenartigen Einstellung der beiden Dichter.

Anfechtbar, oder doch mangelhaft begründet, bleibt in beiden Romanen der Schluß. Er macht hier wie dort eher den Eindruck eines gewaltsamen Abbruchs, eines eigenmächtigen Zerhauens des Knotens, als einer innerlich motivierten, harmonischen, ungekünstelten Lösung. Fast möchte man von einem Verlegenheitsmittel sprechen, zu dem die beiden Schriftsteller ihre Zu-

flucht nahmen, da sie sonst keine Möglichkeit sahen, ihre Hauptpersonen vom Schauplatz verschwinden zu lassen. Für Thomas Mann lag eine gewisse historische Berechtigung des schroffen Ausgangs seines Romans in der Tatsache, daß jene Zeit, die er in der Hauptsache schildern wollte, mit dem Ausbruch des Weltkriegs ihr jähes Ende fand. Federer ist uns meines Erachtens die künstlerische Begründung seines Romanabschlusses zwar nicht ganz, aber doch bis zu einem gewissen Grade schuldig geblieben. In einer Hinsicht besitzt Federer allerdings einen unleugbaren Vorsprung gegenüber seinem gefeierten Kollegen. Es ist der Vorteil, den die feste Grundlage einer objektiv gesicherten, lückenlosen Weltanschauung und der damit gegebene gesunde Optimismus dem katholischen Dichter verschafft. So tragisch der Ausgang seiner großen Erzählung auch anmutet, von dem pessimistischen Unterton, den wir bei Mann oft in den schönsten Partien deutlich vernehmen, ist selbst in jenen Schlußkapiteln nichts herauszuhören, und in seinem ganzen an Abwechslung und neuen Motiven reichen Werk weht nicht der bei aller imponierenden Überlegenheit doch schließlich erkältende Nordwind von Ironie und Skeptizismus, sondern der erfrischende Hauch eines muntern, schalkhaften Humors, der alle Gestalten und Gegenstände, mit denen der geistsprühende Erzähler in Berührung kommt, erwärmt und belebt und den Leser statt im Zauberbanne eines internationalen Sanatoriums in der gesunden, behaglichen Nähe des bei all seinen Fehlern, Schroffheiten und Ecken doch ursprünglich tüchtigen, von der überfeinerten Kultur noch unverdorbenen Landvolkes — bei den alteingesessenen Bewohnern eines echten Schweizerdorfes — festhält.

Alois Stockmann S. J.

Umschau

Ein Priester der Barmherzigkeit

Jedes Leben eines eifrigen in selbstloser Liebe sich verzehrenden Priesters ist eine tiefgreifende Erbauung für das Volk, ein mächtiger Ansporn für seine Mitbrüder, eine wertvolle Apologie der Kirche. Leider bewahrheitet sich aber hier nur zu oft das alte Sprichwort: „Das Böse gräbt man in Erz, das Gute schreibt man in Sand." Kaum ist der edle Priester gestorben, und schon verweht der nächste Wind die Blätter und Blättchen mit ihren Notizen. Und doch, wie wertvoll wäre es auch für die Kultur- und Kirchengeschichte gewesen, wenn die Einzelheiten dieses köstlichen Lebens gesammelt und zu einem Monumentum aere perennius gestaltet worden wären. Könnte und sollte da nicht mehr geschehen? Sollte sich insbesondere der Pfarrklerus nicht mehr als bisher für die Verewigung heldenmütiger Mitbrüder entweder selbst oder durch Anregung bemühen?

Ein schönes Beispiel bietet da der unermüdliche Stadtpfarrer von Langenbrücken (Baden), der das priesterliche Wirken des Prälaten Franz Xaver Lender so pietätvoll geschildert hat (Dor, Franz Xaver Lender, 1913) und im Jahre 1924 uns mit der schönen Sammlung „Hirtentreue, Neue Lebensbilder aus dem Klerus" (398 S., Karlsruhe, Badenia) beschenkte. In einem der letzten Hefte der leider eingegangenen „Frankfurter Zeitgemäßen Broschüren" erschien die Lebensskizze eines sonst ganz unbekannten bayrischen Priesters, dessen Leben nur selbstlose Aufopferung für die Ärmsten der Armen war (Georg Nöscher, ein Vater der Ärmsten, 1922). Eine Reihe herrlicher Priesterbilder enthält die Wiener „Korrespondenz des Priester-Gebetsvereins Associatio Perseverantiae Sacerdotalis", die es verdienten, von kundiger Hand gesammelt und zu einem Strauße vereinigt zu werden.

Eben erst ist das Leben eines in weitern Kreisen unbekannten Elsässer Pfarrgeistlichen erschienen, auf das hier besonders aufmerksam gemacht werden soll: „Der Straßburger Münsterprediger Simon Ferdinand Mühe (1788 bis 1865) — Ein Zeit- und Lebensbild" von Dr. L. Pfleger, Professor am bischöflichen Gymnasium St. Stephan in Straßburg (8°, 256 S. Kolmar i. E. 1925). „Seinem 76jährigen Vater, ehemaligem Volksschullehrer, widmet dieses Buch in dankbarer Liebe der Verfasser." Mit geübter kritischer Sonde und zugleich mit rührender Pietät schildert Prof. Pfleger in einer Reihe von scharf umrissenen Bildern das Leben eines ganz hervorragenden, überaus verdienstvollen, rastlos tätigen, für Arme und Elende sich aufopfernden Pfarrpredigers. Es ziehen an uns vorüber das Elternhaus in der Schreckenszeit (1788—1800), Lehrjahre in Straßburg und Mainz, die ersten Seelsorgsjahre als Domprediger und Münstervikar 1812 bis 1821, die Reformationsjubeljahre 1817 bis 1830, die Revolutionsjahre 1830 und 1848, das großartige Apostolat in Straßburg, besonders Mühe als Prediger (ein zweiter Geiler von Kaysersberg), als religiöser Erzieher der elsässischen Volksschullehrer und der Geistlichen, endlich sein herrliches Tugendleben. Ein Mann des Gebetes, streng kirchlicher Sinn, der Soldat Christi, grenzenlose Nächstenliebe, der Vater aller Bedrängten, der barmherzige Samariter, der unermüdliche Tröster der Kranken und Sterbenden, Abneigung gegen Auszeichnungen aller Art, bleibt immer Vikar, weist die besten Pfarreien zurück, läßt sich nicht malen, bevorzugt die Seelsorge der Männer, hält die Frauen in Distanz, der Mann des Volkes, der Liebling der Männer: das sind nur einige Züge des wahrheitsgetreuen Porträts.

Von diesen Zügen ist wohl der schönste, der Mühe den Namen beibrachte: „Unser Vinzenz von Paul". Als er Münstervikar geworden war und das menschliche Elend in armseligen Hinterhäusern und dunkeln Dachkammern näher kennen gelernt hatte, da hatte seine Mutter, die bei ihm wohnte und selber ein goldenes Herz hatte, ihre liebe Not. Oft mußte sie ihm seinen

Wäscheschrank wieder füllen, weil er Hemden und Strümpfe an Bedürftige weggeschenkt. Wenn die Mutter ihm dann über seine maßlose Freigebigkeit Vorhaltungen machte, gab er zur Antwort: „Ich brauche so vieles Zeug nicht." Auch Brennholz schleppte er in den Winternächten unter seinem weiten Mantel fort, um Frierende zu erwärmen. Die Haushälterin, die nach dem Tode der Mutter den Haushalt führte, hatte erst recht keinen leichten Stand. Oft wenn sie gegen Mittag nach Hause kam und nach dem Fleischtopf schaute, war er leer. In ihrer Abwesenheit hatte der Vikar das Suppenfleisch herausgenommen und einer armen Kranken gebracht. Einmal hatte sie ein fettes Huhn auf das Feuer gestellt, um ihrem Herrn, dessen Gesundheitszustand zu Besorgnissen Anlaß gab, eine kräftige Suppe zu kochen. Mühe roch den angenehmen Duft und paßte auf den Augenblick, wo die Haushälterin sich für einige Augenblicke entfernte. Als sie zurückkehrte, war Herr und Huhn verschwunden. Auf den Redestrom, der sich auf den heimkehrenden Herrn ergoß, erfolgte die gelassene Antwort: „Die Frau, der ich das Huhn brachte, hatte es nötiger als wir beide." Mehrere Tage fand die Haushälterin die Schlafzimmertür ihres Herrn verschlossen und den Schlüssel verschwunden; Mühe hatte ihn mitgenommen. Schließlich wurde es der Haushälterin zu bunt, sie ließ den Schlosser kommen und die Türe erbrechen. Der Anblick, der sich ihr bot, brachte die treue Seele einer Ohnmacht nahe. Der Vikar hatte sein ganzes Bettzeug hergeschenkt. Während der Nacht hatte er seine Armen in den Schneidergraben, auf den sein Schlafzimmer hinausging, bestellt und ihnen das Bettzeug aus dem Fenster hinuntergelassen. Solches geschah mehr als einmal. In einer Nacht trug er selber seine Matratze auf dem Rücken in die Wohnung eines Armen. Ein Polizist bemerkte ihn von weitem, er lief herbei und wollte ihn als Dieb stellen. Da erkannte er den Vikar. Diesem „nächtlichen Dieb" begegnete die Polizei mehr als einmal auf seinen heimlichen Gängen. Dadurch wurde Mühes priesterliche Barmherzigkeit bekannt und zum Stadtgespräch. In einer nassen Winternacht begegnete er einem Menschen, der mit zerrissenen Schuhen sich durch den aufgeweichten Straßenschnee schleppte. Er hieß ihn mitgehen zu seiner eigenen Wohnung, zog im dunkeln Hausflur Schuhe und Strümpfe aus und gab sie dem Armen. Einer der Grundsätze, die er seinen Hörern im Priesterseminar oft und oft wiederholte, war: „Eine milde Gabe öffnet das Herz des Armen dem Worte des Priesters." Was viele Arme noch mehr schätzten als die Gabe, war die gewinnende liebenswürdige Art, mit der er die Gabe reichte. Geistliche und leibliche Hilfe den Kranken zu bringen, war seine besondere Freude. Eines Tags, so berichtet er selbst, rief man ihn zu einer sterbenden armen Frau. Er fand sie ohne jedes Lebenszeichen. Aber seine reiche Erfahrung sagte ihm sogleich, daß er es nicht mit einer Sterbenden, sondern einer fast völlig Verhungerten zu tun hatte. Er ließ sofort aus seiner Wohnung eine Flasche alten Wein holen, den er immer für seine Kranken vorrätig hielt. Er flößte ihr vorsichtig Tropfen für Tropfen ein und fährt stundenlang damit fort, bis er endlich die Freude hatte, die Leblose erwachen zu sehen. Sie wurde wieder ganz gesund und konnte ihrem Lebensretter nicht genug danken.

Kurz nach dem Tode Mühes beantwortete der Münsterpfarrer in einer Fastenpredigt vom 5. März 1865: Wer war der unter der Teilnahme der ganzen Stadt zu Grabe getragene Priester Mühe? mit den Worten: Kein Großer, kein Reicher, auch kein kirchlicher Würdenträger. Dreimal hat er eine angebotene Domherrenstelle zurückgewiesen, dreimal eine Stadtpfarrei, selbst die Münsterpfarrei wollte er nicht übernehmen. Was war er denn? Ein einfacher Priester, aber ein eifriger Priester, der sich aufopferte für Gott und für den Nächsten und der länger als ein halbes Jahrhundert hindurch Vikar und deutscher Prediger am Münster war. Er wird niemals seinesgleichen finden. In der ganzen Stadt war er gekannt, geachtet, geliebt.

Und anläßlich des großartigen Begräbnisses, das dem eines Fürsten glich, schrieb der „Elsässer“: „Diese Volkskundgebung ist ein großes Beispiel und ein großer Trost. Man ersieht daraus, welche Wirkung auf die Volksmenge ein langes Leben voll von Eifer, Hingebung und Aufopferung hervorbringt. Das Volk ist nicht unempfindlich für die Tugenden und undankbar gegen seine Wohltäter.“ Fürwahr, dieses Leben verkörpert ein gutes Stück Lösung der sozialen Frage. Dem Verfasser aber schulden wir Dank für das schöne Denkmal, das er diesem Priester der Barmherzigkeit errichtet hat.

Bernhard Duhr S. J.

Pax Romana

Von dem V. internationalen Kongreß der katholischen Studentenvereinigungen zu Bologna, 5.—9. September 1925.

Also wieder einmal eine internationale Tagung? — Das Mißbehagen oder die Langeweile sind begreiflich. Wir haben der Tagungen allzuviel gehabt. Ich will gestehen, daß ich selbst mit einer gewissen Zurückhaltung nach Bologna ging, aus der mich nicht einmal der wundervolle Hintergrund der Tagung zu bringen vermochte, die türmereiche Universitätsstadt, die mit ihren einzigartigen Erinnerungen mittelalterlichen, katholischen Studentenlebens uns zuruft, wie einst diese Pax Romana Wirklichkeit war. Ich will sogar verraten, daß auch der Verlauf der Tagung mich nicht ganz von meinen Bedenken befreien konnte. Das Hauptbedenken aber war: Ist nicht Gefahr, daß man sich auf solchen Kongressen in großen Worten und Plänen katholischen Hochgefühls ergeht und darüber die nüchterne Arbeit auf dem Boden vergißt, auf dem man mit seinem Leben nun einmal steht?

Und dennoch! Und wenn die Bedenklichkeit noch viel größer wäre, die Pax Romana darf nicht mehr übersehen werden, wie es in Deutschland bisher geschah. Nicht wegen der Größe ihrer bisherigen Leistung, sondern wegen der Dringlichkeit ihrer Idee. Es ist uns gar nicht die Freiheit gelassen, noch lange über den Nutzen eines solchen Zusammenschlusses aller Studentenverbände der katholischen Welt zu beratschlagen. Wir stehen einfach der Tatsache gegenüber, daß sich die Studentenschaft über die Länder hinaus die Hand reicht, aus einem mächtigen Gemeinschaftsgefühl heraus, zu verschiedenen Zielen hin, aber mit dem starken Willen, eine Macht zu bilden in der Gestaltung der neuen Zeit. Und damit stehen wir vor der Frage, ob die katholische Studentenschaft dabei sein will, etwas zu sagen, etwas beizutragen hat, und zwar als katholische Studentenschaft.

In der Schweiz war jüngst ein Treffen der bestehenden internationalen Studentenvereinigungen. Die Confédération Internationale des Etudiants, die World's Student Christian Federation, die internationale sozialistische Studentenvereinigung konnten auf riesige Mitgliederzahlen (die beiden erstgenannten auf mehr als zweihunderttausend) und kraftvolle Werke hinweisen; der Bericht des einzigen katholischen Weltbundes, der Pax Romana, den man mit lebhafter Aufmerksamkeit entgegennahm, mußte sich im wesentlichen darauf beschränken, von schönen Zielen und Wünschen zu reden.

Aber brauchen wir denn noch einen eigenen Zusammenschluß der katholischen Studentenverbände der Welt? Wir haben doch bei uns die Gesamtvertretung der deutschen Studentenschaft, die neulich auf dem 8. deutschen Studententag zu Berlin ihr Leben bewies; sie nimmt durch ihr Auslandsamt tätigen Einfluß auf die Confédération Internationale des Etudiants und deren Arbeitsgebiete: den Austausch von Personen, Ideen, Hilfsmitteln, wodurch man sich kennenlernen, sich verstehen, sich anregen will und so wahre Menschheitskultur bauen auf dem Boden edler Brüderlichkeit. Was will da noch die Pax Romana die katholischen Verbände der einzelnen Länder zur Sonderbündelei bewegen?

Die Frage bestände zu Recht, wenn sich die Katholiken wieder in ein Ghetto einsperren wollten. Natürlich sollen die katholischen Verbände mittun, wo immer echte Arbeit geleistet wird, nationale und über-

nationale. Aber es geht darum, mit der zusammengefaßten Macht katholischer Lebensüberzeugungen auf die werdenden Dinge bestimmend einzuwirken. Und es ist etwas im Werden.

Es wäre viel zu kurz gesehen, wollte man den Blick nur auf die nächsten Anliegen der Studentenwelt beschränken, auf die gegenseitige Hilfe und Förderung von Volk zu Volk[1]. Im Hintergrund tauchen ganz andere Lebensfragen auf. Um nur auf eines hinzuweisen: der Völkerbund und was er an tiefsten idealen Aufgaben birgt. Mag man auch die kühlste Zurückhaltung gegen den Völkerbund haben, wenn er politischen Frieden verkündet, aber der Völkerbund ist nicht nur der Treffpunkt augenblicklicher Machtträger, er trägt in sich eine lebendige Idee, den Willen zur besseren Zukunft.

Schon die einfache Tatsache, daß der Völkerbund sich seit 1922 die Commission de Coopération Intellectuelle geschaffen hat, kann den gebildeten Katholiken und in Sonderheit die katholische Studentenwelt nicht gleichgültig lassen. Ein Kreis von vierzehn Gelehrten, deren Name schon eine Vertretung der verschiedenen Kultur- und Wissensgebiete bedeutet (aus Deutschland Prof. Einstein), soll unter Mitarbeit von Sachverständigen und unterstützt von internationalen Instituten für geistige Zusammenarbeit (das erste in Paris 1923, es folgte Rom) die gemeinsamen Anliegen des wissenschaftlichen Lebens wahrnehmen. Die Kommission hat Fühlung mit den internationalen Studentenvertretungen. Auch der Sprecher der Pax Romana wurde gehört. Sein Wort wird soviel Eindruck machen, als es vom Echo der katholischen Studentenwelt, von ihrer Einsicht und ihrem Willen getragen ist.

Aber noch viel weiter greifende Bestrebungen sammeln sich um den Völkerbund. Es geht letztlich auf einen Umbau oder Neubau des Völkerrechts. Was dabei für Werte auf dem Spiele stehen, sollte uns Katholiken klar sein. Schon haben sich in manchen Ländern nationale Gesellschaften gebildet, eigens um ihren Einfluß in Genf geltend zu machen[1]. In welche Richtung der Einfluß gehen soll, ist oft sehr durchsichtig: rein diesseitig — humanitärer, freimaurerischer, sozialistischer Aufbau der menschlichen Gesellschaft. Wo bleiben wir Katholiken? Haben wir nicht ein Erbgut sozialphilosophischer, staatsphilosophischer, rechtsphilosophischer Überlieferungen für die ganze Menschheit zu wahren? Wahrhaftig, die Gestalt des Papstes der großen Enzykliken erhebt sich vor uns, fragend und mahnend. Es schrecken uns doch nicht solche Anrufe und Verantwortungen oder entlocken uns nur den müden Verzicht: „hohe Worte — —". Glücklicherweise können wir schon auf ein Werk der Katholiken hinweisen. Vor mir liegt der Arbeitsbericht der Union Catholique d'Études Internationales[2] vom Jahre 1924. Führende Katholiken der Wissenschaft aus fast allen Ländern (Deutschland fehlt noch) haben sich zusammengefunden. Ein klarer Arbeitsplan für das Studium und die Vertretung der großen Fragen des Gesellschafts- und Völkerlebens vom katholischen Standpunkt einigt sie; die Arbeit ist vom Bewußtsein getragen, der Kirche in dem Völkerbund wesentliche Dienste tun zu können und zu müssen. Bei der diesjährigen Sitzung 14. bis 22. April 1925 befaßte sich mit der Lage der katholischen Minoritäten in Europa und im nahen Orient, dem Kampf gegen die Überreste der Sklaverei, dem Angehen gegen den Genuß von Opium und andern Betäubungsmitteln. (Siehe Dr. E. Doka, Internationalia, Schweizerische Rundschau 25. Jahrg. II 79.) Der diesjährige Internationale katholische Kon-

[1] Selbst die IV. Internationale Konferenz des „Weltstudentenwerks" (der Fortsetzung der „Europäischen Studentenhilfe"), hat in Gex 4.—13. August seine Aufgabe weiter gespannt auf die Pflege des „Solidaritätsbewußtseins". Siehe den Bericht in der „Frankf. Zeitung" Nr. 621 Beilage für Hochschule und Jugend.

[1] Vom 1. bis 5. September tagte in Genf der zweite Jahreskongreß der „Internationalen Vereinigung für Studentische Völkerbundsarbeit".

[2] In dem lehrreichen Buch Catholicisme et Vie Internationale. Freiburg i. d. Schweiz 1924, Fragnière.

greß zu Oxford (10.—15. August) der in der Confoederatio Internationalis Catholica eine Zusammenfassung aller katholischen nationalen und internationalen Vereinigungen schaffen wollte, hat diese Union in ihrem Sonderziel anerkannt und gefestigt.

Was soll nun aber die katholische Studentenschaft bei einer Bewegung, die doch zunächst die Reifsten ruft? — Es ist nun einmal das schöne Vorrecht des jungen Geschlechts, wenn es durch Beruf zu den Höhen geistigen Lebens emporsteigen darf, den auftauchenden Idealen mit ungehemmtem Schwung entgegenzueilen. Sicher, die studierende Jugend bedarf der Führer; aber wir sehen auch, daß der Führer der begeisterungsfähigen Jugend bedarf; zu ihr wendet er sich, wenn er um Gefolgschaft zu den Zukunftszielen hin wirbt. Sollte die katholische Studentenschaft dieses ihr Recht verkennen, wo für die katholische Welt eine große Stunde schlägt? Wenn in der Frühlingszeit des Lebens diese Saat des weltweiten und verantwortungsoffenen Denkens nicht in die Furchen geworfen wird, woher sollen dann später die ausgereiften Führer kommen?

Das sind doch die tieferen Gedanken, die der Pax Romana zu Grunde liegen müssen, und wenn sie auch in Bologna noch nicht in ihrer ganzen Schärfe hervortraten, sie werden sich durchsetzen. Wie durch ein solches Sichtreffen und Zusammengehen der nationalen Studentenverbände auf der katholischen Linie auch das innerkatholische Leben Förderung und Vertiefung erfahren kann, ist gar nicht abzusehen. Gerade diese Auswirkung des katholischen Weltbundes wurde in Bologna klar ins Auge gefaßt.

Nur ein Beispiel: Auf Anregung des holländischen Vertreters wurde der Sinn und die Arbeit für die katholische Heidenmission als besondere Aufgabe der katholischen Gesamtstudentenschaft bezeichnet. Ich weiß, daß manche diesen Gedanken zuerst als eine obligate religiöse Geste geduldig hinnehmen wollten. Wer aber weiß, was die angelsächsisch-protestantische Studenten-Missionsbewegung unter ihrem genialen Führer John Mott zu Tage gebracht hat an materiellen Leistungen, an persönlicher Hingabe, an Weckung des eigenen religiösen Lebens[1], der wird als katholischer Student beschämt vor dem bisherigen Mattliegen der wahren Katholizität bei uns Katholiken stehen, er wird freudig den echt katholischen Reich-Gottes-Plan der Pax Romana begrüßen. Die deutsche katholische Studentenschaft kann ja, dank der Arbeit des unermüdlichen Professors Schmiedlin auf bedeutende Vorarbeit in ihren Reihen schauen. Nun dann werden wir mit unserer Erfahrung und unserem Leben andern vorangehen können. Überhaupt wird, was an echtem Eigenleben in der katholischen Studentenschaft irgend eines Landes erblüht, aber auch was als Leere, als Not, als Gefährdung dasteht, den andern Anregung sein. Der Reiche wird seinen Reichtum als anvertrautes Gut erkennen und im Ausspenden reicher werden; der ärmere Teil wird sich in seinem Kampfe ums katholische Dasein nicht länger vereinsamt vorkommen; er wird an Aufstiege glauben, die er bei Bruderverbänden schon erreicht sieht.

Vielleicht hat man in diesen Darlegungen vermißt, was doch das Wort Pax Romana zunächst bedeutet und was auch bei ihrer Gründung vor fünf Jahren als Ziel vorschwebte: Mitarbeit am Weltfrieden. Und diese Vergangenheit wirkte auch in Bologna noch nach. Es ist ja begreiflich, und es war ehrenvoll zugleich, wenn die hochgesinnten Begründer der Pax Romana von der katholischen Studentenschaft aus den Haß und das Mißverstehen der Völker überwinden wollten. Aber man wird doch wohl erkennen müssen, daß Friede und Freundschaft nach schwerer Entzweiung am ehesten wieder einziehen, wenn man über alles Zusammenreden wieder zusammenarbeiten lernt für Ziele, die höher sind als all die erbärmlichen Rechthabereien, um derentwillen man so bitterbös auseinanderkam.

Bleibt nach alledem noch die Furcht, man möchte ob des Blickes in die weite katholische Welt die Arbeit auf dem hei-

[1] Vgl. den Bericht von Dr. H. Brom in Pax Romana, Januar 1922.

mischen Boden vergessen? — Das wäre ein Mißverständnis. Ich selbst habe es in Bologna im Gespräch mit den führenden Männern öfter betonen können und volles Verständnis dafür gefunden. — Daß es zwar sehr schön sei, wenn sich die Studentenschaften in katholischem Einheitsgefühl die Hand über die Grenzen hin reichten; daß aber dieses Zeichen nur soviel Wert habe, als dabei die Füße fest auf dem Grunde des Volkslebens stehen. Sonst bleibt es eben eine leere Handbewegung. Der Katholik, der zu den andern geht, muß erst etwas sein, zum mindesten etwas sein wollen. Und er wird etwas nur, wenn er kraftvoll einwurzelt in seinem nächsten Lebensbereich, aus ihm den Saft zieht zu eigenwüchsigem Leben. Übervölkisches Arbeiten darf nicht Flucht sein vor den Aufgaben im eigenen Volk. Die katholische Studentenschaft muß zuerst eine volkhafte sein — das Wort im edelsten Sinne genommen. Doch es ist unrichtig, hier von einem „zuerst" zu sprechen; beides muß sich durchdringen und heben. Der katholische Blick ins Weite bewahrt die heimische Arbeit vor Verengung; die standfeste Arbeit im gegebenen Lebensbereich erfüllt die weiten Kreise unserer katholischen Aufgabe mit Kraft und Inhalt. In der deutschen katholischen Studentenschaft empfand man hier und da etwas von der Stimmung — sie war nicht ohne den Beigeschmack teutonischen Trotzes: Wir haben in unserem Lande schon etwas geschafft; macht's nach, und dann redet weiter. Die echte katholische Art geht darüber hinaus, und sie geht den einzig rechten Weg.

Die Pax Romana hat sich in Bologna eine straffere Verfassung gegeben, die festere Zusammenarbeit verspricht. Vertreter der deutschen katholischen Studentenschaft haben geglaubt, die Mitarbeit der deutschen Studentenverbände versprechen zu dürfen. Die nächstjährige Tagung in Amsterdam wird uns mit der örtlichen Nähe hoffentlich auch den innersten Sinn der Pax Romana nahe bringen.

Ernst Böminghaus S. J.

Besprechungen

Zur religiösen Lage der Gegenwart

Schriftenreihe, herausgegeben von Dr. P. Erhard Schlund O. F. M. (München, F. A. Pfeiffer)

1. Deutsches Ehrgefühl und katholisches Gewissen. Von Michael Kardinal Faulhaber. (62 S.) 1925. *M* 1.40
2. Katholizismus und Vaterland. Von Erhard Schlund. Dritte, erweiterte Auflage. (96 S.) 1925. *M* 2.40
3. Neugermanisches Heidentum im heutigen Deutschland. Von Erhard Schlund. 30. Tausend. (82 S.) 1924. *M* 1.80
4. Die religiöse Lage der Katholiken in den nordischen Ländern. Von Wilhelm Kardinal van Rossum. Übersetzt von Frdr. Ritter v. Lama. (52 S.) 1924. *M* 1.20
5. Religiöse Bilanz der Gegenwart. Von Erhard Schlund. (36 S.) 1924. *M* 0.80
6. Kulturwende und Katholizismus. Von Max Pribilla S. J. (117 S.) 1925. *M* 3.—
8. Katholisierende Tendenzen im heutigen Protestantismus. Von Dr. Hans Rost. (88 S.) 1925. *M* 2.—
9. Das Gesicht des deutschen Katholizismus, gesehen von einem Laien. Von Dr. Karl Borromäus Heinrich. (76 S.) 1925. *M* 2.—
10. Das Christusbild in der Kunst der Gegenwart. Von Dr. Walter Rothes. (45 S.) 1925. *M* 1.50

Die vorliegende Schriftenreihe, um deren Ausstattung und Druck sich der Verlag verdient gemacht hat, will unter Ausschluß politischer und religiospolitischer Fragen die religiöse Lage der Gegenwart untersuchen und darstellen, um zur Klärung und Vertiefung des religiösen Lebens beizutragen.

Jedes einzelne Heft bietet ein abgeschlossenes Ganzes.

Das erste Heft gibt im ersten Teil die wuchtige Rede wieder, die Kardinal Faulhaber am 15. Februar 1924 vor den Münchener katholischen Akademikern gegen die Katholikenhetze gehalten hat. Wiewohl die damalige, durch den Hitlerputsch bewirkte Erregung inzwischen etwas verebbt ist, so bleiben die vorgetragenen, programmatisch gefaßten Grundsätze auch heute noch sehr beherzigenswert. Im zweiten Teil ist der Münchener Fastenhirtenbrief von 1924 abgedruckt, der in großen, markigen Umrissen die zehn Gebote Gottes als unentbehrliche Grundlage des völkischen und staatlichen Gemeinschaftslebens zeichnet.

Im zweiten Heft entwickelt P. Schlund in klarer Weise den Begriff der Vaterlandsliebe, zeigt deren Wesen und Pflichtenkreis und wehrt Auswüchsen und Abwegen. Eine wirksame Apologie des Katholizismus gegen verschwommene Phrasen und gehässige Angriffe.

Das dritte Heft ist bereits in dieser Zeitschrift 107 (1924) 385 besprochen und empfohlen worden.

Das vierte Heft enthält den bekannten Bericht des Präfekten der Propaganda-Kongregation über seine Reise zu den katholischen Missionen in den nordischen Ländern.

Die „Revolutionspredigt" des fünften Heftes spricht von der seelischen Not des modernen Großstadtmenschen und den religiösen Mitteln, ihr abzuhelfen.

Im sechsten Heft habe ich versucht, ein Bild der gegenwärtigen Kulturkrisis in ihren verschiedenen Teilerscheinungen zu bieten und daraus die kulturellen Pflichten der Katholiken in der heutigen Zeit abzuleiten.

Das siebte Heft, dessen Gegenstand „Moderne Erziehungsziele und der Katholizismus" sein soll, ist noch nicht erschienen.

Im achten Heft hat Hans Rost mit großem Fleiß die Anzeichen eines besseren Verständnisses katholischer Dinge im heutigen Protestantismus, zumal in der Hochkirchlichen Bewegung, gesammelt. Er ist aber besonnen genug, vor einer Überschätzung dieser „katholisierenden Tendenzen" eigens zu warnen.

Das neunte Heft, das mir in etwa den Rahmen der Schriftenreihe zu sprengen scheint, schildert die äußern Erscheinungsformen des deutschen Katholizismus nach dem Weltkrieg und würdigt den Beitrag, den die deutschen Katholiken durch Überwindung eines verstiegenen Nationalismus und eines herzlosen Kapitalismus zur Befriedigung Europas beisteuern können und sollen. Das verständige Wort über die Staatsform (57) verdient besondere Anerkennung und Berücksichtigung.

Max Pribilla S. J.

Im zehnten Heft gibt Walter Rothes eine kurze Überschau über die verschiedenen Auffassungen des Christusbildes in der bildenden Kunst unserer Zeit. Es werden auch grund-

sätzliche Fragen berührt, wobei der maßvolle Standpunkt des Verfassers unsere volle Zustimmung findet.

Josef Kreitmaier S. J.

Christliche Sekten und Kirche Christi. Ut omnes unum sint. Von Dr. Konrad Algermissen. 2. u. 3., neu bearbeitete und stark vermehrte Auflage. (532 S.) Hannover 1925, Joseph Giesel.

Die kurze Zeit, in der die erste Auflage des Werkes vergriffen war, zeigt dessen praktischen Wert. Der Verfasser will nämlich angesichts der ausgebreiteten und rührigen Werbearbeit der neuzeitlichen Sekten wie: Baptisten, Methodisten, Adventisten, der sogenannten Ernsten Bibelforscher und anderer eine Quelle des Selbstunterrichts zur Aufklärung und Abwehr zur Verfügung stellen. Das Buch macht deshalb nicht den Anspruch auf den Wert einer wissenschaftlich erschöpfenden Abhandlung über alle Genossenschaften christlicher Benennung, wie etwa Möhlers Symbolik, sondern beschränkt sich auf die Sekten und Gesichtspunkte, welche nach seelsorgerlicher Erfahrung und auf Grund praktischer Bedürfnisse eine Besprechung wünschenswert machen. Aus diesem Grunde ist das Buch namentlich in der vorliegenden Auflage, die eine bedeutende Vermehrung und Umarbeitung der ersten darstellt, ein reiches und methodisch glückliches Handbuch geworden für populäre Vorträge, die überall notwendig geworden sind, wo der Einfluß und die Arbeit jener Sekten sich an das katholische Volk heranmacht. Und das geschieht fast in ganz Deutschland, nicht allein in der Diaspora, sondern auch in ganz katholischen Gegenden.

Das Buch hat den großen Vorzug, daß es ohne polemische Härten und Voreingenommenheit ruhig und sachlich, mit dem warmen Unterton apostolischer Liebe das geschichtliche Werden und das religiöse Wesen der Sekten darstellt. Auf Grund eingehender Studien, die zugleich manches neue Licht bringen, erklärt er das Entstehen und den Geist der Sekten aus den geschichtlichen, religiösen und sozialen Ursachen und der oft mit Bewunderung geschilderten Persönlichkeit ihrer Gründer. Verstehen heißt lieben, was zu lieben ist: die Person und die Seele der Irrenden. Verstehen heißt aber auch hassen, was zu hassen ist, nämlich Unwahrheit und Entstellung; und zu fürchten und zu meiden, was gefährlich ist für die eigene Seele, nämlich der aufdringliche, oft anmaßende Eifer und die verderbliche Heuchelei falscher Propheten.

Die Ausführungen sind, gerade wegen ihrer sachlich ruhigen, gerecht verstehenden Art, mit Verzicht auf die Methode der Polemik, nicht allein für jeden katholischen Leser eine wenig mühsame Lesung von unzweifelhafter Anziehungskraft, sondern werden auch in Andersgläubigen und solchen, die von irrgläubigen Strömungen erfaßt sind, wohltuende Wirkung erzielen. Der vielfach angeregte Vergleich der besprochenen Irrtümer mit der Wahrheit und irrgläubiger Ideale mit den Kulturwerten des katholischen Glaubens regt auch gebildete Katholiken zum tieferen Studium und größerer Liebe ihres Glaubens an.

Ludwig Koch 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.

Die Jungfrau von Orleans eine protestantische Heilige?

Theologisches zu Bernard Shaws „Die heilige Johanna"

Ein siebzehnjähriges Mädchen verläßt während des Krieges zwischen Frankreich und England in den ersten Tagen des Januar 1429 sein Heimatdorf Domremy in der Nähe der lothringischen Grenze, um die friedliche Arbeit im Haushalt mit dem Waffenhandwerk zu vertauschen, reitet in Mannestracht mit wenigen Getreuen von Vaucouleurs quer durch feindliches Gebiet an den königlichen Hof in Chinon, begeistert die entmutigten Heerführer und Soldaten, befreit in wenigen Tagen das seit sieben Monaten belagerte Orleans, den Schlüssel Südfrankreichs, säubert weite Landstriche vom Feinde, führt den König Karl VII. zur Krönung nach Reims, wird am 24. Mai 1430 bei Compiègne von den Burgundern gefangen, an die Engländer verkauft, von einem französischen kirchlichen Gericht in Rouen als Ketzerin verurteilt, am 30. Mai 1431 von den Engländern verbrannt, am 7. Juli 1456 durch päpstliche Aufhebung des ersten Urteils in ihrer kirchlichen Ehre wiederhergestellt, von der Nachwelt geschmäht und gepriesen, endlich nach fünf Jahrhunderten am 11. April 1909 von Pius X. seliggesprochen und am 16. Mai 1920 von Benedikt XV. heiliggesprochen — das ist im hellen Strahle geschichtlicher Erkenntnis das Leben der Jungfrau von Orleans.

Ein solches Leben mußte in besonderer Weise Geist, Herz und Phantasie der Menschen anziehen und fesseln. So erklärt sich leicht das lebhafte Interesse, das sich immer wieder dieser Heldin und Heiligen zuwandte. Ihre Geschichte war auch ein gegebener Vorwurf für Dichter. Da ihr Leben selbst einem Gedichte glich, brauchten die Dichter stofflich kaum etwas hinzuzufügen.

Auch was Shaw in den sechs Szenen seiner dramatischen Chronik vorführt, ist im äußern Verlauf nichts als das geschichtliche Leben Johannas. Aber er hat in diese Chronik einen weltanschaulichen Konflikt hineingewebt, der uns die Heilige geistesgeschichtlich näherbringen und sie geradezu zu einer protestantischen Märtyrin machen soll: den Konflikt zwischen dem persönlichen Gewissen und der Autorität der Kirche. Danach wäre die hl. Johanna trotz ihrer katholischen Frömmigkeit eine „Erzketzerin", eine Protestantin vor Luther gewesen.

Das ganze Stück Shaws ist mit Anachronismen, Grotesken und Bosheiten durchsetzt. Erinnert sei nur an die unmögliche Figur des Königs, an den Erzbischof, der das Wunder in einer Weise erklärt, die jedem Nationalisten Ehre machen würde, und an die Erörterungen über Protestantismus und Nationalismus. Doch dies alles wollen wir beiseite lassen; denn es handelt sich für uns nicht um eine ästhetische Würdigung. Wir wollen vielmehr unser Augenmerk ausschließlich jenem schon genannten weltanschaulichen Konflikt zuwenden, der den Leser und Zuschauer am tiefsten ergreift.

Shaw, von Haus aus puritanischer Protestant, ist Skeptiker, und daher mochte für ihn der paradoxe Gedanke einen eigenartigen Reiz haben: „Die katholische Kirche hat eine protestantische Heilige auf die Altäre erhoben."

Um das glaubhaft zu machen, muß er die wirkliche Geschichte für diesen Zweck zurechtrücken und die Richter Johannas nicht als Werkzeuge eines politischen Tendenzurteils, sondern als überzeugte, ehrliche Verteidiger der Kirche gegen den erwachenden Individualismus oder Protestantismus erscheinen lassen. Deutlich geht diese Absicht Shaws aus der langen, bestechend geistreichen Einleitung hervor, die er seinem Drama vorausschickt. Er will zeigen, daß hier zwei Weltanschauungen in hartem, grausamem Anprall aufeinanderstoßen, und daß der Untergang Johannas nicht das Werk menschlicher Bosheit ist, sondern der Schicksalhaftigkeit oder Sinnlosigkeit, die nun einmal nach der Ansicht des Skeptikers diese Welt regiert. Shaw möchte der heutigen, so kurzsichtigen und dünkelhaften Generation den Spiegel vorhalten und ihr das beschämende Bewußtsein beibringen, daß sie selbst (einschließlich des Theaterpublikums) im Ernstfalle um nichts besser an Johanna handeln würde, als deren Zeitgenossen es getan.

Aber diese in der Einleitung ausgesprochene und der dichterischen Freiheit gestattete Absicht wird im Drama nicht erreicht, weil sich die ganze Sympathie der Zuhörer von vornherein der Jungfrau zuwendet, zumal diese fast nur von erbärmlichen Wichten umgeben ist. Der Dichter hat es nicht für nötig gehalten, einen ihrer Gegner mit sittlicher Größe zu umkleiden, so daß der Zuschauer wenig geneigt ist, auf deren Gründe und Ansichten zu achten; er denkt nur an das furchtbare Schicksal der Heldin.

So ist die Gesamtwirkung des Dramas trotz seiner gewollten Zwiespältigkeit eine antikirchliche. Die Akatholiken verlassen das Theater bestärkt in ihren anerzogenen Vorurteilen gegen die „Zwangsanstalt" der katholischen Kirche und, da sie sich trotz aller Warnungen des Dichters über die Geistesverfassung der Inquisitionsrichter erhaben wähnen, mit der pharisäischen Selbstgerechtigkeit: „Hätten wir in den Tagen unserer Väter gelebt, wir hätten uns nicht mitschuldig gemacht am Blute der Propheten" (Matth. 23, 30). Die katholischen Zuschauer dagegen, auch sonst wohlunterrichtete, werden verwirrt und von Fragen bestürmt, auf die sie keine Antwort wissen, auf die sie aber von dem Theologen eine Antwort mit Recht erwarten.

Es wäre durchaus verfehlt, wollten wir uns nun mit dem trügerischen Trost beruhigen, daß die meisten Leser oder Zuschauer das tiefe Problem, das im Drama berührt wird, nicht merken oder nicht darüber nachdenken. Selbst wenn dem wirklich so sein sollte, wäre es doch eine falsche und unwürdige Taktik, hinter der Gedankenlosigkeit Schutz vor schwierigen Fragen zu suchen. Die persönliche Geistesrichtung Shaws, der sich offen als Skeptiker gibt und in seiner neuesten Schrift über „Die Aussichten des Christentums" seichtesten Aufklärricht bietet, kommt hier nicht in Betracht[1]. Es handelt sich um die vielen Hunderttausende seiner Leser und Zuschauer; denn die „Heilige Johanna" ist im In- und Ausland unzähligemal aufgeführt worden und die deutsche Buchausgabe hat bereits die achtzigste Auflage erreicht. Es handelt sich um die schwierigen theologischen Fragen, die in seinem Drama aufgeworfen und in die weitesten Kreise getragen werden. In solchem Falle könnte ein Schweigen der Katholiken leicht als Zeichen von Schwäche oder Verlegenheit gedeutet werden.

Shaw ist nicht der erste, der aus Johanna eine protestantische Märtyrin hat machen wollen. Schon J. Michelet[2] hatte geschrieben, daß Johanna

[1] Vgl. über ihn: G. K. Chesterton, Bernard Shaw (Wien 1925, Phaidon-Verlag).
[2] Jeanne d'Arc (Paris [2]1863) 6.

auf dem Scheiterhaufen das Recht des Gewissens, die Autorität der innern Stimme begründet habe. Henri Martin[1] sah in dem Prozeß von Rouen den Kampf der organisierten Tradition und der äußern Regel gegen die unmittelbare Erleuchtung und die innere Stimme.... Johanna habe le libre génie gaulois dem römischen Klerus entgegengestellt.... Durch die Verurteilung Johannas habe die Schule des Mittelalters, die Doktrin Innozenz' III. und der Inquisition, wie vierzehn Jahrhunderte vorher der alte Pharisäismus durch die Verurteilung Christi, ihre eigene Verurteilung ausgesprochen. Noch deutlicher nennt H. Semmig[2] Johanna eine „Vorläuferin des Protestantismus" und ruft triumphierend aus: „Das wird kein Kanonisationsversuch moderner Priestereitelkeit wegleugnen können, es ist der protestantische Charakter im Wesen Johannens." Darum hatte auch M. Vallet de Viriville[3] zuversichtlich geschrieben: „Johanna ist und wird bleiben die Heldin der Nationen, die Heldin Frankreichs.... Sie ist aber nicht und wird niemals sein eine Heilige der Kirche." Gleich als wollte er noch einmal den Satz beweisen, daß der Historiker kein Prophet ist.

Fragt man, wie der Schein des Protestantismus auf Johanna fallen konnte, so ist gewiß ihr Zusammenstoß mit dem kirchlichen Gericht der Hauptgrund gewesen. Aber auch ihr Charakter hat dazu Anlaß gegeben. Sie zeigt in ihrem ganzen Denken und Handeln eine erstaunliche Selbständigkeit, Gewandtheit und Entschlossenheit, nicht selten sogar eine erfrischende Keckheit. Mit einem klaren, nüchternen Verstand verbindet sie den gesunden Mutterwitz des Landvolkes, der so oft die großen und klugen Herren des Hofes in Verlegenheit bringt. Obwohl sie häufig beichtete, scheint sie doch niemals einen eigentlichen Seelenführer gehabt zu haben, da die innern „Stimmen" ihr genügen[4]. Jahrelang verbirgt sie das Geheimnis ihrer Sendung, ohne es auch nur ihrem Beichtvater zu offenbaren[5]. Trotz ihres jugendlichen Alters weiß sie selbst sehr gut, was sie will und was sie kann, und stellt ihr Leben auf den Grundsatz: „Hilf dir selbst, dann hilft dir Gott" (I 164). Den gelehrten Theologen, die sie im März und April 1429 in Poitiers prüften und ihr die Heilige Schrift entgegenhielten, antwortet sie schlagfertig (III 86 111): „Es steht mehr in den Büchern Gottes als in den eurigen." Alain Chartier, der Sekretär des Königs Karl VII., schreibt kurz darauf im Juli 1429 über diese Szene (V 133): „Wunderbares Schauspiel, sie disputieren zu sehen: eine Frau gegen Männer, eine Unwissende gegen Gelehrte, eine einzige gegen viele, ein Kind des niedrigen Volkes über die höchsten Dinge." Mutig[6] tritt sie auch ihren Richtern entgegen. Ohne Verteidiger gelassen, verteidigt sie sich selbst, fordert eine gerechte Zusammensetzung der Richterbank (I 43), ruft den Richtern ihre große Verantwortlichkeit ins Bewußtsein[7], beantragt, die Beisitzer auf ihren Eid zu fragen, ob eine gestellte Frage zum Prozeß gehöre (I 88; III 63), fordert die schriftliche Festlegung der Anklagepunkte (I 65) und die Berichtigung des Prozeßprotokolls (II 304; III 63 89) und verweigert je nach der

[1] Jeanne Darc (Paris 1857) 238 285.

[2] Die Jungfrau von Orleans und ihre Zeitgenossen (Leipzig 1885) 46 63.

[3] Procès de condamnation de Jeanne Darc (Paris 1867) cv: Jeanne est et restera l'héroine des nations, l'héroine de la France.... Elle n'est pas et ne sera jamais une sainte de l'Église.

[4] L. Petit de Julleville, Ste Jeanne d'Arc ([18] Paris 1923, Lecoffre) 33; Quicherat, Procès de condamnation et de réhabilitation de Jeanne d'Arc (Paris 1841—1849): I 52 72 273 335 439. Zahlen ohne nähere Angaben beziehen sich auf die Bände und Seiten dieses Werkes von Quicherat.

[5] I 128. Die gegenteilige Darstellung bei Ayroles (La vraie Jeanne d'Arc II [Paris 1894] 167 249) ist trotz V 117 kaum glaubhaft.

[6] Audacter: I 62 71 73 94 140 457. [7] I 60 62 154 398.

Frage die Antwort (I 50 ff. 305—313). Im Bewußtsein ihrer Unschuld sagt sie den Richtern: „Der ganze Klerus von Reims oder Paris kann mich nicht verurteilen, wenn er kein Recht dazu hat" (I 60), und sie macht kein Hehl daraus, daß sie jede Gelegenheit ergreifen werde, aus dem Gefängnis zu entfliehen (I 47 164). Sie ist bereit, selbst auf die heilige Messe am Osterfest und ein christliches Begräbnis zu verzichten, ehe sie etwas gegen ihr Gewissen und ihre „Stimmen" tut[1].

Wer gewohnt ist, im Katholiken die Verkörperung geistiger Unselbständigkeit zu sehen, muß füglich erstaunen, die Jungfrau von Orleans im Verzeichnis der katholischen Heiligen zu finden[2]. Ja, es ist möglich, daß auch einige der Richter in der erstaunlichen Sicherheit und Festigkeit der Angeklagten ernstlich so etwas wie häretischen Stolz argwöhnten (I 364 401 441; III 61). Alle solche Anschauungen werden durch die Heiligsprechung Johannas von der Kirche selbst widerlegt: Auch die Jungfrau von Orleans ist ein berechtigter und von der Kirche anerkannter Typus des Katholizismus.

Wollen wir die Versuche, Johanna zu einer Protestantin zu machen, in ihrer ganzen Nichtigkeit erkennen, dann müssen wir die Geschichte und die Theologie zu Rate ziehen. Zwar ist die Literatur über die Jungfrau von Orleans heute unübersehbar[3]. Aber das geschichtliche Material, dessen Hauptbestand die Akten des Verurteilungs- und Revisionsprozesses bilden, ist fast vollständig in dem schon genannten fünfbändigen Sammelwerke von Jules Quicherat vereinigt. Es sei bemerkt, daß auch die im lateinischen Text erhaltenen Akten des Verurteilungsprozesses, was das Tatsächliche anlangt, zwar nicht vollständig sind, aber mit Ausnahme des Berichtes über den Widerruf Johannas als zuverlässig gelten (I 191; II 331 351; III 132 135). Aus der reichen katholischen Literatur möchte ich das große, ebenfalls fünfbändige Werk von J. B. Ayroles[4] hervorheben, das in umfassender Weise das ganze Leben Johannas untersucht und dargestellt hat. Die uns hier beschäftigende Frage hat Ayroles außerdem in einem eigenen Aufsatz[5] mit theologischer Schulung behandelt. Doch wird man bei seinen Arbeiten das Bedenken nicht verschweigen dürfen, daß der Eifer des Apologeten, der für die Seligsprechung Johannas wirken wollte, nicht ohne Einfluß auf den Historiker geblieben ist.

Da unsere Kernfrage hauptsächlich um die Vorgänge vor dem Gerichtshof von Rouen kreist, sei vorab einiges über diesen selbst gesagt. Richter im Prozeß waren nur Pierre Cauchon, Bischof von Beauvais, und der Vize-Inquisitor Jean Lemaistre. Die übrigen irgendwie beteiligten Theologen, Juristen und Mediziner, deren Gesamtzahl 95 beträgt, waren nur Beisitzer und Berater. Man hat nun, um von vornherein die Kirche von jeder Verantwortung für den Prozeß zu entlasten, geltend gemacht, Cauchon sei für Johanna überhaupt kein zuständiger Richter gewesen. Im Prozeß selbst wird

[1] I 227 317 329 360 378.

[2] Auch von jener herben Weltabgewandtheit, die uns so oft im Leben und noch öfter in den Lebensbeschreibungen der Heiligen begegnet, findet sich bei ihr kaum eine Spur. Es ist daher viel Wahres an den Worten von G. Valbert: Il faut convenir que cette sainte fut une sainte à part, qui n'a pas sa semblable dans les fastes sacrés (Revue des Deux Mondes, 1. August 1890, 694).

[3] Vgl. Ulysse Chevalier, Jeanne d'Arc, Bio-Bibliographie (Paris 1905, Picard).

[4] La vraie Jeanne d'Arc (Paris 1890—1902). Dieses Werk ist gemeint, wenn Ayroles ohne Zusatz zitiert wird.

[5] La vraie constitution de l'Église défendue par la bienheureuse Pucelle contre ses bourreaux, in der Monatsschrift: Les Questions ecclésiastiques III 1 (Lille 1910) 289—307.

seine Zuständigkeit beharrlich[1] durch die Gefangennahme Johannas innerhalb der Diözese Beauvais begründet. Zwar gehörte Compiègne damals zur Diözese Soissons, aber Johanna wurde nicht in, sondern bei Compiègne gefangen, wahrscheinlich auf dem rechten Ufer der Oise (I 116; IV 401 445) und somit möglicherweise in der Diözese Beauvais. Aber wenn das auch nicht der Fall sein sollte, so ist es doch möglich, ja wahrscheinlich, daß Cauchon die nötige juridische Vollmacht entweder durch den Kanzler von Paris[2] oder ex abundanti cautela (I 123) durch den Generalinquisitor von Frankreich[3] erhielt. Die Rechtslage ist freilich sehr verwickelt und undurchsichtig. Da man aber in Rouen aus begreiflichen Gründen bemüht war, wenigstens den Schein des Rechts zu wahren (II 351), so ist nicht anzunehmen, daß der Prozeß vor so vielen Doktoren des Rechts ohne die nötige Jurisdiktion geführt wurde[4]. Jedenfalls wäre es unklug, wollten wir den im Prozeß aufgeworfenen Fragen dadurch ausweichen, daß wir juristische Formfehler vorschützten. Der Prozeß hätte nach menschlicher Voraussicht den gleichen Verlauf genommen, wenn Cauchons Zuständigkeit unbestreitbar gewesen wäre oder der Vize-Inquisitor sich gleich zu Beginn, und nicht erst am 12. März (I 123), dem Prozeß angeschlossen hätte.

Die Ansicht ferner, als sei durch die Berufung Johannas an den Papst der Prozeß dem bischöflichen Gericht entzogen worden (II 146 172), ist juristisch nicht haltbar. Die Berufung konnte wohl das Eintreten der Rechtskraft und die Vollstreckbarkeit des erstinstanzlichen Urteils hindern. Aber nach dem damals geltenden Dekretalienrecht[5] mußte der Unterrichter erst dann sein Verfahren einstellen, wenn ihm der Oberrichter auf die Beschwerde des Angeklagten eine dahingehende schriftliche Verfügung zugestellt hatte. Ein solches Eingreifen der höheren Instanz liegt aber in unserem Falle nicht vor.

Ebenso dürfte der Versuch vergeblich sein, die Richter und Beisitzer von Rouen als Schismatiker und künftige Parteigänger des Basler Konzils abzutun. Cauchon wurde im Januar 1432 bei seiner Versetzung nach Lisieux von Papst Eugen IV. in der üblichen Weise gelobt, und auch die Universität Paris, die politisch zu England hielt und die Verurteilung Johannas leiden-

---

[1] I 3 4 9 11 (comme on dit) 14 18 20 33 41 49 203; vgl. II 56 96 299. Cauchon stützte sich offenbar auf das forum deprehensionis (Ort der Ergreifung), das zwar dem gemeinen Recht fremd war, aber für die Inquisition als Gerichtsstand partikularrechtlich eingeführt wurde und im 14. Jahrhundert zur Anerkennung gelangte; vgl. Hinschius, System des katholischen Kirchenrechts V (Berlin 1895) 479.

[2] Denifle-Chatelain, Le procès de Jeanne d'Arc et l'université de Paris: Mémoires de la Société de l'histoire de Paris XXIV (1897) 3.

[3] I 2 13 35/36 123—125 135—138; vgl. Hinschius a. a. O. 478. Das Kapitel von Rouen hatte den Bischof Cauchon zur Abhaltung des Gerichts in Rouen bevollmächtigt (I 5 20—23 41). Der erzbischöfliche Sitz von Rouen war damals verwaist.

[4] Von Johanna selbst liegt hierzu nur die Äußerung gegenüber Cauchon vor: „Ihr sagt, daß Ihr mein Richter seid; ich weiß nicht, ob Ihr es seid" (I 154, in abgeschwächter Form: I 60 62; vgl. III 52 154). Es ist aber zweifelhaft, ob sie damit die äußere rechtliche Zuständigkeit oder die innere Berechtigung seines gerichtlichen Vorgehens gemeint hat. — Das Kanonisationsdekret sagt vorsichtig: luxta non paucos testes hic processus ... non modo iniquus, sed etiam mancus et nullus fuit (Acta Apost. Sedis XII 519).

[5] Decretal. Gregor. IX, lib. 2, tit. 28, cap. 59 et 60; VI[1] lib. 2, tit. 15, cap. 7 (ed. Friedberg II 437 1017).

schaftlich betrieb, befand sich damals in gutem Einvernehmen mit dem Papste[1]. Das Konzil von Basel aber wurde erst im Juli 1431, also nach dem Tode Johannas, eröffnet und hielt seine erste Sitzung am 14. Dezember 1431.

Man hat endlich hervorgehoben, Johannas Sendung sei nicht religiöser, sondern politischer Natur gewesen, und deshalb hätte ein kirchlicher Gerichtshof sie darüber nicht zur Rechenschaft ziehen dürfen[2]. Aber wiewohl sich im Prozeß einige Wendungen finden, die in diesem Sinne gedeutet werden könnten[3], so waren doch im Mittelalter die staatlichen und religiösen Angelegenheiten so miteinander vermischt, daß damals schwerlich ein Mensch auf diese reinliche Scheidung gekommen wäre. Auch war die Sendung Johannas, wenn nicht in ihrem Ziele, so doch in ihrem Ursprung, religiöser Natur und gehörte insoweit zum Urteilsgebiet der Kirche.

Wir brauchen übrigens nicht auf diese juristischen und geschichtlichen Einzelheiten einzugehen, da die Ungerechtigkeit des vor parteiischen, bestochenen und eingeschüchterten Richtern geführten Prozesses feststeht (II 325 356) und allgemein anerkannt ist. Der Prozeß war formell ein kirchlicher Prozeß, aber von politischen Motiven beherrscht. In der Person Johannas sollte der französische König und seine Sache getroffen werden, und das konnte damals am wirksamsten geschehen, indem man seine mächtigste Verbündete als Hexe und Ketzerin kirchlich verurteilen ließ (II 335 353; III 168). Politische und persönliche Feinde Johannas sprachen das Urteil über sie[4] und wollten sie in der Form eines gerichtlichen Verfahrens als Ketzerin überführen. Wie dies geschah und wie Johanna ihren Schlingen zu entgehen suchte, das bildet den dramatischen und tragischen Höhepunkt ihres Lebens. Hier sind auch ihre Aussagen über ihr Verhältnis zur Kirche genau zu prüfen, da diese den Anlaß gegeben haben, sie für den Protestantismus in Anspruch zu nehmen.

Um dem Leser ein selbständiges Urteil zu ermöglichen, seien die entscheidenden Stellen aus den verschiedenen Verhören im Wortlaut wiedergegeben, wobei wir die in den Prozeßakten durchgängig angewandte indirekte Rede der Aussagen, dem Beispiel der meisten Biographen folgend, in die klarere direkte Rede übertragen. Wir können das Verhör in der dramatischen Chronik Shaws, das nur ein schwacher Widerhall des wirklichen ist, ruhig außer acht lassen; denn keine Dichtkunst kann die Konflikte steigern, die im geschichtlichen Leben Johannas eingeschlossen sind.

---

[1] Denifle a. a. O. 2ff. 14; gegen ihn ohne (wie mir scheint) durchschlagende Gründe Ayroles (L'université de Paris au temps de Jeanne d'Arc, Paris 1902). Es zeigt sich im Prozeß kein theologischer Gegensatz zwischen den Lehrern der Pariser Universität und den Beisitzern aus den Mönchsorden.

[2] Vgl. G. Valbert a. a. O. 695; Ayroles I 513.

[3] I 45 50 174/5 184 336 392/3.

[4] Dies gilt namentlich von Cauchon, der vor dem Siegeszug der Jungfrau aus seiner Bischofsstadt hatte fliehen müssen. Über diesen hochgebildeten, aber ehrgeizigen Mann und leidenschaftlichen Parteigänger der Engländer vgl. die Monographie des Juristen Albert Sarrazin, Pierre Cauchon, juge de Jeanne d'Arc (Paris 1901, Champion). — Ehrlicherweise muß man mit Rücksicht auf die Kriegspsychose zugeben, daß es für die politischen Gegner Karls VII. — und das waren die Richter von Rouen — eine fast übermenschliche Selbstüberwindung bedeutet haben würde, in Johanna, der Ursache ihrer Niederlagen, eine Botin des Himmels anzuerkennen (I 269). Diesen Umstand übersehen vielfach die französischen Darstellungen.

Verhör vom Donnerstag, den 15. März 1431 (I 162 166 314/15):

Auf die Ermahnung, sich wegen etwaiger Verstöße gegen den Glauben dem Urteil der Kirche zu unterwerfen, erwidert die Angeklagte: „Mögen meine Antworten durch Geistliche geprüft und mir dann gesagt werden, ob sie etwas gegen den christlichen Glauben enthalten.... Wenn darin etwas Falsches gegen den christlichen Glauben sein sollte, so will ich es nicht aufrechterhalten, und ich wäre sehr betrübt, wenn ich dagegen verstieße." Über den Unterschied zwischen triumphierender und streitender Kirche belehrt und aufgefordert, sich mit ihren guten und schlechten Handlungen sogleich dem Urteil der Kirche zu unterwerfen, entgegnet sie: „Ich werde euch jetzt nichts anderes antworten.... Schickt mir am Samstag den Geistlichen, wenn ihr nicht selbst kommen wollt, und ich werde ihm darüber mit Gottes Hilfe antworten."

Verhör vom 17. März vormittags (I 174—176 313):

Auf die Frage, ob sie alle ihre Handlungen dem Urteil der Kirche unterwerfen wolle, antwortet sie: „Was die Kirche anlangt, so liebe ich sie und will an ihr festhalten mit all meinen Kräften für unsern christlichen Glauben.... Was die guten Werke, die ich getan habe, und meine Ankunft (in Frankreich) anlangt, so muß ich mich an den König des Himmels halten, der mich zu König Karl gesandt hat.... Ich berufe mich auf Gott, der mich gesandt hat, auf die hl. Maria und alle Heiligen des Paradieses. Es scheint mir ein und dasselbe zu sein um Gott und die Kirche, und hieraus darf man (mir) keine Schwierigkeit machen. Warum macht ihr hieraus eine Schwierigkeit (als ob das nicht ein und dasselbe wäre)?" [1]

Darauf wurde ihr gesagt, daß es eine triumphierende Kirche gibt, wo Gott ist, die Heiligen, die Engel und die geretteten Seelen. Es gibt aber auch eine streitende Kirche, in welcher der Papst ist, Gottes Stellvertreter auf Erden, die Kardinäle, die Prälaten der Kirche, der Klerus und alle guten Christen und Katholiken. Diese Kirche in ihrer Vereinigung [2] kann nicht irren und wird vom Heiligen Geiste regiert. Deshalb wurde sie gefragt, ob sie sich dieser so erklärten streitenden Kirche, die auf Erden ist, unterwerfen wolle. Sie antwortet: „Ich bin zum König von Frankreich gekommen auf Geheiß Gottes, der seligen Jungfrau Maria, aller Heiligen des Paradieses und der glorreichen Kirche dadroben, und dieser Kirche [3] unterwerfe ich alle meine guten Werke und alles das, was ich getan oder noch zu tun habe." Auf die Frage, ob sie sich der streitenden Kirche unterwerfe, sagt sie: „Ich werde für jetzt nichts anderes antworten."

Verhör vom 17. März nachmittags (I 184 185 315):

Auf die Frage, ob sie sich verpflichtet glaube, dem Papste in umfassenderer Weise die Wahrheit über alles das zu sagen, was man sie über den Glauben und ihren Gewissenszustand fragen würde, als sie es uns (Cauchon und dem Vize-Inquisitor) sage, erwidert sie: „Ich beantrage, vor unsern Herrn den Papst geführt zu werden, dann werde ich vor ihm alles sagen, was ich sagen muß."

Verhör vom Karsamstag, den 31. März (I 324—326 315/16):

Auf die Frage, ob sie alle ihre Aussagen und Handlungen, besonders die ihr im Prozeß zur Last gelegten Vergehen dem Urteil der Kirche unterwerfe, antwortet sie: „Hinsichtlich dessen, was von mir verlangt wird, unterwerfe ich mich der streitenden Kirche, vorausgesetzt, daß sie mir nichts Unmögliches befiehlt. Unter Unmöglichem ver-

---

[1] Videtur mihi, quod unum et idem est de Deo et de Ecclesia, et quod de hoc non debet fieri difficultas. Quare facitis vos de hoc difficultatem? (I 175.)

[2] Église bien assemblée. Wenn man will, kann man in diesen Worten den Ausdruck der Konzilstheorie jener Zeit sehen (vgl. Ayroles V 281). Aber zwingend scheint mir diese Auslegung nicht.

[3] Die Behauptung der Anklage (I 205 313), daß Johanna erklärt habe, sich nur (solummodo) der himmlischen Kirche zu unterwerfen, ist in dieser Aussage nicht begründet; sie verweigert die Antwort, um Zeit zur Überlegung zu haben.

stehe ich den Widerruf der Taten und Äußerungen, die, wie ich im Prozeß erklärt habe, auf göttliche Gesichte und Offenbarungen zurückgehen. Diese werde ich um keinen Preis widerrufen. Was Gott mich tun hieß, mir befahl und befehlen wird, das werde ich nicht unterlassen um irgendeines Menschen willen. Es ist mir unmöglich, sie (die Offenbarungen) zu widerrufen. Und in dem Falle, daß die Kirche mir beföhle, anders zu handeln gegen das Gebot, das mir von Gott geworden ist, so würde (werde) ich es um keinen Preis tun."

Auf die Frage, ob sie sich der streitenden Kirche unterwerfen würde, wenn diese ihre Offenbarungen für Täuschungen und Teufelswerk erkläre, antwortet sie: „Ich werde mich dieserhalb immer Gott unterwerfen, dessen Gebot ich immer tun werde. Ich weiß sehr wohl, daß das, was im Prozeß verhandelt wurde, auf Gottes Geheiß geschehen ist.... In dem Falle, daß die Kirche von mir den Widerruf verlangte, werde ich keinen Menschen in der Welt, sondern nur Gott als Richter anerkennen und immer Gottes Gebot erfüllen." Auf die Frage, ob sie glaube, der Kirche Gottes unterworfen zu sein, die auf Erden ist, nämlich dem Papste, den Kardinälen, den Bischöfen und andern Prälaten der Kirche, antwortet sie: „Ja, den Dienst Gottes vorbehalten (vorangestellt)." [1]

Auf die Frage, ob sie von ihren Stimmen den Befehl habe, sich dem Urteil der streitenden Kirche, die auf Erden ist, nicht zu unterwerfen, erwidert sie: „Ich antworte nicht, was mir selbst in den Sinn gekommen ist. Was ich antworte, geschieht auf Geheiß meiner Stimmen; sie gebieten mir nicht, der Kirche nicht zu gehorchen, den Dienst Gottes vorbehalten."

In dem Verhör vom 18. April (I 377—381) bestätigte Johanna ihre früheren Aussagen.

Verhör vom 2. Mai (I 392—394):

Auf die Mahnung, sich der streitenden Kirche zu unterwerfen, antwortet sie: „Ich glaube, daß die streitende Kirche nicht irren noch fehlen kann, aber was meine Worte und Taten anlangt, so berufe ich mich für sie gänzlich auf Gott, der mir befahl, was ich getan habe." Auf die Frage, ob sie damit sagen wolle, daß sie keinen Richter auf Erden habe, und ob der Papst nicht ihr Richter sei, antwortet sie: „Ich sage euch darüber nichts weiteres. Ich habe einen guten Meister (Lehrer), nämlich Gott, auf den ich mich völlig verlasse, und nicht auf einen andern." Dann wurde ihr gesagt, wenn sie nicht an die katholische Kirche glaube, so sei sie eine Ketzerin und würde durch andere Richter zum Feuertod verurteilt werden. Darauf antwortet sie: „Ich werde euch darüber nichts weiteres sagen. Und wenn ich das Feuer vor mir sähe, so würde ich genau das sagen, was ich euch sage, und nichts anderes." [2] (Ebenso am 23. Mai [I 441]: „Und wenn ich mitten im Feuer wäre, so würde ich dennoch nichts anderes sagen und meine im Prozeß gemachten Aussagen bis zum Tode aufrechterhalten.")

Auf die Frage, ob sie, wenn das Allgemeine Konzil mit dem Papst, den Kardinälen usw. hier sei, sich ihm unterwerfen wolle, antwortet sie: „Ihr werdet darüber nichts anderes aus mir herausbringen." Auf die Frage, ob sie sich dem Papst unterwerfen wolle, erwidert sie: „Führt mich zu ihm, und ich werde ihm antworten." Anders wollte sie nicht antworten.

Öffentliche Verhandlung auf dem Friedhof Saint-Ouen am Pfingstdonnerstag, den 24. Mai (I 445):

Auf die Mahnung, sich der Kirche zu unterwerfen, antwortet sie: „Was die Unterwerfung unter die Kirche anlangt, so habe ich zu diesem Punkte beantragt, daß Berichte

[1] Die zusammenfassende Anklageschrift (I 316) fügt an dieser Stelle dem lateinischen Text Domino nostro primitus servito die von Johanna in ihrer französischen Muttersprache gesprochenen Worte bei: nostre Seigneur premier servi.

[2] Die Akten haben hier am Rande die Bemerkung: superba responsio (eine anmaßliche Antwort).

über alle meine Worte und Taten nach Rom geschickt werden vor unsern Heiligen Vater den Papst, auf den ich mich nächst Gott berufe. Was ich gesagt und getan habe, habe ich auf Geheiß Gottes getan. Ich belaste damit niemand, weder meinen König noch einen andern. Wenn darin irgend ein Fehler ist, so fällt er auf mich und nicht auf einen andern." Auf die Frage, ob sie alle ihre Worte und Taten, die durch die Geistlichen verurteilt wurden, widerrufen wolle, antwortet sie: „Ich berufe[1] mich auf Gott und unsern Herrn, den Papst." Dann wurde ihr erklärt, das genüge nicht. Man könne nicht den Papst aufsuchen gehen, der so weit entfernt sei[2]; auch die Bischöfe seien Richter, jeder in seiner Diözese, und deshalb sei es notwendig, daß sie sich der Kirche unterwerfe und sich an das halte, was die Geistlichen und Sachverständigen gesagt und über ihre Worte und Taten entschieden hätten.

Johanna gab hierzu keine weitere Erklärung ab. Die dann folgende Abschwörung — wie immer sich dieser umstrittene Vorgang abgespielt haben mag — ist ohne innern Zusammenhang mit ihren früheren Aussagen und wurde von ihr selbst am 28. Mai wieder zurückgenommen (I 456—458).

Die empörende Niedertracht dieser Verhöre liegt darin, daß die theologisch geschulten Richter ihre ganze Wissenschaft aufboten, um durch die schwierigsten, verfänglichsten Fragen, auf die auch die anwesenden gelehrten Theologen kaum eine Antwort gewußt hätten[3], ein armes, unwissendes Dorfmädchen in die Falle zu locken und einer Unschuldigen das Bewußtsein ihrer Schuld zu suggerieren, sie nicht nur physisch, sondern vor allem moralisch zu vernichten.

Wenn Johanna sich beharrlich weigerte, sich der streitenden Kirche unbedingt zu unterwerfen, so hatte das einen einleuchtenden praktischen Grund. Diese Unterwerfung wäre unter den gegebenen Umständen einer Anerkennung ihres befangenen Gerichtshofes gleichgekommen[4]. Da nun Johanna sah, daß ihre Richter entschlossen waren, ihre „Stimmen" als Täuschungen zu erklären, so hätte ihre unbedingte Unterwerfung entweder die Preisgabe ihrer Erleuchtungen, also eine Treulosigkeit gegen Gott, oder aber die Zustimmung zu ihrer eigenen Verurteilung bedeutet (II 52). Diesem verhängnisvollen Dilemma wollte sie durch ihre bedingten und ausweichenden Antworten entgehen.

Aber der Gerichtshof von Rouen hatte die ganze Frage auf das theologische Gebiet hinübergespielt, und das ist der Punkt, der überzeitliche Bedeutung hat. Wie sind in theologischer Hinsicht die Aussagen Johannas zu würdigen?

Es dürfte zuviel behauptet sein, wenn Ayroles ausführt, Johanna habe in ihren Antworten die wahre Verfassung der Kirche verteidigt. Es genügt völlig, zu sagen, daß sie sowohl das Recht des Gewissens als auch die Rechte der

---

[1] Der in den Antworten Johannas immer wiederkehrende Ausdruck lautet: refero me, je me rapporte, je m'en actend. Das Wort: „Ich appelliere (an den Papst)", scheint die Angeklagte nie gesprochen zu haben (II 172 231), oder es ist in den Akten unterdrückt worden.

[2] Sarkastisch bemerkt hierzu Denifle (a. a. O. 13), daß Rom auch damals nie zu weit schien, wenn man dorthin Boten sandte, um kirchliche Benefizien zu erlangen. — Einer der Gerichtsbeisitzer, der Dominikaner Sauvaige, hatte in seinem Prozeßgutachten beantragt, ad conscientiarum plurimorum quietem et pacificationem die Anklagepunkte an den Heiligen Stuhl zu senden (I 374).

[3] So urteilte im Revisionsprozeß einer der Beisitzer des ersten Prozesses Isambard de la Pierre (II 5); vgl. II 332 358 365; III 63 f.

[4] Isambard de la Pierre bezeugte im Revisionsprozesse, Johanna habe zu Cauchon gesagt: „Was ist die Kirche? Was Euch betrifft, so will ich mich Eurem Urteil nicht unterwerfen, weil Ihr mein Todfeind seid" (II 304 351 358).

Kirche gewahrt habe. Denn mehr kann man im Konflikt zwischen dem persönlichen Gewissen und den Ansprüchen der kirchlichen Autorität auch von einer Heiligen nicht verlangen. Johanna hatte ihren Richtern keinen theologischen Traktat vorzutragen, und es wäre abgeschmackt, einen solchen von ihr zu erwarten. Sie fand für sich den Ausweg aus dem furchtbaren Konflikt nicht durch theologische Spekulation, sondern praktisch mit dem sicheren Instinkt der Heiligen, mit dem klaren, richtigen Gefühl des Kindes, das weiß, daß seine Mutter, die Kirche, weder Unmögliches noch Unverständiges fordert. Dabei rang sie in demütigem Gebet um die Erleuchtung durch Gottes Gnade, die ihr auch in reichem Maße zuteil wurde[1].

Johanna war innerlichst überzeugt, daß ihre „Stimmen" von Gott kamen (I 63 173), und hatte nie den geringsten Zweifel, daß sich diese Überzeugung mit dem Glauben der Kirche vereinigen lasse (II 332). Ihre staunenden Worte (I 175): „Um Gott und die Kirche ist es doch ein und dasselbe" zeigen deutlich, daß ihr naiver Sinn für die gelehrten Unterscheidungen der Theologen kein Verständnis hatte.

Wie im einzelnen alle die bedingten und unbedingten Fragen zu lösen seien, die ihr von den Theologen vorgelegt wurden, das wußte sie nicht und brauchte sie nicht zu wissen. (Die schwierigen Grenz- und Konfliktsfragen zu beantworten, ist nicht Sache der einfachen Gläubigen, sondern der Gelehrten, die mit ihrem Rat den Ungelehrten beistehen sollen.) Behaupten wollen, daß Johanna auf alle ihr gestellten Fragen immer die beste, theologisch korrekteste Antwort gegeben habe, ist mehr als man beweisen kann[2]. Ihr Mund mag manches unvorsichtige, mißverständliche Wort gesprochen haben, das den Richtern als Stütze ihrer Anklagen willkommen war. Aber ihr Herz blieb stets bei der Kirche. Wie sie unter keinen Umständen vom Gehorsam gegen Gott lassen wollte (I 129 168), ebenso entschieden bekannte und betätigte sie sich stets als gute Christin (I 321 380), die nach den Heilsmitteln der Kirche verlangt und sich dem Papst in Rom zum Gehorsam verpflichtet fühlt (I 83).

Wenn Johanna ihre Unterwerfung unter die Kirche verweigert für den Fall, daß diese ihre Offenbarungen als Täuschungen erkläre, so möchte Ayroles[3] darin einen irrealen Bedingungssatz sehen, so ähnlich wie der Apostel Paulus (Gal. 1, 8) sage: „Selbst wenn ein Engel vom Himmel ein anderes Evangelium verkündigte, so sei er verflucht." Wie Paulus damit keineswegs die Möglichkeit behauptet habe, daß ein Engel vom Himmel ein anderes, von dem seinigen abweichendes Evangelium verkünde, ebensowenig habe Johanna die Möglichkeit zugegeben, daß die wahre Kirche Christi ihre Erleuchtungen als Täu-

[1] Ergreifend und erschütternd zugleich ist das kindliche Gebet der Verlassenen im Kerker: „Gütigster Gott, um deines heiligen Leidens willen flehe ich dich an, wenn du mich liebst: offenbare mir, wie ich diesen Geistlichen antworten soll" (I 279). Oft erwähnt sie die Tröstung und Bestärkung durch ihre „Stimmen": I 71 88 115 319 401. — In dem Ausdruck gens d'église für Geistliche liegt — das sei gegen Shaw (S. 54) bemerkt — weder Mißtrauen noch Verachtung.

[2] Über die Antworten Johannas urteilt der ihr günstig gesinnte Jsambard de la Pierre: Bene prudenter respondebat; sed non erat sufficiens respondere difficilibus interrogationibus, quae sibi fiebant (II 350).

[3] Les Questions ecclésiastiques a. a. O. 296 f.; vgl. Ayroles I 285; V 349.

schungen verurteile. Johanna habe nur für den Fall eines hypothetischen, nicht wirklichen Konfliktes die Autorität Gottes über die der Kirche gestellt [1].

Indes besteht keine Notwendigkeit, in der erwähnten Äußerung Johannas die Kirche im engsten und strengsten Sinne der unfehlbaren Kirche zu nehmen. Es läßt sich dieser Ausdruck auch von der kirchlichen Autorität im weiteren Sinne verstehen, so daß die Voraussetzung nicht eine irreale sein müßte. So sagte z. B. Kardinal Boncompagni, der spätere Papst Gregor XIII., im Jahre 1565 zu Philipp II. von Spanien: „Wenn der Papst mir etwas befehlen sollte, was gegen mein Gewissen oder zum Schaden des Heiligen Stuhles ist, so werde ich nicht gehorchen." [2] Ebenso ist es zu verstehen, wenn die hl. Katharina von Siena (1347—1380) hervorhebt, daß sie den Willen Gottes stets vor den der Menschen stellen werde [3]. Es sind das nur Umschreibungen des Apostelwortes (Apg. 5, 29): „Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen".

Wenn man nach einer Erklärung für die erstaunliche Standhaftigkeit und Schlagfertigkeit eines jungen Mädchens vor so vielen Doktoren der Theologie sucht, so wird man außer der Bestärkung durch die „Stimmen" und den gesunden Menschenverstand Johannas auch noch andere Gründe finden. Johanna stand nicht ganz hilflos und unvorbereitet vor ihren Richtern. Es gab auch in Rouen Theologen und Juristen, die Sinn für Wahrheit und Gerechtigkeit hatten und der Angeklagten ein Herz voll Mitleid entgegenbrachten [4]. Mehrere von ihnen wurden wegen ihrer Stellungnahme für sie sogar mit dem Tode bedroht. Auch hatte Johanna in ihrer kurzen öffentlichen Laufbahn mancherlei Erfahrungen gemacht, die ihr jetzt zustatten kamen. Sie war schon in Poitiers drei Wochen lang von einem Rat von Theologen gründlich ausgefragt worden und hatte ein ihr günstiges Urteil erlangt (III 392). Diese Theologen, die weder für noch gegen sie eingenommen waren, hatten in Johannas Worten und Taten nichts dem katholischen Glauben Widersprechendes gefunden. (Shaw verschweigt diese bedeutsame und für die Kirche ehrenvolle Tatsache; sie zerstört seine Grundvoraussetzung, daß Johannas Zusammenstoß mit dem Gericht von Rouen naturnotwendig gewesen sei.) Sodann hatte sie bei Hofe und anderswo allerhand Prälaten und Geistliche kennengelernt und wußte wohl, daß nicht alles, was die Geistlichen tun, in Kraft ihres Amtes geschieht. Sie war sich überdies der Feindschaft der Engländer bewußt, in deren Macht der Gerichtshof war, und lehnte diesen deshalb innerlich als befangen und parteiisch ab.

Die Frage, wie sich Johanna in ihrem Gewissen praktisch mit dem grausamen Konflikt ihres Lebens zurechtfand, ist wesentlich von der andern verschieden, wie die durch ihren Prozeß aufgeworfenen Fragen theoretisch zu lösen sind. Durch das Schicksal Johannas wird den Theologen die Aufgabe gestellt, das Verhältnis des persönlichen, von Gott erleuchteten und geleiteten

[1] Es ist zweifellos, daß mit solchen irrealen Voraussetzungen ein harmloses Gemüt in Verwirrung gebracht werden kann, z. B. wenn man die Frage stellt: „Würdest du dich auch dann dem Urteil der Kirche unterwerfen, falls sie lehrte, daß $2 \times 2 = 5$ ist?" Die richtige Antwort ist in solchem Falle: „Das kann und wird die Kirche nie zu glauben vorstellen, da sie nicht gegen die Evidenz entscheiden kann; darum brauche ich auch für diesen unmöglichen Fall meine Unterwerfung nicht anzubieten." Näheres bei Chr. Pesch, Theologische Zeitfragen V (Freiburg 1908) 141 und S. Schiffini, De virtutibus infusis (Freiburg 1904) 243.

[2] Pastor, Geschichte der Päpste IX (1923) 16.

[3] N. Tommaseo, Le lettere di S. Caterina da Siena II (Florenz 1860) 298.

[4] Rätselhaft ist freilich, wie der Dominikaner Isambard de la Pierre, der Johanna bis zu ihrem Tode treu zur Seite stand und dessen Güte und Gerechtigkeitssinn alle Berichte hervorheben, dennoch der Verurteilung Johannas zustimmen konnte (I 337 428 442 466; Ayroles V 130 362).

Gewissens zur kirchlichen Autorität klarzustellen. Zwar wird mit Recht bemerkt[1], daß diese Frage zu den heikelsten der Theologie gehört. Das mag der Grund sein, warum sie so selten von den Theologen behandelt wird, obwohl dies eigentlich ein Antrieb hätte sein sollen, sie recht häufig in Angriff zu nehmen. Da nun diese Frage jetzt in aller Öffentlichkeit gestellt ist, werden wir an einer klaren Antwort nicht vorbeikommen. Dabei kann uns der Prozeß von Rouen sehr nützliche Dienste tun. Denn wiewohl die Aussagen der Heiligen kein theologisches System über Gewissen und Autorität enthalten, so kann der Theologe doch an dem Beispiel Johannas das aus den Grundsätzen der Vernunft und des Glaubens abzuleitende System veranschaulichen.

Wie also sind Privatoffenbarungen in ihrem Verhältnis zur katholischen Lehre und kirchlichen Autorität zu werten, welche Rechte und Pflichten legen sie den Begnadeten auf?

Durch die Stiftung der Kirche hat Gott sich nicht der Möglichkeit oder des Rechtes beraubt, unmittelbar zu den Seelen zu sprechen und ihnen seine Weisungen zu geben. Eine solche unmittelbare Offenbarung Gottes ist für die begnadete Person einfachhin verpflichtend und in ihrer Gültigkeit weder an die vorherige Erlaubnis noch an die nachfolgende Bestätigung der Kirche gebunden. Zutreffend bemerkt Ayroles[2]: „Verlangen, daß die Seele, die ihrer unmittelbaren Erleuchtung durch Gott sicher ist, ihre Zustimmung von irgendeiner Autorität abhängig mache, wäre die Umstürzung der Ordnung und Unrecht gegen Gott. Das hieße fordern, daß der Untertan, dem der König unmittelbar seinen Willen kundgibt, sich diesen bestätigen ließe durch den Minister, der vom König seine Autorität hat.... Den Glauben, den wir Gott schulden, wenn er unmittelbar spricht, unterordnen wollen dem Glauben, den wir der Kirche schulden, durch die er mittelbar zu uns spricht, das hieße ... die Quelle von dem Flusse abhängig machen, der aus ihr entspringt, und folgerichtig den Fluß selbst zum Versiegen bringen." Die Kirche hat ja weder die Aufgabe noch die Absicht, den unmittelbaren Verkehr der Seele mit Gott zu behindern, wie sie auch niemals das Gebet der „Nachfolge Christi" (I 3, III 2) um unmittelbare Erleuchtung durch Gott als unkatholisch oder der Häresie verdächtig verworfen hat.

Wie Gott der begnadeten Seele die Gewißheit gibt, daß ihre Erleuchtung wirklich von Gott stammt und nicht Einbildung oder gar Verblendung ist, ist eine theologisch und psychologisch schwierige Frage. Nach der gewöhnlichen Ordnung der Vorsehung scheint diese Gewißheit nicht plötzlich mit einem Male der Seele zuteil zu werden. Allmählich, durch eine lange Reihe innerer und äußerer Erfahrungen gelangt die Seele von der ersten, schwachen Ahnung, die vielfach mit Bangigkeit und Zweifel verbunden ist, zu der Überzeugung, daß Gottes Geist zu ihr spricht. So war es auch bei Johanna (I 52 170/171). Auch in dieser höchsten und geheimnisvollsten Verbindung mit Gott erkennt die Seele aus den guten Früchten die gute Wurzel, besonders aus der Klarheit des Geistes und dem Frieden des Herzens, die den Erleuchtungen entspringen[3]. Äußere Bestätigungen und Erfolge wirken in der gleichen Richtung. Aber wie Gott die Seele auch führen mag, sicher ist, daß er sich ihr in einer allen Zweifel ausschließenden Weise

---

[1] Yves de la Brière, Études 124 (Paris 1910) 562.
[2] Les Questions ecclésiastiques a. a. O. 291 296; vgl. Ayroles I 227 351 515/516; V 277 ff.
[3] I 52 64 84 169 174 274.

offenbaren und ihr damit zugleich den Mut einflößen kann, einer ganzen Welt von Widersachern zu trotzen (Jer. 1, 7—10 17—19).

Solange sich der Vorgang der göttlichen Erleuchtung nur in der Seele des Begnadeten abspielt, hat kein anderer, auch nicht die Kirche, Recht und Anlaß einzugreifen. Anders wenn der Erleuchtete öffentlich hervortritt, für seine Offenbarungen Glauben verlangt oder für die Ausführung des ihm gewordenen Auftrages den Beistand anderer oder gar der kirchlichen Autorität fordert. In solchem Falle pflegt die kirchliche Autorität, um Selbsttäuschungen und Betrug zu verhüten, eine genaue Untersuchung über Inhalt, Ursprung und die moralischen Begleitumstände der neuen Offenbarung anzustellen, wobei sie bestrebt ist, zwischen Leichtgläubigkeit und vorschneller Verwerfung die rechte Mitte einzuhalten [1].

Da die innern Vorgänge einer Seele sich der Nachprüfung entziehen, so legt die Kirche hohen Wert auf die äußere Beglaubigung einer Offenbarung durch Wunder und Prophezeiungen. Johanna selbst hat diese Haltung als berechtigt anerkannt (I 379) und den Zweiflern von Poitiers zugerufen: „Führt mich nach Orleans, und ich werde euch die Zeichen geben, deretwegen ich gesandt bin" (III 205 74). Je nach dem Verlauf der Untersuchung fällt die Kirche ihr Urteil über Glaubwürdigkeit oder Unglaubwürdigkeit der Privatoffenbarung, ohne an sich innere Annahme oder innere Verwerfung derselben zu fordern. Die Unfehlbarkeit der Kirche erstreckt sich hierbei nur auf die Entscheidung der Vereinbarkeit oder Unvereinbarkeit einer Privatoffenbarung mit dem katholischen Glauben. Aber nicht darüber hinaus, da eine Privatoffenbarung als solche niemals zum verpflichtenden Gegenstand des katholischen Glaubens, der sich auf die den Aposteln gewordene Offenbarung beschränkt [2], gemacht werden kann.

Auch die Approbation einer Privatoffenbarung durch die Ritenkongregation mit Zustimmung des Papstes enthält keine unfehlbare Entscheidung und ist daher einer etwaigen Berichtigung durch die geschichtliche Forschung fähig [3]. Die Kirche verpflichtet daher auch niemand, bei der hl. Johanna den übernatürlichen Charakter ihrer Sendung und ihrer Visionen anzunehmen, wiewohl man zugeben muß, daß zu der natürlichen Erklärung ein stärkerer Glaube erfordert wird als zur übernatürlichen. Denn ihre kerngesunde Natur, ihr klarer, besonnener Verstand, ihr bescheidenes, schlichtes Wesen und vor allem ihre geschichtlichen Leistungen sprechen deutlich gegen die Erklärung der außerordentlichen Geschehnisse durch Halluzinationen. Ein bewußter Betrug aber ist durch die allseits anerkannte sittliche Größe Johannas ausgeschlossen. Mögen auch in

[1] Ein Beispiel aus jüngster Zeit bietet der Erlaß des Bischofs von Veszprém (Ungarn) gegen zwei angebliche Visionärinnen. Der Erlaß ist abgedruckt in der „Christlichen Welt" 1925, Nr. 40/41, Sp. 910.

[2] Denzinger-Bannwart, Enchiridion[15] (1922) n. 2021: S. Thomas, S. theol. 1, q. 1, a. 8 ad 2; 2, 2, q. 1, a. 7.

[3] Benedikt XIV. schreibt: „Diximus praedictis revelationibus etsi approbatis non debere nec posse a nobis adhiberi assensum fidei catholicae, sed tantum fidei humanae iuxta regulas prudentiae, iuxta quas praedictae revelationes sunt probabiles et pie credibiles. . . . Proinde sequitur posse aliquem salva et integra fide catholica assensum revelationibus praedictis non praestare et ab eis recedere, dummodo id fiat cum debita modestia, cum bono fundamento et citra contemptum" (De servorum Dei beatificatione lib. 3, cap. ultimum n. 15). Über Privatoffenbarungen vgl. Meschler in dieser Zeitschrift 15 (1878) 246 405; „Kirchenlexikon" X 421; E. Michael, Zeitschrift für kath. Theologie 25 (Innsbruck 1901) 385.

jener Zeit viele Jungfrauen „Stimmen" gehört haben, der furchtbaren Not Frankreichs zu Hilfe zu eilen — nur eine hat Orleans befreit und den König zur Krönung nach Reims geführt; nur eine ist die Retterin ihres Landes, die weltgeschichtliche Jungfrau von Orleans geworden. Ihre Heiligkeit und ihre Taten zeugen für die Echtheit und Göttlichkeit ihrer Berufung, die auch indirekt durch den Mißerfolg ihrer unberufenen Nachahmer und Nachahmerinnen bestätigt wird [1].

Da Gott seine Kirche und den Frieden seiner Kirche liebt, so wird er der Regel nach seinen Heiligen einen Weg zeigen, wie sie seine Befehle im Einvernehmen oder doch ohne offenen Zusammenstoß mit der kirchlichen Autorität ausführen können [2]. Denn auch der Heilige ist verpflichtet, die Ehrfurcht gegen das kirchliche Amt zu wahren, sein Verhalten den Umständen anzupassen und sich von dem Gebot der christlichen Klugheit, ohne die jede Tugend zum Zerrbild wird, leiten zu lassen. Das Schicksal Johannas weist nun aber mit erschütternder Tragik darauf hin, daß sich bei der Beurteilung von Privatoffenbarungen oder der Ausführung außerordentlicher Berufungen trotz aller angewandten Klugheit Mißverständnisse und Konflikte ergeben können. Die Geschichte kennt Beispiele, daß große Heilige in den Verdacht der Irrlehre, der Verblendung oder gefährlicher Neuerungen gerieten und die Aufmerksamkeit oder gar Verfolgung der Inquisition sich zuzogen. Die meisten Menschen werden kaum imstande sein, die Tiefe und Furchtbarkeit eines solchen Konfliktes zu verstehen. In reinster Absicht für Gott und seine Kirche wirken wollen und doch von den amtlichen Vertretern der Kirche verkannt und beargwöhnt werden, das ist das Härteste, was einem Heiligen begegnen kann. Der Konflikt kann sich derart steigern, daß der Heilige von allen verlassen und aus der Kirche ausgestoßen wird [3], ja dem sichern Untergang geweiht scheint. Wir Christen haben um so weniger Ursache, die Möglichkeit oder Tatsächlichkeit solcher Konflikte zu leugnen oder zu vertuschen, als im Mittelpunkt der christlichen Heilslehre ein solcher Konflikt steht. Ist doch auch Christus von der rechtmäßigen geistlichen Autorität als Ketzer verurteilt und dem weltlichen Arm zur Hinrichtung übergeben worden.

Wie soll nun ein solcher Konflikt gelöst werden, damit es nicht zur Katastrophe komme? Wir werden auf diese Frage die einfache Antwort geben: „Es ist die Sache Gottes, seine Heiligen zu schützen." Er kann die Umstände so lenken, daß ihre Unschuld an den Tag kommt; er kann ihnen mächtige Verteidiger erwecken und ihrem Werk Erfolg verleihen, was immer das erfolgreichste Mittel unter den Menschen ist.

Aber die Heiligen tragen zu ihrem Siege auch selbst wesentlich bei, indem sie durch tiefen Glauben, Gottvertrauen, Sittenreinheit, Aufrichtigkeit, demütiges

---

[1] Über die Erklärungsversuche früherer Geschichtsschreiber berichtet eingehend B. Duhr in dieser Zeitschrift 35 (1888) 147 224; über die „Irrung" Johannas hinsichtlich des Umfanges ihrer Sendung derſ. ebd. 36 (1889) 24 und Acta Sanctae Sedis 27 (1894) 496, aber auch Ayroles I 654; IV 119 ff. [2] Vgl. S. Thomas, S. theol. 1, 2, q. 96, a. 5 ad 2.

[3] Vgl. Augustinus, De vera religione n. 11; ML 34, 128. — Eine Exkommunikation, die über einen Unschuldigen verhängt wird, ist in sich und besonders vor Gott ungültig: Codex iuris canonici, can. 2242 § 1; S. Thomas, S. theol. 3 Suppl. q. 11, a. 1 ad 2. — Es ist eine glückliche Inkonsequenz in dem ungerechten Verfahren von Rouen, daß der „Exkommunizierten" vor ihrem Tode — es war am Vortag von Fronleichnam — die heilige Kommunion gereicht wurde (I 377; II 186 308 366; III 149 168; Ayroles V 176 454 522).

und kluges Verhalten die gegen sie verbreiteten Verleumdungen oder Mißverständnisse zerstreuen. Gerade ihr schweigender, duldender Widerstand gegen die unberechtigten Forderungen der kirchlichen Autorität läßt ihren Gehorsam gegen alle berechtigten Ansprüche um so heller hervorleuchten. Verkannt und zurückgesetzt, zeigen sie durch ihr Beispiel, wie sehr die Kirche zu lieben ist; sie hüten sich vor jedem Schein einer Auflehnung oder Sektenbildung, kurz sie bleiben Katholiken und werden nicht Protestanten. Dabei bewahren sie trotzdem Gott, der sie durch seine Erleuchtungen führt, mit unerschütterlicher Standhaftigkeit die Treue und würden eher in den Tod gehen, als die ihnen gewordenen Offenbarungen oder Weisungen zu verleugnen. Der Widerstand, den sie äußerlich finden, gereicht ihnen zum Heile, indem er ihre Person vervollkommnet und ihre Werke prüft und bewährt. Die Tatsache, daß in dem Seligsprechungsprozeß der Jungfrau von Orleans nichts so viele Schwierigkeit gemacht wie ihre angebliche oder wirkliche Abschwörung, zeigt deutlich, daß auch die Kirche von einem Heiligen erwartet, daß er zu seinen Offenbarungen stehe trotz der Todesdrohung durch ein geistliches Gericht.

Man könnte einwenden, diese Theorie über das Verhältnis von Gewissen und Autorität entspringe moderner Auffassung, sei aber der mittelalterlichen Gedankenwelt fremd gewesen. Das ist nicht richtig. Eine Entwicklung zu größerer Klarheit ist zuzugeben, aber die Grundsätze waren schon längst erkannt und ausgesprochen. Die mittelalterliche Scholastik, der die Zaghaftigkeit der neueren Theologie fremd war, hat oft die Konflikte behandelt, die sich aus einer irrtümlichen oder mißbräuchlichen Geltendmachung der kirchlichen Autorität ergeben können. So hat sie auch den Fall erörtert, wie jemand sich zu verhalten habe, der in einem kirchlichen Prozeß durch einen Fehlspruch der Richter zu etwas verurteilt wird, was er in seinem Gewissen klar als unrecht erkennt[1]. Petrus Lombardus († 1164) hatte zunächst die Entscheidung gegeben, er dürfe nicht gehorchen; wenn aber die Kirche ihn unter Strafe dazu zwinge, dann müsse er gehorchen[2]. Aber trotz der Autorität des Meisters haben seine großen Kommentatoren diese verkehrte Ansicht in Übereinstimmung mit dem kirchlichen Gesetzbuch[3] allgemein abgelehnt. Sie sprechen dabei offen aus, der Mensch müsse es vorziehen, eher in der Exkommunikation zu sterben, als etwas zu tun, was sein Gewissen ihm verbietet[4].

Nach dem Gesagten mag man die Worte Nathan Söderbloms[1] über die katholische Kirche beurteilen: „Eines fehlt, die Achtung vor der Forderung persönlicher Wahrheit der Seele und ihres Umgangs mit Gott. Sobald eine prophetische Bewegung ihr Haupt erhebt und im Namen des Evangeliums und der Wahrheit ausfegen, wandeln, vor Gottes Angesicht selber denken und reden will, ist es aus mit der Duldung. Solche geistige Mündigkeit darf sich

[1] Nach den allgemeinen Grundsätzen der katholischen Moral steht das schuldlos irrende Gewissen an verpflichtender Kraft dem richtigen Gewissen gleich. Näheres vgl. diese Zeitschrift 103 (1922) 201 ff. Der Anlaß, an dem sich der Konflikt zwischen persönlichem Gewissen und kirchlicher Autorität entzündet, ist für die Theorie ziemlich gleichgültig, die Lösung ist immer dieselbe. [2] Lib. 4, dist. 38, c. 3.

[3] Decretal. Gregor. IX, lib. 5, tit. 39, cap. 44 (ed. Friedberg II 908); die Dekretale stammt von Innozenz III. (1198—1216).

[4] S. Thomas (In 4, dist. 38 in fine): Hic Magister falsum dicit, quia potius debet excommunicatus mori quam coniungatur illi, quae non est sua uxor. Hoc enim esset contra veritatem vitae, quae non est propter scandalum dimittenda. (Das „Ärgernis" kann durch den Ungehorsam gegen die Kirche entstehen.) Ebenso S. Bonaventura, In 4, dist. 38, dub. 12; ed. Quaracchi IV 829.

keiner anmaßen, nicht einmal der Heilige Vater, der Gipfel des Systems. Die kluge Sorge der Kirche um die Seelen und ihre Sicherheit in der Kirche ist um die Bedingung erkauft, daß die Einkünfte der Seele auf der Bank der Kirche angelegt werden, statt daß man sie auf eigene Verantwortung verwalte."

Die Geschichte der großen katholischen Heiligen ist die beste Widerlegung dieses Vorwurfs. Gewiß kann es zwischen Kirche und Prophetentum Spannungen geben, aber sie wirken sich aus zum Segen für beide. Darum ist auch für große Reformatoren mit selbständigen Ideen Platz in der Kirche, sofern sie nur nicht Evangelium gegen Evangelium setzen (Gal. 1, 8). Bernhard von Clairvaux, Franziskus, Dominikus, Katharina und Bernardin von Siena, Vinzenz Ferrer u. a. haben sich weder von der Kirche getrennt noch sind sie von der Kirche ausgeschlossen worden; sie werden vielmehr von ihr als Heilige verehrt. Freilich findet der Heilige bei seiner Reformarbeit auch innerhalb der Kirche Schwierigkeiten. Wer gegen Mißstände und Mißbräuche angeht, fordert von selbst den Widerstand aller jener heraus, die in sie verstrickt sind oder an ihrem Weiterbestehen ein Interesse haben oder sie für „nicht so schlimm" halten. Auch die meisten Diener der Kirche stehen geistig und sittlich nicht so hoch, daß sie ein heroisches Beispiel an ihrer Seite ohne Neid oder Gewissensbisse dauernd ertragen könnten. Aus diesen leidigen Tatsachen erklärt sich der Kampf der großen Heiligen. Aber sie dürfen über dieses Los aller wahren Reformatoren um so weniger erstaunen, als das Leben Christi und der Apostel voll ist von solchen Widerständen und die Heilige Schrift allen Verkündigern des Evangeliums ein ähnliches Schicksal vorhersagt. Aber trotz aller Widerstände von innen und außen bleiben sie treue Kinder der Kirche.

Shaw hat seinen sechs Szenen einen Epilog beigefügt, der uns die Vereinsamung Johannas zeigt, ja den Gedanken nahelegt, daß die Heiligen in dieser Welt der Nichtigkeiten und Erbärmlichkeiten geradezu deplaziert sind. In der Tat, wenn wir nur auf das schreckliche Ende Johannas schauen, könnten wir geneigt sein, Shaw recht zu geben. Sobald sich das Glück von ihr gewandt hatte, mußte Johanna in bitterster Weise erfahren, wie verlassen sie war. Während sie selbst bis in den Tod für die Ehre ihres Königs eintrat, rührten dieser und seine Anhänger in schnödestem Undank keinen Finger, um sie zu retten. Sie waren zum guten Teil froh, die lästige Mahnerin los zu sein. Hatte doch der Kanzler Regnault de Chartres, Erzbischof von Reims, gleich nach ihrer Gefangennahme über sie das harte Urteil gefällt, sie habe keinen Rat annehmen wollen und alles nach ihrem Kopfe getan (V 168).

So kann Gabriel Hanotaux die ergreifenden Worte schreiben: „Sie alle haben dieses Mädchen verurteilt: Engländer und Franzosen, Laien und Priester, die einen in der Nähe, die andern in der Ferne. Das Martyrium Johannas hat nicht nur einige Stunden gedauert, sondern ein ganzes Jahr: weder König noch Papst, weder Laie noch Priester, niemand hat zu ihrer Rettung eingegriffen. Johanna, deren Siege einen solchen Widerhall gefunden hatten, ist untergegangen inmitten eines allgemeinen Schweigens. Niemand weiß, was man damals über ihren Tod gesagt, geschrieben oder gedacht hat. Als der Prozeß zu Ende war, wurde dies amtlich den andern Re-

[1] Einigung der Christenheit. Übersetzt von P. Kraß (Halle 1925) 117.

gierungen durch die englische Regierung, dem Papst durch die Pariser Universität mitgeteilt, und damit Schluß. Das ganze Zeitalter war mitschuldig an ihrem Martyrium.“ [1]

Dies allgemeine Schweigen läßt sich nur daraus erklären, daß zur Zeit ihres Todes nicht viele an ihre Heiligkeit glaubten oder dachten. So könnte es also scheinen, als ob ihre Sendung an der Stumpfheit und Niedertracht der Menschen gescheitert sei, wie ihr sieggewohntes Schwert, das Schwert von Fierbois, an dem Rücken einer Dirne zersprang (I 77; IV 71 93).

Aber so traurig wie der Epilog Shaws schließt die Geschichte Johannas nicht. Das arme unschuldige Dorfmädchen, das man in so grausamer Weise dem Tode überliefert hatte, sollte über alle Mächte der Finsternis siegen und zu einer unverwelklichen Glorie gelangen (I 155). Was hienieden ihre tiefste Schmach und ihr furchtbarster Schmerz gewesen, das ist vor Gott und auch vor der Nachwelt die Quelle ihrer größten Verherrlichung geworden.

Hätte Johanna sich nach der Reimser Krönungsfeier vom Kriegsschauplatz zurückgezogen, einen reichen Schloßherrn geheiratet und ihre Tage in Wohlleben verbracht, die Nachwelt hätte sich wenig um ihr Schicksal gekümmert. Durch ihr qualvolles, aber heroisch getragenes Leiden oder, mit den Worten Shaws zu reden, durch die Flammen hindurch ist sie für immer und ewig in das Herz ihres Volkes eingezogen und eine Heilige der Kirche geworden.

Hier scheiden sich allerdings die Wege des Christen, der an ein Jenseits glaubt, und des Skeptikers, der an einem Sinn des Lebens und der Geschichte verzweifelt. Für den Christen ist es eine nebensächliche Frage, wann die Rechtfertigung der verfolgten Unschuld erfolgt; denn für ihn ist auch das jenseitige Leben eine Wirklichkeit und die Geschichte der Menschheit ein Ganzes, das nicht mit dem Tode des einzelnen abbricht. Der Skeptiker Shaw konnte daher nicht die gewaltige Ehrung würdigen, die in der Heiligsprechung der Jungfrau liegt. Es ist die höchste Krone, die Menschen erlangen können, und sie wurde Johanna zuteil. Ihre Geschichte endet nicht in Schmach, sondern in Ehre. Jedes Jahr, wenn die Kirche am 30. Mai das Fest der hl. Johanna begeht, legt sie vor aller Welt feierliches Zeugnis ab für den Glauben, die Reinheit und den Heroismus der Jungfrau von Orleans und erfleht in dem Stillgebet der Festmesse für die Gläubigen den gleichen Starkmut, wie ihn Johanna in so wechselvollen Bedrängnissen und Gefahren vorbildlich bewiesen habe [2].

Das Leben der hl. Johanna ist überreich an Lehren, sofern man nur ihre wirkliche Geschichte zu Wort kommen läßt. Es gilt bei ihr nicht nur, die Ent-

[1] Jeanne d'Arc (Paris 1911, Hachette) 318. Da die Heldentaten der Jungfrau von Orleans weithin bekannt wurden, muß man auch in Rom von ihr Kunde erhalten haben. Doch scheint man dort über ihren Prozeß, solange er schwebte, überhaupt nicht oder unrichtig informiert gewesen zu sein. Weder Martin V. (1417 bis 20. Febr. 1431) noch Eugen IV. (3. März 1431 bis 1447) griffen irgendwie ein. Von Nikolaus V. (1447—1455) war eine Revision des Prozesses nicht zu erlangen. Diese wurde auf Bitten von Johannas Mutter und Brüdern erst durch Papst Kalixt III. (8. April 1455—1458) am 11. Juni 1455 angeordnet (II 95).

[2] Zwar wird Johanna liturgisch nicht als Märtyrin verehrt, weil sie nicht aus Haß gegen den christlichen Glauben (in odium fidei aut christianae virtutis) getötet wurde. Trotzdem dürfen wir sie in weiterem Sinne als Märtyrin bezeichnen, ja die besonderen Umstände ihres Todes bedeuten eine so ergreifende Verähnlichung mit dem Tode Christi, wie sie kaum bei einem andern Heiligen gefunden wird. Näheres bei Ayroles V 559 ff.

stellungen der Dichter und Romanschreiber abzuwehren, sondern auch ihre Verehrung auf ihre wahre Geschichte zu gründen[1].

Die Geschichte zeigt zunächst, daß Johanna keine Protestantin war, und warum sie es nicht war. Man wird nicht Protestant, wenn man auch für die kirchliche Autorität Schranken behauptet und vor ihr die Rechte des Gewissens wahrt. Man wird Protestant, wenn man die kirchliche Autorität überhaupt leugnet und sich von ihr lossagt. Niemals aber, in keinem Augenblick ihres Lebens ist es Johanna in den Sinn gekommen, sich von der Kirche oder ihrem Oberhaupt zu trennen.

Darum haben denn auch neuere protestantische Biographen die These von dem Protestantismus Johannas offen aufgegeben. Der Amerikaner Francis C. Lowell[2] bekennt: „Sie war völlig frei von dem geringsten Hauch des Protestantismus in irgendwelcher Form.... Sie war eine einfache und fromme Katholikin. Sie glaubte an die Obergewalt des Papstes und erkannte die Autorität der Kirche an wie ihre Pflicht der Unterwerfung." Treffend fügt er hinzu, daß die verfänglichen Fragen der Richter gerade die kindliche Ergebenheit Johannas gegen die Kirche zur Voraussetzung hatten. Ebenso gesteht der Engländer Andrew Lang[3]: „Es fehlt jegliche Begründung für die protestantische Auffassung, daß Johanna eine Vorläuferin des ‚freien Gedankens' und des Individualismus gewesen sei. Sie war so durch und durch katholisch, wie es nur irgendeiner in Sachen des Glaubens sein konnte."

Es ist nicht nur der katholische Glaube, der uns aus dem Leben Johannas entgegenstrahlt. Wer etwas Seelenerfahrung hat, muß auch das moralische Wunder anerkennen, wie ein ungebildetes Mädchen von neunzehn Jahren, in der Ehrfurcht gegen die Priester erzogen, trotz des gewaltigen Aufgebotes von Theologen und Juristen ruhig und zuversichtlich dem Zeugnis ihres guten Gewissens vertraut. Hier sehen wir greifbar, bis zu welcher Stärke und Größe die Gnade Gottes ein armes Menschenkind erheben kann, das allen äußeren Trostes beraubt ist. Wir sehen zugleich, daß auch für den frömmsten Katholiken die Stunde schlagen kann, wo er, ganz auf sich allein angewiesen, schwere und schwerste Entscheidungen auf das eigene Gewissen zu nehmen hat. Darum muß es das Ziel auch der katholischen Erziehung sein, die Menschen zu geistiger Selbständigkeit und Mündigkeit zu befähigen.

Das Leben Johannas ist ferner ein erneuter Beweis für die alte christliche Wahrheit, daß Gott das Schwache erwählt, um das Starke zu beschämen. Es ergibt sich daraus die für das praktische Leben so wichtige Mahnung, vor jeder einzelnen Seele Ehrfurcht zu haben. Es kann auch heute noch ein schlichtes Dorfmädchen zu höheren Erleuchtungen und größerer Heiligkeit berufen werden als eine große Versammlung von Bischöfen und Priestern[4]. Man mag noch soviel Wahrheitsgehalt den Bedenken zubilligen, die Shaw fast mit den

---

[1] Marius Sepet, dessen Jeanne d'Arc-Biographie viele Auflagen erlebte (Tours, Mame), bemerkt mit Recht: Son culte doit ... manifester, glorifier, non éclipser son histoire. Rien n'est beau que le vrai (Revue des Questions historiques 88 [Paris 1910] 134).

[2] Joan of Arc (Boston-New York 1896, Houghton) 293 319 f.

[3] The Maid of France (London 1908, Longmans) 281. Auch Felix Liebermann (Historische Zeitschrift 133 [1925] 30 f.) lehnt die Behauptung Shaws von dem Protestantismus Johannas entschieden ab.

[4] Der Bischof Zano von Lisieux machte u. a. die Herkunft Johannas aus niederem Stande gegen die Echtheit ihrer Offenbarungen geltend (attenta vili conditione personae: I 366).

Worten der Anklageschrift[1] Cauchon äußern läßt: „Wie wird die Welt aussehen, wenn die aufgestapelte Weisheit, die Kenntnisse und die Erfahrung der Kirche, ihre Räte, gelehrte, hochwürdige fromme Männer, durch jeden unwissenden Arbeiter oder durch jedes Milchmädchen, das der Teufel mit der ungeheuerlichen Einbildung aufbläht, daß er oder sie direkt vom Himmel entflammt sei, in die Gosse gezogen werden? ... Was wird werden, wenn jedes Mädchen sich für eine Johanna hält?" — so wichtig es ist, den falschen Propheten zu wehren, noch wichtiger ist es, dem wahren Propheten den Weg nicht zu verlegen; denn noch besser als die kirchliche Autorität sorgt die göttliche Vorsehung für die Menschheit, indem sie ihr zur rechten Zeit Heilige und Propheten sendet.

Das Schicksal Johannas ist weiter ein klassisches Beispiel, wie die einwandfreisten, ja heiligsten Handlungen in der abscheulichsten Weise auch von hochgebildeten und gelehrten Menschen mißverstanden und zu todeswürdigen Verbrechen verzerrt werden können. Wer heute die Akten des ersten Prozesses zur Hand nimmt und etwa die Gutachten der theologischen und juristischen Fakultät der Pariser Universität (I 411 ff.) oder das endgültige Urteil (I 471 ff.) liest, wird mit Entsetzen gewahren, wie wenig Schutz gegen Fehlurteile auch die Wissenschaft bietet, wenn einmal die Leidenschaften erregt sind. Shaw hat keineswegs unrecht, wenn er in unsern Tagen, da politische, nationale und konfessionelle Leidenschaften selbst die Rechtspflege zu verwirren drohen und mehr als einmal verwirrt haben, warnend an den Prozeß von Rouen erinnert.

Auch für die Diener der Kirche enthält dieser Prozeß ein ernste Mahnung, sich nicht als Handlanger für fremde Interessen mißbrauchen zu lassen. In Rouen haben Bischöfe und Priester im Solde Englands eine Heilige als Ketzerin verurteilt und das abstoßende, weil heuchlerische Schauspiel eines kirchlichen Prozesses zu politischen Zwecken gegeben. Das Verlangen, in der Sonne der Tagesherrscher zu stehen und ihnen gefällig zu sein, ist dem priesterlichen Charakter und Amte nicht förderlich (Gal. 1, 10).

Das Leben Johannas offenbart endlich mit erschütterndem Ernste, welche Lasten die wahrhaft Großen der Menschheit zu tragen haben. Es ist zugleich eine tröstliche Botschaft an alle Mißhandelten und Bedrückten, auf daß sie nicht verzagen, wenn sie in dieser Welt Lüge und Unrecht triumphieren sehen, sondern wie Benedikt XV. in dem Heiligsprechungsdekret sagt, „mit ruhiger Seele ihre Rechtfertigung von dem gerechten und ewigen Richter erwarten".

Als Johanna in langem Gewande zum Scheiterhaufen schritt, trug sie auf ihrem Haupte eine Art Mitra mit der Inschrift (IV 459): „Ketzerin, Rückfällige, Abtrünnige, Götzendienerin". Bis in den Tod (II 303) hat sie gegen diesen ihr angetanen Schimpf Einspruch erhoben. Gott hat ihren Einspruch erhört, und heute grüßt die ganze katholische Christenheit die Heilige mit den Worten, mit denen einst ihre „Stimmen" sie gegrüßt haben (I 130): fille de Dieu, als Gnadenkind Gottes und Zierde der Kirche.

Max Pribilla S. J.

[1] I 317 390 439 499.

Katholizismus der Kirche und Katholizismus der Stunde

Es sind etwa zweieinhalb Jahre her, daß wir in dieser Zeitschrift in einem Überblick über die religiösen Gegensätze im deutschen Katholizismus offen Stellung nahmen zu Strömungen, die nun zu einem ausdrücklichen Schritt der Kirche geführt haben. In unserer Kritik der Schriften Wittigs machten wir auf drei Punkte aufmerksam: die Schwächung der Eigentätigkeit des Geschöpfes, die Schwächung des Sichtbarkeits- und Rechtscharakters der Kirche und die Schwächung des Unterschiedes zwischen Christus und Christ[1]. Die gleichen Punkte waren es, die wir bei Anlaß der Indizierung der Schriften Wittigs hervorheben mußten[2]. Und ebenso kehrten sie endlich wieder in zwei für die breite Öffentlichkeit bestimmten Darlegungen über die kritische Lage des deutschen Katholizismus im allgemeinen[3]. Wir glauben diese Arbeit nun abschließen zu müssen durch eine zusammenfassende Gegenüberstellung von kirchlich-dogmatischem Standpunkt in diesen Fragen und dem Standpunkt der „Stunde", d. h. einiger Hauptrichtungen der heutigen sogenannten „katholischen Bewegung". Von diesen Bewegungen ist die Richtung um Wittig durch den Schritt der Kirche vor die Entscheidung gestellt. Aber der ganze Umfang der Lehre der Kirche (aus der heraus dieser Schritt erfolgte) wird erst offenbar, wenn wir auch zwei andere Strömungen mit beachten, die zwar in keiner Weise (wie die erste) als „gegen den Standpunkt der Kirche" bezeichnet werden können, die aber dadurch, daß sie sich als einzig kirchlich, so oder so, ausgeben und andere Richtungen mit schweren Anklagen belegen, die kritische Beleuchtung am tatsächlichen Standpunkt der Kirche fordern.

Ein treuer Sohn der heiligen Kirche, so scheint uns, hat eine andere Stellung einzunehmen, ehe die Kirche gesprochen, und eine andere, da sie gesprochen hat. Ehe die Kirche spricht, gilt für ihn, bei aller Entschiedenheit gegen Irrtum und Verwirrung, das ernste „Richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet!" Denn Gott allein, der in der Kirche spricht, ist das Gericht vorbehalten. Wenn aber die Kirche sprach (auch wenn sie nicht unfehlbar sprach), ist ihm ein Weg gewiesen, den er zu gehen hat, auch wenn er ihm recht „unbegreiflich" scheinen sollte. Und auch wenn die Entscheidung der Kirche keine unfehlbare ist, auch wenn sie sich (wie etwa im Falle Galilei) irren kann, so ist doch der damit gewiesene Weg in Wahrheit der Weg der göttlichen Führung. Denn „Meine Gedanken sind nicht eure Gedanken, und Meine Wege sind nicht eure Wege". Es ist also der Geist des selbstverständlichen schlichten Glaubensgehorsams gegen Gott in Seiner Kirche, der uns — in tiefem Vertrauen auf die Weisheit Gottes, die „Torheit vor der Welt" ist — dazu innerlich zwingt, im Geiste des nunmehr erfolgten Schrittes der Kirche die in Frage stehenden Strömungen des deutschen Katholizismus zu mustern.

* * *

---

[1] Diese Zeitschrift 105 (1922/23 II) 356—362. [2] Ebd. 109 (1924/25 II) 474—476.
[3] „Heiliges Feuer" 12 (1924/25) 466—470. „Köln. Volkszeitung" 1925, Nr. 827, Beilage: Im Schritt der Zeit.

Erstens: Gotteswirken und Menschenwirken. — Die Lehre der Kirche in dieser Frage ist in dem gegenseitigen Verhältnis des Konzils von Orange (529; gegen den Pelagianismus) und des Konzils von Trient (und seiner Ergänzung in den Entscheidungen gegen den Jansenismus) enthalten. Gegen den Pelagianismus, der (wie Julian, der letzte Gegner Augustins, sich ausdrückte) von einem „von Gott emanzipierten" freien Menschenwillen sprach, betont der 23. Kanon des Konzils von Orange mit Schärfe: „Wenn sie (die Menschen) tun, was sie wollen, um dem göttlichen Willen zu dienen, so ist es doch, obgleich sie wollend tun, was sie tun, doch Sein Wille, von dem bereitet und geheißen wird, was sie wollen" (Denz. 196)[1]. Das Ursprüngliche also, auf dem alles freie Eigenwollen und Eigenwirken aufruht und in dem es sich bewegt und strömt, ist Gottes Allwille und Allwirken, der alles in uns will und wirkt. Aber dasselbe Konzil, so sehr es den allwirkenden Gott betont, sagt doch in Kanon 9: „So oft wir Gutes tun, wirkt Gott in uns und mit uns, daß wir wirken" (Denz. 182). Sinn und Ziel des göttlichen Allwirkens ist also das wahre Eigenwirken der Kreatur. Damit kommen wir wie von selbst in die Entscheidungen des Trienter Konzils und der nachfolgenden Zeit, die sich gegen die umgekehrte Irrlehre richten, d. h. gegen die Leugnung oder Einengung der freien Entscheidung durch den Protestantismus und Jansenismus. Nach Kanon 4 der sechsten Sitzung des Trienter Konzils ist derjenige von der Kirche ausgeschlossen, der da sagt „der freie Wille des Menschen, da er von Gott bewegt und angeregt ist, wirke in nichts mit Gott, dem Anregenden und Rufenden mit durch seine Zustimmung.... und könne auch nicht widerstreben, wenn er auch wolle, sondern tue wie ein Lebloses überhaupt nichts und verhalte sich rein passiv" (Denz. 814). Nach den Entscheidungen gegen den Jansenismus aber ist diese Freiheit der Entscheidung für oder gegen Gott eine wirklich „innere" Freiheit, d. h. eine „Freiheit von innerer Nötigung" (libertas a necessitate), so daß keine Gnade Gottes „unwiderstehlich" ist (Denz. 1093—1094). Mit andern Worten: die Kirche macht, ausnahmslos, Ernst mit der Verschiedenheit und Unterschiedenheit zwischen Gott und Geschöpf. „Schöpfung" ist „processio Dei", d. h. „Bewegung von Gott her", und darum ist Gott der Allwirkende. Aber Schöpfung ist „processio Dei ad extra", d. h. „Bewegung von Gott her, in der ein anderes als Gott entsteht", und darum ist der Sinn des schaffenden Allwirkens Gottes das Eigenwirken der Kreatur bis zur Freiheit des Eigenwirkens und Freiheit des Eigenwirkens auch der sündigen Kreatur (Denz. 1094). Die Kirche reduziert weder (in einem extremen Supranaturalismus) das geschöpfliche Eigenwirken auf das göttliche Allwirken noch umgekehrt (in einem extremen Rationalismus und Naturalismus) das göttliche Allwirken auf das geschöpfliche Eigenwirken. Sie bleibt in ehrfürchtiger Anbetung vor dem Geheimnis: „Da es in den heiligen Schriften heißt: ‚Wendet euch zu Mir, und Ich wende mich zu euch', werden wir unserer Freiheit erinnert; da wir antworten: ‚Wende uns, Herr, zu Dir, und wir wenden uns', bekennen wir, daß Gottes Gnade uns zuvorkommt" (Denz. 797).

---

[1] Denz. = Denzinger-Bannwart, Enchiridion Symbolorum, [15]Freiburg 1922 (die Zahl = Nummer).

Es ist also gegen diesen Standpunkt der Kirche, wenn (wie es Joseph Wittig in seinen Schriften tat)[1] das freie Eigenwirken des Menschen nur als ein Sich-hingeben an Gott oder als ein beifälliges oder mißfälliges Zuschauen zum Ablauf des Lebens hingestellt wird. Gewiß muß die Hingabe und das Vertrauen zu Gott, die Haltung des „Kindes", das Grundlegende des Christenlebens sein. Aber diese Hingabe und dieses Vertrauen ist nur Muttergrund des freien Eigenwirkens, nicht aber das Eigenwirken selber. Darum hat die Kirche nicht nur den Quietismus eines Molinos, sondern auch den gemäßigten eines Fénelon verurteilt, der nur die Haltung des völlig ruhenden „Sich-von Gott-bewegen-lassens" als die wahrhaft religiöse zulassen wollte (Denz. 1328 ff.). Vertrauende Hingabe an das Allwirken Gottes und schlichte, unverkrampfte Verantwortung des persönlichen Eigenwirkens durchschränken sich vielmehr, wie es das Trienter Konzil in den wunderbaren Gegensatzformeln der Kapitel über Gnadengewißheit und Beharrlichkeit ausdrückt (Denz. 802 804 806). Die tiefe Hingabe an Gott läßt uns gleichsam eins werden mit Seinem Schöpferwillen, der „ein anderes als Gott" wollte und will, führt uns also, in heiliger Ehrfurcht vor Gott, zur praktischen Anerkenntnis des „Andersseins von Gott", also zur praktischen Anerkenntnis, daß wir von Gott geschaffen sind, in eigenem Wirken und eigener Freiheit zu wirken. Und dieses eigene Wirken in eigener Freiheit enthüllt sich uns wieder als Ausströmung und Offenbarung Seines Einen Allwirkens und Seiner Einen Allfreiheit. Der Sinn echten Gebetes ist echte, aktive Arbeit, und der Atem echter Arbeit ist echtes Gebet.

Vom (kirchlich abgelehnten) Standpunkt der Schriften Wittigs scheiden sich scharf die nun folgenden Richtungen. Aber es geht doch auch nicht an, wenn (wie es bei gewissen Einzelrichtungen der liturgischen Bewegung der Fall zu sein scheint)[2] das Eigenwirken nur als passive Gliedschaft am streng sakralkirchlichen Leben erscheint, so daß das gesamte „profane" Wirken nur als ein passives, faktisches „Erfolgen" sich darstellt. Dadurch, daß Gott im Schöpfungsakt diese Welt als „andere als Gott" gewollt hat und will, hat Er eine wahre Eigengesetzlichkeit dieser Welt gewollt, d. h. das, was Thomas von Aquin als causae secundae bezeichnet hat. Jegliches Geschöpf hat sein eigenes „Wesen" und hierin Grund und Gesetz seines Eigenwirkens. Kultur (im weiten Sinn des Wortes) fällt also nicht schlechthin mit Sakralkultur zusammen, noch ist Profankultur eine einfach passive „Folge" aus ihr. Sondern das ist der Sinn der tiefen, religiösen Einheit von Schöpfer und Geschöpf, daß das Geschöpf Gottes Schöpfung zur Vollendung führe und hierin „Gott lobe und Ihm diene", und das ist der Sinn der tiefen Gnadeneinheit zwischen Erlöser und Erlöstem, daß der Erlöste „ergänze ..., was den Leiden Christi noch abgeht", die Erlösung zu vollenden, und hierin bezeuge, daß er „Christo mitgekreuzigt" sei.

Darum aber kann auch nicht unwidersprochen bleiben, wenn nun (wohin die Ausführungen Thaddäus Soirons über Eigengesetzlichkeit der Kultursach-

---

[1] Die Zitatenbelege für hier und im Folgenden: diese Zeitschrift 105 (1922/23 II) 359—362 sowie 109 (1924/25 II) 113—122.

[2] Vgl. diese Zeitschrift 109 (1924/25 II) 21 ff.; „Heiliges Feuer" 12 (1924/24) 467; neuerdings Gottfried Hasenkamp, Religion und Kultur. Münster 1926 u. a. m.

gebiete zielen)[1] dieses Eigenwirken nur als Eigenwirken der „Ohnmacht" und der Ertötung des „Ich" erscheint. Gewiß ist es die Gefahr des tätigen Ich, die (von Soiron zugestandene) objektive Eigengesetzlichkeit der Kulturfachgebiete bis zu einem Aufstand gegen Gott zu übersteigern. Aber das ist nicht ein einfach gegebenes „Schicksal", als ob das Ich notwendig, so es sich aktiv verhält, in solche Verblendung geraten müßte. Die Kirche hat in den Entscheidungen des Trienter Konzils jeglichen Zwang zu Sünde verurteilt und in den Entscheidungen gegen den Jansenismus jegliche Lehre von einem irgendwie „notwendigen" Sündigen auch des erbsündigen und ungläubigen Menschen. Mithin geht es nicht an, die Kulturarbeit des tätigen Ich und des noch nicht erlösten Ich so in die Nähe von fast unvermeidlicher Sünde zu rücken, wie es Thaddäus Soiron, in Wiedergeburt skotistischer und vorab spätskotistischer Gedankengänge zu tun scheint. Das Eigenwirken des Menschen ist, bei aller notwendigen Betonung von Demut und Hingabe, ein wahrhaft gottgewolltes Eigenschaffen in positiver Tat.

Es gilt im ganzen Umfang das augustinische Wort von der Befreiung des freien Willens durch den Erlöser-Befreier: Das Erste und Grundlegende immer und überall ist die „Befreiung durch den Erlöser-Befreier", aber der Sinn der Befreiung ist eine wahre Freiheit, positive, mitschöpferische, miterlösende Freiheit des Mitwirkens mit dem allschöpferischen, allerlösenden Gott.

Zweitens: Unsichtbare Gnadenkirche und sichtbare Rechtskirche. Die Lehre der Kirche hierüber ist grundgelegt in der Lehre des Trienter Konzils von der uns persönlich einwohnenden Gerechtigkeit durch Christi Verdienst. Gewiß ist alle unsere Gerechtigkeit aus Gott in Christo, so daß in gewissem Sinne „Gottes Gerechtigkeit die Form" unserer Gerechtigkeit ist, aber nicht jene „Gerechtigkeit Gottes, in der Er selbst gerecht ist, sondern in der Er uns gerecht macht, in der wir von Ihm begabt im Geiste erneuert werden und nicht nur als Gerechte angerechnet sind, sondern es wahrhaft heißen und sind, da ein jeglicher seine persönliche Gerechtigkeit in sich selbst empfängt, nach dem Maße, das der Heilige Geist den einzelnen austeilt, wie Er will, und nach des einzelnen persönlicher Bereitung und Mitarbeit" (Denz. 799). Und gewiß ist Christus der eine Weinstock und „Haupt und Leib ein Christus", von dem und aus dem und in dem alles Leben der Erlösungsgnade strömt, aber „da derselbe Christus Jesus als Haupt in die Glieder und Weinstock in die Rebzweige in die Gerechtfertigten ununterbrochen Kraft einströmt, und diese Kraft allen ihren guten Werken ständig vorangeht, sie begleitet und ihnen nachfolgt, da kein Werk ohne sie Gott angenehm und verdienstlich sein kann, so fehlt, wie wir zu glauben haben, nichts den Gerechtfertigten dazu, daß sie durch eben diese Werke, die in Gott gewirkt sind, dem göttlichen Gesetz für dieses Leben genugtun und zu ihrer Zeit, so sie in der Gnade hinscheiden, das ewige Leben verdienen" (Denz. 809). Es fällt also die Gemeinschaft der in Christo Erlösten, trotz alles „Christus alles in allem", nicht mit Christus zusammen, sondern bildet eine eigene Gemeinschaft der Gerechtfertigten und damit eine Gemeinschaft nach geschöpflicher Weise. Damit setzt sich im Geheimnis der

[1] Vgl. „Mitteilungen des Winfriedbundes" 2 (1925) 1—8 sowie (vorab zu den folgenden Punkten) Thadd. Soiron O. F. M., Das Evangelium als Lebensform des Menschen. München 1925.

Kirche nur das Grundgeheimnis Christi selber fort: wie Christus die eine, einzige Gottperson ist, aber doch unvermindert und ungeschwächt wahrer Mensch, so ist die Kirche der eine „Haupt und Leib ein Christus", aber doch unvermindert und ungeschwächt wahre, sichtbare Menschengemeinschaft. Mit andern Worten: Da die Kirche wahre, sichtbare Menschengemeinschaft ist und eine solche, die vom einen menschgewordenen Gott herkommt, also nicht „von unten" (d. h. in freiem Wachstum aus Menschen-Erleben), sondern „von oben" (d. h. aus freier Willensbestimmung des Gottmenschen), so ist sie eine wahre Rechtsgründung Christi, die in der Fortdauer von Rechtsbefugnissen durch den Wandel des Lebens durchdauert. Denn objektive Menschengemeinschaft „von oben", im Unterschied zum freien Wachstumsgebilde einer Erlebensgemeinschaft „von unten", ist wesenhaft Rechtsgebilde. Das heißt: die kirchliche Lehre vom sichtbaren Rechtscharakter der Kirche ist nur die innere, unerbittliche Folge der kirchlichen Lehre von der persönlich einwohnenden Erlösungsgnade.

Das ist der Grund, daß die Kirche in ihrem Vorgehen gegen den Jansenismus Sätze verurteilt hat, die wir heute vielleicht als klarsten Ausdruck unserer religiösen Bewegung ansehen möchten, wie z. B. den Quesnels: „Die Kirche ist ein einziger Mensch, zusammengesetzt aus vielen Gliedern, deren Haupt und Bestand und Person Christus ist, ein einziger Christus, zusammengesetzt aus den vielen Heiligen, deren Heiligmacher Er ist" (Denz. 1425), oder jenen des Jansenistenkonzils von Pistoja: „Die Kirche als ein mystischer Leib aus Christo, dem Haupt und den Gläubigen, die Seine Glieder sind durch die unaussprechliche Einigung, darin wir mit Ihm ein einziger Priester, eine einzige Opfergabe, ein einziger vollkommener Anbeter Gott-Vaters im Geist und in der Wahrheit sind" (Denz. 1515). Denn hinter diesen Sätzen barg sich die Leugnung oder Abschwächung des Rechtscharakters der Kirche, barg sich die Entrechtung von Primat und Bischofsamt zu Abhängigkeit von der „Gemeinschaft der Heiligen" (Denz. 1502) und letztlich zu Abhängigkeit vom persönlichen Gnadenstand des Trägers: das gesamte Rechtsgebilde der Kirche nur als unselbständiger Ausdruck oder Symbol oder Objektivation des unsichtbaren Lebens der Gnade. Das aber ist das unverrückbare Wesen der Kirche, daß in ihr sich fortsetzt die Sichtbarkeit Christi und darum sich fortsetzt in der Weise der Rechtsnachfolge Christi und darum sich fortsetzt völlig unabhängig von subjektiv-persönlichem Zustand des einzelnen wie der Gemeinschaft. Der juridische Amtscharakter der Kirche ist die Gewähr, daß wir mit Christo verbunden sind, dem menschgewordenen Gott. So wenig ist die sichtbare Rechtsseite der Kirche eine Entrechtung Christi, daß vielmehr ohne sie Christus entrechtet wäre in die Willkür menschlichen Erlebens. Das Rechtsantlitz der Kirche ist das alles entscheidende Antlitz des „ein Gott und ein Mittler zwischen Gott und Menschen".

So ist es also wohl begreiflich, daß die Kirche mit aller Entschiedenheit einschritt gegen Schriften (wie die Joseph Wittigs), die diesen sichtbaren Rechtscharakter der Kirche nur gleichsam als ein in Geduld zu ertragendes „Allzumenschliches" darstellen, die (wie es im letzten Teil des „Leben Jesu usw." geschieht) das kirchliche Amt nur als „Kreuzigung" des freipersönlichen, unsichtbaren Lebens mit und in Christo fassen. Gewiß, es ist wahr,

wir können nie genug die Heiligkeit Gottes überleuchten lassen alle Armseligkeit des „Mensch-Lügner", und von hier aus könnte eine unverhohlene Geißelung und Verspottung menschlicher Schwächen als echt und tief religiöse Äußerung erscheinen, nämlich eines schmerzlichen Hinsehnens zum „Ausgeheimatetsein aus dem Leiblichen und Eingeheimatetwerden in den Herrn". Aber wenn dieses Ethos und diese Sprache für die sichtbare Rechts- und Amtsseite der Kirche fast durchgehend nur diese Akzente der lachenden oder weinenden Verurteilung kennt, so rüttelt sie am Wesenscharakter der Menschwerdung und damit am Wesenscharakter von Christentum, ja, in letzter Konsequenz, am Wesenscharakter von Schöpfer-Schöpfung. Denn Gott hat diese Schöpfung als „andere als Er" gewollt, und darum ist das die echte Ehrfurcht vor Ihm, die sich in den Grenzen der Kreatur demütig bescheidet.

Aber ein Wort der Kritik muß auch gegen die zweite Richtung gesagt werden, die zwar (im Unterschied zu Wittig) an der Sichtbarkeit der Kirche streng festhält, die aber diese Sichtbarkeit fast ganz nach Art der Ewigkeit Gottes faßt. Gewiß ist die Struktur der Kirche in ihren Wesenspunkten unveränderlich, aber diese Unveränderlichkeit besagt in keiner Weise die Verewigung des Ethos und der Kultform irgendeines christlichen Jahrhunderts. Das „unfehlbar" ruht nach kirchlicher Lehre allein und ausschließlich im lebendigen kirchlichen Lehramt, so sehr, daß Schrift und Tradition allein und ausschließlich in seinen Händen sind und allein und ausschließlich in seiner Deutung für den Christen gelten. Gewiß kann kein kirchliches Lehramt eine neue Offenbarung geben, da die Offenbarung „mit den Aposteln abgeschlossen" ist (Denz. 2021). Aber kein Christ kann, so er Christ sein will, das Recht irgendeiner Schriftstelle oder irgendeiner Väterstelle oder irgendeines Brauches oder Kultes selbst der Zeit der Apostel gegen die Alleingewalt der lebendigen Kirche geltend machen. Das ist der Grund, warum die Kirche im Trienter Konzil, als das „patristische Recht" der Kommunion unter beiden Gestalten gegen sie sich erheben wollte, mit unzweideutiger Bestimmtheit antwortete: „(Die heilige Synode) erklärt, immer ist in der Kirche die Gewalt gewesen, in der Ausspendung der Sakramente, unbeschadet ihres Wesentlichen, das zu bestimmen oder zu ändern, was sie zum Nutzen der Empfangenden oder aus Ehrerbietung gegen die Sakramente selber, gemäß Vielfalt und Wandel der Umstände, Zeiten und Orte, für mehr angebracht hielt" (Denz. 931). Und an die Armenier, die in der östlichen Verewigung der Liturgie befangen waren, ergeht die scharfe Frage: „Hast du geglaubt und glaubst du noch, daß der römische Papst in Bezug auf die Verwaltung der Sakramente der Kirche, unbeschadet immer dessen, was zu Wesen und Notwendigkeit der Sakramente gehört, verschiedene Riten der Kirchen Christi dulden und auch gewähren kann?" (Denz. 3019.) Darum wurde das Jansenistenkonzil von Pistoja verurteilt, das in Sakramentpraxis und Disziplin das Urchristentum als allein maßgebend hinstellte (Denz. 1501 1527—1543).

Darum endlich genügt es aber auch nicht, die Kirche nur als die „Schwachheit Christi" darzustellen, wie es die dritte Richtung zu tun scheint. Gewiß steht die Erlösung im Zeichen des Kreuzes, und für die gesamte Kirchengeschichte gilt das Pauluswort „Wenn ich schwach bin, dann bin ich stark". Aber die Kirche will sein und muß sein ein wahres sichtbares „Reich Gottes

auf Erden". Ihr Ziel ist nicht ein wachsendes Untergehen und Sterben von Welt und Mensch, sondern gerade ihre „Wiederherstellung", die Wiederherstellung eines echt irdisch und sichtbar idealen Zustandes von Welt und Mensch, wie das Paradies es war. Ihr Ziel ist nicht das „Sterben in Gott hinein", sondern der „neue Himmel und die neue Erde", die in ihrer Vollendung und aus ihrer Vollendung heraus Gott die Huldigung singen, also wahrhaft in sich selbst vollendet vor Gott stehen, nicht in wachsendem Maß in Gott aufgehen. Kirche (und darum ist sie in letztem Sinn „sichtbar") ist positive Vollendung von Schöpfung, ist wachsendes Schöpfungsparadies. Und darum ist das echtes katholisches Ethos, was machtvoll durch die Rundschreiben Leos XIII. klang: „Mit Kraft will die Kirche, daß der Geist der Menschen in Übung und Kultur reiche Frucht bringe" (Denz. 1879), und das Vatikanische Konzil betont noch dazu (gegenüber allen Schmälerungen echter Eigengesetzlichkeit der Kulturfachgebiete): „Die Kirche gesteht, daß sie (humanarum artium et disciplinarum cultura), wie sie von Gott, dem Herrn der Weisheit, ausgegangen sind, so auch, wenn sie in rechter Weise gepflegt werden zu Gott mit Hilfe seiner Gnade rückführen. Und sie verbietet in keiner Weise, daß diese Kulturfachgebiete (disciplinae), jede in ihrem Bereich, nach eigenen Prinzipien und eigener Methode vorangehen, sondern erkennt diese rechtmäßige Freiheit an und sorgt nur dafür, daß sie nicht Irrtümer gegen die göttliche Lehre in sich aufnehmen oder ihre eigenen Grenzen überschreiten und das Gebiet des Glaubens in Anspruch nehmen und verwirren" (Denz. 1799). So wenig also ist „Schwachheit" und „Sterben" die sozusagen Wesensseite der Kirche als der fortlebenden Menschwerdung, daß vielmehr Kirche die Befreiung von Welt und Mensch zur Fülle ihres gottgewollten Wesens anstrebt.

Mit andern Worten: das augustinische Grundwort, mit dem wir den ersten Teil schlossen, entfaltet sich nur: so wenig ist „sichtbare Rechtskirche" eine (eigentlich nicht seinsollende) Minderung der „unsichtbaren Kirche" oder eingeschränkt in dem einen positiven und wahren Wandel (wenngleich nicht im Wesentlichen) einschließenden Menschtum dieser Sichtbarkeit, daß vielmehr geradezu der innerste Sinn der „unsichtbaren Gnadenkirche" (d. h. des „Christus alles in allem") sich erst in der Vollentfaltung von Rechtscharakter und Menschcharakter der Kirche erfüllt. Im Gott-Erlöser, dem Befreier, wird Welt und Menschheit zu ihrem vollen, gottgewollten Wesen befreit. Denn Erlösung besagt nicht Tod, sondern Leben: „Aufgesogen ist der Tod in Leben!"

Drittens: Christus und Christ. — Die Lehre der Kirche in diesem Punkt ist nur letzte Folgerung aus den beiden ersten. So sehr Christus alles in allem ist, so unabgemindert das Paluswort bleibt „Nicht mehr ich lebe, Christus lebt in mir", — es ist in alle Ewigkeit Christus nicht der Christ und der Christ nicht Christus. Das Grundgeheimnis der zwei Naturen in Christo setzt sich fort in das Grundgeheimnis der zwei Seiten der Kirche und vollendet sich in das Grundgeheimnis der zwei Seiten des Christenlebens: wie Christus die eine Gottesperson ist und trotzdem wahrer ungeminderter Mensch, wie die Kirche der eine „Haupt und Leib ein Christus ist" und trotzdem die eigenständige sichtbare Rechtskirche, so ist der Christ das „Christus (in der Kirche) lebt in mir" und trotzdem der eigenständige, eigentätige Mensch, dessen Wirken nicht einfachhin passives Sichauswirken der empfangenen Gnade ist, sondern

wahrhaft aktives Wirken aus und mit der Gnade, d. h. Wirken in Erfüllung von Gesetz und Gebot und verdienstliches Wirken. Mit andern Worten: das Grundgeheimnis des Verhältnisses zwischen Gott und Geschöpf (die analogia entis), das ein Allwirken Gottes und doch Eigenwirken des Geschöpfes besagt, durchformt auch dieses Letzte: Gott in Christo in der Kirche ist wahrhaft „alles in allem", aber nicht „alles allein". Sein „alles in allem" zielt auf Eigenwirklichkeit und Eigenwirksamkeit des Geschöpfes, so sehr, daß die eigenste, übernatürlichste Tat Gottes, das Sich-auswirken von Menschwerdung und Erlösung, geradezu (in Gottes freiem Willen) gebunden ist an diese Eigenwirksamkeit: „ich ergänze, was den Leiden Christi abgeht."

So dürfte es klar sein, daß die Kirche ein Nein sagen muß zu Darstellungen des Christenlebens (wie in den Büchern Joseph Wittigs), die es fast nur als eine passive Erscheinungsform des Alleinlebens Christi fassen, die mit einer Art Leidenschaft die Gottessohnschaft Christi und die Gotteskindschaft des Christen der scharfen Unterschiede von einander entkleiden, so daß nun die Haltung des reinen „Glaubens", d. h. der mystisch-passiven Hingabe des reinen „Geschehenlassens" die Wesenshaltung von Christenleben wird. Gewiß, die Grundhaltung des Christen ist die reine, unvermischte Ausschließlichkeit des „Gott in Christo in der Kirche alles". Aber das ist das Zeichen der Echtheit dieses „Gott alles", daß es in Ehrfurcht vor Gott Ja sagt zur Unterschiedenheit von Gott, d. h. Ja sagt zum eigenen, persönlichen, kreatürlichen Wirken und Ringen. Nur Gottes Wirken aber ist das Wirken reiner Freiheit. Das Wirken der Kreatur, als der wesenhaft abhängigen, ist wesenhaft Wirken im Gesetz. Freiheit der Kreatur ist, wie Augustinus es ausdrückt, allein „Freiheit im Gesetz", nicht „Freiheit vom Gesetz". Es ist jene Freiheit demütiger Liebe, die, „in Gott" befreit, gerade weil sie auf Gottes Spuren wandelt, sich ins Joch gibt wie Er, der Menschgewordene (ὑπήκοος), „gehorsam bis zum Tode, dem Tode des Kreuzes". Darum spricht die Kirche im Trienter Konzil ihr unerbittliches Anathema über jede Lehre, die in Evangelium und Christentum nichts von Gesetz und Gebot und Gehorsam wissen will: „Wenn einer sagt, daß der Gerechtfertigte und denkbar Vollkommene nicht gehalten sei zu Gehorsam gegen die Gebote Gottes und der Kirche, sondern nur zum Glauben, als ob das Evangelium eine reine und ausschließliche Verheißung ewigen Lebens sei, ohne Bedingung des Gesetzgehorsams: so sei er ausgeschlossen"; „wenn einer sagt, Christus Jesus sei von Gott den Menschen gegeben nur als Erlöser, daß sie ihm vertrauen, nicht aber als Gesetzgeber, daß sie ihm gehorchen, so sei er ausgeschlossen" (Denz. 830 831). Darum spricht sie endlich auch ihr Anathema über alle Lehren, die das Wirken des Christen nur als passive „Frucht" passiven „Wachsens" ansehen wollen und nicht als aktive Tat: „Wenn einer sagt, es werde die empfangene Gerechtigkeit vor Gott durch die guten Werke nicht bewahrt und auch nicht vermehrt, sondern die Werke seien nur Frucht und Zeichen der erhaltenen Rechtfertigung und nicht Ursache ihres Wachstums, so sei er ausgeschlossen" (Denz. 834). Und darum klingt ihr machtvolles Vertrauenswort von der alles wirkenden Gnade Gottes immer wieder aus in das Wort von christlichem Kampf und und christlicher Zucht: „Gott, wenn wir nicht selber von Seiner Gnade lassen, wird das gute Werk, wie Er es begonnen, so auch vollenden, wirkend Wollen

und Vollbringen. Aber wer da glaubt zu stehen, sehe zu, daß er nicht falle, und in heiliger Furcht und Zagen wirke er sein Heil in Mühen, in Nachtwachen, in Almosen, Gebet und Opfer, in Fasten und Keuschheit. Denn Furcht bleibt und Sorge, ... um den Kampf, der bleibt gegen Fleisch, Welt und Teufel" (Denz. 806).

Die zweite Richtung (Teile der liturgischen Bewegung) betont nun zwar (im klaren Unterschied zu Wittig) wahren Gesetzgehorsam, aber sie scheint nur eine Art von Gehorsam kennen zu wollen, den Gehorsam des Sicheinfügens in das alles (beinahe „allein") wirkende Leben der Kirche. Aber so sehr Aszese und Mystik eingebaut sein müssen in die Einheit dieses Lebens der Kirche, so kann doch niemals das rein empfangende Mitmachen dieses Lebens die persönlich-aktive wahre Arbeit und Mühe von Aszese und Mystik ersetzen. Darum kennt die Kirche kein absolutes opus operatum des Sakramentes in dem Sinn, daß die aktiv-persönliche Vorbereitung ausgeschlossen wäre oder ersetzt werden könne durch rein passiv empfangende Haltung. In den Kommuniondekreten des Trienter Konzils spricht sie ausdrücklich und betont von persönlicher Vorbereitung, und die kirchliche Lehre vom Bußsakrament bezeichnet die im höchsten Sinn persönlich-aktiven Akte des Beichtenden (Reue, Vorsatz, Beicht, Buße) als „quasi materia" des Sakramentes, d. h. als Wesensbestandteil (Denz. 896). Darum kennt die Kirche weiterhin kein christliches Leben, das mit dem reinen Leben des Sakramentenempfangs (im vollen Umfang) beschlossen wäre oder das nur passives Sichauswirken dieser seiner sakramentalen Betätigung wäre. Die Ordensregeln, die sie bestätigt hat, die großen Lehrer der Aszese und Mystik, die sie heiliggesprochen oder gar zu Kirchenlehrern erhoben hat, die Lehre ihrer Katechismen wie die Ausbildung ihrer Beicht- und Bußpraxis sind ein zu überwältigendes Zeugnis ihrer wahren Lehre, als daß man es vernachlässigen dürfte. Nein, das ist der kirchliche Sinn von Liturgie, daß sie (in Folgerichtigkeit der tridentinischen Lehre vom wahren Ursachecharakter der guten Werke und vom wahren Gesetzcharakter aller, auch der das profane Leben angehenden, Gebote, und vom wahren Arbeit- und Zucht- und Kampfcharakter des christlichen Lebens in allen Gebieten) — daß sie gleichsam über sich hinaus weist, im Ite missa est, in ihre aktiv-persönliche Auswirkung in aktiv-persönliche Aszese und aktiv-persönliche Frömmigkeit und persönliche Mystik, — daß sich täglich im Ite missa est erneuert das Wort des Philipperbriefes vom sich-entäußernden Hineinstieg des Verklärungsgottes in die unverhüllte, ungeminderte Menschlichkeit von Arbeit und Gehorsam und Ringen und Tod[1].

Aber auch das Christenideal der dritten Richtung (Thaddäus Soiron u. a.) kann nicht genügen, so sehr es, in entscheidendem und wohltuendem Gegensatz zur zweiten und erst recht ersten Richtung, eine gewisse aktiv-persönliche Seite des Christenlebens betont. Denn diese aktiv-persönliche Seite ist fast nur das „Sterben des Ich" zum Ziel des allmächtigen Allwirkens Gottes (als letzte Folge der skotistischen und vorab spätskotistischen Auflösung der causae secundae in den Allwillens-Gott). Das Konzil von Trient (wie die Kapitel

[1] Gottgeheimnis der Welt[2] (München 1924) 37 ff., sowie diese Zeitschrift 107 (1924/25 I) 401—414.

über die guten Werke zeigen) kennt aber eine doppelte Seite des aktiv-persönlichen Wirkens: das gute Werk als wachsendes „Absterben der Sünde", d. h. als Werk der Buße, und das gute Werk als Ursache des wachsenden „ewigen Lebens", d. h. in wahrem Sinn als positiv-schöpferisches Werk. Und dieses „gute Werk" hat gemäß demselben Konzil als einzige Bedingung das „in Gott" (Denz. 809: quae in Deo sunt facta), schließt also keine Sparte menschlichen Wirkens und Schaffens aus, da alles „in Gott" gewirkt werden kann, was „aus Gott" ist. Und alle Sparten menschlichen Wirkens auch und gerade für den Christen (denn zu katholischen Christen redet das Konzil) sind, gemäß den oben angeführten Worten des Vatikanischen Konzils, Sparten wahrer Eigengesetzlichkeit, „in eigenen Prinzipien und eigener Methode" (Denz. 1799). In diesem allumfassenden „in Gott" des Wirkens des Kindes Gottes, in dem das „Seufzen und Stöhnen der Schöpfung" sich hinerfüllt zur „Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes" (Röm. 8, 21), in dieser wahren Verwirklichung des schöpfungsmäßig und gnadenmäßig gegebenen „Gott alles in allem" steht Wesen und Aufgabe des echten Christenlebens. Sterben soll Sünde und Tod, leben aber soll und leben in einem „ewigen Leben" und einem „ewigen Leben kommender Weltzeit" das Ich, das Gott geschaffen und erlöst und geheiligt hat.

* * *

Was ist nun aber der tiefste Grund, daß der „Katholizismus der Stunde", wie er in den besprochenen drei Äußerungen (aus vielen andern ausgewählt) uns entgegentritt, doch so sehr (trotz reinsten Willens seiner Träger) vom „Katholizismus der Kirche" sich abhebt? Müssen wir an unsern katholischen Bewegungen verzweifeln und eine „bewegungslose" Zeit herbeiwünschen, eine Zeit nüchternen, kühlen oder gar ruhevoll behaglichen Alltagschristentums?

Nein, das ist vielmehr die letzte Folgerung aus dem wahren „Katholizismus der Kirche", daß er den ständig neulebendigen „Katholizismus der Stunde" geradezu innerlich fordert. Die kirchliche Lehre vom (in sich ewig-unveränderlichen) Allwirken Gottes in Christo in der Kirche fordert die ebenso kirchliche Lehre vom (in sich zeithaft-wandelbaren) Eigenwirken der Kreatur im Christen. Ja, man könnte fast (etwas zugespitzt) sagen: der Katholizismus der Kirche lebt in etwa im Katholizismus der Stunde, wie der Katholizismus der Stunde im Katholizismus der Kirche ruht und wurzelt. Denn der Urrhythmus katholischen Lebens ist Beharrung in Bewegung und Bewegung in Beharrung.

Aber — und hier liegt der entscheidende Grund der heutigen Erscheinungen — dieser Katholizismus der Stunde darf nicht ein Katholizismus sein, der das Religiöse, so oder so, mit den Händen des „konkurrierenden" modernen Reklamemenschen anfaßt. Katholische Religiosität ist herb und keusch verschwiegen, und nur in dieser ruhigen Verschwiegenheit bleibt sie gesund. Sie äußert sich, ja, muß sich äußern, aber ihre Äußerung ist die Arbeit des gewöhnlichen Lebens. Sie stellt Feldkreuze und Statuen an ihre Arbeitswege, ja, aber diese Feldkreuze und Statuen schauen selber nach innen, schränken die Glut ihres Himmelsschimmers ein, bis sie „ganz gewöhnlich" erscheinen. Rufende Programme in die Welt zu senden ist, wie der urkatholischste aller Paulusbriefe, der zweite Timotheusbrief es ausdrückt, Sache solcher, die „immer lerngierig sind und

nicht zur Wahrheit gelangen" (2 Tim. 3, 7), denen der „alte Katholizismus" immer verdächtig ist und nur der „neue" vertrauenswürdig.

Echter Katholizismus aber ist die Ruhe in Gott, der die Wahrheit ist über allen Wandel und Wechsel hinaus von Ewigkeit zu Ewigkeit. Wohl ist diese Wahrheit unerschöpflich, und so ist auch das Leben des Katholiken „immer wieder neu". Aber dieses „immer wieder neu" ist in seiner eigentlichen Gestalt wie das „immer wieder neu" der aufsteigenden und niedersteigenden Sonne und der aufblühenden und abwelkenden Gezeiten des Jahres: eine Wandlung in stiller, unverkrampfter Selbstverständlichkeit.

Wie kommen wir also heraus aus unserem heutigen Katholizismus einer gewissen, stellenweise „Heißluft" („Heißluft" vielleicht nicht selten auf Kosten einer gewissen „Kaltluft" der „Vielen"!), einer „Heißluft" der „Bewegungen", die unseren Besten, die uns allen die „katholische Normaltemperatur", so oder so, verdorben oder geschwächt hat? Wir glauben es mit einem kurzen Wort sagen zu dürfen: Zurück oder besser hindurch zum Katholizismus der Familie. In einem Katholizismus der Familie, wie er, leider, so selten geworden ist, ist katholische Religiosität die Hausatmosphäre. Man spricht kaum darüber. Es ist das Selbstverständliche, ja vielleicht hat man eine gewisse Scheu davor. Vielleicht weiß jedes Glied der Familie vom andern, daß es jeden Sonntag oder täglich zur hl. Kommunion geht. Vielleicht treffen sie sich gar immer wieder an der Kommunionbank. Aber man spricht nicht darüber. Es gibt keine „religiösen Bewegungen" in der Familie. Sondern die „katholische Bewegung" der echt katholischen Familie besteht im fröhlichen Lachen, das durch das Haus schallt, und in der schlichten Geduld, mit der „ein jeder des andern Last" trägt.

Was wir vor etwa zweieinhalb Jahren in Ulm am Schluß unserer Sicht über die Jugendbewegung sagen mußten[1], hat wohl nun in gewissem Ausmaß seine Geltung für unsere gesamte „katholische Bewegtheit": sie muß aus dem Lärm der Säle und der Straße in die heilige Enge der Familie. Denn nur zwei „Organisationen" sind eigentlich im letzten Sinn „gottentsprungen" und darum vom Atem Gottes, der „allein Wachstum gibt", durchweht: die Familie und die Kirche. Und auch die Kirche ist nichts als Familie, das Fortleben der Familie von Nazareth. Wie darum Jugendbewegung darin ihren Sinn hat, in eine erneuerte Familie aufzugehen, so zielt liturgische Bewegung ihrem echten Sinn nach auf die schlichte Pfarrfamilie, und unsere ganz „katholische Bewegtheit" auf das einfache, unprogrammatische „Liebet einander, wie ich euch geliebt habe" der einen „Familie Christi".

Darum, wenn wir das neue Jahr beginnen „in nomine Iesu": „im Namen Jesu", d. h. „im Namen der Familie Jesu".

Erich Przywara S. J.

---

[1] Gottgeheimnis der Welt[2] (München 1924) 54.

Jugend von heute, Volk von morgen

I.

„Die katholische Jugend-Internationale von heute ist die katholische Welt von morgen." Mit diesem Kernsatz des Obmanns Kastl vom Reichsbund der katholischen Jugend Österreichs begann die Sprachenfeier anläßlich des vierten Kongresses der Catholica Juventus, der katholischen Jugend-Internationale, am 19. September des Heiligen Jahres in Rom. Über all den vielen hohen Festen des Heiligen Jahres hatte das internationale Treffen der katholischen Jugend der ganzen Welt nicht durchweg die Beachtung gefunden, die ihm zukommt. Es ist mit Recht hervorgehoben worden, daß gerade die katholische Jungmannschaft und Jugend aller Länder und Zungen es war, die im Gegensatz zu den übrigen Gruppen als erste nicht in national getrennten Pilgerzügen, sondern in katholischer Einheit vor den gemeinsamen Vater in Rom trat. Schon zu Beginn des Septembers waren die jugendlichen Pfadfindergruppen aus einem großen Teil der ganzen Erde zusammengekommen. Immerhin überragte hier noch der italienische Verband und fehlten die Deutschen, die diese Form als katholische Organisation nicht kennen. Beides war bei dem Treffen der „Katholischen Jugend" vermieden. Der starke italienische Verband hatte seine eigene Pilgerfahrt eine Woche früher gelegt. 35000 italienische Jungmänner trafen in der Heiligen Stadt in tadelloser Ordnung und flammender Begeisterung zusammen. So konnte sich die Teilnahme Italiens am Internationalen Tag auf die Führer beschränken, während die 3000—4000 Jungmänner alle von jenseits der Grenzen Italiens gekommen waren und so Wallfahrt und Kongreß rein äußerlich schon den Charakter der Kirche ausprägten, die alle Nationen mit gleicher Liebe umfängt und in der ganzen Welt ihre starken Wurzeln schlägt. 26 nationale Verbände waren vertreten. Der Zahl nach die stärksten Vertretungen stellten Frankreich, Belgien und Deutschland. Stattliche Vertretungen waren ferner gekommen aus den Vereinigten Staaten, aus Deutsch-Österreich und Deutsch-Böhmen, von den Tschechen und Jugoslawen in ihrer bunten Nationaltracht, aus Polen und Spanien. Aber auch das lateinische Amerika von Mexiko bis Chile, Kanada, China und Japan waren neben fast allen europäischen Ländern mit in der Reihe. Wie der Heilige Vater in seiner Ansprache eigens hervorhob, lag die ganz besondere Bedeutung dieses an sich schon stattlichen Pilgerzuges darin, daß die Teilnehmer ihrerseits nur wieder Vertreter und Abgesandte von Millionen katholischer Jungmänner in ihrer Heimat waren.

Das Treffen der katholischen Weltjugend im Heiligen Jahr und vor dem Heiligen Vater bildet den ersten organisatorischen Abschluß einer Entwicklung, die nach dem Kriegsende in der katholischen Jugend mit Macht eingesetzt hatte. Auf dem Kongreß in Rom selbst hatte sie sich ein endgültiges Statut gegeben und damit für die internationale Zusammenarbeit feste Formen geschaffen. Vor fünf Jahren auf dem ersten Treffen der Führer der katholischen Weltjugend, ebenfalls in Rom, hatte man lediglich ein internationales Sekretariat mit dem Sitze in Rom errichtet. Dem zielbewußten Arbeiten der Führer und dem Drang aus den Kreisen der Jugend selbst gelang es nun,

alle entgegenstehenden Hindernisse zu überwinden und in klarer Erkenntnis dessen, was man tat, in Rom „das Werk der internationalen Kongresse der katholischen Jugend (Œuvre des Congrès internationaux des jeunesses catholiques)" zu begründen. Dieser Zusammenschluß ist mit Rücksicht auf die Millionen, die durch die Verbände vertreten werden, rein äußerlich schon von Bedeutung. Er ist es noch mehr durch das gemeinsame Ziel, das alle Teilnehmer in Brüderlichkeit verbindet. Das Ziel selbst wird von den Satzungen wie folgt umschrieben: „Das Ziel ist, in christlichem Brudersinn die verschiedenen Vereinigungen der ‚Katholischen Jugend' in Verbindung zu bringen, um ihnen durch gegenseitiges Kennen, Lernen und Helfen neue Wege des Fortschritts zu öffnen, sie das Weltumspannende der katholischen Kirche lebendiger erleben zu lassen, ihnen vermehrte Möglichkeiten der katholischen Tat in voller Unterordnung unter die Lehre der Kirche zu verschaffen, um so die Sache Jesu Christi in den Seelen der Jugend und im gesamten gesellschaftlichen Leben zum Siege zu führen."

Daß dieses Ziel nicht auf dem Papier bleiben wird, noch lediglich Gegenstand schöner Kongreßreden bleiben soll, läßt der Verlauf des vierten Kongresses selbst hoffen. Er führte in seiner Behandlung der politischen Tätigkeit der katholischen Jungmannschaft, wie auch des Problems der Arbeiterjugend mitten in Kernprobleme katholischer Jugendarbeit und junger Tat hinein, zu denen sich von selbst die Arbeit am katholischen Weltfrieden gesellt. Auf allen drei Gebieten handelt es sich nicht nur um ein Hineinwachsen der Jugend ins Volk, sondern nicht minder um eine Erneuerung der Völker aus der Jugend.

Zur Frage „Katholische Jugend und Politik" lag ein eingehender Bericht des Vorsitzenden der wallonischen Jugend Hoyois vor. Aus allen bedeutenden Nationen waren eingehende Berichte erstattet worden. Alle waren in der Grundlinie einig. Parteipolitik kann nie Sache der katholischen Jugendverbände sein. Auch den ausgesprochen auf christlich-katholischer Grundlage aufgebauten Parteien können die Verbände als solche niemals angehören. Wohl aber liegt es in ihrem Ziel, die katholische Jungmannschaft auch dem politischen Kampf zuzuführen. Deshalb wird in einer Reihe von Verbänden der Eintritt der Mitglieder in die entsprechenden Parteien als Einzelpersonen bewußt gefördert. Ebensowenig, wie die Verbände einer politischen Partei angehören, haben sie selbst in ihrem Programm politische Forderungen im eigentlichen Sinn. Eine Ausnahme, die ausdrücklich als solche festgestellt wurde, macht lediglich die katholische Jugend Kanadas, die von ihren Mitgliedern nicht nur entschiedenes Bekenntnis zur katholischen Religion verlangt, sondern zugleich ein entschlossenes Eintreten für die Erhaltung der französischen Kultur der katholischen Kanadier. Es wurde dies damit begründet, daß die bekanntlich im Gegensatz zum Mutterland sehr lebenskräftige französische Koloniſtenbevölkerung Kanadas in ihrer französischen Kultur zugleich ein hervorragendes Schutzmittel des katholischen Glaubens inmitten des protestantischen Angelsachsentums besitze. Im übrigen dürfte eine ähnliche Forderung bei nationalen Minderheitsverbänden, wie z. B. der „Katholischen Jugend" Deutsch-Südtirols oder Deutsch-Böhmens, ebenfalls eine, wenn auch ungeschriebene Selbstverständlichkeit sein. Lehnt

somit, von dieser Ausnahme abgesehen, die „Katholische Jugend" jede parteipolitische Bindung ab, so erklärt sie anderseits als ihre heilige Aufgabe den Eintritt in die Kämpfe des öffentlichen Lebens überall dort, wo die Politik an die Belange der Religion oder des religiösen Lebens rührt. Von der katholischen Jugend wird aktives Eintreten in Fragen z. B. der katholischen Schule, der Volkssittlichkeit, der Sonntagsheiligung usw. verlangt. Diese in einer Entschließung zusammengefaßten und vom Kongreß einmütig angenommenen Richtlinien erhalten dadurch eine überragende Bedeutung, daß der Heilige Vater in der darauffolgenden Audienz ausdrücklich auf die Ausführungen des Redners wie auch die Entschließung selbst Bezug nahm und seine uneingeschränkte Billigung zu all ihren Teilen aussprach.

Sollte dieses Referat gleichsam die Plattform für die öffentliche Tätigkeit der katholischen Jugend schaffen, so wollte das folgende über die Gewinnung bzw. Durchdringung der Arbeiterjugend eine der wichtigsten Fragen auf dem Wege zum katholischen Volke aufwerfen. Handelt es sich doch hier um nicht weniger als die Wiedergewinnung der katholischen Volkseinheit in den Ländern mit starken proletarisierten Massen, um die Verhütung der Volkszerklüftung überall dort, wie die Industrialisierung erst einsetzt. Wie tief gerade dieses Problem alle Vertreter auch aus den fernsten Ländern bewegt, zeigte sowohl die Tatsache, daß die Übersetzung des Referats in drei Sprachen sofort verlangt wurde, wie auch, daß diese Frage als einziger Gegenstand der Beratung für den nächsten Kongreß, der in Lourdes stattfinden soll, festgesetzt wurde. Inzwischen sollen die einzelnen Nationalverbände in ihrem Bereiche die Behandlung der Frage vorbereiten. Welche Fülle von Fragen dabei richtunggebend für die „Katholische Jugend" zu behandeln sind, zeigt der Hinweis des französischen Vertreters De Menton, daß der tiefste Grund der Entfremdung der jungen Arbeiter in der Gleichsetzung von Kirche und Reaktion zu suchen sei.

Mit der Arbeit im eigenen Volk geht Hand in Hand die Arbeit der katholischen Jugend in der brüderlichen Vereinigung der Völker. Wie stark der internationale Zusammenschluß schon allein durch sein Bestehen in dieser Richtung wirkt, geht aus dem Wortspiel hervor, das eine der führenden französischen Persönlichkeiten des Kongresses gebrauchte: Als wir vor vier Jahren uns zum ersten Mal in Rom trafen, da sagte uns wohl der Verstand, daß wir zusammenkommen müssen, aber das Herz bebte noch etwas vor dem Gedanken zurück. Heute sind unsere Herzen so innig vereint, daß der Verstand darüber wachen muß, daß wir auf dem rauhen Boden der Wirklichkeit bleiben. Ganz besonders trat der Gedanke der christlichen Völkergemeinschaft in der Sprachenfeier zu Tage, in der die Vertreter der einzelnen Nationalverbände fast in allen Kultursprachen der Welt ihrer Treue zur gemeinsamen Mutter, der Kirche, und dem Willen zu gemeinsamer Arbeit Ausdruck gaben. Mit Recht betonte der französische Jungmann, daß die katholische Jugend nicht bei der einfachen Tatsache der Zugehörigkeit zur einen katholischen Kirche stehenbleiben dürfe, sondern zur Brüderlichkeit weiterschreiten müsse. Um diese Brüderlichkeit zu erringen, müssen allerdings, wie der Vertreter von Chile sagte, für den Frieden auch Opfer gebracht werden, muß der Egoismus des einzelnen Volkes überwunden

werden. Auch in ihrem Aufbau ist die katholische Weltjugend ein getreues Spiegelbild katholischer Friedenslehre. Sie setzt in ihren internationalen Statuten voraus, daß ihre Teilverbände „nationalen Charakter" haben. Und da manchmal auch Selbstverständlichkeiten kennzeichnend sind, möge erwähnt werden, daß z. B. der „italienische Jugendverband deutscher Zunge" (Südtirol) genau die gleichen Rechte genießt wie sein großer Bruder italienischer Zunge. Auch sonst hat das Nationalitäten- und Minderheitsproblem hier seine beste Lösung gefunden. Neben der wallonischen steht die flämische Jugend, neben der tschechischen die sudetendeutsche. Die Nationalbanner all dieser Vereinigungen, die deutschen Reichsfarben neben der französischen Trikolore, gaben auch äußerlich dem Gedanken einer Brudergemeinschaft der ihres Eigenwertes bewußten Völker Ausdruck. Es möge in diesem Zusammenhang auch darauf hingewiesen werden, daß z. B. der erste Vorsitzende der katholischen Jugend Frankreichs, Flory, Mitherausgeber des Bulletin catholique international ist, das vor allem der deutsch-französischen Annäherung dient.

Das Gemeinsame dieser Jugendverbände läßt sich am besten in die beiden Worte kleiden: Katholische Jungmannschaft. Verbände mit Sonderzielen, wie die Sport- oder Pfadfinderverbände, aber auch reine Standesvereine mit rein ständischen Zielen sind statutengemäß nicht zugelassen, zumal sie meist ihre eigenen internationalen Zusammenschlüsse schon haben. Die hier vertretenen Verbände kennen als Grundlage ihrer Mitgliedschaft lediglich die Zugehörigkeit zur Kirche und das lebendige Streben, ihr tätiges Glied zu sein. Der Schwerpunkt der Verbände liegt in den meisten Nationen bei den Mitgliedern der Altersstufe von etwa 20—25 Jahren. Sie bilden gleichsam das stehende Heer der Kirche Gottes. Diese Einstellung ergibt sich auch aus den oben angeführten Tätigkeitsbereichen der katholischen Jugend. Nur so verstehen wir die starke Beschäftigung mit den Fragen der Politik. Diese Auffassung und Einstellung fand weiterhin ihre volle Bestätigung durch die fast einstündige Ansprache des Heiligen Vaters, in der er nicht nur wiederholt betonte, daß die Beschäftigung mit den politischen Fragen ganz selbstverständlich für den katholischen Jungmann sei, sondern als besondere Aufgabe der katholischen Jungmannschaft die Mitarbeit im eigentlichen Apostolat verlangt. Der Heilige Vater kennt als den ruhmreichsten Titel der katholischen Jugend das Wort: „Mitarbeiter der Apostel".

Diese Form der katholischen jungen Aktion hat in einer Reihe von Ländern erfreuliche Erfolge aufzuweisen. Nach dem Kriege ist ganz besonders der Verband der katholischen Jugend Italiens aufgeblüht. Zwar sieht er schon auf eine Geschichte von über fünfzig Jahren zurück, aber als großer Volksverband ist er so recht erst in den letzten Jahren hervorgetreten. Es ist besonders bezeichnend, daß er sich über das ganze Königreich mit kräftigen Diözesanverbänden ausdehnt. Er zählt heute wohl an die 400000 in seinen Reihen. Daß in ihm Leben ist, beweist schon die Feindschaft des herrschenden Fascismus, der mit Vorliebe die Heime der katholischen Jugend zerstört. Wer manche Provinzen Italiens vor dem Kriege kannte und heute wiedersieht, muß staunen über das neue junge Leben, das hier aufquoll. Freilich lastet neuerdings das fascistische Joch wie ein gewaltiger Alpdruck auf manchen Verbandsgruppen. Nächst Italien hat sich die katholische Jugend Frankreichs

wieder stark entwickelt. Der Krieg hatte in ihre Reihen teilweise vernichtende Lücken gerissen. Es ist gelungen, diese größtenteils wieder auszufüllen. Es dürften wohl wieder 100 000 in ihren Zirkeln sich zusammengefunden haben. Dabei ist zu beachten, daß die katholische Jugend Frankreichs stark, nach mancher Meinung zu stark durch ihre hohen Forderungen eine Auslese bildet. Immerhin wird wohl nirgends das Problem des Ringens um die Arbeiterseele dringlicher empfunden als dort. Wie früher im deutschen Verband, so bildet auch jetzt im französischen Verband die elsässische katholische Jugend eine starke Sondergruppe mit eigenem Gepräge. Die Bedeutung der katholischen Jugend Frankreichs, die dem bekannten Sozialpolitiker Graf De Mun ihre Entstehung verdankt, liegt ferner darin, daß in fast allen romanischen Ländern die Bewegung nach ihrem Vorbild entstand. Besonders kräftige Zweige finden sich in Mexiko, wo eine zum Teil im blutigen Kampf erprobte Schar von mehreren Tausenden bereitsteht, in Kanada, neuerdings auch in Chile und dem kleinen Uruguay. Mehr oder weniger bedeutende Ansätze und Anfänge finden sich auch in fast allen übrigen Staaten Latein-Amerikas. Die katholische Jugend Spaniens zählt hingegen zu den jüngsten, da es in diesem katholisch immer noch ungemein gefestigten Lande schwer fällt, die Jungmannschaft von der Notwendigkeit des katholischen Aktivismus zu überzeugen. Während in England anscheinend die Pfadfinder in katholischen Gruppen das Feld beherrschen, hat sich in den Vereinigten Staaten unter Führung des Kapuzinerpaters Kilian ein starker Jugendverband mit dem Namen Catholic Boys Brigade U. S. gebildet, der in den äußern Formen zwar an die Pfadfinder erinnert, jedoch seinen Anschluß an die katholische Jungmannschaft vollzog. Daneben gibt es in der Union noch starke Jungmännergruppen bzw. Kongregationen. Im Verhältnis zu ihrer geringen Volkszahl weisen Deutsch-Österreich, das wallonische und flämische Belgien, wie auch Holland starke lebenskräftige Verbände auf. Der holländische Verband ist stärker als die andern nach der Jugendpflege orientiert. Frisches kampfesmutiges Leben zeitigte die Verfolgung unter den Tschechen, wie auch bei den Südslawen und Polen eine frische Bewegung nicht zu verkennen ist. Überrascht konnte man sein durch das kluge und kraftbewußte Auftreten des Vertreters der katholischen Jugend Chinas. Voll Glaubenskraft behauptete er, daß vom Eingreifen der jungen Christen die Zukunft seines Vaterlandes abhinge.

Wir sehen somit, wie sich fast überall in katholischen Landen und bei den Katholiken fast aller Länder hoffnungsvolles Leben in der Jugend regt. Diese katholische Jugend reckt sich kraftbewußt empor und läßt uns hoffen, daß sie Träger einer bewußten Einheit und Brüderlichkeit der kommenden katholischen Generation sein werde. Im gemeinsamen Streben, Christus zum König des eigenen Volkes, zum König aber auch der Völker insgesamt zu machen, hoffen wir diese Jugend im reifen Mannesalter wiederzufinden. Schon heute fühlen wir ihr erstes Nahen, ein Morgendämmern des Papstwortes: Pax Christi in regno Christi.

II.

Katholische, deutsche Jugend war es, die am Abend nach der Kirchenwallfahrt der katholischen Weltjugend im römischen Kolosseum diese Papstworte als feierliches Bekenntnis sprach. Wird die katholische Jugend Deutsch-

lands fähig sein, ihren Teil zur Verwirklichung dieses Gedankens beizutragen? Wird sie die Kraft haben, selbst Volk zu werden, um dadurch einst mitzuhelfen, die Völker zu versöhnen?

Fraglos rechnen sich gewaltige Scharen zur katholischen Jugend in Deutschland. Fraglos weist sie mancherlei große Vorzüge und Lichtseiten auf. Doch ist es hier nicht unsere Absicht, auf diese heute näher einzugehen. Wenn wir bei unserer deutschen Jugend prüfende Fragen aufwerfen, so sind wir uns klar, daß auch bei der Jugend anderer Nationen vieles noch besser sein könnte, wennschon wir neuzeitige Deutsche gewöhnt wurden, im allgemeinen bei unsern ausländischen Glaubensbrüdern auf dem Gebiete der Organisation und des katholischen Lebens eher Schatten denn Licht zu sehen.

Die katholische Jugend aller übrigen Länder war durch einheitliche Verbände, eben die katholische Jugend eines jeden Landes vertreten. Lediglich Unterschiede der Muttersprache und Volksart schufen im gleichen Lande verschiedene Verbände. Das junge katholische Deutschland war vertreten durch eine starke Gruppe des Jungmännerverbandes, eine Anzahl Quickborner, deren Mädchengruppe allerdings in den Rahmen eines Jungmännerpilgerzuges sich nur schwer einfügte, wennschon sie aus Spanien und Portugal Gefährtinnen vorfanden. Des weiteren war vertreten Neudeutschland durch eine Abordnung, der Verband selbst will seine Romfahrt erst nach dem Heiligen Jahre machen. Ferner der Gesellenverein durch seinen Generalsekretär, während der Verband selbst die folgende Woche einen eigenen Pilgerzug veranstaltete. Tut man unrecht, in diesem vielgestalteten Bilde ein Bild der Zerrissenheit zu finden, die uns Deutsche so oft kennzeichnet? Sind wir nicht von Haus aus wie in vielen andern Dingen, so auch in unsern Jugendverbänden geteilt und nur äußerlich mühsam durch eine gemeinsame Klammer verbunden? Sind wir nicht zuerst Studenten und Gesellen, Jugendbewegte und Masse alten Stils oder Sportfreunde? Und besinnen uns wohl auch dann und wann bei feierlicher Gelegenheit, daß wir doch alle auch noch katholisch und darum eins sind? Wie sieht sich dies doch ganz anders vom Mutterboden Roms aus an! Ist nicht das Erste und Gemeinsame unser Katholischsein? Sollte dies Gemeinsame nicht das Erste und Wesentliche; das Trennende, besser gesagt das Gliedernde erst das Zweite und Gelegentliche sein? Durch unsere deutsche katholische Jugend geht der Riß der ständischen Trennung. Er ist ihr gemeinsam mit dem ganzen deutschen Volk. Trotz allem Bemühen und Ringen um die Volksgemeinschaft müssen wir uns heute sagen, daß der Riß seit den Tagen des Zusammenbruchs wohl eher wieder größer und schärfer wurde als ehedem. Aufmerksame Beobachter der großen Akademikertagung in Essen, wo man der Volksgemeinschaft dienen wollte, stellten erschüttert dies als eine Tatsache fest. Auch wer in unsere Jugend hineinsieht, muß trotz mancher Ausnahmen im ganzen dies Urteil bestätigen. Selbst das Verhältnis der Gruppen, die sich in Rom gefunden hatten, ließ diesen Mangel tief innerlicher Gemeinschaft schmerzlich erkennen. Zwei Welten stehen sich fremd gegenüber: der Student und der Arbeiter.

Ein Durchbruch hat allerdings stattgefunden, aber nur um die Gefahr einer neuen, vielleicht nicht minder scharfen Trennung erstehen zu lassen. Quickborn, einst nur Studenten und Schüler, hat manche Werktätige in sich

aufgenommen, seinen ihm wesensverwandten Jungborn aus Werktätigen gebildet. Auch soweit sonst werktätige Jugend die äußerliche Form der Jugendbewegung übernommen hat, mag sie sich nun Kreuzfahrer oder wie sonst immer heißen, ist sie im allgemeinen hof- bzw. gesellschaftsfähig geworden, aber dies nur auf Kosten der übrigen. Statt daß unsere studierende Jugend zu ihren Brüdern im Volk gegangen wäre, kam eine Zahl der geweckteren von diesen zu ihr. Trotz aller schönen Reden über Erneuerung des Volkes liegt in diesem Vorgang vielfach nichts anderes als eine Flucht führender Menschen aus der Masse zur neuen Bourgeoisie. Anstatt daß aus den studierenden Schichten der breiten Masse Kraft würde, saugt sie noch die vorhandene Führerkraft zu nicht unbeträchtlichem Teil aus der Masse heraus. Zu der alten Trennung der Stände droht noch die der Lebensform zu treten. Aus lauter Angst, sich zu verlieren, verliert man das Volk. Die Gemeinschaft in Christus sinkt von der angeblich erstrebten Gliedgemeinschaft im Herrn herab im besten Fall zur äußerlichen Kommunionbankgemeinschaft, wenn nicht auch schon diese nach dem Vorbild indischer Kasten in Sondergottesdienste aufgelöst ist. Es sind heute nur noch ganz kleine Kreise aus der neuen Jugend, einige Kreuzfahrergruppen und in etwa die Windthorstbünde, die sich bewußt dieser verhängnisvollen Entwicklung entgegenstemmen.

Neben der mangelnden innern und äußern Geschlossenheit unserer deutschen katholischen Jugend mußte vor allem im Gegensatz zu den romanischen Ländern das Zurücktreten der Jungmannschaft selbst in der Führung der Bewegung bei uns Reichsdeutschen auffallen. Nur Holland dürfte hierin noch hinter den verschiedenen vertretenen deutschen Verbänden zurückstehen. Wir mußten schmerzlich empfinden, wie weit wir noch von dem Ideal eines starken, aktiven jungen Katholizismus, einer Jung-Katholischen Bewegung entfernt sind. Diese Erscheinung steht so ganz im Gegensatz zu dem Ideal der katholischen Jugend, das der Heilige Vater in seiner Ansprache an die Kongreßpilger zeichnete. Ein Großteil Schuld liegt an der Jugend selbst. Wir haben ein Teilgebiet dieses Schuldbereiches erwähnt. Ausgehend von einer gesunden Flucht kranker Kulturerscheinungen kam sie allzuoft nicht nur zur Flucht vor der Masse, sondern auch vor dem Volk, nicht nur vor einer bösen Welt, sondern auch der Wirklichkeit. Was Wunder, wenn sie da unsicher wurde, wenn das Leben seinen eigenen Weg ging, und sich nun weite Kreise der Jugend plötzlich einsam und fremd fühlen, unfähig, sich selbst, geschweige denn andere zu führen.

Die hier beklagte Erscheinung hat jedoch nicht nur weite Kreise der neuen Jugend volksscheu gemacht, sie hat sie auch stärkeren Einflusses auf das Volksganze beraubt. Sie hat begreiflicherweise den breiten Massen einen neuen, wenn auch nicht immer bewußt empfundenen Vorwand gegeben, sich in der überkommenen Ruhe nicht stören zu lassen. Der beliebte Beruhigungsvorwand, daß es sich bei all diesen Dingen doch nur um Übertreibungen, um Phantastereien einiger mehr oder minder verschrobenen Köpfe handelt, liegt infolge dieser Haltung vielen nur allzunahe. Und doch ist es für die Verchristlichung unseres Volkslebens, ja des Völkerlebens überhaupt unerläßlich, daß die Massen von den tragenden Gedanken der katholischen Jugendbewegung, von dem Streben nach Einfachheit und Wahrhaftigkeit, nach Innerlich-

keit und ernsthaftem Christusstreben auf allen Lebensgebieten erfaßt werden, soll der Gedanke des sozialen Königtums Christi nicht nur Schluß, sondern auch Frucht des Heiligen Jahres werden.

Leider sind von dieser Besorgnis um die eigene Ruhe auch nicht unbeträchtliche Kreise jener angekränkelt, die in erster Linie zu Lehrern und Führern des Volkes berufen wären. Gewiß ist es bequemer, eine Menge zu leiten, die einfach auf ein gegebenes Wort hört und auf eigenes Denken und Wollen verzichtet. Aber gerade die jüngsten Jahre haben den Beweis geliefert, daß solch eine Menge ebensogut und ebensoleicht auch auf ein Wort hört, das von der entgegengesetzten Seite kommt. Sie ist ein Spielball des jeweiligen Windes. Eine weitere Folge dieser an sich so bequemen Führermethoden ist dann der bedauerliche Mangel an selbständigen Menschen. Im besten Fall erzieht man ein tüchtiges Unteroffizierskorps, aber keine Männer, die, wo es not tut, auch führend in die Bresche springen. Was nützt es, wenn die höchsten kirchlichen Stellen eine so klar katholische Bewegung wie die Jungmännerbewegung dringend empfehlen, wenn aber die untern Stellen kaum oder kein Verständnis aufbringen für eine Erziehung zur Selbständigkeit, wie sie jenseits unserer Grenzen so vielfach in engster lebensvoller Verbindung mit der kirchlichen Autorität sich vollzieht und auch dem Gedankengang der Ansprache des Heiligen Vaters an die katholische Jugend zu Grunde liegt. Gerade in der katholischen Jungmännerbewegung, wie sie nach dem Kriege einsetzte, unabhängig von der übrigen Jugendbewegung, rein aus dem Ringen katholischer Jungmänner nach katholischer Erneuerung heraus, war der Anfang einer bodenständigen jungkatholischen Bewegung gegeben. Hier konnten Bedenken wegen subjektivistischer Grundeinstellung der deutschen Jugendbewegung und ähnlicher Art keinen Raum haben. Wenn dennoch auch hier diese bis zur unmittelbaren Hemmung führende Verständnislosigkeit vielerorts festgestellt werden muß, so kann diese Erscheinung nur aus dem mangelnden Verständnis für den Wert der selbständigen Persönlichkeit und die Erziehung zu ihr erklärt werden. Nur so kann es auch erklärt werden, daß z. B. aus den Hunderten von Jünglingskongregationen Westdeutschlands kaum merkbare Lebensimpulse heute fließen. Ein Vergleich zwischen heute und der Zeit etwa eines Canisius, da aus diesen Formen welterneuerndes Leben quoll, muß tief erschüttern. Die Sorge um Ruhe in unsern Vereinen und Verbänden droht mancherorts das Leben zu verschütten.

Eine andere Angst hält wieder da und dort berufene Führer von der Weckung oder Förderung einer lebenskräftigen katholischen Jugend mittelbar zurück. Es ist die Sorge, daß wenn die Jugend wachse, das Alter sterben müsse, oder mit andern Worten, daß wenn die Jugendverbände zu einem Jungmannsalter heraufwachsen, dann der sog. Nachwuchs für die Vereine der Erwachsenen fehlen würde. Ab und zu hat man sogar künstlich das Weiterwachsen der Jugendorganisationen abgebunden. Freilich nur, um erleben zu müssen, daß im Endergebnis die mannbare Jugend dann weder in den Jugendverbänden noch in einer Organisation der Erwachsenen zu finden war.

Aber auch dort, wo man weit entfernt ist von solchen Ängstlichkeiten, oder wo gewiß vollstes Verständnis für selbständiges Handeln nicht so aus äußerem Gehorsam wie aus innerer Treue heraus besteht, mußte man in jüngster Zeit

nicht ganz unbedenkliche Gedankengänge feststellen. Man fürchtet sich plötzlich, in katholischem Radikalismus zu weit gegangen zu sein. Man wendet sich scharf gegen die Parole des „Entweder — oder“ und verkündet als katholische Norm das „Sowohl — als auch“. Man übersieht dabei aber, daß beide Parolen in ihrer schlagwortartigen Ausprägung genau gleich einseitig sind. Ja, die Lehre vom „Sowohl — als auch“ führt sogar haarscharf zu dem Zweiherrendienst heran. In ungelenker Hand muß sie genau so wie die heute so beliebte Spannungslehre, die gewiß vieles klärt, zu kraftlosem Versagen und bald resigniertem, bald bequemem Verzicht auf starkes Wollen führen. Besteht diese Gefahr schon allgemein, so ist sie doppelt drohend für die erwachsene Jugend. Sie wird ihre Tatkraft und damit auch Apostelkraft, noch ehe sie aufblüht, im Keime ersticken. Die Lösung und Losung heißt nicht „entweder — oder“ noch „sowohl — als auch“, sie heißt vielmehr: Wer Vater und Mutter mehr liebt als mich, der ist meiner nicht wert; sie heißt: Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen. Nicht „entweder — oder“, nicht „sowohl — als auch“, sondern „alles für Gott und — soweit es Gott dient“. Gott ist die große Einheit, das Ziel und Maß all unseres Handelns. Diese Richtlinie ist nicht nur geeignet, die Jugend emporzureißen, sie bewahrt sie zugleich vor den Gefahren eines unerleuchteten Radikalismus, weil sie die Demut des Gottesdienstes und damit die Absage an das autonome Ich in sich trägt.

Mit diesen letzten Ausführungen haben wir bereits angedeutet, daß wir weder an Volk noch an Jugend verzagen. Wir sehen vielmehr Wege zum hoffnungsreichen Aufstieg. Wir brauchen, soll uns das Wort katholisches Volk nicht nur Wort, sondern Wirklichkeit sein, die immer wieder erneuernde Frühlingskraft einer jung-katholischen Bewegung. Sie mag in ihren Äußerungen verschiedene Formen zu verschiedenen Zeiten tragen. Solange aber das katholische Volk gesund ist, muß sie gleich dem Frühling mit immer wieder neuer Kraft hervorbrechen und den alten Stamm verjüngen. Dazu ist erste Bedingung eine starke, lebensvolle Jungmannschaft, gleichsam das stehende Heer und die stets schlagfertige Wehr des Gottesvolkes. Diese Zeit der Blüte des Jungmannsalters ist die naturgegebene Zeit zum Üben und Schaffen im Dienste der Allgemeinheit, zum Hineinwachsen in die große Volksgemeinschaft. Hier lassen die Familienrücksichten am meisten Spielraum, mehr als in der Zeit vorher, der Zeit des Wachstums in der Zelle des Elternhauses, mehr als in der kommenden Zeit, da es gilt, selbst Mitträger in der Familie zu sein. Ist der Jungmann einmal vom Feuer der jung-katholischen Bewegung durchglüht, so wird diese Herzenswärme ihn auch später bereithalten, jedem Ruf zur Gemeinschaft freudig zu folgen und, wo es not tut, seinen Mann zu stellen. In dieser Form liegt auch eine der besten Möglichkeiten für den Ausgleich zwischen Familie und Verein. Sollten wir nicht auch für das allgemeine Volksleben hier etwas von den Verbänden der Akademiker lernen dürfen? Ist es dort nicht so, daß die Jungmannschaft die Front bildet, daß sie aber in lebendigster Fühlung und unter starkem geistigen Einfluß ihrer sog. Alten Herren steht, ohne daß doch wieder durch diese die Selbständigkeit der jungen Menschen gebrochen würde? Große führende Männer auch des katholischen Deutschlands sind aus diesen Verbindungen hervorgegangen. Glaubt man wirklich, daß dies auch der Fall gewesen wäre, wenn die studentischen Korporationen

vielleicht angesichts mancher offenkundigen Schäden da und dort ängstlich gegängelt worden wären oder wenn man in ihnen in erster Linie den Nachwuchs für die Alten-Herren-Verbände gesucht hätte? Wir wollen deshalb keineswegs einer einfachen Übertragung dieser Verbandsform auf die Allgemeinheit das Wort reden. Insbesondere sprechen wir nicht gegen die Stellung des Priesters im katholischen Verein. Bei den Akademikerverbänden wird sie durch die Mitgliedschaft von Theologen und Priestern sowieso in einer Form erreicht, die bei andern Verbänden nicht ohne weiteres gegeben ist. Aber davon abgesehen hat sich gerade die katholische Jugend in ihrer überwiegenden Zahl selbst unmittelbar nach der Revolution bewußt und ausdrücklich auf den Boden der geistlichen Führerschaft gestellt, wie z. B. der erste Verbandstag des Jungmännerverbandes 1921 ausdrücklich am Präses als dem geistlichen Führer festhält, unter welch letzterem Wort neuerdings auch der Bund Neudeutschland seine Stellung zum Priester klärte. Auch die übrigen katholischen neueren Verbände legen Wert darauf, Priester nicht nur in ihrer Mitte, sondern in führender Stellung zu haben. Auf die schon zu Kolpings Zeiten behandelte Frage der Wahl dieses Priesters können wir in diesem Zusammenhang nicht weiter eingehen. Es genügt hier die Feststellung, daß die Forderung nach einer aktiven katholischen Jugend in der Stellung des Priesters, und wäre es in der ausgeprägten Form etwa der Kongregation, kein Hindernis findet[1].

Wollen wir zur aktiven katholischen Jugend kommen, so handelt es sich vor allem darum, *Führer*, das Wort im weitesten Sinne gebraucht für aktive junge katholische Menschen, *und Masse zusammenzubringen*, sonst fallen Offiziere und Heer auseinander. Soll dies Ziel erreicht werden, müssen beide Teile sich entgegenkommen, muß auch auf dem Vorhandenen aufgebaut werden.

Ein erstes Erfordernis ist ein gewisses *Auflockern der Massen*. Es muß eine gewisse Bereitwilligkeit geweckt werden, den trägen Trieb zum Sichgehen-lassen, zum flachen, wenn auch nicht gerade schlechten Genießen zu überwinden. Es muß den fast überall vorhandenen aktiven Anlagen eine Form gegeben werden, an der sie sich emporgestalten können. Nachdem wohl noch Hunderttausende unserer katholischen Jungen und Jungmänner in *Kongregationen* stehen, erscheint es uns, selbst auf die Gefahr hin, an dieser Stelle pro domo zu sprechen, als das Gegebenste, zunächst diese Form wieder lebendig zu machen und echten, schaffensfrohen, aufwärtsstrebenden Sodalengeist wieder zu wecken. Selbst wo die Form noch fehlt oder aus äußern Gründen nicht tunlich erschiene, müßte der Geist erstrebt werden. Dieser Geist, der in sich das Streben nach eigener Vertiefung mit dem Streben nach der Ausbreitung des Gottesreiches vereint, ist zugleich der beste Mutterboden auch für all das Köstliche, was die neue deutsche Jugendbewegung an wahren Werten gebracht hat. In der Nachfolge der demütigen Gottesmagd zerrinnt die subjektivistische, zur Autonomie und innern Überhebung zielende Tendenz der jungen Bewegung. Es bleiben ihre objektiven Werte. Hier ist der Boden ganz besonders auch für unsere innige deutsche Art geschaffen, auf der sich aufs beste deutsche Jugendbewegung und jung-katholische Bewegung vermählen. So wird es möglich

[1] Vgl. hierzu auch den Aufsatz von P. Hugger in *dieser* Zeitschrift 97 (1919) 171—189.

sein, daß aus den Massen heraus junge Triebe keimen, ohne doch zugleich ihre Wurzeln in der Masse zu verlieren.

Von der andern Seite muß die katholische Jugendbewegung wenigstens in weitem Umfang ihrerseits den Schritt zur sogenannten zweiten Jugendbewegung, den Schritt ins Volk und zunächst doch wohl ins Jungvolk entschlossen tun. Gewiß hatte die sogenannte erste Welle der Jugendbewegung ihre Bedeutung und ihr Recht. Es war wohl notwendig, daß sich bestimmte Kreise bildeten, aus dem Volk, der Menge sich zurückzogen, sich ihr eigenes Leben formten und diese Form zunächst dem Volk gleichsam wie in einer Schaustellung vorlebten. Auch heute noch, in einer Zeit des Überganges, wird man dieser Art nicht vollständig entraten wollen. Aber sie hat nur dann Sinn, wenn wirklich die Bewegung ins breite Volk übersprang und dort Wurzeln schlägt. Sie hat keinen Zweck, wenn sie zum Selbstzweck würde und alle Keime solch neuen Lebens dem Volksboden entfremden und ins eigene Paradiesgärtlein pflanzen wollte. Die Jugendbewegung muß die Furcht vor der Masse überwinden, muß, wenn sie lebensfähig oder aber lebenweckend sein will, den Mut und das Selbstvertrauen aufbringen, in der Masse unterzutauchen, ohne darin unterzugehen. Sie muß das Geheimnis vom Weizenkorn verstehen lernen, daß Hingabe nicht Tod und Veräußerlichung, sondern Leben und Bereicherung bedeutet. Sie muß lernen, daß Meister- und Führersein bedeutet nicht nur Bruder, sondern selbst Diener aller sein. Sie muß lernen, daß es auch ein Pharisäismus ist, zwar gelegentlich wohl mit Sündern und Zöllnern an einem Tisch zu sitzen, aber die Tisch- und Lebensgemeinschaft den „unbewegten" Brüdern aus der breiten Masse zu versagen. Ganz besonders unsere studierende und akademische Jugend muß sich klar werden, daß für ein Führertum hoch zu Roß nur wenige Posten zu vergeben sind, wohl aber ungezählt viele für das stille anspruchslose Führen des Freundes und Bruders, das sich bewußt bleibt, lediglich selbstempfangene Gaben weiterzugeben, und gerne auch aus schwieliger Hand hartes, aber starkes Brot des Alltags als Gegengabe nimmt.

Gelingt es so, in unserem Jungvolk wirklich die verschiedenen Gaben und Kräfte wieder lebensvoll zu einen, nicht nur in den Kirchen aus Stein zusammenzukommen, sondern die lebendige Kirche aus ihnen zu erbauen, so kann kein Winterfrost mehr die drängende Frühlingskraft brechen. Was hier von der Jungmannschaft gesagt wurde, gilt natürlich auch, aber in eigener Weise, für das Jungmädchen. Manche Erscheinung unserer Zeit, die wir beklagen, ein Verwischen von Mannes- und Frauenzügen erklärt sich wohl daraus, daß man die Herausbildung gerade des Typs der starken Frau in Beziehung mit dem neuen Werden und Wachsen in der Jugend zu wenig beachtet hat.

Manch einer wird unsern Forderungen gegenüber sagen, daß sie zu viel verlangen und deshalb die Massen uns entfremden, und wieder andere werden vielleicht den Vorwurf erheben, daß wir kein Verständnis für Jugendbewegung und ihre innern Gesetze hätten. Weder den einen noch den andern zuliebe können wir unsere Ansicht zurückstellen. Sollten wir mit unsern hohen Idealen nicht wagen dürfen, Forderungen an die Menge zu stellen, die selbst Sozialisten und Kommunisten zu erheben wagen? Wenn auf einer Tagung junger Sozialisten das schöne Wort geprägt wurde, daß die sozialistische

Arbeiterjugend berufen sei, der Masse das Gesicht zu geben, dürfen dann wir von unserer Jugendbewegung nicht Ähnliches verlangen? Müssen wir von unsern Massen mehr fürchten? Und was erreichen wir letztlich durch die Pflege des „eben noch ausreichenden" Christentums? Wissen wir nicht, daß jede Bewegung kraft Naturgesetzes vom Ziele absinkt und es deshalb verhängnisvoll ist als Ziel das Eben-noch zu wählen? Es besteht die Gefahr, daß wir dann auch das eine Talent verlieren, das wir noch besitzen. Auf keinen Fall werden wir mit solcher Einstellung wachsen, wieder zurückgewinnen, was heute schon verloren ist. Es fehlt der Missions-, der Apostelgeist. Wollen wir deshalb, daß unser Volk wieder einmal ganz Christi Volk werde, ganz seiner Braut der Kirche zu eigen sei, dann müssen wir vor allem in unserem Jungvolk den Geist frischer, jung-katholischer Bewegung strömen lassen, wir dürfen ihn nicht nur nicht hemmen, sondern müssen ihn tatkräftig fördern. Noch sind unsere jungen deutschen Katholiken weit vom Ideal der katholischen Jugend Deutschlands entfernt. Aber in ihnen liegt die Kraft und die Macht, diesem Ziele immer näher zu kommen und damit den Grund zur tiefverankerten Volksgemeinschaft und darüber hinaus der Gemeinschaft der Völker zu legen.

Wie verlautet, will der Heilige Vater zum Beschluß des Heiligen Jahres das soziale Königtum Christi verkünden. Die so brüderlich in sich geeinte katholische Jugend der Welt wird in ihrer frischen Kraft einer der schönsten Edelsteine an dieser neuen Königskrone Christi sein. Daß auch die katholische Jugend Deutschlands diesem Edelstein ihren eigenen und doch zugleich und zutiefst echt katholischen Glanz mitverleihe, möge für sie Segen und Frucht des Heiligen Jahres werden.

Constantin Noppel S. J.

Opfergemeinschaft und Meßgebräuche im Altertum und Mittelalter

Die Frage nach der Anteilnahme der Gläubigen am eucharistischen Opfer ist so kritisch und drängend geworden, daß auch kirchliche Synoden sich lebhaft mit ihr beschäftigen und ein Einbiegen der Entwicklungslinie auf frühere Zeiten nur als wünschenswert ansehen. Denn nur wenige verschließen sich der Überzeugung, daß das letzte Entwicklungsstadium weniger erfreulich war und ist. Und diese wenigen zählen zu den Kreisen jener, denen der Gedanke und die Wirklichkeit einer religiösen Gemeinschaft und noch mehr einer liturgischen Gemeinschaft fremd ist.

Von der seelischen Anteilnahme am Opfer des Neuen Bundes und seiner liturgischen Ausgestaltung war früher schon die Rede[1]. Wir wollen uns heute auf das äußere Verhalten bei demselben beschränken.

Aber was liegt denn an der liturgischen oder nichtliturgischen Haltung? Wenn nur der einzelne die rechte Gesinnung hat! Wenn nur durch die Überwindung von Menschenfurcht oder noch besser durch eifrige innere und äußere Betätigung recht viel für das Seelenheil und die Ehre Gottes geschieht!

Das scheint sehr hochgespannt und ist doch sehr bescheiden. Und wo bleibt die gottesdienstliche Gemeinschaft, auf die die Kirche immer so großen Wert gelegt? Masse mag sich da betätigen, aber keine Gemeinschaft. Denn zu ihr gehört gewiß das Bewußtsein aller einzelnen, zu einem bestimmten Ziele in einer bestimmten Form zusammengeschlossen zu sein.

Zudem ist es eine uralte Erfahrung, daß zur Harmonie der menschlichen Natur Äußeres und Inneres einander entsprechen müssen, und daß beides sich gegenseitig stark beeinflußt. Ein Mensch, der nur auf das Innere Wert legen wollte und alles Äußere gehen läßt, wie es eben geht, wird bald auch innerlich verkümmern. Ein anderer, der das Äußere übermäßig betont, wird bald auch in seinem Innern entsprechend gestaltet; er wird veräußerlichen. Ist das Äußere Ausdruck und Abglanz des Innern, dann wird dieses vertieft und gewinnt festere und schönere Form. Und ein Mensch, der für das Innere noch nicht reif ist, wird durch das entsprechende Äußere dazu erzogen; sein Inneres wächst an der äußern Form.

Es ist also gar nicht so gleichgültig, ob die äußere Haltung in der Liturgie diese oder jene ist; und wo die Gemeinschaft von der gleichen innern Gedankenreihe und Gefühlsstimmung getragen ist, da gewinnt auch die äußere Haltung eine bestimmte Gemeinschaftsform. Es hieße ein Naturgemäßes gewaltsam unterbinden, wollte man den Wunsch der Kirche nach Anteilnahme am Gebets- und Opferdienst der Liturgie verwirklichen und dabei jeden äußerlich tun lassen, was ihm beliebt, oder ihn an bestimmte äußere Formen binden, ohne zu beachten, ob sie auch der jeweiligen liturgischen innern Haltung entsprechen.

Was in der alten christlichen Zeit die Gemeinschaft auch äußerlich so hervorragend in die Erscheinung treten ließ, war die vom Altar aus hierarchisch abgestufte, aber bis zum letzten Gläubigen sich erstreckende, alle umfassende,

[1] Vgl. diese Zeitschrift 101 (1921) 125—137.

innerlich und äußerlich jeden einzelnen beherrschende Anteilnahme an Gebet und Opfer. Sie war so weit- und tiefgehend, daß man es ruhig sagen kann, ein Augustinus würde sich in unserer Art, die Messe zu feiern, nicht mehr zurechtfinden.

Ein Bild dieser, man darf sagen idealen christlichen Opfergemeinschaft habe ich im zweiten Kapitel meines Buches „Eucharistia" (Freiburg 1924) zu entwerfen versucht und verweise die Leser auf diese Ausführungen.

Allzulange hat sich diese Form freilich nicht halten können. Der religiösen und kulturellen Einflüsse waren eben zu viele. Ja selbst in Grundfragen der liturgischen Opfer- und Gebetsgemeinschaft sind im Laufe der Jahrhunderte Wandlungen vor sich gegangen, die das Bewußtsein der Gemeinschaft und seine äußere Form sehr erschwerten, wenn nicht zum guten Teil untergruben. Wandlungen, deren Berechtigung zum Teil noch heute gilt und darum auch eine völlige Rückkehr zu dem früheren Stand nicht möglich macht.

Die erste tiefgreifende Änderung erfuhr die liturgische Gemeinschaft durch die im 5. und 6. Jahrhundert aufkommende Sitte und Vorschrift, den Kanon nicht mehr laut zu singen, sondern halblaut zu beten. Spätere Zeiten haben dieser Maßregel dogmatische Erwägungen zu unterlegen versucht. Aber ohne viel Glück. Denn die schärfere Trennung von Priester und Volk, die man anführt, konnte gar nicht in Frage kommen, weil sie in der alten Zeit noch straffer bei den gottesdienstlichen Funktionen betont worden war, als es später geschah; mochte auch der Priester im bürgerlichen Leben nicht wie heute durch Kleidung, Zölibat und Berufsarbeit von allen andern geschieden sein. Man wird vielmehr Ad. Franz[1] zustimmen können und müssen, es habe eine rein praktische Notwendigkeit vorgelegen. Das Katechumenat hatte aufgehört, wenigstens als allgemein verpflichtende Einrichtung. Die Gotteshäuser standen allen offen, auch den Nichtchristen. In die Scharen der Gläubigen drangen Elemente ein, die dem alten Ideal bei weitem nicht entsprachen. Das Heilige und Heiligste — und dazu rechnete man immer den Kanon — war so der Gefahr einer Entweihung, des Mißbrauchs nur zu sehr ausgesetzt. Man mußte eine neue Arkandisziplin in anderer Form einführen, und man fand sie in der genannten Art, den Kanon zuerst halblaut und dann still zu beten.

Eine Verkürzung der Gläubigen an der Teilnahme am Gottesdienst war damit von selbst gegeben; beabsichtigt war sie keineswegs. Erst später suchte man den gegebenen Tatbestand mit aprioristischen Gründen zu rechtfertigen und kam dann auf den Gedanken, der Kanon müsse den Gläubigen verheimlicht werden. Und so predigte man auf der Kanzel und handelte entsprechend. Bei den Meßerklärungen ging man über den eigentlichen Kanon hinweg und sprach seit dem 13. Jahrhundert aus der neuen eucharistischen Einstellung heraus über die Gegenwart Christi im Altarssakramente, über Anbetung und Gebet zum eucharistischen Herrn. Bis in die Reformationszeit hinein werden Bücher gedruckt, in denen zu lesen ist: den Laien sei es nicht gestattet, die Worte des Kanon und besonders der Konsekration zu lesen. Wie leicht es angesichts dieser Tatsache Luther hatte, seinen erbitterten Kampf gegen die Messe auch mit den gröbsten Verleumdungen über den Kanon zu führen, ergibt sich von selbst; die Geschichte weiß leider, mit welchem Erfolg. Man sah sich dann

[1] Die Messe im deutschen Mittelalter (Freiburg 1902) 618 ff.

unter nicht geringen Gewissensbedenken genötigt, den Kanon wieder der Öffentlichkeit zu übergeben; aber wie vorsichtig man selbst bis in unsere Tage hinein damit zu Werke ging, zeigt die andere Tatsache, daß noch nach 1900 in den Schottschen Meßbüchern die Konsekrationsworte nicht übersetzt waren, sondern an ihrer Stelle Anbetungsgedanken standen.

Wie eingreifend im Laufe der Zeit die Änderung in der Auffassung der Gläubigen von der Messe werden mußte, ergibt sich von selbst. Der Gedanke des Darreichens und der Weihe an den Herrn schwand, und an seine Stelle trat jener der Anbetung. Wie sich die innere Gesinnung dann auf die äußere Haltung übertrug, soll später erwähnt werden.

Von nicht geringem Einfluß auf die liturgische Gemeinschaft war die Stellung und Richtung des Altars. In der alten Zeit stand der Altar meist zwischen Priester und Volk; wir würden heute sagen, der Priester stand hinter dem Altartisch mit dem Angesicht dem Volke zugewandt. Jede seiner Handlungen war allen sichtbar; die Gläubigen zu grüßen benötigte nicht erst eine Umwendung zu ihnen, und wollte er ihnen etwas zeigen, so brauchte er es nicht über sein Haupt hinaus zu erheben. Wenn man unvoreingenommen durch Gewohnheit und Recht die uns heute geläufige Art betrachtet, so muß man es zum wenigsten fremdartig empfinden, daß jemand in seinen Worten immerzu vor einer und zu einer Versammlung spricht und dabei ihr den Rücken zukehrt, von Zeit zu Zeit sich umwendet, um ein kurzes Wort an sie zu richten, und ihr einen Gegenstand in der Weise zeigt, daß er ihn über seinen Kopf erheben muß, damit er sichtbar werde.

Wie ist es dazu gekommen?

Behalten wir zunächst vor Augen, daß der Altar tisch am christlichen Altar die Hauptsache ist, nicht aber die den Gläubigen fast ausschließlich sichtbaren Aufsätze und Bekrönungen. Ferner müssen wir uns in die Zeit versetzen, in der die Symbolik der Ostung, der Richtung nach Osten, fast alles Beten beherrschte; der Jude wandte sich nach Jerusalem, der Mohammedaner wendet sich nach Mekka, der Christ wandte sich nach Osten als dem Symbol des Herrn; daher ja auch die Ostung so vieler unserer Kirchen. Nun empfand man es auf die Dauer als lästig, sich am Altar für das Gebet immer nach Osten wenden zu müssen; ja wenn die Kirche, wie gewöhnlich, mit dem Chorteil nach Osten gerichtet war, dann empfand man es als ungeziemend, daß nun ausgerechnet der Priester nach Westen schaute. Und so kam denn vielerorts der Brauch auf, auch den Altar zu osten und mit ihm den messelesenden Priester. Daß er dabei seiner Versammlung den Rücken zuwandte, wurde nicht als unpassend empfunden, weil die andere Richtung im Bewußtsein aller vorherrschte. Manche Kirchen aus alter Zeit, besonders in Rom und Italien, haben noch Altäre mit der Richtung zum Schiffe hin. Bei uns sind sie so gut wie unbekannt, waren ja auch nie heimisch; der Grund, warum sie zur Chorwand hin stehen, ist völlig dem Bewußtsein entschwunden, ja er lebt überhaupt eigentlich nur noch in alten liturgischen Vorschriften.

Aber man kann es nur als Beeinträchtigung der liturgischen Gemeinschaft ansehen, daß die Entwicklung den Gang genommen. Auch hier wieder nicht im geringsten beabsichtigt und doch von so weittragender Bedeutung[1].

---

[1] Vgl. Jos. Braun, Der christliche Altar I 411 ff.

Aus dem Gedanken der liturgischen Gemeinschaft heraus gehen die Ziele heute wieder zum altchristlichen Brauch zurück, und mit Freuden ist es wahrgenommen worden, daß z. B. beim Katholikentag in Stuttgart 1925 der Apostolische Nuntius die Eröffnungsmesse in dieser Form feierte und den Gläubigen sein Angesicht zuwandte.

Ein anderes Moment, das dem Gedanken der Opfergemeinschaft, man möchte fast sagen, zum Verhängnis wurde, ist in dem Gegenspiel von Opfergang und Kommunion zu suchen, soweit es im Laufe der Jahrhunderte mehr und mehr ausfiel oder seinen Charakter durchaus änderte. Über die Entwicklung der Kommunion und ihrer Auffassung ist in anderem Zusammenhang hinreichend gesprochen worden[1]. Die Kommunion der ganzen Opfergemeinschaft der Gläubigen schwand so sehr, daß eigentlich nichts mehr übrig blieb, als ein ausnahmsweises Kommunizieren einzelner, dazu noch häufig genug unter völliger Auflösung des Zusammenhangs mit der Messe. Aber selbst heute, wo wir das Kommunizieren wieder mehr als eine christliche Selbstverständlichkeit werten lernen, wird es vielerorts noch lange dauern, bis sich die alten Zusammenhänge wieder eingebürgert haben. Im Grunde selbstverständlich erscheint die vielen heute noch unverständliche Neigung, auch dem Opfergang in seiner alten oder in einer den neuzeitlichen Verhältnissen angepaßten Form wieder Leben und Gestalt zu geben; denn er ist das naturgemäße Gegenstück der Kommunion, nach der alten liturgischen Auffassung in gewissem Sinne ihre Voraussetzung.

Schwand die Kommunion infolge der veränderten seelischen und religiösen Einstellung der Gläubigen, so mußte der Opfergang in seiner ursprünglichen Form einer neuen Sitte und dann auch Vorschrift seitens der kirchlichen Obrigkeit weichen. Solange nämlich in der Messe das gewöhnliche Weizenbrot seine Verwendung fand, konnten die Gläubigen von ihrem häuslichen Brote mit zur Opferung bringen. Als aber im Laufe des 9. bis 11. Jahrhunderts mehr und mehr ungesäuertes Brot für die Konsekration in der Messe zur Regel wurde, mußten an seine Stelle andere Gaben treten, die dann noch später unter dem Einfluß der aufkommenden Geldwirtschaft in eine Geldspende sich wandelten. Da diesem „Opfer" aber das Gegenstück der Kommunion schon seit dem beginnenden Mittelalter zu fehlen begann, so nahm es auch selbst einen andern Charakter an. Die kirchliche Obrigkeit hielt bei den Oblationen zwar noch lange den Gedanken einer Gabe an Gott fest, mit der man vor dem Herrn erscheinen solle, aber bei den Gläubigen wurde doch mehr und mehr eine Spende an die Armen und nicht zuletzt an die Geistlichkeit daraus. Unter der mächtigen Einwirkung der Reformatoren, die sich nicht genug tun konnten, auf die Habsucht der Geistlichen hinzuweisen, trat dann auch diese Spende so gut wie ganz zurück. Man braucht nicht in Abrede zu stellen, daß im Laufe des Mittelalters das Oblationswesen Züge angenommen hatte, die nicht mehr erbaulich waren; aber bedauern muß man doch, daß von der Meßopfergabe an Gott seitens der Gläubigen infolge der ganzen Entwicklung dieser Dinge nur die spärlichen Überreste geblieben sind, die wir heute noch in einzelnen Gegenden kennen, und die von ihrem ursprünglichen Charakter so gut wie nichts

[1] Vgl. Kramp, Eucharistia Kap. 4.

mehr bewahrt haben[1]. Ob wir aus dieser geschichtlichen Entwicklung heraus wieder zu einem lebendigen Bewußtsein christlicher Opfergemeinschaft gelangen, ehe die Frage nach einer sach- und zeitgemäßen Regelung der beiden Gegenstücke Opfergang und Opferkommunion eine befriedigende Antwort erhalten hat, muß die Zukunft lehren.

Ein Viertes, was seelische Auffassung und äußere Haltung in neue Formen drängte, war seit dem 14. Jahrhundert die starke Betonung der Elevation oder Erhebung der heiligen Gestalten nach der Wandlung und die sich mit ihr verbindende sinnbildliche Darstellung des Leidens Christi. Es macht den Eindruck, als ob man darin ein wirksames Mittel gefunden zu haben glaubte, den immer stärker nachlassenden Besuch der Messe zu beleben. „Die Elevation bildet den Höhepunkt der heiligen Handlung am Altare" (Ad. Franz). Ihre hervorragende Bedeutung wurde von den Predigern auf das nachdrücklichste betont und auf das eingehendste dargelegt. Das einfache Volk gab sich allerlei abergläubischen Ideen hin und versprach sich die sonderbarsten Dinge von dem Anblick der Hostie bei der Erhebung. Die Leute hielten einen Tag für direkt unglücklich, an dem sie die Erhebung nicht gesehen. Man drängte sich deshalb um den Altar herum, man kannte keine Andacht und Rücksicht, wenn es galt, den ersehnten Augenblick zu erhaschen. Die größten Wirkungen an Leib und Seele versprach man sich, irdische Vorteile und geistliches Wohlergehen: man werde an einem solchen Tage nicht sterben und keine Not haben, oder wenn man sterbe, komme der Anblick der Hostie dem Empfang der Sterbesakramente gleich. Es fehlte nicht an Geistlichen, die all das unterstützen und fördern zu müssen glaubten; sie wiederholten die Erhebung mehrmals in der Messe, bewegten die erhobene Hostie nach allen Richtungen hin, damit nur gar alle sie sehen könnten. Aber eine Wirkung stellte sich ein, die religiös vom größten Schaden war: man kam zur „Messe" nicht wie zum christlichen Opfer, sondern rein um den Augenblick der Elevation sich zu sichern, und wenn er vorüber, dann ging man seines Weges.

Und was sollte man beten während des Kanon? Wir werden noch sehen, wie es nicht an Männern fehlt, die für die übrige Zeit der Messe ein Mitbeten der liturgischen Gebete fordern und alles andere verwerfen. Eines ausgenommen, und dieses eine wird für den Kanon allein betont: man solle das Leiden Christi betrachten. Die ganze Messe und besonders der geheim zu haltende Kanon wurden aufgelöst in ein System der Allegorie und Symbolik, die das Leiden des Herrn den Gedanken nahebringen sollten. Ursprünglich wohl mehr ein Ersatz für den Kanon, wurde diese Betrachtungsart im Laufe des Mittelalters eigentlicher Gegenstand der Andacht während der Messe; man überließ die Gebete, die ja davon nichts enthalten, dem amtierenden Priester und legte in jede seiner Bewegungen, die allen sichtbar sich vollzogen, ein Symbol hinein, als ob sie keinen andern Zweck hätten, als das Leiden Christi darzustellen. Die Opfergemeinschaft löste sich auf in eine Andacht zum Leiden des Herrn, die bei einzelnen so weit gepflegt wurde, daß sie selbst bei der Elevation nicht aufschauen wollten, um nicht in der persönlichen Betrachtung „gestört" zu werden.

---

[1] Vgl. Kramp, Opfergedanke und Meßliturgie [3 u. 4] (Regensburg 1923) 97 ff.

Noch ein Fünftes muß erwähnt werden, das auf die zunehmende Auflösung der Opfergemeinschaft von Einfluß war: die Privatmessen. Wir meinen damit hier jene Messen, die während des Gemeindegottesdienstes an Seitenaltären gelesen wurden und werden, und jene andern, die der Priester mit einem Meßdiener allein für sich liest. Es würde zu weit führen, auf ihre geschichtliche Entwicklung einzugehen. An ihrer dogmatischen Berechtigung ist nicht zu zweifeln, und das Trienter Konzil hat sie gegen die unberechtigten Angriffe der Reformatoren in Schutz genommen. Indes auch das Konzil betrachtet sie nur als einen Ersatz des eigentlichen Gemeindegottesdienstes. Das aber ist dem Bewußtsein vieler leider entschwunden. Ja wir sind diese Messen heute so gewohnt, daß wir sie als das Normale und den Gemeinde- oder Gemeinschaftsgottesdienst als etwas zum wenigsten Außergewöhnliches ansehen, obwohl es doch umgekehrt sein sollte. Obengenannte Nebenmessen aber konnten nur dazu beitragen, die Aufmerksamkeit der am Gemeindegottesdienst Beteiligten abzulenken und zu zersplittern, zumal in einer Zeit, in der auf die Elevation das Schwergewicht der Messe gelegt wurde: man wollte mitnehmen, was man konnte. Es ist nicht nur eine Legende, wenn man von jener guten alten Landfrau, die in eine Klosterkirche zur Zeit der Messen kam, berichtet, sie habe schließlich vor lauter Sich-bekreuzen und An-die-Brust-schlagen bei den Wandlungen und Kommunionen der verschiedenen Messen nicht mehr gewußt, wo aus und ein.

Es werden der Gründe noch mehr sein[1]. Aber die angeführten mögen hinreichen, wenigstens einigermaßen ein Bild der Entwicklung zu geben, das die Teilnahme der Gläubigen an der Messe im Laufe der Jahrhunderte genommen hat. Man muß es sich vor Augen halten, und wir mußten es kurz zeichnen, um die folgenden Ausführungen über die äußere Haltung während der Messe und ihre Entwicklung grundzulegen und verständlich machen zu können. Ich habe des öftern Vorwürfe über messelesende Priester hören und zurückweisen müssen, weil sie angeblich durch ihre Art des Messelesens die Anwesenden in ihrer Privatandacht „störten" und dabei doch nur und noch nicht in allem taten, was die Kirche von ihnen verlangt. So stark haben sich die Anschauungen gewandelt.

Über die liturgischen Gebräuche der Gläubigen während der Messe sind wir aus den amtlichen Quellen, d. h. den Meßordnungen usw., wenig unterrichtet, weil diese sich in erster Linie an den Klerus wenden und nur dann vom Volke sprechen, wenn der Klerus im Laufe der Liturgie mit ihm in Verbindung tritt. Aber bei dem Charakter der geschlossenen und straffen Gemeinschaft werden wir nicht fehlgreifen, wenn wir die für den Klerus angezeigte Haltung auch auf das Volk übertragen, eine Annahme, die sich durch die gelegentlichen Bemerkungen zeitgenössischer Schriftsteller durchaus als berechtigt erweist.

Was uns im Gegensatz zu der heutigen Einförmigkeit liturgischer Haltung während der Messe in der alten Zeit und bis hoch ins Mittelalter hinein

---

[1] Im Rahmen der Gesamtentwicklung darf hier nicht das Problem der liturgischen Sprache übergangen werden, das sich in unserem germanischen Sprachenkreis fühlbarer als sonst erweist. In seiner ganzen Schwere beschäftigt es uns aber erst seit der großen Französischen Revolution, da auch die Gebildeten des Lateinischen völlig entwöhnt wurden; und eine besondere Beeinträchtigung gerade der Opfergemeinschaft wird sich kaum feststellen lassen, da ja der Kanon ohnehin still gebetet wurde.

auffällt, ist die Mannigfaltigkeit und der Reichtum an liturgischen Formen und zugleich das Bewußtsein einer echt naturhaften oder einfach christlichen Symbolik.

Die gewöhnliche Haltung beim Opfer wie beim Gebet war für die Christen die stehende; sie ist ja auch bis auf den heutigen Tag in unserem bürgerlichen Leben die natürliche Haltung der Ehrerbietung vor einem Höherstehenden oder auch allen, denen man Ehrfurcht erweist. Für die Christen kam nach Tertullian noch der Grund hinzu, daß es sich für sie als Auferstandene und in Christus zur Gotteskindschaft Erhobene nicht zieme, wie Knechte und Sünder auf dem Boden zu knien oder zu liegen, und nach Basilius jener andere, das Stehen bringe die Erinnerung und Sehnsucht nach dem Himmel zum Ausdruck, wo ja bei Christus unsere wahre Heimat sei. Wie streng die Kirche es mit der erstgenannten Symbolik nahm, ergibt sich aus dem Kanon 20 des Konzils von Nicäa (325), das den Christen in der österlichen Zeit (von Ostern bis Pfingsten) und an allen Sonntagen, als der wöchentlichen Wiederkehr der Feier des Osterfestes, das Stehen zur strengen Pflicht machte.

Ebenso naturhaft wie das Stehen ist aber auch das Knien als Ausdruck eines dringenden Flehens und einer schuldbewußten Seele. Bei dem Knien denke man aber nicht an eine bloße Kniebeuge, sondern an ein Verharren in der gebeugten Haltung beider Kniee. Unsere heutige Kniebeuge mit dem vorübergehenden Beugen eines Knies kommt gegen Ende des Mittelalters auf und wird erst im 16. Jahrhundert gebräuchlicher. Im Orient ist sie heute noch unbekannt. Früher wurde an ihrer Statt eine Verneigung des Körpers gemacht oder auch nur des Hauptes. Die knieende Gebetshaltung und ein gänzliches Sichniederwerfen auf den Boden ist auch im Christentum von den ersten Zeiten an beglaubigt und wurde besonders an Fast- und Bußtagen betätigt, indes nicht bei allem Beten und Opfern, sondern nur bei dem eigentlichen Bittgebet, besonders wenn es sühnenden und büßenden Charakter trug.

Sitzen als Ausdruck der Ruhe und des geruhsamen Hinhorchens war anfangs keine liturgische Haltung und hat sich wohl zunächst unter der Einwirkung menschlicher Schwäche oder auch Bequemlichkeit bei gewissen liturgischen Funktionen eingebürgert; nachträglich kann man sagen, daß auch das Sitzen eine durchaus natürliche Haltung ist für die Zeit des Anhörens der Lesungen und Predigten.

Die Haltung der Hände hat im Laufe der Zeit allerlei Wandlungen durchgemacht. Die altchristliche Gebetshaltung war die der erhobenen und ausgebreiteten Hände, wie sie uns in vielen Katakombenbildern erhalten ist. An sich eine natürliche Gebetshaltung aller Völker, bekam sie doch bald einen typisch christlichen Sinn im Gedanken an den mit ausgebreiteten und erhobenen Händen für das Heil der Welt sich darbringenden Erlöser (Tertullian). So gebräuchlich sie in der alten Zeit auch für die Laien gewesen, so ist sie heute fast nur auf den liturgischen Gebrauch des Priesters eingeschränkt und auch hier auf eine Haltung abgeändert worden, die jene ursprüngliche mehr andeutet als wiedergibt; sie soll nämlich so gemacht werden, daß die Handflächen sich parallel laufen und die Hände die Höhe und Breite der Schultern nicht überragen. Beim Volke findet man sie eigentlich nur mehr ausnahmsweise, wenn es die Andacht zu den fünf Wunden Christi verrichtet. Bezeichnend dürfte

sein, daß nur die aus der altrömischen Liturgie stammenden Meßgebete (Kollekte, Präfation, Kanon, Postkommunion) diese Orantenhaltung noch aufweisen, während die der späteren Zeit angehörenden Meßteile auch die spätere Gebetshaltung zeigen.

Das Falten der Hände, bei dem die beiden Handflächen sich aneinanderlegen und die Finger ausgestreckt sind, ist zuerst im 9. Jahrhundert bezeugt und war allem Anschein nach damals schon eine vielverbreitete Sitte. Man führt es auf die gleiche Haltung bei der altgermanischen Huldigung zurück. Beim Volke hat es sich aber nicht zu lange als allgemeine Sitte erhalten. Der Grund dürfte darin zu suchen sein, daß diese Haltung sich längere Zeit ohne erhebliche Ermüdung nicht durchführen läßt und unwillkürlich in jene andere, schon beim alten Plinius bezeugte übergeht, bei der die Finger ineinandergelegt sind. Und es mag wiederum als bezeichnend bemerkt werden, daß bei dem ständig die Haltung wechselnden Priester die erste als liturgische sich aufrecht erhalten, hingegen diese zweite trotz der weiten Verbreitung bei den Gläubigen nie in die Liturgie Eingang gefunden hat.

Eine andere Gebetshaltung alter Zeit ist das kreuzweise Übereinanderlegen beider Arme vor der Brust, auch ein natürliches Zeichen ehrfurchtsvoller Haltung und durch das Kreuz eine Erinnerung an den Erlöser. Sie ist meist mit einer tiefen Körperverneigung verbunden.

Es muß noch beigefügt werden, daß man in der alten Zeit die Haltung der Hände in vielem offen- und freigelassen hat, wie denn auch bis auf den heutigen Tag gerade bei den alten Orden Gebetshaltungen üblich geblieben sind, die bei den Gläubigen als solche nicht mehr gewertet werden, weil diese, man darf sagen, zu einseitig auferzogen sind. Die alte Mannigfaltigkeit ist vielfach einer eintönigen Einförmigkeit gewichen, die die Andacht und Ehrfurcht nicht hebt, sondern oft genug niederdrückt.

Das Schlagen oder Pochen an die Brust ist ein naturhafter Ausdruck des Schuldbekenntnisses. Es ist nicht nur eine Tatsache unserer Zeit, daß es oft da vollzogen wird, wo es keinen Sinn hat, ja daß man gar wenig nach Zweck und Sinn fragt; schon Augustinus sieht sich gezwungen, seine Gläubigen zu belehren, sie sollten nicht immer an die Brust schlagen, wenn im Gebete (der Psalmen) das Wort „Bekenntnis“ und „bekennen“ vorkomme, denn es habe nicht nur den Sinn eines Sündenbekenntnisses, sondern auch den des Lobpreises.

Im Vorbeigehen muß noch an die Händewaschung erinnert werden, die in alter Zeit als natürliches Symbol seelischer Reinigung vielfach jedem längeren Gebet vorausging; im sogenannten Paradies alter Kirchen war nicht selten ein laufender Brunnen, an dem sich die Gläubigen beim Betreten des Gotteshauses die Hände wuschen. An seine Stelle ist später die Besprengung mit Weihwasser getreten, die bei uns, durchgängig wohl aus reiner Gewohnheit oder, wenn bedacht, mit gründlicher Änderung des ursprünglichen Sinnes, auch beim Verlassen des Gotteshauses vorgenommen wird.

Das uns (mit Ausnahme der Evangelienanfänge und in einigen Gegenden beim Betreten und Verlassen des Gotteshauses) fast nur bekannte große oder lateinische Kreuzzeichen, bei dem die rechte Hand Stirn, Brust und beide Schultern berührt, ist für die Liturgie sehr späten Ursprungs, wenn es anscheinend auch

schon einmal im 6. Jahrhundert erwähnt wird. Auffallend bleibt, daß noch Innozenz III. und Durandus (13. Jahrhundert) keinen Unterschied der Kreuzzeichen anführen, daher aller Wahrscheinlichkeit nach nur das kleine Kreuzzeichen kennen. Auch dieses hat verschiedene Wandlungen durchgemacht. Es ist ein echt christliches Zeichen der Erinnerung und der Segnung und geht auf die ältesten Zeiten zurück. Bis ins Mittelalter machte man es nur auf die Stirn, und zwar je nach der Vorstellung, die man sich vom Kreuze Christi machte, in Form eines ⊤ oder + oder ×, und alles wieder nur mit dem Daumen oder Zeigefinger der rechten Hand. Später kam dann ein zweites kleines Kreuzzeichen auf die Brust und dann ein drittes auf die Lippen hinzu (12. Jahrhundert), wobei die Reihenfolge Stirn, Lippen, Brust (Herz) eingehalten wurde. Wir haben heute gar keine Vorstellung mehr davon, welch einen mannigfaltigen und ausgiebigen Gebrauch die alten Christen, besonders seit dem 4. Jahrhundert, von dem Kreuzzeichen machten; indes war seine Verwendung in der Liturgie vorerst eine sehr beschränkte und wurde erst im Laufe der Zeit eine reichere, wobei zugleich ein Zurückgehen des Gebrauches im Leben der Gläubigen zu verzeichnen ist.

Aus diesen Angaben können wir uns ein allgemeines Bild der liturgischen Haltung der Gläubigen während der Messe machen, wie es in der alten Zeit üblich gewesen. Es war in allem ein aktives Teilnehmen an dem Gebet und Handeln des Priesters, mit all seinem Reichtum der Abwechslung und Fülle; sein Gebet war ihr Gebet, sein Opfern bis zum Geheimnis der Wandlung in Christi Namen ihr Opfern, seine Haltung und seine Bewegungen ihre Haltung und Bewegungen; kurz, eine große und alle und alles umfassende Opfergemeinschaft.

Es dürfte des weiteren Interesses nicht entbehren, auch die einzelnen Meßordnungen, wenn nicht vollständig, so doch in hinreichender Zahl an uns vorüberziehen zu lassen; denn sie geben uns besonders in der schrittweisen Entwicklung auf unsere heutigen Zustände und Gewohnheiten hin ein lehrreiches Bild.

Die nach der Ausgabe und Zählung Mabillons sog. erste römische Meßordnung aus der Mitte des 8. Jahrhunderts gibt die römischen Gebräuche der päpstlichen Meßordnung. Man wartet sitzend auf die Ankunft des Papstes. Mit dem Introitus — Staffelgebet gab es damals noch nicht — steht man auf und bleibt stehen bis zum Schluß der Kollekte. Man sitzt während der Epistel und steht während des Evangeliums. Von einer Bekreuzung zu Beginn des Evangeliums lesen wir nichts. Der Opfergang wird in der Form vollzogen, daß der Papst und seine Umgebung durch die stehenden Reihen der Gläubigen hindurchgehen und Brot und Wein für die Konsekration der Messe in Empfang nehmen[1]. Soweit der Papst nicht beschäftigt ist, sitzt er; beim Te igitur nach dem Sanktus — unser Offertorialteil war an Gebeten arm, denn er wies nur Orate fratres, Sekret und Präfation auf, und an Handlung um so reicher — tritt der Papst vor den Altar, alle andern bleiben stehen, verbeugen sich aber und bleiben in dieser Haltung bis zum Schluß des Kanon, also unmittelbar vor dem Paternoster, wo sie wieder frei stehen. Von dem

[1] Näheres siehe Kramp, Eucharistia Kap. 2.

Brauch, den Augustinus für Afrika bezeugt, daß Priester und Volk bei dem „Und vergib uns unsere Schuld" des Vaterunsers an die Brust schlagen, erwähnt die Meßordnung nichts. Der Friedenskuß wird allen gegeben, auch dem „Volke", er war ja das altererbte und von den Aposteln selbst empfohlene Zeichen übernatürlicher Liebe und Gemeinschaft aller in Christus. Der Papst setzt sich und empfängt (auch wohl sitzend) die heilige Kommunion. Der Klerus kommuniziert vor dem Throne des Papstes — da nichts Besonderes bemerkt wird, stehend —, die Gläubigen kommunizieren an ihrem Platze — auch hier ist weiter nichts bemerkt, also nach alter Sitte stehend und auf die Hand. Naturgemäß ist über die Haltung der Gläubigen nichts Besonderes angeführt, nur ergibt sich neben Obigem auch aus einer zufälligen Bemerkung, daß die Männer auf der einen und die Frauen auf der andern Seite der Kirche ihren Platz haben. Nach Beendigung der Messe verläßt man gleich das Gotteshaus.

Die zweite römische Meßordnung vom Ende des 8. Jahrhunderts gibt uns einige Erweiterungen. So zunächst für das Evangelium. Beim Dominus vobiscum wenden sich alle, Bischof, Klerus und Volk, gegen Osten; bei sequentia sancti Evangelii ... machen Diakon, Bischof und Volk das Kreuzzeichen auf Stirn und Brust und wenden sich dann wieder dem Evangelienbuch zu. Alle legen ihre Stöcke nieder — für die langen Gottesdienste und als Stütze gegen so langes und ermüdendes Stehen nahm man damals allgemein einen Stab mit zur Kirche — und legen die Kopfbedeckung ab. Es war allgemeine christliche Sitte bis zum Ende des Mittelalters, daß auch die Männer in der Kirche, mit Ausnahme des Evangeliums und seit dem 14. Jahrhundert auch der Elevation, die Kopfbedeckung aufbehielten[1]. Bei dieser Gelegenheit erfahren wir auch, daß die Männer die Gewohnheit hatten, auf der südlichen Seite des Kirchenschiffes zu stehen, d. h. also auf der Epistelseite. Am Schlusse der Evangelienverkündigung machen alle, auch die Gläubigen, wieder ein Kreuzzeichen; der Subdiakon nimmt das Evangelienbuch entgegen und reicht es allen zum Kusse, Bischof, Klerus und Volk. Die Kerzen, die während des Evangeliums auf dem Boden gestanden haben, werden ausgelöscht, die Weihrauchfässer herumgetragen und der Weihrauch von den Leuten mit der Hand der Nase zugeführt, um den Wohlgeruch einzuatmen. Die Opfergaben Brot und Wein werden von den Gläubigen mittels weißer Tüchlein dem sie einsammelnden Bischof (Priester) überreicht[2], der Archidiakon ordnet sie auf dem Altar zum Zwecke der Konsekration, und der Bischof legt seine zwei Brotgaben hinzu. Der Kanon wird halblaut (tacite) vom Bischof allein gebetet, der gesamte Klerus bleibt in einer Körperverbeugung stehen; die Präfation des Paternoster wird wieder laut gesungen. Der Friedenskuß wird noch allgemein gegeben, doch so, daß die

[1] Vgl. auch A. Franz a. a. O. 31 Es ist mir bislang nicht gelungen, den genaueren Zeitpunkt und die Begründung für die Einführung unserer heutigen Sitte in dieser Beziehung festzustellen. Es ist oft merkwürdig, daß unter dem Einfluß von Kulturwandlungen in Nebendingen dann eine Angleichung, so hier an den Priester am Altare, der beim Opfer immer entblößten Hauptes gestanden, vor sich geht, wenn die Trennung in der Hauptsache immer weiter greift. Ich möchte die Vermutung aussprechen, daß es mit der Wandlung in der eucharistischen Auffassung zusammenhängt (vgl. Kramp, Eucharistia Kap. 5). Das gleiche scheint mir von der ebenso plötzlich wie unvorbereitet auftretenden knieenden Haltung während mehr oder weniger der ganzen Messe zu gelten. Näheres hierüber weiter unten.

[2] Et populus dat oblationes suas, i. e. panem et vinum, et offerunt cum fanonibus candidis.

Männer ihn nur unter sich und auch die Frauen unter sich geben. Die Austeilung der Kommunion ist noch wie in der ersten römischen Meßordnung.

In der dritten römischen Meßordnung, auch aus dem Ende des 8. Jahrhunderts, werden die Zeremonien beim Evangelium nicht mehr erwähnt. Der Opfergang hat noch die gleiche Gestalt. Nach dem Sanktus bleiben alle in einer Körperverneigung stehen. Auch geben sich die Gläubigen noch den Friedenskuß, und alle empfangen die Kommunion unter beiden Gestalten.

Nach der vierten römischen Meßordnung kommuniziert der Papst stehend am Altar, nach der fünften aus dem 9. Jahrhundert kommuniziert der Bischof wieder an seinem Thron: er steht auf, wendet sich gegen Osten und empfängt so stehend den Leib des Herrn. Der Opfergang ist noch wie früher, indes wird schon bei der Kommunion der Gläubigen beigefügt: alle, die kommunizieren wollen. Die Ausnahmen sind also schon an der Tagesordnung.

Die sechste römische Meßordnung (um das Jahr 1000) läßt den Opfergang in einer abgeänderten Form stattfinden: der Bischof geht an den dafür bestimmten Ort, wo von den Gläubigen, Männern und Frauen, Brot und Wein dargebracht werden; der Diakon, der den Kelch für den Wein hält, reicht jedem der Darbringenden seine Hand zum Kusse hin. Bei der Kommunion empfangen Priester und Diakone den Leib des Herrn auf die Hand, die Subdiakone aber schon in den Mund (ore); von einer Kommunion des Volkes ist nicht mehr die Rede.

Die Meßordnung der Laterankirche von Kardinal Bernhard aus dem 12. Jahrhundert gibt uns ein Bild der römischen Bräuche der damaligen Zeit. Zum Aschermittwoch heißt es: An diesen und allen Ferialtagen knien wir zum Gebet nieder (prosternimus ad orationem), abgesehen von Weihnachten bis zur Oktav von Epiphanie und von Ostern bis Pfingsten. An den Sonntagen und andern Festen von neun Lesungen beten wir — es ist immer nicht die ganze Zeit des Gebetes, sondern die der Oration im engeren Sinne gemeint — nicht knieend, sondern nur gebeugt stehend; auch an Festen von drei Lesungen beten wir knieend. Desgleichen beten wir bei der Messe an Fasttagen — die von Pfingsten ausgenommen —, auch wenn ein Fest gefeiert wird, vom Schlusse des Sanktus an bis zum Per omnia saecula vor dem Agnus Dei knieend (prosternentes). Das Sanktus wird nicht nur vom Klerus, sondern vom ganzen Volke gemeinsam gesungen, weil es ein Willkommgruß des Volkes an den Herrn ist. Welchen Wert man darauf legte, daß die Gläubigen auch der Liturgie des Breviers folgen konnten, zeigt eine Bemerkung: Am Gründonnerstag, Karfreitag und Karsamstag lesen wir eine Predigt des hl. Augustinus, denn das Volk hat größere Freude und Erbauung von einer Predigtlesung, die es versteht, als von einer Erklärung der Psalmen und Paulusbriefe, die schwer verständlich sind. Die Neugetauften sollen an allen Tagen der Oster- und Pfingstwoche zur Messe vorangehen, sollen eine Opfergabe darbringen und kommunizieren. Wie meist in der alten Zeit bringt uns der Karsamstag die eigentliche Meßordnung. Der Altar steht so, daß der Bischof dem Volke das Gesicht zuwendet. Während der Epistel sitzen Bischof und Klerus; zwischen Epistel und Evangelium ist, wie nicht selten damals, die Zubereitung des Kelches angesetzt; man solle eine oder drei oder fünf oder mehr Hostien nehmen, je nach Bedarf. Das Kredo soll von Chor und Volk gemeinsam ge-

sungen werden. Wenn der Offertorialgesang begonnen, geht der Bischof in Begleitung des Klerus an den gewohnten Ort zur Entgegennahme der Oblationen. Nach dem ganzen Zusammenhang scheint es nicht mehr Brot und Wein für die Messe zu sein. Als Kommunikanten werden neben dem Bischof erwähnt: Diakon, Subdiakon, die Fratres oder Chormönche und das Volk, und zwar besteht noch Kommunion unter beiden Gestalten. Bei der Kommunion knien die einzelnen vor dem Bischof nieder.

Eine Ergänzung hierzu bietet die Meßerklärung von Papst Innozenz III. aus dem Jahre 1198. Während der Epistel sitzen Priester und Volk. Zu Beginn des Evangeliums machen alle das dreifache Kreuzzeichen auf Stirn, Lippen und Brust, alle stehen dabei. Das Kredo wird von der ganzen Versammlung gemeinsam gesungen. Zum Offertorium heißt es: der Priester nimmt die Oblationen des Volkes oder die Hostien der Meßdiener (Diakon) an; auch hier scheint der Zusammenhang zu fordern, daß nicht mehr Brot und Wein für die Messe von den Gläubigen dargebracht werden, sondern andere Gaben; es wird zwar betont, alle Gläubigen opferten bei der Messe, aber der Gedanke der Stellvertretung durch den Priester scheint doch schon vorzuwiegen. Von einer Kommunion der Gläubigen ist auch hier nicht mehr die Rede, der Papst kommuniziert sitzend auf seinem Throne; außer ihm kommunizieren noch Diakon und Subdiakon.

Die vierzehnte römische Meßordnung aus dem Anfang des 14. Jahrhunderts gibt uns ein stark verändertes Bild. Während früher Opfergang und Kommunion des Volkes mit das Hauptinteresse fordern und auch zeitlich einen ausgedehnten Teil der eigentlichen Messe ausmachen, ist hier davon nicht mehr die Rede; die Vormesse mit immer neuen Zeremonien gegenüber Personen und Gegenständen braucht zum wenigsten ebensoviel Zeit wie die eigentliche Messe. Und während früher alles sich um den Altar gruppierte und ihm auch alles Interesse galt, ist nunmehr der Bischof der Mittelpunkt; Anweisungen über die Ehrenbezeigungen, die ihm zuteil werden sollen, füllen die Seiten, hinab bis zur Art, wie auf seinem Throne sein Haar gekämmt und gescheitelt werden soll; bis ins kleinste sind Zahl und Art seiner Bedienung geregelt, Kleidung und Bewegung seiner Umgebung vorgeschrieben. Bemerkenswert erscheint, daß das Knien als Ehrfurchtshaltung mehr und mehr die Regel wird. Die spätmittelalterliche Kultur macht sich in allem bemerkbar, Papst und Bischöfe sind auch in der Liturgie nicht mehr nur Priester, sondern auch Fürsten. Vom Opfer und vom Altar ist kaum mehr die Rede.

Die Beschreibung der Bischofsmesse (c. 53) teilt uns einiges Genauere mit. Beim Konfiteor stehen alle, während des vom Chor gesungenen Introitus, Kyrie und Gloria sowie bei der Epistel sitzt man; beim Evangelium stehen alle, und zwar zu dem Orte hingewandt, wo es gesungen wird. An die Stelle der großen Bewegung zum Altare hin, wie sie durch den Opfergang gegeben war, ist nun jene andere getreten, die durch das Inzensieren aller Beteiligten mit Weihrauch entsteht. Nach der Wandlung folgt die Elevation, bei der man aber stehen zu bleiben scheint. Bei dem Gebete Supplices werden die Arme über der Brust gekreuzt, beim Nobis quoque peccatoribus wird an die Brust geschlagen. Der Friedenskuß soll allen gegeben werden, sind aber welche da, die am Schluß der Messe (d. h. nach der Kommunion des Priesters; c. 56)

kommunizieren wollen, dann soll ihnen der Friedenskuß nicht gegeben werden. Die Kommunion wird knieend empfangen.

Von einiger Bedeutung dürften die Vorschriften sein, nach denen ein Kardinal sich zu verhalten hat, wenn er der durch seinen Kaplan gesungenen Messe beiwohnt (c. 61). Zu Beginn soll er stehen, beim Gloria und Kredo aber sitzen. Bei der Kollekte stehe er. Bei der Epistel sitze er und erhebe sich erst zu Beginn des Evangeliums, bei dem er stehe. Dann setze er sich wieder und bleibe so bis zur Präfation. Während dieser stehe er und bleibe stehen bis zur Elevation; „unmittelbar vor" dieser knie er nieder und bleibe so bis nach der zweiten Konsekration, oder wenn er es vorzieht, bis zum Amen vor dem Paternoster. Bei der Elevation soll er die Kopfbedeckung abnehmen, Haupt und Augen erhoben halten und so knieend den Leib und das Blut des Herrn anbeten. Er soll dann aufstehen und stehen bleiben bis nach der Kommunion des Kelches — er selbst kommuniziert nicht! —, dann sich setzen bis zur Postkommunion, um bei dieser wieder zu stehen. Dann knien oder stehen bis zum Schluß. Eine Ausnahme von dieser Regel bilden die Ferial- und Totenmessen außerhalb der österlichen Zeit, bei denen er zur Kollekte, während des Kanon vom Schluß des Sanktus bis zum Per omnia saecula vor dem Agnus Dei, nach dem Friedenskuß bis nach der Kommunion des Kelches und während der Postkommunion knien soll.

Bei den Bestimmungen über die Papstmesse (c. 71) begegnen uns einige schwache Überreste des alten Opferganges: „Was immer, sei es am Fuße des Altares, sei es auf dem Altar, dargebracht wird, ist dem Hauskaplan auszuzahlen, abgesehen von Brot und Wein, die den Akoluthen gehören; und so von allem, was die ganze Messe hindurch auf den Altar kommt." Beim Offertorium freilich wird nur eine Hostie dargebracht für das Opfer. Sonst erfahren wir hier nichts Neues. Noch lebt die Ausbreitung der Arme nach der Wandlung und ihre Kreuzung vor der Brust beim Gebet Supplices.

Damit sind wir für Rom als dem Zentrum der Christenheit beim Ende des Mittelalters angekommen. War die Entwicklung als Ganzes genommen eine nach aufwärts oder abwärts? Der Altar hat im liturgischen Leben seine alte Bedeutung eingebüßt und im Bewußtsein der Christenheit, das ja für seinen Bau und seine Ausgestaltung maßgebend war, eine Entwicklung angenommen, von der sein bedeutendster Kenner der Gegenwart, Jos. Braun, aussagt: was Nebensache sei, mache sich als Hauptsache geltend, und die Hauptsache sei zu einem bloßen Anhängsel herabgewürdigt worden[1]. Die Bedeutung des Altars ist auf den Bischof oder Priester übergegangen, eine nicht unfruchtbare Entwicklung; aber der Stellvertreter des Herrn ist auch zu einem Stellvertreter der Gläubigen vor Gott geworden, und damit ist die Gemeinschaft in ihrer tatsächlichen Wirklichkeit aufgehoben und zu einer Idee verblaßt. Man hat den so wichtigen Grundsatz fast vergessen: „Soll der Zweck, dessentwillen Christus der Herr in seiner Kirche für die Gläubigen opfernd und gnadenspendend zugegen ist, wirklich erreicht werden, so müssen die Glieder der Kirche ihre subjektive äußere Gottesverehrung mit dem durch sichtbare Stellvertreter vollzogenen Kult des unsichtbaren Hauptes der Kirche, Jesus Christus, ver-

[1] Der christliche Altar II 228 f.

einen."[1] Der Opfergedanke ist dem Bewußtsein der Gläubigen und leider auch vieler Geistlicher entschwunden.

Die Kirche selbst hat ihre Stellungnahme zu dieser Entwicklung in einer vielfach geäußerten Reformnotwendigkeit niedergelegt und diese Reform dann auch auf dem Trienter Konzil und in seinem Auftrage durch Papst Pius V. vollzogen.

Es wäre ungerecht, wollte man der Kirche einen Vorwurf machen, weil sie diese Entwicklung geduldet oder auch geschaffen hat. Vergleicht man die Haltung der römischen Kirche gegenüber Neuerungen in der Liturgie mit derjenigen anderer, zumal vieler orientalischer Kirchen, so muß man sich wundern über das Beharren bei den altererbten Formen im Wesentlichen bei gleichzeitigem Sichanpassen in unwesentlichen Dingen; sie ist gleichweit entfernt von der absoluten Erstarrung der Liturgie, die z. B. in der russischen Kirche aus dem Gedanken der Vergöttlichung und Verewigung der liturgischen Formen und Gebete vorliegt, wie von einem immerwährenden Angleichen an die in den verschiedenen Zeiten einflußreichen religiösen Wandlungen. Aber auch bei ihr waren oft die Verhältnisse stärker als der Wille; wir sahen, wie diese Notwendigkeiten schufen, wie maßgebende Gedanken sich verloren, wie neue Gebräuche und Ausfall alter sich durchsetzten auch trotz des entgegengesetzten Willens und Wunsches der Kirche, wie die Kultur und ihre Wandlungen neue Haltungen, Formen und Zeremonien forderten. Und man kann es nur als große Tragik buchen, daß gleichsam alles zusammenkam im Laufe der Jahrhunderte, was die Gemeinschaft der ersten christlichen Zeit, an der der Kirche so viel gelegen, zum großen Teile auflöste.

Und selbst in der leblosen juridischen Vertretungsidee muß man noch ein Festhalten an den alten Idealen anerkennen und bewundern, von denen sich die Kirche nicht hat trennen wollen, und bei der sie gleichsam diese Ideale einsargt, um auf den Tag zu warten, an dem sie wieder zu Leben und Blüte erstehen werden. Und warum sollten sie nicht wieder auferstehen? Die Form mag dann eine andere werden, aber der Gedanke wird leben. Wir haben bei dem Kommunionempfang in unsern Tagen dieses Schauspiel schon einmal erlebt, erleben täglich mehr die Wendung zur Anteilnahme an den Meßgebeten der Liturgie. Wer wagt zu sagen, die alte äußere Opfergemeinschaft sei zu ewigem Tode verurteilt?

Über die außerrömischen Verhältnisse geben uns die amtlichen Quellen noch weniger Aufschluß, als es für Rom der Fall war.

Lehrreich sind die Bemerkungen Amalars von Metz († 853), der die Meßgebräuche seiner westfränkischen Heimat[2] unter Anlehnung an die römischen Gewohnheiten des 8. Jahrhunderts wiedergibt[3] und sein Buch Ludwig dem Frommen (814—840) widmet. Beim Introitus steht man; das Singen, sagt er, ist eine Arbeit zur Ehre Gottes, daher ist der Brauch aufgekommen, in der Kirche während dieses Teiles des Gottesdienstes nicht zu sitzen (c. 5). „Während der Lesung pflegen wir nach alter Sitte zu sitzen" (c. 10/11). Auf das Dominus vobiscum, Per omnia saecula saeculorum usw. des Priesters antwortet

[1] Thalhofer-Eisenhofer, Handbuch der katholischen Liturgik I 26.
[2] Nos Galli c. 6. [3] De ecclesiasticis officiis lib. 3 (Migne, P. lat. CV 1101 ff.).

immer das ganze Volk (c. 9 19). Zum Evangelium steht man (c. 18). Zum Opfergang bemerkt er: „Während der Priester die Gaben entgegennimmt, singen die Sänger...; wenn er die Gaben angenommen hat, kehrt er zum Altar zurück, um sie vor dem Herrn auf dem Altar entweder selbst zu ordnen oder es durch den Diakon tun zu lassen, die Gaben, die er im folgenden Teile dem Herrn opfern wird (immolaturus)." „Das Volk gibt seine Gaben, d. h. Brot und Wein, nach der Ordnung des Melchisedech" (c. 19). Beim Sanktus sollen sich alle (Kleriker) verneigen und so bleiben bis zum Schlusse des Paternoster (c. 22/23). Zur Kommunion bemerkt er: „Es gibt solche, die selten kommunizieren, und solche, die jeden Tag kommunizieren; jeder soll darin tun, wie er seiner Überzeugung nach glaubt handeln zu sollen"; der Hauptmann, der gesagt: „Ich bin nicht würdig", und Zachäus, der den Herrn freudig aufgenommen, beide haben ihn geehrt, und doch auf so verschiedene, man möchte sagen, entgegengesetzte Weise. In seinen „Eclogae" bemerkt auch er, daß die Männer die Süd- und die Frauen die Nordseite des Kirchenschiffes einnehmen. Beim Evangelium wendet sich das ganze Volk gegen Osten, alle machen ein Kreuzzeichen auf die Stirn, legen die Stäbe nieder und nehmen die Kopfbedeckungen ab. Eine gelegentliche Bemerkung besagt: man knie vor der Lesung des Evangeliums bei keinem Gebet nieder. Anscheinend spricht das ganze Volk das Kredo. Alle bringen Brot und Wein auf reinen Tüchlein dar, der Klerus bringt nur Brot dar. „Es gibt solche", sagt er hier, „die nur ungern sich an der Darbringung beteiligen; im Grunde sagen sie sich damit von der Erlösung durch Christus los." [1]

Die Sarum-Meßordnung (Diözese Salisbury in England) aus dem 13. Jahrhundert spricht von einem Küssen des Kreuzbildes nach dem Sanktus, jenes Bildes, das dem Kanon vorgedruckt ist, betont, die Elevation der Hostie solle allen sichtbar vor sich gehen, und will eine Kreuzung der Arme vor der Brust beim Supplices. Die beiden letzten Momente hebt auch die Sarum-Meßordnung aus dem 14. Jahrhundert hervor und spricht außerdem noch von einer ausgebreiteten Erhebung der Arme nach der zweiten Konsekration. Wie Albert der Große einmal bemerkt, war diese Haltung nach der Wandlung nicht nur eine des Priesters, sondern die aller Gläubigen.

Das Missale conventuale der Dominikaner aus dem 13. Jahrhundert bringt einiges Neue. Die Akoluthen sollen während des Staffelgebetes stehen, auch während des Kanon sollen sie (neben Diakon und Subdiakon) stehen; ja es wird verschiedentlich betont, es solle nicht gekniet werden; ein Zeichen, daß die neue Strömung damals aufkam und Fuß faßte. Beim gesungenen Kyrie könne man an Duplextagen auch sitzen. Der Priester solle beim Gebete die Hände nicht über die Schulterhöhe erheben, aber so weit ausbreiten, daß man sie von hinten gut sehen könne. Beim Graduale, währenddessen der Subdiakon den Kelch bereitet, sitzen die andern; bei der Lesung des Evangeliums sollen sich alle, auch die Chormönche, nach der Richtung wenden, wo gerade das Evangelienbuch ist — je nach der Höhe eines Festes war der Ort verschieden —, und vorher und nachher ein Kreuzzeichen machen, der Diakon mache ein dreifaches Kreuzzeichen. Beim Kredo sollen alle stehen, beim Schluß des Sanktus sollen

[1] Migne, P. lat. CV 1315 ff.

auch alle Chormönche ein Kreuzzeichen machen, brauchen sich aber dabei nicht zum Altar zu wenden. Während der Wandlung knien alle Meßdiener, der Priester soll die Hostie so hoch heben, daß alle hinter ihm sie sehen können. Beim Supplices sollen die Arme vor der Brust gekreuzt werden. Schlußsegen sei je nach der Landesgewohnheit. Gehen die Brüder zur Kommunion, so sollen sie vor dem Konfiteor sich tief verbeugen — so scheint das prosternant se adorantes aufzufassen —, die aber nicht kommunizieren und im Chor sind, sollen unterdessen sich nach vorn über die Chorstühle legen (interim stent super formas prostrati). In einem Anhang aus dem Jahre 1502 steht über die Privatmesse zu lesen: Der Meßdiener soll während der ganzen Messe wenig oder gar nicht knien (parum vel nihil sit prostratus), sondern seine ganze Aufmerksamkeit ungeteilt auf seine Beschäftigung richten. Das Knien galt demnach noch am Ende des Mittelalters im Dominikanerorden als ein Abweichen von der liturgischen Ordnung und als eine private Andachtsübung neben der Messe.

Indutus Planeta — so genannt nach den Anfangsworten; der Verfasser ist unbekannt — gibt eine römische Meßordnung aus dem 13. Jahrhundert und ist das ganze Mittelalter für viele außerrömische Kirchen maßgebend gewesen. Das Werk behandelt die Privatmesse und kennt auch in der Ausgabe von 1507 noch nicht das Knien in der Messe. Die Erhebung der Hostie soll so sein, daß alle Umstehenden sie sehen können, nach der Wandlung werden die Hände in Kreuzesform ausgebreitet; eine Erinnerung an alte Gemeinschaft liegt darin, daß es das Suscipiat nach dem Orate fratres von allen Umstehenden sprechen läßt.

Die Meditations . . . in the time of the mass aus der Mitte des 15. Jahrhunderts und das Alphabetum sacerdotum, das die gallikanische Messe am Ende des Mittelalters wiedergibt, sprechen auch von einer Erhebung der Arme in Kreuzesform nach der Wandlung, letzteres ferner von einer Kreuzung der Arme vor der Brust beim Supplices.

Wie lagen die Dinge bei uns in Deutschland im späteren Mittelalter? Predigten und Meßerklärungen aus der Zeit geben uns ein Bild. Auf die allgemeine Sitte, während der Messe zu stehen und den Hut aufzubehalten, wurde schon hingewiesen; an die Neuerung, letztern außer während des Evangeliums auch bei der Elevation abzunehmen, wollten sich manche nicht gewöhnen. Berthold von Regensburg gibt genaue Anweisungen über das innere und äußere Verhalten bei der Messe: beim ersten Läuten sollen die Sänger und Meßdiener zur Kirche kommen, beim zweiten das Volk. Als äußere allgemeine Haltung kennt er nur das „Stehen" vor dem Angesicht des Herrn, vor dem die Heiligen und Engel „knien". Beim Evangelium soll man sich bekreuzen. Den Opfergang soll man mitmachen, man soll sich und seine materielle Gabe darbringen; die Gründe, die manche abhalten, sich daran zu beteiligen, lasse er nicht gelten. Auch ein Bearbeiter Bertholdscher Predigtgedanken schärft die Pflicht des Opferganges ein; wie sich ergibt, ist es aber nur mehr ein Unterhalt für den Geistlichen; die damit zusammenhängende Sitte mancher Geistlichen, während der Darreichung der Gaben seitens der Gläubigen Lieder zu singen, findet er nicht passend. Berthold spricht auch von der Sitte, beim Evangelium Stab, Mantel und Hut abzulegen. Es sei Gottes Wille, daß man während der Wandlung niederknie, denn so gezieme es sich

bei der Ankunft eines so hohen Herrn; hingegen solle man die erhobene Hostie anschauen, denn dazu werde sie erhoben (A. Franz a. a. O. 652 ff.).

Johannes de Werdena, ein Prediger des 15. Jahrhunderts, sagt: Während der Messe solle man stehen oder knien, nicht aber sitzen, außer der Zeit der Epistel, des Graduale und der Predigt. Knien solle man bei dem Et homo factus est des Kredo und bei der Elevation. Gottschalk Hollen, ein Augustinereremit († 1481), führt aus: Beim Konfiteor sollen die Laien knien, bei der Epistel sollen sie sitzen, beim Evangelium entblößten Hauptes stehen, bei der Elevation niederknien, beim „Vergib uns unsere Schuld" des Vaterunsers an die Brust schlagen. Dann tadelt er einige Gebräuche: Einige wollen während der Epistel nicht sitzen, sondern stehen, andere behalten beim Evangelium und bei der Elevation ihre Hüte auf. Er schärft den Opfergang wenigstens an den höchsten Feiertagen ein, die Gaben sollen aber ehrlich erworben sein. Bei der Elevation soll man die Hostie anschauen, nicht aber, wie es einige machen, aufrecht stehen bleiben, sondern niederknien. Ja, das Niederknien war nicht so einfach; man denke nur an die Schnabelschuhe und die hohen Schnürstiefel, die ein Knien praktisch unmöglich machten und doch bei den besseren Leuten in Mode waren. Auch die Berufung auf die guten Kleider, die beim Knien beschmutzt würden, geht durch die ganze Zeit hin bis zu Gabriel Biel an der Wende des 15. Jahrhunderts. Und diese Gründe waren ja auch nicht von der Hand zu weisen, wie sie sich denn auch in der einen oder andern Form bis heute erhalten haben. Nicht zu billigen freilich war eine andere Sitte, daß man sich auch beim Kirchgang nicht von Lieblingstieren, wie Hunden, Katzen und Falken, trennen konnte, sondern sie mit zur Messe nahm. Getadelt wird auch damals schon von den Predigern die Gewohnheit, andere als die liturgischen Meßgebete zu verrichten; die Klage, daß man sie nicht verstehe, könne nicht gelten, denn es sei nicht erfordert, alle einzelnen Worte zu kennen. Wollte man freilich folgerichtig handeln, hätte man auch die Betrachtung des Leidens Christi in der Messe ablehnen müssen.

Aus dem Gesagten ersehen wir, daß die Reste von äußerer Gemeinschaft, die das Mittelalter in der Messe noch hatte, in deutschen Landen im großen und ganzen doch bewußt lebendig waren. Wir dürfen freilich nicht unsern Maßstab von Ehrfurcht und religiöser Zurückhaltung anlegen, denn man stand damals auch in Deutschland nicht mit unserem Ernst in der Nähe Gottes, sondern hatte noch vieles von dem, was wir Menschen des 20. Jahrhunderts heute an den Romanen nicht mehr verstehen. Die Frivolität, mit der in der Reformationszeit alles Katholische in den Staub gezogen wurde, und die bitteren Kämpfe um den Glauben der Väter haben uns still und eingezogen gemacht; dazu hat uns die herbe Tragik des Lebens mit einer religiösen Wehmut erfüllt, die uns nicht selten vor Gott niederbeugt und so die knieende Haltung bei vielen als die eigentliche Gebetshaltung begründet, wie sie auch das Privatgebet beim liturgischen Gemeinschaftsdienst der Messe bei der Mehrzahl wenigstens mit herbeigeführt hat. Was sollte auch liturgische Haltung noch bedeuten, wenn fast alle liturgische Gemeinschaft genommen war! Soweit diese aber lebendig blieb oder wieder zum Leben erwacht, da macht sich auch allezeit das Bestreben geltend, dem innern Menschen den äußern anzugleichen, Freude und Hoffnung, Leid und Buße nicht nur zu empfinden in einsamer Seele, sondern auch im Körper zum Ausdruck zu bringen.

Joseph Kramp S. J.

Aufwertung

Unter den Vertretern der christlichen Staats-, Gesellschafts- und Wirtschaftslehre ist es wohl unbestritten, daß dem Staate die Währungshoheit, die Befugnis zur Regelung des Geldwesens als des allgemeinen Zahlungsmittels in der Verkehrswirtschaft zukomme. Eine geldwirtschaftliche Verfassung des Wirtschaftslebens im heutigen Sinne ohne staatliche Regelung des Geldwesens erscheint fast undenkbar. Das Geld ist in derart hohem Grade eine Angelegenheit von öffentlichem und allgemeinem Interesse, daß es der Ordnung seitens der öffentlichen Gewalt unterstellt sein muß. So wird auch kein Zweifel bestehen können, daß die Staatsgewalt (Gesetzgebung) nötigenfalls zur Einführung von Änderungen im Geldwesen befugt sein muß. Dennoch erhebt sich hier eine Schwierigkeit, die zu grundsätzlichen Meinungsverschiedenheiten geführt hat. Der Grund der Schwierigkeit liegt in dem, was man die Doppelfunktion oder gar Doppelnatur des Geldes in der heutigen Wirtschaft nennen könnte. Soweit das Geld als eigentliches Tauschmittel unmittelbar Umsätze vermittelt, ist es ziemlich unerheblich, ob der Staat den Münzfuß wechselt oder die Grundlage des Währungssystems (Deckungsvorschriften, Einlösbarkeit der „fiduziarischen" Umlaufsmittel) ändert. Hier kann sich die Wirtschaft im allgemeinen leicht anpassen, äußerstenfalls selbst den Gebrauch des verseuchten Geldes weitgehend vermeiden. Anders liegt die Sache, wo Verträge bzw. vertragsmäßige Leistungen auf Geld, d. h. auf Einheiten einer bestimmten Währung, abgestellt sind, wie dies im heutigen Wirtschaftsleben im allergrößten Umfang der Fall ist. Die heutige Wirtschaft zahlt nicht nur in Geld, sondern sie *denkt* in Geld. Alle Arten wirtschaftlicher Güter und Leistungen werden in Geld veranschlagt und erfaßt. Insbesondere trifft dies zu auf dem allumfassenden Gebiet des Kredits (vgl. *diese* Zeitschrift 108 [1924] 173 ff.). Das Geld ist der gemeinsame Hauptnenner, auf den schlechthin alle Größen in unserer Wirtschaft gebracht werden; es bildet Grundlage bzw. Maßstab bei den langfristigsten Verträgen. Geld ist das ordentliche Mittel, mich von eingegangenen Verbindlichkeiten zu befreien, selbst dann, wenn etwa die ursprüngliche Absicht eine andere Art der Abwicklung ins Auge faßte. Es besteht im Interesse des *Rechtsfriedens* ein ganz außerordentliches Interesse an dieser Solutionskraft des gesetzlichen Geldes. Durch eine Änderung im Geldwesen müssen alle diese auf Geld abgestellten Rechtsbeziehungen verschoben, verwirrt werden, wodurch die *Rechtsordnung* aufs schwerste geschädigt wird. Es erhebt sich die Frage: Kann die Staatsgewalt mit rechtlicher, die Gewissen bindender Wirkung durch eine Änderung im Geldwesen diese Rechtsverschiebungen unter Privaten herbeiführen? Dürfen die durch solche Rechtsverschiebung Bevorteilten diesen ihren Vorteil als erlaubten Gewinn für sich behalten? Müssen die durch dieselbe Rechtsverschiebung Benachteiligten mit Rücksicht auf den *Rechtsfrieden* die ihre Rechte verkürzende Störung der *Rechtsordnung* sich gefallen lassen und hinnehmen? Sind vor Gott und dem Gewissen diese Rechtsverschiebungen infolge staatlicher Währungsgesetze oder anderer Währungsmaßnahmen überhaupt als rechtlich wirksam und tatsächlich anzuerkennen?

Die Frage ist keineswegs theoretisch konstruiert, sondern aus dem Verkehrsleben herausgegriffen. Wie häufig konnte man zu hören bekommen: Die mit Kriegsausbruch verfügte Aufhebung der Einlösepflicht der Reichsbank für ihre Noten betreffe eben nur diese Banknoten, jedoch in keiner Weise die Goldmark alter Verträge. Daß die paar Banknoten, die sich gerade in meiner Brieftasche befanden, nun nicht mehr in klingendem Golde einlöslich waren, das mußte ich mir mit Rücksicht auf die Not des Vaterlandes gefallen lassen. Aber für meine alten Hypotheken, die ich in guter Goldmark hingegeben hatte, mir jetzt uneinlösliche Papiermark zurückgeben zu lassen, das kann mir doch nicht wohl zugemutet werden! In diese privaten Verträge kann der Staat nicht nachträglich eingreifen. Das sind ja etwa auch die Grundgedanken der Aufwertungsbewegung im Sinne des Hypothekengläubiger- und Sparer-Schutzverbandes. Es ist nicht zu verkennen, daß diese Gedanken das klare formelle Gesetzesrecht ebenso gegen sich haben, als sie die Billigkeit und das gesunde Rechtsempfinden für sich einnehmen. Die wirtschaftliche Notgesetzgebung des Krieges wollte ausdrücklich und ausgesprochenermaßen die uneinlösbar gewordene Reichsbanknote als gesetzliches Zahlungsmittel der echten metallenen Währungsmünze vollkommen gleichstellen und befahl daher allgemein und ohne jede Einschränkung, für auf deutsches Reichsgeld wie auf deutsches Reichsgold lautende Forderungen die papierenen Geldzeichen als vollwertig in Zahlung zu nehmen. Wenn zum Leidwesen einzelner Juristen die Worte „zum Nennwert“ in der entscheidenden Bundesratsverordnung vom 28. September 1914 fehlen, so ist es unbestritten, daß sie nur als ganz selbstverständlich und darum überflüssig fortblieben. Der gesetzgeberische Wille, die Papiermark für die Erfüllung bestehender, auf Reichswährung lautender Verbindlichkeiten der Goldmark gleichzusetzen, kommt unzweideutig zum Ausdruck. Wäre aber auch dieses nicht der Fall, so müßte dieser Wille des Gesetzgebers erschlossen werden, da er zu dem von ihm angestrebten Zwecke unbedingt notwendig war. Der Gesetzgeber strebte an, daß die Papiermark auf dem innern Markte wie intervalutarisch möglichst der Goldmark gleich bewertet werde. Durch die in Übereinstimmung mit den Leitern der Staatsfinanzen und der Notenbanken aller kriegführenden Länder für notwendig erachtete „vorübergehende“ Aufhebung der Goldeinlösung war die Mark aus einer Goldwährung zu einer Goldkernwährung geworden; durch die Inanspruchnahme der Notenpresse für den Finanzbedarf des Reiches hörte sie auch auf, eine Goldkernwährung zu sein. Stattete man sie aber immer noch aus mit der „Solutionskraft“, der gesetzlichen Fähigkeit, der Erfüllung von Goldmarkverbindlichkeiten zum Nennwerte zu dienen, so blieb sie dadurch immer noch sozusagen eine Goldrandwährung. (In ähnlichem, wenn auch abgeschwächtem Sinne, wie auch die Rentenmark auf dem Wege über die Rentenbriefe durch Anlehnung an den U.S.A.-Dollar eine indirekte Goldrandwährung — ohne Gold! — gewesen ist.) Auf Kosten der Gläubigerkreise, dieses Wort im weitesten Sinne genommen, prägte man der Papiermark eine Kaufkraft auf, die ihr, rein wirtschaftlich gesehen, nicht entfernt zukam. Psychologisch war es von größter, ja von geradezu entscheidender Bedeutung, daß die Papiermark offiziell immer noch als die alte Goldmark galt. Die Rechtsfiktion Mark = Mark war finanzpolitisch außerordentlich fruchtbar. Für den Weg der Kriegsfinan-

zierung, wie er nun einmal gewählt wurde, war sie schlechthin unentbehrlich. Die Frage, inwieweit diese Art der Kriegsfinanzierung zweckmäßig war, ob die Methode der Deckung von Haushaltsfehlbeträgen durch Inanspruchnahme der Notenpresse sittlich einwandfrei erscheint, ist an dieser Stelle nicht zu entscheiden. Hier genüge die Feststellung, daß der Gesetzgeber die aus der Änderung im Geldwesen sich ergebenden Rechtsverschiebungen unter Privaten ausdrücklich gewollt hat und von seinem Standpunkt aus wollen mußte. Es bleibt die Frage, ob er sie wollen durfte.

Ohne Frage hat der Gesetzgeber sich vorgestellt, daß die Geldentwertung in recht bescheidenen, erträglichen Grenzen sich halten werde. Ob die ganze Denkweise, die eben nur an den Sieg dachte, mit raschem Sieg rechnete, nicht etwa unverantwortlich war, darüber ist hier wiederum kein Urteil abzugeben. Solange aber die Geschichtsforschung ihr letztes Wort hierüber nicht gesprochen haben wird, verlangt das vierte Gebot, den Trägern der staatlichen Autorität und Verantwortung die bona fides nicht abzusprechen. In der doppelten Voraussetzung aber, daß nämlich 1. die Geldentwertung nur unbeträchtlich sein werde, 2. das Gemeinwohl die zwangsweise unbedingte Gleichsetzung Mark = Mark gebieterisch verlange, läßt sich im Namen des Sittengesetzes ein Einwand nicht erheben, noch weniger an der Rechtsbeständigkeit der getroffenen Anordnung zweifeln. Es ist übrigens eigentümlich, wie schnell manche Kreise bei der Hand sind, Geldopfer für das Gemeinwohl unerträglich zu finden und die staatliche Obrigkeit dieserhalb der Ungerechtigkeit zu zeihen, während sie Blutopfer für das Vaterland als bare Selbstverständlichkeit betrachten. Es ist schwer, den Gedanken abzuweisen, daß hier nicht nur der Gerechtigkeitssinn in überaus einseitiger Weise sich geltend macht, sondern eine recht bedenkliche Begriffsverwirrung vorliegt: Überschätzung des Geldes, Unterschätzung des Lebens, ein falscher Ehrbegriff, ein falscher Begriff von Vaterlandsliebe und endlich eine geradezu traurige Verkehrung in Gemüt und Willen: mehr Liebe zum Geldsack als zur eigenen Familie. Die Vaterlandsliebe, die im Geldpunkt versagt, ist keine rauchlos brennende, leuchtende Flamme! Die christliche Vaterlandsliebe, die nicht bloß ruhmvoll fürs Vaterland stirbt, sondern auch ruhmlos fürs Vaterland lebt, arbeitet und zahlt, die wird nur sehr zögernd über Unrecht sich beklagen, auch wenn die Opfer hart sind und ihre Verteilung dem Ideal der objektiven Gerechtigkeit recht fern zu bleiben scheint.

Bis ins vierte Kriegsjahr hinein schien die Entwicklung der Dinge den Erwartungen des Gesetzgebers recht zu geben: die Papiermark hielt sich in der internationalen Bewertung zeitweilig sogar höher als in der Inlandskaufkraft. Die inländische Teuerung, eine Folgeerscheinung des Krieges und Teilerscheinung der allgemeinen Weltteuerung, war eine echte Teuerung, die von der Warenseite ausging: die Verknappung der Waren trieb die Preise in die Höhe; das Geld war daran nicht schuld. Dann aber, und namentlich mit Umsturz, Zusammenbruch und endlich Ruhreinbruch, schlug die Lage um: die Geldentwertung wuchs sich aus ins Ungeheuerliche; die größten Marksummen der Vorkriegszeit wurden zu einem wirtschaftlichen Nichts ohne jeden Verkehrswert. Die gesamte Bodenverschuldung im ganzen Deutschen Reiche sank dem Nennwert nach unter den Preis einer einzigen Briefmarke. Ebenso reichten sämtliche Kriegsanleihen zusammengenommen dem Nennbetrag nach nicht mehr

hin, um eine Briefmarke zu erstehen. Angesichts dieser Tatsachen, die über jede Voraussicht wie über jeden Willen des Gesetzgebers hinschritten, verliert es gänzlich an Bedeutung, was man bei den währungspolitischen Maßnahmen zu Beginn des Krieges sich gedacht haben mag. Hier handelt es sich nicht mehr darum, ob der Gesetzgeber damals subjektiv rechtmäßig befahl, sondern darum, ob der Gesetzesbefehl heute objektiv als zu Recht bestehend anzusehen ist oder nicht. Wie in wirtschaftlichen Dingen so oft führt die gänzlich veränderte Größendimension der Geldentwertung zu einer spezifisch ganz andern Betrachtungsweise und Beurteilung.

Für die objektive Betrachtung ist die Ursache der Geldentwertung von nebensächlicher Bedeutung; die einfache Tatsache tritt in den Vordergrund. Was geschieht grundsätzlich mit Forderungen bzw. Verbindlichkeiten, die auf Einheiten einer Währung abgestellt sind, wenn die Währung steigt oder sinkt? Es war der freie Wille der Vertragsteile gewesen, als sie auf die Landeswährung bzw. auf eine andere Währung abstellten. Somit haben sie durch ihren eigenen freien Willen die Schicksale ihrer Rechte mit den Schicksalen der Währung verknüpft. Im Rahmen dessen, was im Bereiche vernünftiger menschlicher Erwartung und Vorausberechnung liegt, haben sie daher die Folgen ihrer Handlungsweise zu tragen. Änderungen der Kaufkraft des Geldes können sowohl von der Warenseite als auch von der Geldseite ausgehen. In beiden Fällen werden die in Geldeinheiten ausgedrückten Rechte diese Änderungen selbsttätig mitmachen. In den letzten Jahrzehnten vor dem Kriege konnte das Geld der führenden Wirtschaftsstaaten als für praktische Zwecke hinreichend wertbeständig angesehen werden. Man gewöhnte sich so daran, zwar für säkulare Zeiträume mit sinkendem Geldwerte zu rechnen, für geschäftlich in Betracht kommende Wirtschaftszeiträume jedoch (etwa Abtragung einer langfristigen Tilgungsanleihe) den Geldwert als beständig anzusehen. Wo die besondern Verhältnisse dieses Vertrauen zur Landeswährung nicht rechtfertigten, da glaubte man doch jedenfalls der Wertbeständigkeit des Goldes als Geldstoffes dieses Vertrauen nicht weigern zu können. Geldtheoretische Lieblingsmeinungen des 19. Jahrhunderts, die auch heute noch fortwirken, spielten dabei eine nicht ganz geringe Rolle. Der freie Wille der Vertragsteile war unbewußt oder sogar bewußt von diesen Auffassungen beherrscht. Daraus folgt, daß in dem Augenblick, wo die Verhältnisse sich den beiderseitigen stillschweigenden Voraussetzungen völlig zuwider entwickelten, der ursprüngliche Vertragswille der Parteien die aus dieser Entwicklung sich ergebenden Folgen nicht mehr trägt. Was hinsichtlich Rückzahlung eines Darlehens rechtens sein sollte, wenn der Geldwert auf ein Zehntel, gar ein Tausendstel sinke, darüber folgt aus dem Vertragswillen der Parteien nichts. Kein Vertragsteil hat daran gedacht, noch weniger darüber nachgedacht und einen Willen für diese Eventualität gebildet. Daran kann auch keine Staatsmacht nachträglich mehr etwas ändern. An Tatsachen ist überhaupt nichts zu ändern. Bis zu einem gewissen Grade aber kann die Staatsmacht den fehlenden Parteiwillen ergänzen bzw. ersetzen. Die Staatsgewalt kann hier fraglos mehr als nur den mutmaßlichen Willen, den die Vertragsteile gehabt haben würden, wenn sie die geschehene Entwicklung der Dinge hätten voraussehen können, erraten und ihm Rechtsfolgen beilegen. Wo immer dies

möglich und ausreichend erscheint, wird es die nächstliegende Aufgabe des Staates, sei es der Gesetzgebung, sei es der Rechtsprechung, sein. In sehr vielen Fällen aber ist es offenbar unmöglich. Einmal, weil eben auch der Staat nicht über allwissende Beamte verfügt, dann aber auch, weil in zahlreichen Fällen die Vertragsteile in Voraussicht des inzwischen Eingetretenen den Vertrag überhaupt nicht gemacht hätten. Aus diesem oft ganz klar daliegenden interpretativen Willen der Vertragsteile die Nichtigkeit des Vertrages herzuleiten, geht aber wieder nicht an, insbesondere dann, wenn die Erfüllung von einer Seite schon erfolgt ist oder doch begonnen hat, oder auch, wenn die Rückgängigmachung des Vertrages mit wirtschaftlichen Nachteilen verbunden wäre. In all diesen Fällen ist mit dem mutmaßlichen Vertragswillen ebensowenig anzufangen wie mit dem wirklichen. Hier kann nur noch gefragt werden: Was hat zu geschehen, wie muß die Sache abgewickelt werden, damit die beiden Teilen gleich unvorhergesehen gekommene Entwicklung nicht zur unbilligen Härte und Benachteiligung des einen, zur ungerechtfertigten Bereicherung des andern Teiles sich auswirke? Da mit bloßer Auslegung des Vertragswillens nicht auszukommen ist, muß zur Ausgestaltung gegriffen werden: im Rechtsstreite wird der Richter das Recht des einen, die Verbindlichkeit des andern nach billigem Ermessen in freier Würdigung der ganzen Lage des Falles so gestalten (Gestaltungsurteil), daß Treu und Glauben bestmöglich gewahrt sind. Vermögen die Beteiligten ohne Anrufung des staatlichen Gerichts ihre Sache unter sich zu regeln, so werden sie ebenso zu verfahren haben: welchen Ausweg finden wir, daß wir beide uns in den Schaden redlich teilen, daß keiner auf Kosten des andern unbillig gewinnt?

Offenbar wäre mit solch gütlicher und vernünftiger Einigung der Beteiligten selber der Rechtsordnung wie dem Rechtsfrieden gleichzeitig aufs beste gedient. Leider scheitert diese Lösung in den allermeisten Fällen nicht nur an der Einseitigkeit des Gerechtigkeitssinnes bei so vielen Menschen, sondern auch an unübersteiglichen sachlichen Schwierigkeiten. Das ist namentlich dort der Fall, wo es sich um Verfügungen über fremde Rechte handelt. Wer als Verwalter fremden Gutes, sei es im öffentlichen (Staats- oder Gemeinde-) Dienst, sei es im Dienste von Erwerbsgesellschaften, sei es als Stiftungsverwalter oder Vormund nur in beschränkter Weise selbständig und selbstverantwortlich handeln kann, wer an formell-rechtliche und materiell-rechtliche Vorschriften gebunden ist, der darf nicht großzügig und edelmütig sein auf Kosten anderer Leute; er kann sich auch nicht der Gefahr aussetzen, mit seinem ganzen Vermögen zu haften, wenn etwa die vorgesetzte Dienststelle oder auftraggebende Interessenten eine weniger weitherzige Auffassung haben sollten, zumal wo man wirklich verschiedener Auffassung sein kann. Gerade ein ausgebildetes Verantwortungsbewußtsein, nach der einen Seite hin gegenüber den zu vertretenden Interessen bzw. Interessenten, auf der andern Seite gegenüber der eigenen Familie, wird hier dazu zwingen, den Austrag der so ungewissen Angelegenheit auf dem Rechtswege zu suchen. Verhängnisvoll ist es, wenn hier der Rechtsweg beschränkt oder verschlossen ist, wenn vor Gott und dem Gewissen zweifellos bestehende Ansprüche im Rechtswege nicht verfolgt und erstritten werden können. Dann müssen die Gewissens- und Pflichtenkonflikte für gewissenhafte Verwalter fremden Vermögens sich häufen. Daß

wir heute schlechthin gar keine Notschreie gequälter Gewissen solcher Verwalter fremden Vermögens hören, ist ein trauriges Zeichen, in welch hohem Grade man sich heute aller Verpflichtung enthoben glaubt, wenn die Erfüllung der Pflicht persönliche Opfer erfordern, Unannehmlichkeiten mit sich bringen würde.

Selbst bei beiderseitigem guten Willen werden daher die Fälle zahlreich sein, in denen der Staat durch seine Rechtsprechungsorgane wird eingreifen müssen, um eine durch die Geldentwertung verworrene Rechtslage klären bzw. neu ordnen zu helfen. Dem Richter ist hier eine überaus schwierige Aufgabe gestellt. Selbst bei ganz einfach und durchsichtig gelagerten Fällen wird dem billigen Ermessen ein sehr weiter Spielraum gelassen sein. So wird gerade der gewissenhafte Richter den Wunsch haben müssen, daß seitens der Gesetzgebung Richtlinien aufgestellt werden, die diesen Schätzungsraum einschränken und dadurch einigermaßen eine Einheitlichkeit und Gleichmäßigkeit der Rechtsprechung herbeiführen. Dies dient der Gerechtigkeit und der Rechtssicherheit, indem das subjektive Moment durch objektive Normen eingeschränkt wird. Derartige Richtlinien zu finden, ist natürlich überaus schwer; eine gewisse Willkürlichkeit wird ihnen immer anhaften müssen; auch werden gerade in den Grenzfällen Härten niemals ganz zu vermeiden sein.

Was hier dargelegt wurde, deckt sich sachlich durchaus mit der Stellungnahme, die das Reichsgericht insbesondere seit jenem berühmt gewordenen Urteil vom 28. November 1923 (V 31/23) beharrlich eingenommen hat. Unbeirrt durch alle Beeinflussungsversuche hat das Reichsgericht seither festgehalten, daß die auf Mark lautenden Rechte und Ansprüche keineswegs mit dem völligen Währungsverfall untergegangen, genauer gesprochen: zu einem Gegenstande „ohne jeden Verkehrswert" zusammengeschrumpft sind, auch keiner Aufwertung durch Gesetz bedürfen, sondern kraft eigenen Rechtes weiterbestehen, in ihrer Höhe aber unbestimmt geworden sind und infolgedessen einer Neufestsetzung bedürfen. Reichsgericht, oder allgemeiner gesprochen: Rechtsprechung und Moraltheologie befinden sich hier in denkbar bester Übereinstimmung. Daß das Reichsgericht seinen Standpunkt auf § 242 BGB. stützt, während der Theologe sich auf das „Naturrecht" beruft, bedeutet zunächst noch keine sachliche Verschiedenheit, da ja § 242 BGB. einer derjenigen Paragraphen ist, in denen das moderne staatliche Recht, wenn auch widerwillig, dem „Naturrecht" seine Anerkennung zollt.

Es war ein langer Weg bis zur ersten gesetzgeberischen Inangriffnahme der Aufwertungsfrage. Solange die Rechtsprechung noch von dem auch die Wirtschaft lange gefangen haltenden Wahne „Mark = Mark" befangen streng am formalen Recht festhielt, waren es vor allem einige klarer blickende Männer, so insbesondere der ehemalige badische Justizminister Düringer, die eine gesetzliche Aufwertungsvorschrift oder doch vorbereitende Schritte dazu (Kündigungssperre) forderten. Diese Bestrebungen drangen vorerst nicht durch. Dagegen kam der Umschwung in der Rechtsprechung; nach einigen tastenden Versuchen verließ die Rechtsprechung endgültig den formalistischen Standpunkt, um der Billigkeit, der materiellen Gerechtigkeit zum Siege zu verhelfen. Es ist nicht zu verkennen, daß darin eine große Gefahr lag, die Gefahr einer heillosen Verwirrung, weil die Einsicht und damit der Umschwung viel zu spät erst sich einstellten. Unzählige geschäftliche Maßnahmen waren inzwischen auf

der Grundlage oder doch in der Voraussetzung „Mark = Mark“ getroffen worden. Die plötzliche radikale Preisgabe des Grundsatzes „Mark = Mark“ konnte hier allzu leicht umgekehrt wieder Recht in Unrecht verkehren, schwerste wirtschaftliche Schädigungen hervorrufen. Demgegenüber dachte man allen Ernstes an ein durchgreifendes, allgemeines und unbedingtes Aufwertungsverbot. Es kann kein Zweifel sein, daß das Reichsgericht ein derartiges Gesetz als gegen die guten Sitten verstoßend nicht angewandt haben würde. In einer Eingabe an den Reichsjustizminister vom 8. Januar 1924 erließ der Vorstand des Richtervereins beim Reichsgericht eine diesbezügliche Warnung an die Reichsregierung, die wohl in der Geschichte der deutschen Rechtspflege einzig dasteht. Die Erwiderung des Reichsjustizministers, es würde

„zur Auflösung der Rechtsordnung und zu einer unheilvollen Erschütterung des Staatsgefüges führen, wollte ein Gericht für sich das Recht in Anspruch nehmen, ein verfassungsmäßig zustande gekommenes Gesetz nicht anzuwenden, weil es nach der Ansicht der Mehrheit seiner Mitglieder mit dem allgemeinen Sittengesetz nicht in Einklang stehe“,

ist kennzeichnend für den Rechtspositivismus der Justizverwaltung, der von da ab bis zur Stunde in zähem, wechselvollem Ringen mit der ungleich christlicheren Auffassung der Rechtsprechung liegt (vgl. vom Verfasser: „Der Kampf zwischen Justizverwaltung und Rechtsprechung“, in „Das Neue Reich“, VII [1924/25], Nr. 30 u. 32). Als am 14. Februar 1924 die „Dritte Steuer-Not-Verordnung des Reiches“ (3. StNV.) erging, die in Abschnitt I eine Regelung der Aufwertungsfrage brachte, handelte es sich offenbar zunächst darum, der durch das Reichsgerichtsurteil vom 28. November 1923 mächtig geförderten Aufwertungsbewegung entgegenzutreten, die Aufwertung soviel wie möglich einzudämmen, dabei aber doch diejenigen Zugeständnisse an die öffentliche Meinung zu machen, die notwendig erschienen, um eine Beruhigung zu erzielen. Schon der Umstand, daß man die Aufwertungsfrage in ein Gesetzgebungswerk hineinarbeitete, das seinem Namen und Hauptziele nach Steuerzwecken zu dienen bestimmt war, kennzeichnet die Richtung deutlich genug. Die Unsicherheit hinsichtlich der Aufwertung machte die Besteuerungsgrundlagen zweifelhaft; darum Regelung der Aufwertung im kürzesten Wege, damit die Steuern wieder fließen. Angesichts der ungeheuern Schwierigkeiten des Stoffes, angesichts der beispiellosen Verworrenheit der Verhältnisse, angesichts der höchst gefahrvollen Lage der Reichsfinanzen mit ihrer damals noch äußerst bedrohlichen Rückwirkung auf die nur erst sehr künstlich stabilisierte Währung usw. mußte man vieles in den Kauf nehmen und den Versuch machen, dem Gesetzgebungswerk, mochte es noch so unbefriedigend sein, eine Auslegung zu geben, in der man es vor dem Forum des Gewissens verteidigen konnte. Das Reichsgericht hat ihm diese Deutung zu geben versucht; der Reichsfinanzhof ist ihm in anerkennenswerter Weise darin gefolgt. Die Aufwertungsvorschriften der 3. StNV. begrenzten zwar die Aufwertung in schematischer Weise auf einen Satz, der in der Mehrzahl der Fälle den Erfordernissen der Gerechtigkeit nicht entsprach. Aber diese Begrenzung bezieht sich nicht auf das Recht des Gläubigers selbst, sondern *nur auf die Verfolgung* dieses Rechtes vor den staatlichen Gerichten und mittels der staatlichen Vollstreckungsorgane. Wegen der technischen Undurchführbarkeit der „Millionen von Prozessen“ (Er-

klärung des Reichsjustizministers vom 18. Januar 1924) muß eine gesetzliche Quote festgelegt werden, für die man je nach dem Standpunkte des Betrachters den Namen Maximalquote oder Minimalquote wählen kann. Wo immer die Aufwertung über diesen gesetzlichen Satz hinausgehen sollte, muß der Staat notgedrungen zwar seine Mitwirkung versagen, läßt aber den Beteiligten die volle Freiheit freier gütlicher Übereinkunft. Könnte man im Durchschnitt in unserem Wirtschaftsleben mit ehrlichen Menschen rechnen, so wäre diese Regelung sogar ganz erträglich. Leider hat allerdings die Erfahrung bewiesen, daß mit wenigen Ausnahmen die Schuldner sich auf den Standpunkt stellten, nicht mehr zu leisten, als sie durch staatliches Machtgebot zu leisten gezwungen wurden. Mag die gesetzliche Regelung noch so sehr mißbraucht worden sein, das ändert nichts an ihrem Sinn und Inhalt.

Die Gewaltlösung im kürzesten Wege, wie die 3. StNV. sie aus gewichtigsten Gründen des öffentlichen Wohles herbeiführen wollte, ist nicht geglückt. Darauf, daß die Kreise der Wirtschaft aus freien Stücken das tun würden, wozu das gesetzliche Recht sie nicht zwang, darauf hatte man gewiß von vornherein nicht gerechnet, so daß hier auch keine Enttäuschung zu verzeichnen war. Aber man hatte auf das bestimmteste darauf gerechnet, daß nun klare Rechtsverhältnisse bestehen würden, die Prozesse um Aufwertung ein Ende nähmen, Wirtschaft und öffentliche Meinung zur Ruhe kämen. Das Gegenteil davon ist eingetreten. Teilweise liegt die Schuld daran, daß die 3. StNV. ein überhastetes, mangelhaft durchgearbeitetes Notgesetz war; sie mußte eben bis zum 14. Februar 1924 unter allen Umständen fertig und veröffentlicht sein, da das Ermächtigungsgesetz ablief. Ein sehr großer Teil der Schuld liegt sodann an der rechtspositivistischen Einstellung der Bearbeiter, die sich genötigt sahen, ein Werk zu schaffen, das ihren tiefsten Überzeugungen zuwiderlief. Das mußte zu einem Kompromißwerk mit allen Schwächen eines solchen führen. Liege schließlich die Schuld wo immer, die Tatsache besteht, daß die 3. StNV. ihren Zweck nicht erreicht hat. Auch derjenige, der es als seine Pflicht erkannt hatte, die 3. StNV. gegen die maßlosen und leidenschaftlichen Verunglimpfungen, denen sie begegnete, in Schutz zu nehmen, der mit Rücksicht auf die unabweislichen Belange des Gemeinwohles, denen sie dienen wollte, die in ihr enthaltene außerordentliche Härte versagten Rechtsschutzes nicht als Ungerechtigkeit gebrandmarkt wissen wollte, konnte doch nicht umhin, einzusehen, daß die 3. StNV. unhaltbar geworden sei. So hat auch unter ausdrücklicher Anerkennung der Lauterkeit der Absichten ihrer Urheber als Wortführer des deutschen Episkopates Se. Eminenz Kardinal Bertram die Aufhebung der Aufwertungsvorschriften der 3. StNV. nachdrücklich gefordert.

Eine Neuregelung im Wege der ordentlichen Gesetzgebung wurde ganz unvermeidlich, als der Kampf zwischen Justizverwaltung und Rechtsprechung dahin führte, daß niemand mehr wissen konnte, was nun eigentlich geltendes Recht war. Zuerst galt es, Zeit zu gewinnen, indem die Aussetzung aller anhängigen, die Aufwertung nach der 3. StNV. betreffenden Rechtsstreite ermöglicht wurde. Nach mehrmaliger Erstreckung der Fristen erging dann endlich als Ergebnis langer Beratungen, aber auch schwerer Interessen- und Geisteskämpfe das Aufwertungsgesetz vom 17. Juli 1925. Niemand wird behaupten, daß dieses Gesetz die objektive Gerechtigkeit verwirkliche; niemand

aber wird auch bestreiten können, daß es im Vergleich mit der 3. StNV. nicht nur juristisch-technisch, sondern auch materiell-rechtlich einen Fortschritt bedeutet. Bei der traurigen Unmöglichkeit, von Staates wegen das objektive Recht wiederherzustellen, wird der gewissenhafte Beurteiler, der sich bewußt bleibt, daß auch der staatlichen Obrigkeit der Schutz von Gottes viertem und achtem Gebot zur Seite steht, sich damit begnügen, den weiten Abstand vom Ideal der objektiven Gerechtigkeit zu beklagen, sich aber wohl hüten, Gesetz und Gesetzgeber der Ungerechtigkeit zu bezichtigen und zu verdammen. Durch zersetzende Kritik und unverantwortliches Herunterreißen staatlich-obrigkeitlicher Anordnungen sind wir heute der „Auflösung der Rechtsordnung" und „einer unheilvollen Erschütterung des Staatsgefüges" vielleicht näher als durch Versagung des staatlichen Rechtsschutzes für Rechte, zu deren Prüfung, Anerkennung und Durchsetzung dem Staate die Möglichkeit nicht gegeben ist oder doch nach dem Urteile sehr ernst zu nehmender Sachkundiger nicht gegeben erscheint. Gewiß ist es traurig, wenn der Staat seiner Aufgabe, Hort des Rechtes zu sein, nicht nachzukommen vermag, wenn er die Verwirrung, die seine währungspolitischen Maßnahmen, wenn auch unbeabsichtigt, auf dem Gebiete privater Rechte angerichtet haben, nicht wieder zu ordnen weiß und so ungerechteste Vermögensumschichtungen nicht rückgängig macht; all dies ist gewiß der Staatsautorität abträglich und eben darum in seinen Wirkungen nicht bloß für die betroffenen Geschädigten schmerzlich, sondern in hohem Grade demoralisierend und gemeinschädlich. Aber das Vollmaß des Unheils wird doch erst erfüllt durch das ewige Hetzen und Schüren; die das tun, sind — mag ihnen auch die Entschuldigung der Unwissenheit zugute kommen! — in aller Wahrheit „Zerstörer des Reiches".

Eine Darlegung der Aufwertungsbestimmungen oder vielmehr Aufwertungsbeschränkungen des Aufwertungsgesetzes gehört nicht an diesen Ort. Die Tagesblätter wie auch die juristische, steuerliche und wirtschaftliche Fachpresse haben sich eingehend damit befaßt. An dieser Stelle gilt es, die Beantwortung der moraltheologischen Frage zu versuchen: Kann der Schuldner vor Gott und seinem Gewissen sich auf die Aufwertungsbeschränkungen des Gesetzes berufen und eine über das gesetzliche Maß hinausgehende Aufwertung verweigern?

Der Schuldner wird von vornherein geneigt sein, für sich geltend zu machen, daß er das Gesetz auf seiner Seite habe und guten Gewissens sich an das Gesetz halten könne; Rechtsfragen fallen in den Zuständigkeitsbereich des Staates, und die staatliche Regelung rechtlicher Fragen binde auch das Gewissen. Der Gläubiger, der mehr fordere, als nach dem Gesetz ihm zustehe, mache sich einer Widerrechtlichkeit schuldig. Ohne Zweifel sind Rechtsfragen der staatlichen Gesetzgebung unterworfen; aber der Staat besitzt kein schrankenloses Verfügungsrecht über die Rechtsverhältnisse seiner Bürger untereinander. Nur insoweit ein, wenn auch nicht zwingendes, so doch überwiegendes Interesse des Gemeinwohls vorliegt, ist es dem Staate erlaubt, in die private Rechtssphäre einzugreifen. Nun ist ein schlechthin zwingendes Interesse des Gemeinwohls, die Rechtshilfe in Geldentwertungs-Rechtsfragen zu beschränken, nicht zu leugnen; die gesetzliche Versagung derjenigen Rechtshilfe, zu der die staatlichen Organe selbst beim allerbesten Willen sich nicht imstande sehen, ist als berechtigte staat-

liche Notstandsmaßnahme wohl anzuerkennen. Der staatliche Richter wird daher im Gewissen verpflichtet sein, sich nach diesem Gesetz zu richten. Ein Urteil, durch das er einem Aufwertungsanspruch, dem das Gesetz die Klagbarkeit und Vollstreckbarkeit versagt, dennoch die Vollstreckbarkeit zuerkennen würde, wäre als gegen ein gültiges Gesetz verstoßend nichtig; der obsiegende Teil dürfte im Gewissen ein derartiges Urteil nicht zu seinen Gunsten in Anwendung bringen. Dagegen ist in gar keiner Weise auszudenken oder einzusehen, welches Interesse des Gemeinwohls es erfordern könnte, daß nicht nur die Rechtshilfe, sondern die rechtlichen Ansprüche selber beschränkt werden. Ist es aus technischen oder andern Gründen dem Staate nicht möglich, durch seine Rechtsprechungsorgane die Aufwertungsansprüche prüfen und ihre Treu und Glauben entsprechende Höhe feststellen zu lassen, so folgt doch daraus keineswegs, daß der Staat deswegen diese Ansprüche zu seinen Gunsten enteignen oder zum Vorteil des Schuldners ganz oder teilweise erlassen könne. Wenn der Staat sich genötigt sieht, seine Rechtshilfe zu versagen bzw. auf die Beitreibung einer Minimalquote zu beschränken, dann muß er allerdings gleichzeitig auch die gewaltsame Selbsthilfe verwehren, denn die Freigabe der gewalttätigen Selbsthilfe bei Versagung der staatlichen Rechtshilfe bedeutete den Bürgerkrieg, ja den Krieg aller gegen alle. Versagt also der Staat notgedrungen — nicht willkürlich! — die Rechtshilfe, so ist der Gläubiger im Gewissen verbunden, auch der gewalttätigen Selbsthilfe sich streng zu enthalten. Insofern ist er allerdings tatsächlich entrechtet, d. h. schutzlos, aber darum doch noch nicht rechtlos. Welchen Nachteil für das öffentliche Wohl, für Gesellschaft oder Wirtschaft, soll es dagegen haben, wenn der Gläubiger ohne Anwendung von friedenstörender Gewalttat von seinem Schuldner eine solche Erfüllung der von der Geldentwertung betroffenen Schuld verlangt, wie sie Treu und Glauben, Recht und Billigkeit entspricht? Inwiefern soll es wirtschaftlich untragbar sein, daß derartige Verbindlichkeiten nach Treu und Glauben erfüllt werden? Eine Wirtschaft, für die Treu und Glauben, Recht und Billigkeit „untragbar" sind, ist nicht wert, daß sie besteht! Eine Verschiebung von Vermögenswerten zwischen zwei Beteiligten dergestalt, daß der eine wider Treu und Glauben bevorteilt, der andere wider Recht und Billigkeit benachteiligt wird, kann niemals im Interesse des Gemeinwohls liegen und infolgedessen niemals vom Staate rechtswirksam angeordnet werden; ein Gesetz, das dies anordnen wollte, wäre den Begriffen nach eine lex iniusta, ein ungerechtes und darum nichtiges Gesetz. Ein solches Gesetz wäre als gemeinschädlich, als nicht nur unmoralisch, sondern im höchsten Grade demoralisierend zu brandmarken. Einem solchen Gesetze zu folgen, wäre Sünde. „Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen." Oben wurde der Nachweis versucht, daß nach der Rechtsprechung des Reichsgerichts die 3. St.N.V. und folgerichtig auch das Aufwertungsgesetz eine Auslegung wenigstens zulassen, nach der sie dieses Verdikt nicht trifft. Aber auch derjenige, der geneigt sein möchte, diesen Nachweis als mißlungen anzusehen, und das Aufwertungsgesetz im Sinne einer Begrenzung der Forderungsrechte selbst, eines gesetzgeberischen Schuldenerlasses auf Kosten der Gläubiger auszulegen, könnte sich dies nicht zunutze machen, da das Gesetz insoweit eben ein ungerechtes, für das Gewissen nicht in Betracht kommendes Gesetz wäre.

Im höchsten Falle könnte man zugeben, daß der gesetzliche Aufwertungssatz die Vermutung für sich habe, das im Regelfalle den Erfordernissen von Treu und Glauben nahekommende Aufwertungsmaß darzustellen, so daß es dem Gläubiger obläge, diese Vermutung zu widerlegen durch den Nachweis, daß und warum im bestimmten Einzelfalle ein abweichendes Maß durch Treu und Glauben erfordert werde. Nach Art der Entstehung des Gesetzes erscheint diese Annahme wenig begründet. Man suchte bei Festlegung des gesetzlichen Aufwertungsmaßes nicht nach einem billigen Mittelsatz, sondern nach einer derart bemessenen Obergrenze, daß eine Herabsetzung nur in seltenen, besonders gelagerten Fällen notwendig sein sollte. Mit andern Worten, der gesetzliche Satz hat die Vermutung für sich, nicht ein Mittelmaß, sondern ein Mindestmaß darzustellen, das auch dem leistungsschwächeren und schonungsbedürftigeren bzw. schonungswürdigeren Schuldner — von wenigen, ganz außerordentlichen Fällen abgesehen — getrost zugemutet werden durfte. Daher wäre vielleicht eher zu sagen: bei einem halbwegs mit heiler Haut aus der Inflationszeit hervorgegangenen Schuldner, insbesondere bei demjenigen, dem durch das seinerzeitige Darlehens- oder anderes Geschäft Vermögenswerte zugeflossen sind, die sich heute noch, wenn auch nicht unversehrt, bei ihm vorfinden, spricht die Vermutung von vornherein dafür, daß nicht nur seine Leistungsfähigkeit, sondern auch seine Leistungspflichtigkeit nach Treu und Glauben über, oft weit über dem gesetzlichen Aufwertungssatze liegen dürfte.

Die Grundsätze und Maßstäbe, nach denen im einzelnen das Maß der Aufwertungspflicht nach Treu und Glauben zu ermitteln ist, sind durch die Rechtsprechung, insbesondere des Reichsgerichts, trotz der gesetzlichen Beschränkung ihres Anwendungsbereiches, so ausgezeichnet herausgearbeitet worden, daß man nicht wohl sieht, was dem noch hinzuzufügen wäre. Wie das Reichsgericht den Nominalismus „Mark = Mark", d. i. „Papiermark = Goldmark" abgelehnt hat, so hat es sich auch von dem andern nominalistischen Extrem „Mark = Mark", d. i. „Mark der einstigen gesetzlichen Vorkriegs-Markwährung = Mark der heutigen gesetzlichen Nachkriegs-Reichsmarkwährung" ferngehalten. Fast ausnahmslos wird nach Treu und Glauben den alten Mark-Nennbeträgen heute nicht der gleiche, sondern meist ein niedrigerer Reichsmark-Nennbetrag entsprechen. Der Name „Aufwertung" ist insofern veraltet; in den weitaus meisten Fällen würde „Abwertung" die Sache besser treffen: „Umwertung" wäre ein indifferenter Name, der in allen Fällen paßt. (Die Gefahr einer Verwechslung mit der „Umbewertung", welcher Ausdruck in den Erörterungen über die Goldbilanzenfrage einen ganz bestimmten technischen Sinn im Gegensatz zu „Neubewertung" erhalten hat, ist ein wohl kaum beachtliches Bedenken.)

Es ist die Frage aufgeworfen worden, ob die Aufwertung nach Treu und Glauben eine strenge Rechtspflicht sei oder nur eine Billigkeitspflicht, die „Erfüllung einer auf den Anstand zu nehmenden Rücksicht" darstelle. Es scheint aber doch kein Zweifel sein zu können, daß es sich grundsätzlich um eine Rechtspflicht im eigentlichen und strengen Wortsinn handelt, deren Unterlassung also Erstattungspflicht und gegebenenfalls Schadensersatzpflicht begründen würde. Dies scheint darum außer jedem Zweifel zu stehen, weil es sich bei der sog. Aufwertung gar nicht um ein neues oder neuartiges Recht auf Erhöhung des

Nennbetrages neben der wertlos gewordenen Stammforderung handelt. Vielmehr handelt es sich ganz allein um eben die alte Stammforderung selber, von der vorausgesetzt wird, daß sie einen Rechtsanspruch darstellt. Dieser alte Rechtsanspruch hat eine Umwertung aus der ehemaligen Reichswährung „Mark" in die jetzt geltende gesetzliche Währung „Reichsmark" durchgemacht und unterliegt dabei infolge der allgemeinen, mit der Entwertung der alten Mark innerlich zusammenhängenden traurigen Wirtschaftslage gemeinhin einer Abwertung. Der Gläubiger muß von Rechts wegen diese Abwertung sich gefallen lassen, soweit sie nach billigem Ermessen den durch Treu und Glauben erforderten Ausgleich des Schadens zwischen ihm und seinem Schuldner bewirkt. Im übrigen aber haftet der Schuldner für seine Schuld aus dem früheren Schuldgrunde, und dieser war eben zufolge Voraussetzung eine Rechtsverbindlichkeit. Macht er sich die Ohnmacht des Staates, dem Gläubiger zu seinem Rechte zu verhelfen, bzw. die Schutzlosigkeit des Gläubigers infolge Versagens des staatlichen Rechtsschutzes zunutze und beschränkt sich auf die gesetzliche Aufwertungsquote, wo die objektive Rechtslage offenkundig ein Mehr verlangt, so verfehlt er sich gegen die Gerechtigkeit, bringt unrechtes Gut an sich. Die gerechte Aufwertung ist kein Almosen, auch nicht Noblesse oder Generosität, sondern schlechthin Rechtspflicht. Das braucht nicht abzuhalten, jenen verhältnismäßig so seltenen Männern, die dieser Pflicht nachkommen, die Hochachtung zu zollen, die demjenigen gebührt, der mannhaft Gerechtigkeit übt, wo „die andern" mit Raubgewinn ihre Taschen füllen.

Es ist vielleicht nicht überflüssig, einen Einwand zu berühren, der nicht selten gemacht wird. Wenn die Aufwertung Gewissenssache des einzelnen sein soll, so hat das zur Folge, daß wieder einmal die Gerissenen und Gewissenlosen billig davonkommen, die Gewissenhaften dagegen schwere Opfer bringen und wirtschaftlich zurückkommen gegenüber „den andern". Das aber ist ungerecht. Also könne eben im Namen der Gerechtigkeit dem gewissenhaften Menschen die Aufwertung über die gesetzliche Quote hinaus nicht zugemutet werden. Dazu ist zu bemerken, daß zunächst der Schluß fehlgeht. Liegt die Gefahr nahe, daß bei einer nicht zwangsweise vom Staate durchgesetzten Aufwertung die Gewissenlosen sich drücken, während die Gewissenhaften der Last sich unterziehen, so folgt daraus nur, daß, wenn irgend möglich, der Staat die Aufwertung zwangsweise im individuellen Verfahren durchführen sollte. Nachdem aber dies als unmöglich erkannt ist oder wenigstens von maßgeblicher Seite für unmöglich erachtet wird, erledigt sich dies von selbst. Dann aber ist es nicht ungerecht, daß ich als gewissenhafter Mensch zahle, obgleich mein gewissenloser Konkurrent nicht zahlt, sondern ungerecht ist es, daß der gewissenlose Mensch nicht zahlt, obgleich ich gewissenhaft meine Pflicht tue und ihm damit das Beispiel gebe. Der genannte Einwand stellt die Sache genau auf den Kopf; er geht eben aus von dem tief unmoralischen Grundsatz: Schau, was die andern tun; du brauchst nicht mehr zu tun, als die andern auch tun! Sehr richtig betont Benno Jaroslav in seinem Buche „Ideal und Geschäft", daß der Gerissene nun eben immer dem Gewissenhaften gegenüber im Vorteil ist, und daß allem Moralisieren wie „Ehrlich währt am längsten" u. dgl. m. zum Trotz der Gewissenlose durch eine einzige Machenschaft mehr verdienen kann als der Gewissenhafte in einem ganzen arbeitsreichen Leben.

Wollen wir den Gewissenlosen darum beneiden? Dann lassen wir doch wenigstens die Gerechtigkeit aus dem Munde, wenn wir uns mit Berufung auf sein Treiben entschuldigen wollen von unsern klaren Pflichten!

Die Stellung, die der deutsche Episkopat durch seinen Wortführer, Kardinal Bertram, zur staatlichen Regelung der Aufwertungsfrage genommen hat, ist durch die Tagespresse allgemein bekannt geworden. Mit dem Wortlaute des schon oben angezogenen September-Schreibens Sr. Eminenz an den Reichskanzler läßt sich eine mildere Auffassung der Aufwertungspflicht als hier vertreten offenbar nicht mehr vereinbaren; ja, man könnte geneigt sein, eine noch strengere Auffassung herauslesen zu wollen. Dennoch scheint eine solche strengere Auslegung nicht der Auffassung des hochwürdigsten Episkopates zu entsprechen, wie aus der nachstehenden Kundgebung hervorgehen dürfte.

Das „Kirchliche Amtsblatt für die Diözese Paderborn" (67. Jahrg. [1924], Nr. 287, S. 89) brachte folgenden Erlaß: „Kirchengemeinden bzw. kirchliche Institute unter sich sollten sich nicht auf die Aufwertungsbeschränkungen berufen, da dieselben moralisch nicht zu rechtfertigen sind, wenn das Geld in reellen Werten, z. B. in Bauten, angelegt ist...." Dieser Erlaß, der sich noch auf die 3. StNV. bezieht, besitzt, wie die ständige Anwendung durch die Paderborner bischöfliche Behörde über jeden Zweifel klarstellt, ebensogut Gültigkeit gegenüber dem neuen Aufwertungsgesetz. Wenn der Erlaß seinem Zuständigkeitsbereiche gemäß nur die Rechtsbeziehungen von Kirchengemeinden bzw. kirchlichen Instituten untereinander regelt, so besitzt der darin angedeutete Grundsatz doch Allgemeingültigkeit. Die Fassung läßt zunächst erkennen, daß die Rechtsbeständigkeit der gesetzlichen Aufwertungsbeschränkungen nicht angegriffen werden soll: die Wendung: „sich nicht berufen", entspricht dem § 6 der Verordnung über das Erbbaurecht vom 15. Januar 1919, wo sie mit der bekannten Meisterschaft verwandt ist, um die Vereinbarung des Heimfalles als Vertragsstrafe unbedingt auszuschließen und dennoch die Folgen zu vermeiden, die zufolge § 139 BGB. aus der Nichtigkeit einer solchen Vereinbarung sich ergeben könnten. Der Paderborner Erlaß anerkennt durch die Wahl des Ausdrucks „sich nicht berufen" deutlich die Rechtsbeständigkeit der Aufwertungsbeschränkungen und damit folgerichtig, daß dieselben in sich genommen nicht gegen das Sittengesetz verstoßen, mit andern Worten, daß der Staat unter den obwaltenden Verhältnissen sittlich erlaubterweise von der zwangsweisen Durchführung einer individuellen, materiell gerechten Aufwertung absehen kann. Im Einzelfalle dagegen kann — das sagt der Erlaß mit ausdrücklichen Worten — die Aufwertungsbeschränkung mit dem objektiven Recht in Widerspruch stehen, infolgedessen moralisch nicht zu rechtfertigen sein. Ein naheliegendes Beispiel wird ausgeführt: wenn der Gegenwert der empfangenen Leistung beim Schuldner noch erhalten ist, z. B. ein Gebäude als Gegenwert des empfangenen Darlehens. In diesem Falle würde der Schuldner, der sich auf die Aufwertungsbeschränkungen berufen wollte, etwas moralisch nicht zu Rechtfertigendes, d. h. etwas gegen das Moralgesetz, gegen die Gerechtigkeitspflicht Verstoßendes tun. Mit welchem Ernst und welchem Nachdruck die bischöfliche Behörde auf der Befolgung ihres Erlasses bei den Kirchengemeinden besteht, sowohl wenn andere kirchliche Körperschaften als

auch wenn Privatpersonen die Gläubiger sind, ist den beteiligten Kreisen sehr wohl bekannt.

Die Frage der Aufwertung der öffentlichen Anleihen, insbesondere derjenigen des Reiches, überschreitet den Rahmen dieser Arbeit. Dort sind grundsätzlich andere Gesichtspunkte anzuwenden. Nicht um eine Umwertungsfrage handelt es sich dort, sondern um einen Sonderfall der Zahlungseinstellung eines zahlungsunfähig gewordenen Schuldners, eines Schuldners, der aus zwei Gründen nicht Konkurs anmelden kann: erstens weil er als Konkursmasse nur die Steuerkraft seiner Bürger, unter ihnen seiner eigenen Gläubiger, einzuwerfen hätte, zweitens weil er um der Lebensnotwendigkeiten seiner Bürger, unter ihnen wiederum auch seiner Gläubiger, willen weiterbestehen muß. Noch eine weitere, sehr schwierige Rechtsfrage tritt hinzu: die Frage der Unterscheidung des Alt- und Neubesitzes, eine Frage, die bisher vom Interessenstandpunkt heiß umstritten, vom Rechtsstandpunkt noch kaum tiefer untersucht worden ist. Nach allen Seiten stellt sich somit die „Ablösung" der öffentlichen Anleihen als eine von der „Aufwertung" der durch den Währungsverfall verworrenen Forderungsrechte Privater untereinander grundverschiedene Angelegenheit dar, die überdies im höchsten Maße inner- und außenpolitische Verflechtungen aufweist.

Oswald v. Nell-Breuning S. J.

Umschau

Ein bahnbrechendes Palästinawerk

Glücklich, wer das Heilige Land durch eigene Anschauung kennen lernen darf. Aber wer gibt all den übrigen ein deutliches Bild von Berg und Tal, von Weg und Steg, von Land und Leuten? Das Bedürfnis der Geschichte und Geographie, der erbaulichen Betrachtung wie der lebendigen Predigt bleibt unbefriedigt durch die immer wiederkehrenden Darstellungen der heiligen Stätten und einiger Altertümer, die einen gefälligen Vordergrund abgeben. Das Echte und Zuverlässige ist die allgemeine Lage eines Ortes, und das wollen wir vor allem dargestellt haben. Die romantisch zugestutzten Kupferstiche, z. B. des Sees Genesareth, führen zu ganz falschen Vorstellungen, und die Photographien vor dem Kriege waren für den Hintergrund einer Landschaft zu schwach. Da brachte der Weltkrieg eine bedeutende Verbesserung der Lichtstärke der Linsen und eine entzückende Klarheit der Bilder. Vor allem aber hob er den Photographen über die höchsten Berge in die Lüfte hinauf. Das ist der rechte Standort für ein Gebirgsgewölbe wie Judäa! Der Luftkrieg brachte auch in Palästina Schätze hervor, die jetzt endlich auch für die wissenschaftliche Palästinakunde nutzbar gemacht werden. Eine neue Epoche der Palästinologie bedeutet das soeben im Verlag Bertelsmann in Gütersloh erschienene Prachtwerk von Gustav Dalman: „100 deutsche Fliegerbilder aus Palästina.“ Der unermüdliche Forscher, der uns noch 1924 das gehaltvolle kritische Werk „Orte und Wege Jesu“ in verbesserter Auflage geschenkt, hat in mustergültiger Weise neben jedes Bild eine eingehende Erklärung geschrieben. Mit Hilfe eines Quadratnetzes kann jede Einzelheit des Bildes genau gefunden und studiert werden. Die bis zu dreißig Kilometer umspannenden Luftbilder von Jerusalem, vom Jordantal werden durch weitere Bilder kleineren Ausschnittes erläutert. Der Beschauer wird von der Höhe heruntergeführt gegen den Boden, bis er jedes Haus, jeden Weg und jeden Steg deutlich vor sich liegen sieht. Er kann die alte Ortsanlage von Kinnereth, von Chan Minje deutlich in ihrer Lage sehen. Er kann, wenn er will, die Feuersteinschichten am Toten Meere (Nr. 74) verfolgen, die Zahl der Ölbäume Bethlehems mit einem Quadratnetze ermitteln; er findet sich zurecht in den wilden Schluchten der Wüste Juda, die sich so plastisch darbieten. Kein Wunder, wenn auf der Werkausstellung Neudeutschlands auf der Wewelsburg im August 1925 schon ein Relief des Sees Genesareth Staunen erregte, das von Mittelschülern nach solchen Fliegerphotographien gemacht war. Wer so mit Aug und Hand sich in das Heilige Land einarbeitet, wird aus weiteren Beschreibungen ein viel klareres Bild des Gesamtcharakters des Landes sich aneignen als mancher, der jetzt im Auto durch Palästina jagt.

Arbeit und Geduld sind aber auch hier notwendig. Unser Auge ist noch nicht an dieses Sehen aus großer Höhe gewohnt. Wie ein Laie anfangs mit einer photographischen Negativplatte nichts anzufangen weiß, während sie ein geübtes Auge gerade wie das Positiv benützt, so kommt auch hier nur Ausdauer und Gewöhnung zum Ziele. An einem Punkte muß man anfangen, ihn sich plastisch in seiner Größe vorstellen, sei es ein Haus, ein Baum oder sonst etwas, dann reiht man die nächste Umgebung an, den Abfall der Terrassen zum Tal, den Weg bis zur nächsten Krümmung. Allmählich bekommt die Landschaft Leben, besonders wenn man mit der Lupe die Einzelheiten untersucht. Dann erst gibt die Zusammenfassung am Schlusse eine hohe Befriedigung. Oft wiederholt, prägen sich die Bilder dem Gedächtnisse mit solcher Klarheit ein, daß man imstande ist, sie ohne Buch lebhaft aneinander zu reihen, d. h. sich das Heilige Land so vorzustellen, wie es wirklich ist. Da hindern keine Gartenmauern den Ausblick, da verwirrt kein noch so wildes

Schlängeln des Jordans oder kein Labyrinth der gekrümmten Schluchten der Wüste oder der Gassen eines orientalischen Städtchens. Norden und Süden, hinauf und hinab, rechts und links wird weniger verwechselt als bei manchem, der das Heilige Land selbst gesehen. Welche Bedeutung solche Vergegenwärtigung für den Prediger, Lehrer, Erzähler, den Studierenden hat, ist aus Erfahrung und Psychologie klar.

Wer dazu eine brauchbare Karte haben will, findet die beste wohl in der schön aufgezogenen, zusammenlegbaren Karte im Maßstab von 1 : 168 960. Sie ist für 16 Mark vom Office of the Palestine Exploration Fund, 2 Hindestreet, Manchestersquare, London W. 1, zu beziehen.

Großen Gewinn bietet auch ein Studium der geologischen Karte von Dr. Blanckenhorn, die aber leider vergriffen ist. Eine geologische Vergleichung mit andern Gegenden wird eine weitere Hilfe zum plastischen Vorstellen.

Die Abbildungen geben nur eine Ahnung, welche Schätze hier noch zu beheben sind. In einem Verzeichnis führt Dr. Mader S. D. S. nicht weniger als 1406 Nummern auf, die im Bayrischen Kriegsarchiv München, Lothstraße 17, liegen. Daselbst können Abzüge und Diapositive bestellt werden.

In einer Übersichtskarte stellt Kartograph Goering dar, welche Gegenden durch solche Luftbilder belegbar sind, die die Feldfliegerabteilung 304 aufgenommen hat. Von Jaffa bis Jericho, von Hebron bis Sindschil reiht sich Bild an Bild. Im Reichsarchiv in Potsdam liegen noch weitere 3000 Aufnahmen, besonders aus dem Süden und dem Philisterland. Möge uns Geheimrat Dalman auch diese bald bieten können. Daher sollten Bibliotheken an Universitäten, Instituten, Schulen, Lehrerkonferenzen, Dekanaten sich das nur 25 Mark kostende Werk bald anschaffen, damit nicht in der Ungunst der wirtschaftlichen Lage Deutschlands die Wissenschaft leide. Den tapfern Helden, die diese Aufnahmen gemacht und unter den größten Schwierigkeiten eines überstürzten Rückzuges und der Gefangenschaft in die Heimat gebracht, widmet Staatsarchivar Freiherr v. Waldenfels einen ehrenden Nachruf. So wird ein solches Werk auch ein Dank für unsere Helden.

Robert Köppel S. J.

Besprechungen

Friedensbewegung

I. 1. Weltkirche und Weltfriede. Katholische Gedanken zum Kriegs- und Friedensproblem von P. Franziskus M. Stratmann O. P. 8° (295 S.) Augsburg 1924, Haas & Grabherr-Verlag.

2. Rundschreiben Unseres Heiligsten Vaters Benedikt XV. vom 1. Nov. 1914: „Ad beatissimi Apostolorum Principis". 8° (41 S.) Freiburg 1914, Herder.

3. Rundschreiben Unseres Heiligsten Vaters Benedikt XV. über die Wiederherstellung des Friedens unter den Völkern vom 23. Mai 1920: „Pacem, Dei munus". 8° (25 S.) Freiburg 1921, Herder.

4. Der Friede Christi im Reiche Christi. Schriften des Friedensbundes deutscher Katholiken. kl. 8° Heft I: Rundschreiben Seiner Heiligkeit Papst Benedikt XV. über die Wiederherstellung des Friedens unter den Völkern. (20 S.) 1924. Heft II: Rundschreiben Unseres Heiligen Vaters Pius XI. über den Frieden Christi, wie er im Reiche Christi zu suchen ist. (42 S.) 1924. Heft III: Hirtenschreiben der deutschen Bischöfe. (16 S.) 1924. Heft IV: Richtlinien des Friedensbundes deutscher Katholiken. Erläutert von P. Fr. M. Stratmann O. P. (30 S.) München 1925, Theatiner-Verlag.

Das Buch P. Stratmanns hat in dem Jahr seit seinem Erscheinen in weiten Kreisen Beachtung gefunden. Dies ist berechtigt. Das Buch ist ein tapferes Werk, ein frischer, mutiger Vorstoß, eine Tat. Seine wesentliche Bedeutung liegt eben darin, daß eine der schwierigsten moraltheologischen Fragen mutig angefaßt wird, unbekümmert darum, ob die Wahrheit jemand zulieb oder zuleid ist. Alte, zum Teil seit langem verborgene und vergessene Schätze werden wieder hervorgeholt und zeitgemäß ausgenützt; einer neuen Entwicklung gegenüber mit offenen Augen Stellung genommen und versucht, eine klare Linie aufzuzeigen, wieweit der sichere Boden gesicherter kirchlicher Lehre reicht. Stratmann sucht keinem Problem aus dem Wege zu gehen. Er nimmt Stellung zur Frage des Krieges im Alten Testament, zu den Kreuzzügen. Weil er sich unbedingt auf katholische Lehre und Überlieferung stützt, anerkennt er selbst unter gewissen Bedingungen das Recht des Angriffskrieges. Er stellt von dieser Grundlage aus die Bedingungen für einen gerechten Krieg auf, seine bekannten vier Forderungen für eine rechtmäßige Kriegserklärung: die rechtmäßige Obrigkeit, die richtige Absicht, der gerechte Grund und die rechte Art. Zur Erlaubtheit des Krieges treten noch weitere sittliche Forderungen hinzu, wie insbesondere die Unvermeidbarkeit der kriegerischen Auseinandersetzung, der Proportion zwischen Schuld und Strafmittel, die moralische Gewißheit des Sieges der gerechten Sache, Vermeidung schwerer Erschütterungen der christlichen und menschlichen Gesamtheit (vgl. die zehn Punkte S. 103).

Vielleicht hätte diese Unterscheidung zwischen allgemein sittlichen Anforderungen und den besondern Anforderungen der Gerechtigkeit klarer herausgearbeitet werden können, um noch deutlicher zu zeigen, daß die gerechte Ursache allein noch nicht genügt. Auch die Frage, wieweit dort, wo zwar ein Recht zum Krieg besteht, diesem Recht eine Pflicht zum Krieg entspricht, wird, soweit sie sich auf die Staaten bezieht, nicht eigens scharf umrissen, soweit sie sich auf den einzelnen bezieht (Kriegsdienstverweigerung) vorläufig offen gelassen. Dasselbe gilt für die Frage, ob überhaupt unter den heutigen Verhältnissen besonders mit Rücksicht auf die „rechte Art" der Kriegsführung noch von einem gerechten Krieg gesprochen werden kann. Stratmann weist auf das kommende Konzil und die Möglichkeit einer Stellungnahme desselben zum Kriege hin. Weiter ist zu beachten, daß in dem vorliegenden Werke in erster Linie die Frage der Kriegserklärung des gerechten Krieges an sich behandelt wird, während die andere Frage, wie sich Volk und einzelne, nachdem ein Krieg einmal ausgebrochen ist, zu verhalten haben, noch nicht näher geprüft wird. In all diesen Fragen erwarten wir vom Verfasser eine ebenso klare und entschlossene Weiterführung der moraltheologischen Untersuchungen, wie sie das vorliegende Werk bereits auf weiten Strecken des Kriegs- und Friedensproblems bietet.

Ausgangspunkt der Untersuchungen Stratmanns ist das Corpus Christi mysticum, die Kirche als mystischer Leib des Herrn. Von hier gewinnt er leicht und sicher die richtige Einstellung zur Erfassung der ganzen Frage. Es liegt in der Anlage des Werkes, daß späterhin die nüchterne Prüfung der Rechtsgründe und historischen Tatsachen überwiegt und der Gedanke der Versöhnung und Liebe verhältnismäßig zurücktritt. Doch ist gerade darin

wieder ein Vorzug des Stratmannschen Buches begründet, insofern es der katholischen Friedensbewegung, die ja in allererster Linie aus den Quellen der Liebe schöpft, die feste, grundsätzliche Voraussetzung schafft. Die Ausführungen über die Friedensbewegung in neuerer Zeit geben einen willkommenen Überblick über diese Bestrebungen und zeugen ebenfalls vom nüchternen klaren Urteil des Verfassers. Es ist nur zu wünschen, daß der Verfasser auf dem eingeschlagenen Wege weiterschreite und die katholische Friedensbewegung so mächtig führe und fördere, daß auch die noch offenen Probleme möglichst bald für eine entscheidende kirchliche Regelung reif werden.

Von grundlegender Bedeutung für die katholische Friedensbewegung sind die Schreiben und Veröffentlichungen der kirchlichen Autorität. Alle überragend steht der große Friedenspapst Benedikt XV. vor uns. Leider ist er schon wieder vielzusehr dem Auge unserer schnellebigen Zeit entschwunden. Die Zusammenstellung der auf den Frieden bezüglichen Dokumente seiner ersten Regierungsjahre bis 1917 im jeweiligen Originaltext mit deutscher Übersetzung von Privatdozent Dr. Struker, Münster i. W. (Freiburg 1917, Herder) blieb fast ganz unbeachtet. Dennoch enthalten gerade diese zum Teil diplomatischen Aktenstücke die unanfechtbarsten Grundlagen für die katholische Beurteilung von Krieg und Kriegsüberwindung. Sie schützen uns in ihrer lebendigen Frische vor Vergessen und Verblassen jener furchtbaren Zeit. Die wichtigsten Rundschreiben, besonders die eigentliche Friedensenzyklika „Pacem Dei munus", bietet uns Herder in seiner altbekannten lateinisch-deutschen Sammlung der Papstenzykliken. — Für die Verbreitung in weiteren Kreisen vorzüglich geeignet sind die kleinen, vornehm ausgestatteten Heftchen des Friedensbundes deutscher Katholiken im Theatiner-Verlag. Dieser bietet neben der eben genannten Enzyklika Benedikts XV. das berühmte Rundschreiben Pius' XI. „Vom Frieden Christi im Reiche Christi" und vor allem auch das Hirtenschreiben der deutschen Bischöfe vom Grabe des hl. Bonifatius über den Frieden. Gerade für unsere deutsche katholische Friedensbewegung ist dieses Hirtenschreiben von nicht minderer Bedeutung wie die päpstlichen Erlasse. Auch hier gilt es nunmehr, die Worte der Oberhirten breitesten Kreisen zugänglich zu machen, um sie ins Leben umzusetzen. Im vierten Heftchen bietet P. Stratmann eine kurze Erläuterung zu den Richtlinien des Friedensbundes deutscher Katholiken, die im wesentlichen auf den päpstlichen Rundschreiben und Erlassen aufbauen.

II. 1. Compte-Rendu complet du Ier Congrès Démocratique International, Paris 4—11 Décembre 1921. 8° (151 S.) 1922. Compte-Rendu complet du IIe Congrès Démocratique International de Vienne 26 Septembre—1er Octobre 1922. 8° (153 S.) 1922. Hoog, Gg., IIIe Congrès Démocratique International pour la Paix, Fribourg-en-Brisgau 4—10 Août 1923. 8° (200 S.) Paris 1923, La Démocratie.

2. Worte des Friedens. Drei Reden von Marc Sangnier. Übersetzt und eingeleitet von J. Probst. 8° (91 S.) Karlsruhe 1922, Badenia.

3. Lamandé, A., Ton Pays sera le mien. 10e éd. kl. 8° (246 S.) Paris 1925, B. Grasset.

4. Duval, Fr., De la Paix de Dieu à la Paix de Fer. gr. 8° (104 S.) Paris 1922, Librairie Paillard.

5. Vaussard, M., Enquête sur le Nationalisme. kl. 8° (428 S.) Paris (o. J.), Éditions Spés.

6. Coulet, R. P., L'Église et le Problème International. kl. 8° (248 S.) Paris 1923, Éditions Spés.

Vom Kampf um den Frieden zeugen ausführlich die Berichte über die internationalen demokratischen Kongresse, die im Verlag La Démocratie in Paris erschienen sind. Man mag über die von Marc Sangnier getragene Bewegung verschieden urteilen und selbst ihr nicht in allem beipflichten wollen, es bleibt immer bestehen, daß er durch die Kraft seiner Persönlichkeit weite Bresche in den Grenzwall zwischen Frankreich und Deutschland schlug und dem wahren Frieden, der unbeschadet aller wirtschaftlichen Beziehungen noch immer ein Frieden der Herzen sein muß, damit ein Tor geöffnet hat. Weiteren Kreisen hat das Wirken dieses Mannes Joseph Probst in dem Schriftchen „Worte des Friedens" näher gebracht. Er bietet darin eine kurze, für die Geschichte der jungkatholischen Bewegung an sich schon wertvolle Übersicht über das Leben und Wirken Marc Sangniers und seines Sillon. Außerdem in deutscher Übersetzung drei seiner bedeutendsten Reden über den Frieden aus den Jahren 1921 und 1922. Besonders die Parlamentsrede vom 24. Mai 1922, also noch vor den Kongressen von Wien und Freiburg, bietet mit ihrer lebhaften eingeflochtenen Diskussion ein anschauliches Bild der christlichen Pionierarbeit des ehemaligen Pionierleutnants Sangnier. — Von der regen Tätigkeit des

Kreises um Sangnier zeugt auch das Büchlein Lamandés „Dein Land sei das meinige". Es versucht in Form eines Romans den Gedanken der Zusammengehörigkeit der deutschen und französischen Nation zu fördern. Es schildert das Geschick eines deutschen Mädchens aus dem besetzten Gebiet, das einem jungen Franzosen als Gattin in seine Heimat folgt. Bereits in der zehnten Auflage erschienen, wird es in seiner unaufdringlichen Weise die edlen Absichten des Verfassers bei seinen Landsleuten gewiß fördern.

Die weiteren drei Werke bieten wertvolle Stichproben für das ernste Bemühen katholisch-französischer Kreise, das Friedensproblem möglichst tief zu fassen. Sie zeigen uns, daß man auch in Frankreich keineswegs der nationalistischen Welle das Kampffeld ohne weiteres überlassen will, und decken zugleich die Quellen auf, aus denen der nicht zu verkennende Umschwung in der Haltung unserer französischen Glaubensbrüder in den letzten Jahren seine Kraft schöpfte. Eine geschichtliche Studie über den Gottesfrieden und den Gewaltfrieden in der Zeit des Mittelalters bietet Duval. Die Studie selbst ist noch vor dem Kriege entstanden. Der Verfasser fiel auf dem Schlachtfeld. Diese Tragik, die ohne Bitterkeit uns mitgeteilt wird, gibt dem Buch neben wissenschaftlichem auch tiefen Gemütswert. Duval zeigt in seinem Werke die verhängnisvolle Entwicklung vom christlichen Streben der Kirche zur Zeit ihrer Macht im Mittelalter nach einem Gottesfrieden zum Streben der Fürsten der Neuzeit zum Macht- und Gewaltfrieden. Gleichsam als Schluß des Strebens der mittelalterlichen Kirche stellt er einen Satz des Laterankonzils von 1514 einem Ausspruch Ludwigs XIV. gegenüber: „Nichts ist verderblicher, nichts ist verhängnisvoller für die christliche Gemeinschaft als der Krieg", so das Konzil; „Die würdigste Beschäftigung für einen Souverän ist die Vergrößerung seines Machtbereichs", so Ludwig XIV. Mit Worten, die der Verfasser zu Freunden geäußert hat, aber selbst nicht mehr niederschreiben konnte, schließt das Buch. Sie geben die Überzeugung des Verfassers wieder, daß der eiserne Friede, wie er aus der Rüstungsperiode der Vorkriegszeit hervorging, notwendig zum Kriege führen muß: „Dieser eiserne Friede, den die Völker in ihren Versammlungen ebenso verfluchen, wie sie einst auf den Konzilien des 12. und 13. Jahrhunderts den gesegneten Gottesfrieden gepriesen haben." Ein Nachwort gibt wertvolle Fingerzeige, wie diese geschichtlichen Arbeiten weiterzuführen wären. — Die Rundfrage über den Nationalismus von Maurice Vaussard enthält eine Sammlung von meist recht wertvollen Gedanken über den Nationalismus aus der Feder von Männern der verschiedensten Nationen. Wenn auch selbstverständlich nicht jeder Beitrag ungeteilten Beifall finden kann, so zeugt die Rundfrage doch von einem ernsten Forschen nach der Wahrheit und mehr als dies von einem Erforschen des Gewissens, auch des eigenen Gewissens. Der Herausgeber weist in seinem Schlußwort auf M. Hours hin: „Verzichten, sein Mea culpa auf der Brust der andern zu klopfen, mutig darangehen, sich selbst zu erforschen und auf die eigenen Irrtümer zu verzichten, das ist für jedes Volk das Gebot der Stunde." „Diese Gewissenserforschung würde überall, wenn sie ernst ist", so schreibt Abbé van den Hout, „besonders in Belgien und Frankreich zu der Feststellung führen, daß die Großzahl der Katholiken unter Führung einer großen Zahl ihrer Hirten praktisch das nationale Interesse und selbst kleinste Ansprüche der Sprache und Rasse vor das Interesse der Kirche stellen." Vaussard weist in Verfolg seiner Ausführungen auch besonders auf die kühle Aufnahme der Enzykliken und anderer päpstlicher Dokumente hin, die sich auf die augenblickliche Krise der Zivilisation und den christlichen Frieden beziehen. Ebenso geißelt er die italienischen Nationalisten, aus deren Gesinnung z. B. die „Idea nazionale" vom katholischen Glauben schreibt, daß er „der Überlieferung und sozusagen auch seiner Schöpfung nach italienisch" sei. Wir heben diese Stellen nur hervor, um den ehrlichen und unerschrockenen Wahrheitswillen des Verfassers wie auch der ihm nahestehenden Kreise zu zeigen. Wir behalten uns vor, bei Gelegenheit auf die Ausführungen der einzelnen Mitarbeiter eingehender zurückzukommen. — Ein weiterer Beitrag aus dem Verlag Éditions Spés, und zwar aus den Kreisen der Action populaire, sei noch in dem Buche P. Coulets kurz erwähnt. Das Buch enthält eine Reihe von religiösen Vorträgen, die in Gegenwart des Kardinals von Bordeaux über das internationale Problem und die Kirche gehalten wurden. Ist es auch klug und zurückhaltend, so bemüht sich der Verfasser doch mit aller Entschiedenheit die Bedeutung der Liebe neben der Gerechtigkeit auch für das Völkerleben zu zeigen. Er betont die Notwendigkeit, daß sich die Menschen erkennen als die Kinder desselben Vaters im Himmel, die alle dem gleichen Gesetz der Gerechtigkeit und der Liebe, das sie von ihm erhalten haben, unterworfen sind. Sie sollen sich erkennen als Kinder, die die Zeit und ihre Geschehnisse, das

Leben und seine Forderungen einander fernegebracht hat, die zeitliche Interessen spalten, die sich schlecht kennen, die aber anderseits ihr gemeinsamer Ursprung und ihre gemeinsame Bestimmung einander nahebringt und die das Leben selbst zwingt, sich gegenseitig zu helfen. Das einzige Mittel hierzu ist die Lehre Christi, wie sie durch die Päpste verkündet wird. Christus soll nicht nur die persönlichen und privaten Verhältnisse mit seinem Geiste durchdringen, sein Geist muß auch das Leben der Völker untereinander beherrschen.

III. 1. Nitti, Fr., Der Friede. Übertragen von B. Fenigstein. 8° (194 S.) Frankfurt a. M. 1925, Frkf. Societäts-Druckerei. kart. *M* 10.—

2. Fabre-Luce, A., Der Sieg. Übertragen von L. Frender. 8° (519 S.) Frankfurt a. M. 1925, Frkf. Societäts-Druckerei. kart. *M* 10.—

Die Werke von Fabre Luce und Nitti gehören zu den bekanntesten ausländischen Veröffentlichungen über die Kriegsschuldfrage. Nitti setzt sich zum Ziel seiner Friedensarbeit, zunächst in weitesten Volkskreisen der Wahrheit Bahn zu brechen, insbesondere die Fehler bei Abschluß des Friedensvertrags aufzuzeigen. Sein Buch bietet in dieser Hinsicht viel Beherzigenswertes, wenn es auch nicht diese Tiefe besitzt, die seinen Ruf dauernd rechtfertigen und erhalten wird. Es läßt sich auch nicht verkennen, daß Nitti bei allem Italiener bleibt und sobald eine Wahrheit sich auch gegen Italien wenden würde, seltsam schwerhörig wird. Er ist hiermit ein Beleg für die von Vaussard gemachte Beobachtung, daß gerade die Italiener und selbst die wohlmeinendsten unter ihnen vielleicht am stärksten von allen Völkern vom Nationalismus, wenn auch sich selbst unbewußt, befangen sind. Weit überragt das Werk Fabre-Luce „Der Sieg" die Bedeutung von Nittis „Frieden". Es ist geradezu ein Genuß, diesem Werk mit seinem sichtlichen Streben nach voller Wahrheitserkenntnis, mit seiner sichern Ruhe und Gelassenheit zu folgen. Er geht den Anfängen des Krieges im ersten Teil „Wie der Krieg entstand" nach und wendet sich dann im zweiten Teil „Der verfehlte Friede" der Nachkriegszeit zu. Es ist zu bedauern, daß man auf deutscher Seite das Buch ab und zu einseitig gegen Frankreich auszunützen versuchte. Es ist klar, daß hierdurch das Werk der Aufklärung und Wahrheitsforschung auf der Gegenseite nur empfindlich gestört werden kann. Ganz besonders gilt dies, wenn es von einer Seite geschieht, die Wahrheit nur hören will, wenn sie ihr paßt. Auch Fabre-Luce sieht die innerliche Rechtfertigung des Weltkrieges, wie viele seiner Landsleute, in Kampf und Sieg der Demokratie gegen den Militarismus. Er verlangt deshalb, daß Frankreich und seine früheren Verbündeten diesem Geiste treu bleiben und daß der Weltkrieg den Krieg vernichtet haben müßte, soll er seinen Sinn behalten. Ein Triumph der Deutschen, der nach seiner Ansicht nicht mehr gewesen wäre, als jeder andere Sieg der Welt, der bis zur Revanche neue Koalitionen hervorgebracht hätte, hätte sie selber gefesselt. Als Sieger hätten sie einer ausschließlich materiellen Atmosphäre nicht entrinnen können. Es wäre dann nach seiner Ansicht wohl nie zu einem Völkerbund oder überhaupt zu einer Überwindung des Krieges gekommen. Wir müssen diese Stellung des Verfassers klar im Auge behalten, um nicht zu falschen Schlüssen aus seinem Werke zu kommen. Nur in diesem Zusammenhang kann die Beantwortung der unmittelbaren Verantwortung am Kriege durch Fabre-Luce richtig verstanden werden: „Die diplomatische Herausforderung kam von den Zentralmächten, aber sie veranlaßte keine sofortige Gefahr. Die militärische Herausforderung war nicht gänzlich unerwartet, aber sie nötigte Deutschland zu unmittelbaren Gegenmaßnahmen. In Wirklichkeit machten Deutschland und Österreich Gesten, die den Krieg möglich, die Ententemächte solche, die den Krieg gewiß machten."

Constantin Noppel S. J.

Religiöse Literatur.

Paulusbilder. Von Dr. M. Mayr. 8° (357 S.) Mit Titelbild. München 1925, J. Pfeiffer. Geb. *M* 4.50

Dieses Buch ist für jeden Fall von ganz eigener Art. Man fühlt auf jeder Seite den echten begnadeten Schriftsteller, der nicht mühsam mit seinem Stoffe ringt, sondern seine reichen Gedanken frei und in kühnem Schwung niederschreibt. Die biblische Wissenschaft hat nur das Fundament geliefert; der Bau selbst ist Schöpfung des Dichters. Und eine Dichtung ist das Buch, so sehr auch alles Tatsächliche der Geschichte entnommen ist. Aber es ist eine impressionistische Dichtung. Sie wendet sich in erster Linie an unsere Sinne. Wir müssen schauen, hören und tasten, wie auch der Verfasser geschaut, gehört und getastet hat. In einer überquellenden Fülle von Bildern rauscht die Sprache dahin und nimmt den Leser mit sich fort. Gegenüber dieser impressionistischen

Grundhaltung des Buches tritt das Ideelle, Religiöse mehr in den Hintergrund, als man es bei einem Paulusbuch wohl wünschen möchte. Das ist der Grund, warum das Buch neben begeisterten Kritikern und Lesern auch kühler Zurückhaltung begegnet. Der bekannte Beuroner Dichter Timotheus Kranich O. S. B. findet kein Wort zu hoch, um es zu preisen und zu loben; andere fühlen sich bedrückt von den sich förmlich überstürzenden Bildern und Vergleichen, die sich zum guten Teil für einen profanen Stoff besser eigneten als für eine Darstellung des Lebens und Wirkens des Völkerapostels. Mir selbst kommt das Buch vor wie manche religiöse Historiengemälde, die in der Schilderung des Tatsächlichen, in Komposition, Gruppierung, Anatomie, Technik und Kolorit eine Meisterhand verraten, aber den religiösen Grundgedanken unter all dem Nebenwerk verdecken. Wenn die moderne Kunst bewußt von dieser Art losstrebt, dürfte sie wohl im Rechte sein. Ich glaube darum bestimmt, daß der reichbegabte Verfasser in dieser Hinsicht noch wachsen und so seinen heute schon beträchtlichen dankbaren Leserkreis noch erweitern wird.

Josef Kreitmaier S. J.

UT TESTIMONIUM PERHIBEAM VERITATI

Gegründet 1865 von deutschen Jesuiten.

Stimmen der Zeit, Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgeber und Schriftleiter: Heinrich Sierp S. J., München, Veterinärstraße 9 (Fernsprecher: 32 749). 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.

Karl Fürst zu Löwenstein

Ein Lebensbild

Auffallend sind die Ähnlichkeiten im Leben zweier Männer, die durch Zeit und Ort weit voneinander geschieden sind. Wir meinen den Spanier Franz von Borja, den Heiligen, der zur Zeit Philipps II. gelebt hat, und den deutschen Fürsten Karl zu Löwenstein, unsern Zeitgenossen. Beide gehörten dem hohen Adel ihres Landes an und spielten in dessen staatlichem Leben eine große Rolle. Beide waren gewaltige Reiter und Liebhaber des edlen Weidwerkes. Dabei zeichneten sie sich schon früh durch Frömmigkeit aus, pilgerten nach Rom, ließen sich in einen „dritten Orden" aufnehmen, gründeten Klöster. Beide entäußerten sich, nachdem die Gattinnen gestorben und die Kinder versorgt waren, aller ihrer Besitzungen und Ämter, traten in den Ordensstand, nahmen die Priesterweihe und krönten ihr an Verdiensten überreiches Leben durch einen heiligen Tod. Das sind nicht die einzigen Berührungspunkte. Es bietet deren noch manche andere die ausführliche Lebensbeschreibung des Fürsten Karl zu Löwenstein, die Paul Siebertz auf Grund unzähliger erstklassiger Zeugnisse mit feinem Verständnis und herzgewinnender Wärme uns geboten hat. Sie ist in diesen Blättern bereits angezeigt worden[1]. Aber es entspricht gewiß dem Sinne des Verfassers, und es ist für uns ein Gebot der Verehrung und Dankbarkeit, daß wir an der Hand des Siebertzschen Buches[2] in dieser Zeitschrift ein kurzes Lebensbild des edlen Fürsten Karl und späteren P. Raimundus zu zeichnen versuchen.

Prinz Karl wurde am 21. Mai 1834 auf Schloß Haid in Böhmen geboren. Seine Mutter entstammte dem protestantischen Zweige des fürstlichen Hauses Hohenlohe. Sie starb schon 1835. Ihr Gemahl folgte ihr nach vier Jahren in das Grab. Karls Jugend war nichts weniger als weltfremd.

Er lernte tanzen und fechten und guten „Grog" bereiten. Dazu war er ein ausgezeichneter Fußgänger und leidenschaftlicher Bergsteiger. Als Bonner Universitätsstudent hatte er drei Reitpferde aus dem fürstlichen Stalle bei sich. In Bonn machte er auch den Fasching mit, der vierzehn Tage dauerte und während dessen man vor 2 Uhr, wohl auch vor 5 und 6 Uhr nicht nach Hause ging. Italien sah er sich an bis hinab nach Sizilien; dabei ärgerte er sich über den Schmutz in Rom und schimpfte er über die Trinkgeldersucht der Italiener. In Ägypten fuhr er den Nil hinauf und jagte auf Vögel und andere Tiere; Zeuge dessen ist noch das Krokodil, das zu Kleinheubach in Unterfranken die Vorhalle der fürstlichen Bücherei bewohnt. Er war auch imstande, an seine Schwester Adelheid über schöne Frauen zu berichten.

Doch die Vorsehung wachte über seinem Glauben und seinen Sitten. Die fromme Schwester betete viel für ihn. Ein sichtbarer Schutzengel war ihm der vortreffliche Freiherr Leopold v. Korff-Herkotten, den man als Gesellschafter und Erzieher an seine Seite gestellt hatte. Ein Musterbild katholischen Denkens und Lebens bot sich ihm auch in dem von den Freimaurern ver-

[1] Vgl. diese Zeitschrift 108 (1925) 468—469.

[2] Karl Fürst zu Löwenstein. Ein Bild seines Lebens und Wirkens nach Briefen, Akten und Dokumenten. Von Paul Siebertz. gr. 8° (XVI u. 578 S.) Kempten 1924, Josef Kösel und Friedrich Pustet. (Die eingeklammerten Zahlen bedeuten die Seiten dieses Werkes.)

triebenen portugiesischen König Dom Miguel, der als Herzog von Braganza in Wien lebte und Karls Schwester Adelheid sich zur Gemahlin erkor. Dreizehn Jahre alt, las Prinz Karl schon mit Begierde Scupolis „Geistlichen Kampf". Seine Reise in das Morgenland eröffnete er mit einer Beichte in dem Gnadenort Mariazell. In Jerusalem ließ er sich in der Nacht auf den Palmsonntag in der Grabeskirche einschließen, legte sich $^1/_2$12 Uhr auf den Steinboden schlafen und empfing um 4 Uhr am Grab des Erlösers die Kommunion. Am Karfreitag ging er schon um 3 Uhr morgens den Kreuzweg (42). In Rom machte Pius IX. auf ihn einen überwältigenden, nie mehr erlöschenden Eindruck. Dazu kamen der gelehrte und geistvolle Kardinal Reisach und der fromme Maler Witmer, die sich liebend seiner annahmen.

Seine Andacht mehrte sich mit den Jahren. Er stand meist um 5 Uhr auf und hielt dann eine geistliche Betrachtung. Mehrmals in der Woche, später alle Tage, ging er zum Tische des Herrn (66 67). Seinem Vertrauen auf die Kraft des Meßopfers gab er durch eine Reihe von Meßstiftungen Ausdruck. Eine seiner Töchter erzählt: Ihr Vater habe ihr einmal gesagt, er trage immer Zündhölzchen in der Tasche, damit er, wenn er etwa in einer Landkirche das Ewige Licht ausgelöscht finde, es sogleich wieder anzünden könne (363). Jeden Abend gab die Glocke des Schlosses das Zeichen zum Abendgebet; der Fürst selbst betete es vor (66 67). Fast jedes Jahr machte er geistliche Exerzitien. Das vierzigstündige Gebet, das Gebetsapostolat, der „lebendige Rosenkranz" hatten an ihm eifrige Förderer. Die liebste unter allen Andachten war ihm die Herz-Jesu-Andacht.

Schon 1874, also fünfundzwanzig Jahre bevor Leo XIII. die ganze Christenheit dem Herzen Jesu weihte, hatte der Fürst zu Kleinheubach durch den Regensburger Bischof Ignatius v. Senestrey das ganze fürstliche Haus dem göttlichen Herzen weihen lassen (113). Seine Familie war ein Heim des Friedens und der Liebe. Er war in erster Ehe mit Prinzessin Adelheid zu Isenburg-Birstein vermählt. Nach deren baldigem Tode heiratete er Prinzessin Sophie von und zu Liechtenstein. Gegen Ende seines Lebens bezeugte er, beide Frauen seien Perlen ihres Geschlechtes, wahre „Engel in Menschengestalt" gewesen (59). Oft wurden für das ganze Haus Exerzitien gehalten, an denen auch auswärtige Verwandte und Freunde teilnahmen.

Zu seiner Familie rechnete Fürst Karl auch alle, die ihm als großem Gutsherrn unterstanden. Er wollte nur entschieden katholisch gesinnte Männer als Beamte in seinen Diensten und als Pächter auf seinen Höfen haben. Die Lehrer in den böhmischen Besitzungen mußten dem katholischen Lehrerverein angehören. Er sorgte dafür, daß auf seinen Gütern Beamte, Lehrer und Priester Gelegenheit hatten, die Wohltat der geistlichen Übungen zu genießen. Für das Volk ließ er an verschiedenen Orten Missionen veranstalten. Rührend war die Teilnahme, die er den von Krankheit heimgesuchten Bediensteten zuwandte. Die Güterverwalter mußten da des öfteren seiner Freigebigkeit Schranken setzen (90). Dem Erzieher seines Sohnes empfahl er, jede Woche wenigstens einmal mit dem Kinde einen armen oder kranken Arbeiter der Herrschaft zu besuchen.

Die große Ausdehnung des Löwensteinschen Besitzes brachte es mit sich, daß der Fürst als Standesherr den Ersten Kammern von vier Ländern

angehörte: Bayern, Württemberg, Baden und Hessen. In allen diesen Ländern herrschte der Liberalismus. Der Staat wollte alles sein, achtete kein göttliches Recht, ja überhaupt kaum ein selbständiges Recht, besonders kein unabhängiges Recht der Kirche; von Bildung, Geld und Kriegsmacht wurde alles Heil erhofft. Da sah unser Fürst es als seine heilige Pflicht an, immer wieder seine Stimme zu erheben gegen die Behinderung der Bischöfe in Ausübung ihres Hirtenamtes, die Einschränkung oder den gänzlichen Ausschluß der Ordenstätigkeit, die Entchristlichung der Schulen.

Mit glücklichem Erfolg tat er dies im katholischen Bayern. Das Land seufzte unter der Mißwirtschaft jenes staatsherrlichen Ministers Lutz, der in seiner Anmaßung so weit ging, daß er es versuchte, mit einem Federstrich die berühmte Tegernseer Erklärung des Königs Maximilian I. zunichte zu machen, die allein es den Bischöfen und überhaupt allen Katholiken ermöglichte, mit gutem Gewissen den Eid auf die bayrische Verfassung zu leisten. Lutz hatte wiederholt die Nachricht ausstreuen lassen, Leo XIII. habe sich über seine Kirchenregierung befriedigt geäußert. Löwenstein brachte es zuwege, daß die Mär rasch in nichts zerfloß (175 176). Für mittellose junge Leute, die sich zum Lehrerberufe vorbereiten wollten, sollte das Land Geld bewilligen. Der Fürst verweigerte es. Das Ministerium, erklärte er, züchte einen von der Kirche abgewandten Lehrerstand. Wenn jemand wegen Mittellosigkeit nicht könne Lehrer werden, so sei das ein kleineres Übel, als wenn er ein liberaler Lehrer würde (157). Als 1886 König Ludwig II. für regierungsunfähig erklärt und eine Regentschaft eingesetzt wurde, hatte Löwenstein den Mut, im Reichsrat vor aller Welt das herauszusagen, was viele andere nie zu sagen gewagt hätten: Das liberale Ministerium, das die katholische Kirche so rücksichtslos mißhandelte, sei lange Jahre hindurch gegen den offenkundigen Willen der Mehrheit des katholischen Volkes in Amt und Würden geblieben und habe sich dafür auf den Willen und das Vertrauen eines Fürsten berufen, von dem es wußte, daß er geisteskrank und zum Regieren unfähig sei (146). Fünf Jahre später fand unter Löwensteins Vorsitz zu München ein bayrischer Katholikentag statt, der 15 000 Teilnehmer zählte. Nach seinem Schluß pilgerten 3000 von ihnen, den Fürsten an der Spitze, zur Mutter der Gnaden nach Altötting. Mit dieser großartigen Kundgebung katholischer Gesinnung gegenüber den unkatholischen Machthabern war der Sturz des Lutz-Ministeriums eingeleitet; einige Jahre danach wurden die Fesseln endgültig gesprengt (265).

Das gemeinnützige Wirken Löwensteins beschränkte sich nicht auf die Staaten seines Güterbesitzes. Es dehnte sich aus auf ganz Deutschland, ja, man darf sagen, auf die ganze Erde.

Als er noch sehr jung war, sagte ihm eines Tages ein frommer Priester: „Wenn Sie einmal selbständig geworden sind, dann vergeuden Sie doch nicht Ihre Zeit mit kleinlichen Verwaltungssorgen! Überlassen Sie diese tüchtigen Beamten und verwenden Sie Ihren Einfluß zur Förderung der großen Angelegenheiten Gottes und seiner Kirche!“ Dieses Wort konnte Prinz Karl nie vergessen. Was ihm aber den letzten Anstoß dazu gab, daß er nicht bloß handelnd, sondern führend an der katholischen Bewegung sich beteiligte, war die berühmte „Männerrede“, die der Mainzer Domherr Christoph Moufang 1862 auf dem Katholikentag zu Aachen hielt. „Es fehlt uns an Männern“, sagte

Moufang. „Ein Mann ist nicht der, der zu Hause heult und weint über die schlechten Zeiten, sondern der eingreift, die schlechten Zeiten zu bessern, sondern der kämpft und ringt und der eintritt in das öffentliche Leben, um für seine Überzeugung einzustehen, und der auch Opfer zu bringen bereit ist." Im selben Jahre gab ein Redemptorist Exerzitien im Schlosse von Kleinheubach, und da beschloß Fürst Karl, fortan mit seiner ganzen Kraft der Sache der Kirche zu dienen.

Dieser Dienst galt zuvörderst dem Haupte der Kirche, dem Papste. Der Fürst war ihm ergeben mit allen Fasern seines Wesens. Da wurde nicht gemäkelt, nicht gefragt, was man nach den Satzungen des Kirchenrechts zu leisten schuldig sei, was nicht. Es sprach nur die Liebe des Kindes zum Vater, die Begeisterung des Ritters, des Kreuzfahrers für den obersten Führer im heiligen Kampfe. Seiner Kasse aufzuhelfen, lieferte die fürstliche Silberkammer einen Teil ihrer Schätze aus. Seine weltliche Herrschaft zu verteidigen, wurde Mannschaft geworben; ihn zu trösten, wurden Pilgerzüge nach Rom geführt. Als beim Herannahen der vatikanischen Kirchenversammlung Döllinger und die Seinen den Kampf gegen die päpstliche Unfehlbarkeit eröffneten, sorgte Löwenstein dafür, daß die Düsseldorfer katholische Generalversammlung sich gegen alle aussprach, die es wagen würden, unter dem Deckmantel der Wissenschaft das Banner des Aufruhrs zu erheben „gegen Rom, die Mutter und Lehrerin aller Kirchen" (284). Zum goldenen Priesterfeste Pius' IX. brachte er, gefolgt von 500 Deutschen, den Glückwunsch seines Volkes dar in 23 reich verzierten Bänden, die über 250 000 Namen enthielten und von einem Peterspfennig im Betrag von einer Million Franken begleitet waren. Von 1894 bis 1903 war der Fürst Vorsitzender des „Komitees für römische Angelegenheiten", das durch Weckrufe in der Presse, Wallfahrten zu den Gnadenorten, Versammlungen, Stiftungen das heilige Feuer der Papsttreue nährte und mehrte. Wenn irgend jemand, hat Fürst Karl zu Löwenstein das Großkreuz des Piusordens redlich verdient, das ihm Pius IX. verlieh, und den von Leo XIII. gestifteten Orden pro Ecclesia et Pontifice, den er als einer der ersten erhielt. Mit Fug und Recht hat man am Grabmal Pius' IX. zu San Lorenzo fuori le Mura das Löwensteinsche Wappen angebracht; es ist ein Dankeszeichen und eine mahnende Stimme zugleich (293).

Über den Nöten des Auslandes wurden die Schmerzen der Heimat nicht vergessen. Der Lutzsche „Kanzelparagraph" wollte die Kanzeln der Gotteshäuser für das öffentliche Leben mundtot machen. „Da müssen wir", sagte Löwenstein, „Kanzeln errichten in Wirtshäusern, in Druckereien, auf freien Plätzen. Die müssen die Aufklärung über die verderblichen Ziele des Liberalismus und über die Pflichten der Katholiken ihm gegenüber hinaustragen bis in die entlegenste Hütte." Auf seinen Vorschlag wurde 1872 der Mainzer Katholikenverein gegründet, der es auf 200 000 Mitglieder brachte und eine der stärksten Waffen im Kulturkampfe bildete. Ein Opfer dieser Verfolgung, der staatlich für abgesetzt erklärte Limburger Bischof Peter Joseph Blum, genoß sieben Jahre lang des Fürsten Gastfreundschaft auf dem Schlosse Haid in Böhmen. Die 1871 entstandene „Zentrumsfraktion des Reichstags" zählt den Fürsten unter ihre Gründer. Wohl nötigte ihn bald ein körperliches Leiden, auf seinen Sitz im Reichstage zu verzichten. Aber er blieb, wie sein Lebensbeschreiber versichern kann, bis zum Tode ein überzeugter

Zentrumsmann und erachtete es als Pflicht jedes Katholiken, für das Zentrum einzustehen. Im Jahre 1878 rief er den „Verein katholischer Juristen" ins Leben (436); 1898 übernahm er das Protektorat der die „jungen katholischen Männer" zusammenfassenden „Windthorstbünde". Leos XIII. Aufruf gegen die Freimaurerei fand bei ihm offenes Ohr. Sein Kampf galt dabei auch denen, die er „Freimaurer ohne Schürze" nannte; er meinte die, welche, ohne dem Verbande anzugehören, dessen kirchenfeindliche und staatsgefährliche Grundsätze befolgten und verbreiteten. Den Vorsitz führte er, soweit es Deutschland anging, in der „Anti-Duell-Liga", in der Katholiken, Protestanten, Israeliten sich vereinigten zu der Forderung, daß der verbrecherische Zweikampf staatlich verboten und durch Ehrengerichte ersetzt werde; 1907 wies die Mitgliederliste allein aus akademischen Kreisen mehr als 3000 Namen auf, darunter über 200 Professoren deutscher Hochschulen (507).

Mit Besorgnis gewahrte der Fürst den steigenden Haß der Besitzlosen gegen die Besitzenden, von denen sie gewissenlos ausgebeutet wurden, und gegen die Regierungen, die dieses Unrecht begünstigten. „Ein Umsturz", sagte er, „ist unvermeidlich. Es liegt alles daran, daß wir uns seiner bemeistern, anstatt von ihm verschlungen zu werden." Um die rechten Wege zu finden, trat er in Verbindung mit einer Reihe von Männern, die für diese Fragen besonderes Verständnis besaßen; es seien nur genannt Vogelsang, Hitze, Brandts, Lehmkuhl, Haffner, Franz Schindler, De Mun, Leo Harmel. Jahrelang leitete er die von ihm selbst gegründete „Freie Vereinigung katholischer Sozialpolitiker". Er war auch Ehrenvorstand der alle Völker umfassenden Union catholique d'études sociales et économiques. Was sie erforschte und empfahl, wurde der Hauptsache nach durch das Arbeiter-Rundschreiben Leos XIII. Gemeingut der katholischen Welt. Regen Anteil nahm Löwenstein 1890 an der Gründung des „Volksvereins für das katholische Deutschland", der sich die Bekämpfung der Irrtümer und Umsturzbestrebungen auf gesellschaftlichem Gebiet und die Verteidigung der christlichen Gesellschaftsordnung zur Aufgabe machte. Um den Bauernstand zu heben und insbesondere die Bauern den Händen der Wucherjuden zu entreißen, stiftete er viele Bauernvereine. Ebenso förderte er, soviel er konnte, gewerbliche Berufsgenossenschaften, Dienstbotenheime, katholische Arbeitervereine.

Er hielt es nicht unter seiner Würde, bei öffentlichen Aufzügen mitten unter den Arbeitern einherzuschreiten. War er sich ja bewußt, selbst ein ehrlicher Arbeiter zu sein. Auf seinem Schlosse Fischhorn wählte er sich ein hoch oben gelegenes Gemach, um möglichst ungestört mit Kopf und Feder arbeiten zu können. Dabei gab er das schönste Beispiel der Einfachheit und Genügsamkeit. War er allein, so bestand sein Abendessen aus einem Glase Milch und einem Stück Schwarzbrot. Oft wichste er sich selbst die Stiefel und besorgte im Winter selbst seinen Ofen. Die Kleidung war mehr als einfach, fast ärmlich. Man erzählte sich da manches köstliche Erlebnis. Bei einem Spaziergang mit dem Freiherrn v. Korff, seinem ehemaligen Erzieher, deutete der Fürst auf den vor ihm gehenden Nachtwächter von Haid und sagte: „Für den armen Kerl muß man doch etwas tun; er geht wirklich zu abgerissen daher." Der Mann hatte aber den Rock an, den der Fürst bis vor drei Tagen selbst getragen hatte. Die Fürstin hatte ihn heimlich verschenkt. Ein andermal, als der Fürst eine kleine Erziehungsanstalt besuchen wollte, die in einem ihm gehörigen Hause untergebracht war, reichte ihm die Pförtnerin auf sein Glockenzeichen mildtätig ein Zehnpfennigstück heraus (104).

Solche Sparsamkeit ermöglichte es ihm, aus eigenen Mitteln das „Marienwaisenhaus“ zu Neustadt im Odenwald zu schaffen und den Missionsverein, den Bonifatiusverein, den Verein vom Heiligen Grabe, den Josephsverein für die Deutschen in Paris, die armen Klosterfrauen Italiens mit hochherzigen Spenden zu bedenken. In den Kriegsjahren 1866 und 1870 war Schloß Haid als Pflegestätte für Verwundete eingerichtet. Beim französischen Kriege des Jahres 1870 war Löwenstein als Malteser beim Kriegslazarett in Nancy tätig. Selbstverständlich gehörte er auch dem Vincentiusverein von Heubach an; er wählte sich zur Pflege gerade die abstoßendsten Armen und Kranken. Das entsprach so recht dem Geiste christlicher Selbstverleugnung, der ihn beseelte. Bezeugt doch sein Sohn Alois: „Er behandelte immer die, gegen welche sein Innerstes aufzukochen drohte, ganz besonders herzlich und liebevoll“ (100).

Auch wissenschaftliche Unternehmungen fanden bei ihm Unterstützung. So die von den deutschen Jesuiten veranstaltete Sammlung der Beschlüsse der neueren Kirchenversammlungen und die Weltgeschichte des Grazer Universitätsprofessors Weiß. Das Apostolat der Presse stellte er überaus hoch. Der „Augustinusverein“ erfreute sich seiner warmen Teilnahme. „Volksbüchereien“ war eines seiner Losungsworte. Die „Zeitschrift für christliche Kunst“, die „Allgemeine Rundschau“, „Natur und Kultur“ zählen ihn unter ihre Wohltäter. Eine Anzahl Zeitungen erhielten von ihm Zuschüsse. Wieder und wieder spornte er gebildete Katholiken, besonders Fachgelehrte, zur Mitarbeit an katholischen Blättern an. Er selbst lieferte manchen Beitrag. Auf den Bahnhöfen und in den Gasthäusern verlangte er absichtlich und grundsätzlich katholische Zeitungen (420 423).

Den großen katholischen Verlegern, vorab dem Hause Herder, brachte er eine fast an religiöse Verehrung grenzende Hochschätzung entgegen. Freudigst begrüßte er die katholische Universität von Freiburg i. d. Schweiz, und da es nicht möglich war, in Deutschland eine ähnliche Anstalt zu schaffen, empfahl er um so mehr die katholischen Studentenverbindungen. Wie mit dem Geschichtsschreiber Johannes Janssen, verband ihn innige Freundschaft mit dem Maler Edward v. Steinle. Der berühmte Künstler hat die Kleinheubacher Schloßkapelle ausgemalt und dem Fürsten eine Anzahl anderer Werke geliefert. Daß in dem Marienheiligtum von Loreto die größte der Kapellen, die Chorkapelle, den Deutschen zugewiesen wurde und jetzt, von Ludwig Seitz ausgemalt, ein Kleinod deutscher Kunst darstellt, das ist zum guten Teile dem großen Marienverehrer Fürst Karl zu Löwenstein zu danken. Er hat im Verein mit dem Prälaten Gratzfeld die Verhandlungen geführt und die Gelder herbeigeschafft.

Den Glanzpunkt der öffentlichen Tätigkeit des Fürsten bildet sein Wirken für die katholischen Generalversammlungen Deutschlands. Von 1872 bis 1898 ist er ihr „Generalkommissär“ gewesen. Ihm oblag es an erster Stelle, jedes Jahr für Ort und Zeit der Versammlung zu sorgen, die Tagesordnung festzusetzen, Redner zu werben, die Gegenstände zu bestimmen, die Ausführung der Beschlüsse in die Wege zu leiten. Unter seiner Führung sind diese Katholikentage eine wahre Großmacht geworden. Im Kulturkampf haben sie einen Bismarck besiegt. Es gab keine große kirchliche Frage der Zeit, zu der sie nicht Stellung genommen hätten, aufklärend, warnend, empfehlend, Heilmittel angebend und deren Anwendung anbahnend, und dies alles, dank der Friedens-

liebe und Klugheit des Fürsten, ohne Andersgläubigen irgendwelchen Grund zu gerechten Klagen zu bieten. Bezeichnend ist auch, was Fürst Karl 1884 an den Vorsitzenden des örtlichen Ausschusses von Amberg schrieb: Als eine der reichsten Segensquellen für die Generalversammlung betrachte er die große Zahl der Meßopfer, die von den priesterlichen Teilnehmern dargebracht würden. Unter den Vorbedingungen, die er für die Tagungen stellte, fand sich darum diese, daß in der Stadt wenigstens 40 Altäre bereitständen. Der Name Löwenstein wird für immer mit der Geschichte der Katholikentage unzertrennlich verbunden sein.

Werfen wir nun einen Rückblick auf das gesamte Streben und Schaffen des Fürsten, so fällt die Unverdrossenheit und Zähigkeit ins Auge, mit der er die Ziele verfolgte, für die er sich einmal erwärmt hatte. An Schwierigkeiten gebrach es ihm nicht. Er konnte ein schwarzes Buch führen, das von erlittenen Schlappen erzählte. Der Antrag auf Errichtung eines alle Völker bindenden Schiedsgerichts unter dem Vorsitz des Papstes, den er beim Katholikentag des Jahres 1895 einbrachte, blieb ein frommer Wunsch. Seine flammenden Verwahrungen gegen die Beraubungen des Papstes verhallten im Winde. Als er 1869 die Generalversammlung in Konstanz halten wollte, hatte der liberale Bürgermeister die Frechheit, die Ablehnung damit zu begründen, daß es für die Stadt eine Schande wäre, eine Versammlung in ihren Mauern zu bergen, die gegen die Vernunft ankämpfe (245). Fünf Jahre später vereitelte der sonst gutgesinnte Prinzregent Luitpold von Bayern, von den liberalen Ministern umgarnt, die Abhaltung der Versammlung in München. Während in Spanien der König sich an die Spitze der Anti-Duell-Liga stellte, fühlte keiner der deutschen Fürsten so viel Tapferkeit in seiner Brust, daß er gewagt hätte, gegen den unsinnigen, göttlichen und menschlichen Rechten Hohn sprechenden Unfug des Zweikampfes seine Stimme zu erheben. Das waren unverschuldete Mißerfolge. Es gab auch verschuldete. Das einzugestehen, fiel der Demut unseres Fürsten nicht schwer. Hier sei nur soviel erwähnt: Bei seinem Freimaurerfeldzug ließ er sich in den Taxilschen Palladismusschwindel verwickeln, zum großen Schaden für das Ansehen des katholischen Namens. Den Eifer des gottbegeisterten Mannes vermochten jedoch auch derlei bittere Erfahrungen nicht zu lähmen. Im Gegenteil. Er arbeitete um so mehr, die Scharte auszuwetzen, schrieb sich die Finger krumm, eilte von Stadt zu Stadt. Das Eisenbahnfahren war seiner Gesundheit unzuträglich; doch der guten Sache zuliebe war er imstande, vier Nächte nacheinander im Eisenbahnwagen zu verbringen.

Einen heilsamen Zügel legte übrigens diesem Eifer das Bemühen an, die Eintracht im katholischen Lager zu wahren. Die Erklärungen, die auf den Katholikentagen über die römische Frage gegeben wurden, waren dem Fürsten nicht immer entschieden genug; aber um des Friedens willen nahm er sie an. Im Zentrum brodelte und kochte es zuweilen bedenklich; die Führer nahmen zu ihm ihre Zuflucht; er beruhigte und versöhnte; es sei nicht nötig, urteilte er, daß jeder in jeder einzelnen Frage das gleiche vertrete; wenn nur die katholischen Grundsätze gewahrt und Trennung vermieden werde (187). An ihm konnte man sehen, was ein Mann, auch wenn ihm der Zauber weit überragender Geistesgaben und tiefer Gelehrsamkeit

abgeht, durch beharrlichen Fleiß Gewaltiges leisten kann. Der Fleiß tat es allerdings nicht allein. Hier kam das Apostelwort zu seinem Rechte: „Die Frömmigkeit ist zu allem nütze“ (1 Tim. 4, 8). Sie zog den Gottessegen auf des Fürsten Arbeit herab. Man spricht jetzt soviel vom Laienapostolat. In Karl zu Löwenstein ist es verkörpert; durch ihn feierte es seine schönsten Triumphe.

Über all dem Arbeiten und Dulden, Kämpfen und Siegen war der Fürst ergraut; die Jahre waren da, die in jedem Menschenleben nach Ruhe sich sehnen. Es war aber eine Ruhe ganz eigener Art, die er sich erkor. Wenn wir in den Heiligenleben lesen, unter Konstantin dem Großen habe sich ein unermeßlich reicher römischer Senator schließlich als Einsiedler in eine Wüste Ägyptens vergraben und in den Tagen Karls des Großen habe ein mächtiger Herzog seinen Fürstenpurpur mit einer fahlen Mönchskutte vertauscht, so seufzen wir wohl auf und denken: „Goldene Zeiten, die nicht wiederkehren!“ Hätte uns vor zwanzig Jahren jemand gesagt, ein Herr, den fünfundzwanzig fürstliche Enkelkinder umständen, den eine Welt von Beamten, Volksvertretern, Männern der Presse, Vereinsgenossen mit hundert Banden des Besitzes, der Ämter, der Ehren, der Freundschaft umschlängen, würde demnächst alles von sich abstreifen, um als Mönch und Priester seine Tage zu beschließen, da hätten wir wohl geantwortet: Dazu ist heutzutage nur noch ein Spanier fähig oder etwa noch ein Sizilianer. Und doch hat Fürst Karl zu Löwenstein diese Großtat geleistet! Hören wir des Näheren, wie das zugegangen ist!

Mit dem Ordensstand unterhielt der Fürst seit langem enge Beziehungen. Er hatte hilfreiche Hand geleistet bei Gründung der Benediktinerklöster Emaus zu Prag und Maria-Laach, des Benediktinerinnenklosters St. Gabriel zu Prag, des Dominikanerinnenklosters zu Berlin, des Klosters der Ewigen Anbetung zu Mainz. Sich und seinem Hause hatte er ein herrliches Denkmal gesetzt durch die Neugründung der Benediktinerinnenabtei Eibingen, in welcher die Stiftung der hl. Hildegard neu auflebte und der Leib dieser Heiligen eine würdige Ruhestätte fand. Den Feldkircher Jesuiten hatte er (was sein Lebensbeschreiber zu berichten vergessen hat) jahrelang seine beiden Söhne zur Erziehung anvertraut. Seine Tante Leopoldine war als Redemptoristin zu Gars gestorben. Seine Schwester Adelheid hatte in der Benediktinerinnenabtei Solesmes den Schleier genommen. Zwei Töchter unseres Fürsten waren ihr gefolgt. Eine dritte Tochter lebte als Franziskanerin in Aachen. Nun glaubte er, es sei die Reihe an ihn selbst gekommen.

Um volle Klarheit zu gewinnen, unternahm er eine Bittfahrt zu den großen Gnadenorten der Gottesmutter. Er betete in Loreto, Rom, Genazzano, Valle di Pompei. Zu Lourdes fiel die Entscheidung. Es war ein ergreifender Anblick, als am 4. August 1907 in der Dominikanerkirche zu Venlo der dreiundsiebzigjährige Fürst, mit allen seinen Orden geschmückt, sich, die Arme kreuzweise ausgespannt, vor dem Provinzial auf die Erde warf und um Aufnahme bat, und wie er nach deren Erlangung mit dem weißen Ordensgewand bekleidet wurde und von den versammelten Ordensbrüdern als Frater Raimundus den Friedenskuß erhielt. Es folgten für ihn Jahre heldenhaftesten Opfers. Lange war sein Verkehr fast nur auf Novizen beschränkt, die fünfzig Jahre oder mehr jünger waren als er; statt der glänzenden Schlösser eine arme Zelle; statt der weitgedehnten Spessartwälder ein enges Klostergärtlein. Dazu der lange Chordienst und das für den alten Mann überaus mühsame Studium; hatte man ja seine Bitte, Laienbruder bleiben zu dürfen, entschieden abge-

schlagen. Kraft besonderer päpstlicher Bewilligung durfte er schon ein Jahr nach dem Eintritt die feierlichen Ordensgelübde ablegen. Am 8. Dezember 1908 weihte ihn Kardinal Fischer, Erzbischof von Köln, zum Priester. Alle bewunderten des Greises kindliche Demut, pünktlichen Gehorsam, ungezwungene Heiterkeit. Die priesterlichen Verrichtungen, zuvörderst die Feier des Meßopfers, bereiteten ihm süßesten Trost. Er hatte viel preisgegeben, aber unvergleichlich mehr gewonnen. Für Wohl und Wehe seiner Angehörigen sowie für die Geschicke der Kirche bewahrte er ein aufmerksames Auge und ein warm fühlendes Herz. Seine Obern kannten die Festigkeit seiner Tugend und wußten, daß sein bloßes Erscheinen schon eine Predigt sei. Darum gestatteten sie ihm mehr Reisen und mehr Briefverkehr, als es die gewöhnliche Klosterordnung mit sich brachte. Schließlich machte fast gänzliche Erblindung und andere Gebresten auch diesem Wirken ein Ende. Die Frucht war für den Himmel reif. Im Frühjahr 1920 sagte der Fürst seinem Sohne Alois: „Ich bitte mir aus, daß ihr nicht traurig seid, wenn ich sterbe. Das wird für mich ein Freudentag sein. Ihr sollt nicht traurig sein, wenn ich lustig bin“ (565). Es war am 8. November 1921, da beschloß im Dominikanerkloster zu Köln P. Raimundus, in der Welt Fürst Karl zu Löwenstein, im 87. Lebensjahr, im 13. seiner Ordensprofeß, während seine Mitbrüder nach altem Ordensbrauch das Salve Regina sangen, sein heiligmäßiges Leben mit einem wahrhaft heiligen Tode.

Mit ihm war ein Mann von der Welt geschieden, den die Vorsehung erweckt hatte, damit er allen katholischen Männern, vorab dem katholischen Adel, ein leuchtendes Vorbild wäre, ein Mann, in dem sich die nie alternde Lebenskraft der katholischen Kirche wieder einmal so recht augenscheinlich geoffenbart hat. Wir mögen uns getrösten. Solange wir — es seien nur bereits Dahingeschiedene genannt — Fürstengestalten aufweisen können wie einen Fürsten Karl zu Löwenstein, eine Prinzessin Anna von Preußen und eine Fürstin Sophie zu Waldburg-Wolfegg, und Bischöfe wie einen Konrad Martin und Wilhelm Emmanuel v. Ketteler und Felix Korum, und Gottesgelehrte wie einen Joseph Hergenröther und Franz Hettinger und Albert Maria Weiß, und Künstlerseelen wie einen Friedrich Overbeck und Wilhelm Achtermann und Edward v. Steinle, so lange ist Deutschland für Christus noch nicht verloren, darf es vielmehr hoffen, mit Ehren dazustehen im Völkerbund der heiligen katholischen Kirche.

Wir möchten diese Darlegungen nicht beschließen, ohne einen zweifachen Glückwunsch ausgesprochen zu haben. Der erste Glückwunsch gilt dem erlauchten Hause Löwenstein. Es kann in seine Ahnentafel einen Namen einfügen, der bis zum Ende der Zeiten in den Jahrbüchern des katholischen Deutschlands, ja der ganzen katholischen Kirche mit goldenen Buchstaben wird verzeichnet sein. Der zweite Glückwunsch richtet sich an den glorreichen Orden des hl. Dominikus. Hat ihm ja der Himmel die Aufgabe vorbehalten, in dieses Heiligenbild die letzten und wichtigsten Züge einzuzeichnen und seiner Farbenpracht den Schmelz der Vollendung zu verleihen.

Otto Braunsberger S. J.

Die deutsche Unkultur des 18. Jahrhunderts auf der Jesuitenbühne

Verlorene Kriege bedeuten in ihren Wirkungen nicht allein den Verlust an politischer Macht, sondern, was noch schlimmer ist, den Niedergang der Kultur. In drastischer Weise zeigt dies der Dreißigjährige Krieg mit seinem politischer Notwendigkeit entsprungenen Schandfrieden von Münster-Osnabrück im Jahre 1648. Schweden und Franzosen diktierten, die Deutschen mußten unterschreiben. An den Folgen hatte Deutschland nicht 30, nicht 60, sondern über 100 Jahre zu leiden. Das Schlimmste war dabei nicht der Verlust der politischen Weltgeltung, sondern der mehr und mehr fortschreitende Niedergang der wichtigsten deutschen Kulturgüter. Alle schlimmen Keime, die schon vor dem Kriege vorhanden waren, schossen nun zur üppigsten Blüte empor. Der Absolutismus zertrat die Rechte von Bürgern und Bauern und entwürdigte den freien Adel zu servilen Hoflakaien — an die Stelle der deutschen Gründlichkeit trat der Schein — Formalismus herrschte an den Stätten der Bildung und auf den Stühlen der Gerechtigkeit — elende Präzedenzstreitigkeiten hinderten unausgesetzt die wichtigsten Verhandlungen — weichlicher Feminismus machte die Männer zu Frauen — die à la mode-Dame hatte zu befehlen und der Mann all ihren Launen zu gehorchen — nicht für Arbeit und Kampf, sondern für Mode und Schein wurden die Kinder erzogen — selbst in das Heiligtum der Kirche schlichen sich Unsitten ein — Vergebung der Pfründen an Kinder, Eindringen berufsloser Geistlichen und Ordensleute — bei alledem ein erschreckender Niedergang jeder vaterländischen Gesinnung und der alten deutschen Treue: Ausländerei in den Reisen, in der Sprache, in der Kleidung, im Handel und Wandel. Für jeden, der sich noch einen Funken deutschen Wesens im Herzen bewahrt, wurde Deutschland ein Bild des Elends und des Jammers.

Wie in einem Brennpunkt konnte man dieses betrübende Bild im Anfang des 18. Jahrhunderts schauen in der deutschen Reichsstadt Wetzlar. Als im Jahre 1689 infolge der französischen Verwüstungspolitik die Reichsstadt Speier in Flammen aufgegangen war, hatte das dort residierende Reichskammergericht seinen Sitz verloren und mußte sich nach einer neuen Unterkunft umsehen. Unter den Bewerbern errang schließlich Wetzlar den Sieg trotz seiner elenden, mit Stroh bedeckten Häuser, trotz seiner unflätigen, durch Misthaufen versperrten Straßen. Mitbestimmend war die Geneigtheit des lutherischen Magistrats, wegen der katholischen Gerichtsassessoren die Ausübung der katholischen Religion und sogar die Zulassung einer kleinen Jesuitenschule zu gestatten[1]. Die feierliche Eröffnung des Reichskammergerichtes erfolgte im Jahre 1693.

Ein Jahrzehnt später sollte die Stadt einen Skandal erleben, der in der Geschichte der Justiz kaum seinesgleichen hat. Die neben dem Reichshofrat in Wien höchste Gerichtsinstanz des deutschen Reiches, bei der die wichtigsten Prozesse anhängig waren, löste sich infolge von elenden Präzedenzstreitigkeiten und Intrigen zwischen den beiden Präsidenten und ihren Anhängern im Jahre

[1] Näheres bei Duhr, Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge III 92 f. und Ulmenstein, Geschichte der Reichsstadt Wetzlar II 288 ff.

1704 auf, und so trat für das ganze deutsche Reich ein Stillstand in der Rechtsprechung seines höchsten Gerichtshofes ein, der bis Januar 1711 dauerte. Ein Gegenstück zu diesem Skandal boten die Gewalttätigkeiten und Erpressungen, mit denen zwei Juristen in der Stadtbehörde die Bürger, zum größten Teil Ackerbauern, bedrückten und sie fast zur Verzweiflung und zum Aufstand trieben.

All dies Elend mußte aus nächster Nähe ein Mann mit ansehen, der sich ein wahrhaft deutsches Herz bewahrt hatte. Es erschütterte ihn. Helfen konnte er aber nicht. So entschloß er sich, mit der Geißel der Satire in der Hand seine Landsleute die ganze naturwidrige Unkultur dieser Zustände und dieses Treibens in einem wahrheitsgetreuen Spiegel schauen zu lassen und so vielleicht die Bessern zur Einkehr und Umkehr zu bewegen. Dieser Mann war Franz Callenbach, der als erster Jesuit im Jahre 1694 in Wetzlar eingetroffen war.

Franz Callenbach (Kallenbach)[1] war geboren am 10. Januar 1663 in dem damals mainzischen, jetzt badischen Dorfe Dittwar, nicht weit von Tauberbischofsheim. Als Magister der Philosophie trat er am 20. Juli 1683 in das Mainzer Noviziat. Nach dem Noviziat lehrte er am Gymnasium zu Bamberg erst in der Infima, dann jedes Jahr aufsteigend bis zur Rhetorik (1685—1690). Schon hier übte er auf die Jugend einen fast bezaubernden Einfluß aus, wie der Nekrolog hervorhebt. Dann absolvierte er die vierjährige Theologie in Würzburg, wo er auch die Priesterweihe empfing. Es folgte eine vierjährige Tätigkeit in Wetzlar (1694—1698) und dann nach einer ebenso langen Tätigkeit als Professor der Mathematik und Philosophie in Bamberg die lange, achtzehnjährige, überaus mühsame, aber auch sehr fruchtreiche Wirksamkeit in Wetzlar, wo er Oberer, Professor, Prediger, Missionar, Armenvater, Krankenpater, Gefängnisseelsorger, Schriftsteller, kurz alles in allem war (1703—1721). Das bedeutete nicht wenig bei den heillosen Zuständen in der Reichsstadt. „Es gehörte schon die selbstlose Genügsamkeit, der unverwüstliche Humor und die Tatkraft eines Callenbach dazu, über derartige Zustände und Entbehrungen Herr zu werden."[2] Dabei der fortwährende Kampf um das liebe Brot und die Aufrechterhaltung seiner geliebten Schule. In einer Bittschrift vom 4. September 1708 wendet sich Callenbach an die zur Visitation des Gerichts entsandten Kommissare um Unterstützung für seine Schule. Er führt sich ein als Bote ohne Wegegeld, als Professor ohne Gehalt, als Seelsorger ohne Stipendium. Als er Ende 1721 zum Rektor des großen Würzburger Kollegs ernannt wurde, konnte er mit Freude auf die ehemals hoffnungslose, jetzt aufblühende Residenz zurückblicken. Nach Ablauf seines Rektorats arbeitete P. Callenbach meist in der Seelsorge, die letzten zehn Jahre seines Lebens (1734—1743) in Bamberg.

Der Nekrolog des Bamberger Kollegs, der von einem kundigen Zeitgenossen noch im Todesjahr 1743 verfaßt ist, schildert den P. Callenbach als einen

---

[1] Der Familienname ist wahrscheinlich Kallenbach, und so scheint sich der Pater anfangs geschrieben zu haben; auch die Matrikel der Universität Bamberg vom Jahre 1685/86 hat wie die von Mainz 1680 Kallenbach (Nr. 2371), aber später ist die eigenhändige Unterschrift Callenbach. Vgl. Rudolf Dammert, Franz Callenbach und seine satirischen Komödien (1903) 28[1].

[2] Dammert a. a. O. 40.

Mann mit einem Herzen voll hinopfernder Liebe, besonders für die Kleinen, Armen und Kranken. Obwohl schon über die siebzig, las er noch immer um 4 Uhr in der Frühe die heilige Messe, hörte dann bis in den späten Nachmittag Beichte, und das selbst in der größten Winterkälte. Im Ertragen von Beschwernissen in und außer dem Hause wetteiferte er mit den jüngeren Patres und versagte sich jede Bequemlichkeit und Erleichterung. Er nahm keine Bevorzugung weder bei Tisch noch bei einer andern Gelegenheit an; auf ein derartiges Anerbieten meinte er scherzhaft: „Ich bin noch jung und brauche keine Nachsicht." Diese Strenge und Zucht erhielt ihn frisch und arbeitsfähig. Bis in seine letzten Lebenstage fuhr er fort, die Krankenhäuser und Hütten der Armen zu besuchen, zu trösten, zu lindern, ärztliche Hilfe zu bringen, Almosen, Nahrungsmittel und Kleider zu verschaffen. Seine liebenswürdige und aufrichtige Art, sich zu geben, der alle Gehässigkeit und Verstellung fremd war, sein Geschick, notwendige, weniger angenehme Aufträge durch Beigabe eines lustigen Scherzes zu übermitteln, machten ihn bei Vorgesetzten und Untergebenen in gleicher Weise beliebt. Vater der Armen, Apostel der Hilflosen waren die Ehrentitel, die er sich bei dem Volke erworben hatte.

Diese Charaktereigenschaften finden sich auch scharf ausgeprägt in den satirischen Komödien oder vielmehr Dialogen, die Callenbach in Wetzlar besonders auch in den Faschingstagen von seinen Schülern aufführen und dann später in erweiterter Form im Druck erscheinen ließ [1].

Warmes Mitempfinden mit Elend und Not der Mitmenschen und einem edlen Herzen entspringende Entrüstung über so vielfältige schreiende Bedrückung und Ungerechtigkeit haben Callenbach die Feder in die Hand gedrückt und Bilder erschreckender Unkultur gezeichnet, die trotz der satirischen Einkleidung und gelegentlichen humoristischen Übertreibungen allen Anspruch auf historische Wahrheit erheben dürfen [2].

---

[1] Wurmatia, Wurm Land — Quasi sive mundus quasificatus — Quasi Welt — Uti ante hac, Auf die alte Hack — Genealogia Nisibitarum — Eclipses politico morales — Quasi vero, Der Hinckende Bott — Puer centum annorum, Kinder-Spiehl — Almanach, Welt-, Sitten-, Staat-, Marter-Kalender. Alle diese Satiren erschienen anonym, manchmal ohne Angabe von Ort und Zeit; wo die Zeit des Erscheinens angegeben ist, sind es die Jahre 1714 und 1715. Die zahlreichen Ausgaben verzeichnet am genauesten Dammert a. a. O. 91 ff. — Daß diese satirischen Dialoge auf dem Theater aufgeführt wurden, beweisen nicht allein verschiedene Angaben auf den Titeln und die zahlreichen Regienoten für Personen, Musik und Tanz, sondern auch gelegentliche Notizen in der handschriftlichen Geschichte der Residenz von Wetzlar; so werden 1697 und 1698, also zur Zeit, wo P. Callenbach in Wetzlar die Rhetorik lehrte und somit die Komödien zu erfassen hatte, als Schluß Komödien genannt: Calendarium chronico-politicum und Itinerarium politicum. Eine gleichzeitige Handschrift in der Bibliothek des Historischen Vereins von Oberbayern in München trägt den Titel: Quasi vero in Saturnali Dramate exhibitum ab uno Patrum S. J. Wetzlariae 1712. Der Prolog gibt Europae Klagelied ähnlich wie in dem Druck Quasi vero 1714. Trotz der geringen Schülerzahl widmete die Jesuitenschule wie anderwärts auch in Wetzlar der Schulbühne eine besondere Aufmerksamkeit. Im Jahre 1702 errichtete man nach der Straße hin eine geräumige, von Säulen gestützte Halle, die hauptsächlich für die Aufführung von Komödien diente.

[2] In der Enzyklopädie der deutschen Nationalliteratur von Wolff heißt es (2, 1 f.): Callenbachs Satiren „verraten eine genaue Welt- und Menschenkenntnis, einen tüchtigen, redlichen Willen und große Lebendigkeit, so daß sie einen getreuen Spiegel der Ausartung und der Übertreibung in den damaligen gesellschaftlichen Verhältnissen gewähren." Der Germanist Alwin Schultz, der in seinem Alltagsleben einer deutschen Frau zu Anfang des 18. Jahr-

Da ist es vor allem ein Grundübel der Zeit, der Absolutismus, der in scharfen Strichen gezeichnet wird. Die Maxime des Absolutismus lautet: Der Regent ist nicht für das Land, sondern das Land für den Regenten. Damit einer sich wohl befindet, darf es allen andern schlecht gehen, alle sollen leiden von einem (Wurmatia 18 ff.); die christlichen Regenten regieren nicht als administratores anstatt Gottes, sondern als proprietarii, als wenn sie nicht für das Land, sondern das Land wäre für sie (Quasi vero 20). Krieg und Unglück haben nicht so viel ausgesaugt, so viel geschadet, als die gegenwärtige Art zu regieren. Alles geht nur auf äußere Pracht. Das Geld der armen Bürger und Bauern frißt am Hofe ein Heer unnützer Beamten, Trabanten, Tellerlecker, Schmarotzer, Komödianten, Musikanten, Tänzer usw. (Quasi vero 64). Fürst und Adel wollen immer höher hinaus: „Jetzt will der Fürst königlich, der Graf fürstlich, der Baron gräflich, der Junker freiherrisch leben: dazu gehört aber mehr, als sie Einkünfte haben" (Eclipses 70). Die Fürsten profitieren mehr vom Kriege als vom Frieden, denn die Landeskinder werden regimenterweise verkauft an den Meistbietenden für „Subsidiengelder". Auf Beförderung darf ein Bürgerlicher nicht hoffen; es gibt so viele Prinzen, Grafen und Barone, die nicht durch vergossenes, sondern nur durch ihr vornehmes Blut in die Höhe steigen. Ämter und Würden werden ihnen schon in der Wiege übertragen, und während sie noch mit Milch genährt werden, bereichern sie sich schon durch das Blut der kämpfenden Soldaten.

Bei der Prunk- und Vergnügungssucht der Regenten blieb keine Zeit für das Regieren, das besorgten die Minister auf ihre Art. Ein Minister rühmt sich: Wohlan, meine lieben Getreuen, ihr sehet, wie weit ichs gebracht. Mein Herr ist Regent dem Namen nach, ich in der That. Alles geht durch mich: kein Dekret wird expedirt ohn meine Approbation. Ich hab mich necessaire gemacht; macht mir etwan mein Herr den geringsten Anstand, ohne mir in allem zu willfahren, stelle ich mich, als offerirten mir andere große Herrn ihre Dienste. Darnach wird mein Herr intimidirt, verwilligt, was ich verlange, vermehrt mein Salarium, gibt Praesenten, um mich zu erhalten in seinem Dienst (Genealogia Nisibitarum 12 f.). Je unfähiger der Regent, um so leichteres Spiel hatten die Minister. Demokritus klagt: Es liegt nicht allzeit an dem, daß einem die Geburt den Szepter reicht: Heroum filii noxae: großer Herrn Kinder sind zuweilen Ochsen. Wenn ein Esel im Marschstall geboren wird, darf er sich deswegen noch für kein Pferd ausgeben. Ein anderes ists ein Fürsten-Kind, ein anderes ein Fürst Vae Regno cuius Rex puer est, je älter das Kind, um so schlimmer. Dazu meint ein alter Hofmann: Den alten Staats-Ministern ist es recht, die profitieren davon, wenn der Regent von schwachem Hirn, der muß blind unterschreiben, was man ihm vormalt. Ein anderer klagt: O wie wahr ist es, wenn große Herren spielen, muß das Volk verlieren. Man zankt sich um der Unterthanen Balg, wem das Recht zukomme zu scheren. Man gibt ihm zwar ganz einen andern speciosen Namen, in der That aber ist es nicht anders. Was herrliche Worte gebraucht man in Decretis, Rescriptis, Diplomatibus? Es heißt: aus mildester landesvätterlicher

hunderts (1890) Callenbach vielfach benutzt, meint, daß solche Skizzen (von Callenbach) nach dem Leben entworfen sind, wird man kaum bezweifeln dürfen (S. 254). Vgl. Dammert a. a. O. XIII.

Vorsorg hab man für nötig gefunden, diese oder jene Verordnung zu thun. Was aber manchmal mit unterläuft, ob nicht dieses oder jenes Ministri partikuliere Absehen Unterschleif haben, lasse ich dahingestellt sein. Das ist nicht anders zu gedenken, ergänzt ein Dritter. Niemand vergißt seiner selbst. Ein jeder wartet seinem eigen Nutz ab, als wäre er allein in der Welt (Puer centum annorum 12 ff.).

Die Geistlichen an den Höfen hatten einen schweren Stand und nicht alle waren ihrer Stellung gewachsen. In der dritten Staats-Tortur des Almanach hält ein alter Hofkavalier dem Hofprediger vor: Herr Hof-Prediger, wie so still unter quaxenden Fröschen? Kann er solchen Greul will nicht sagen über sein Herz sondern über sein Gewissen bringen? Er ist in seinem Gewissen schuldig ins Kraut zu reden. Der Hofprediger verteidigt sich: Rede ich ins Kraut, so ists um mein Hof Suppe geschehen. Belle ich, so stopft man mir das Maul mit ungemeinen Bedrohungen. Das Gewissen drückt und überzeugt mich: ich soll drein reden, aber Staats Bedenken halten mich zurück. Das Predigt Amt hat man eingeschränkt, die Haupt Materien sind verboten zu berühren, dergestalt, daß wo im Evangelium Meldung davon geschieht, muß mans übergehen. Das bestätigt der Hofkaplan: Wir sollen den Belz waschen, aber nicht naß machen. In dem Moment komme ich vom Regiments Feld Prediger, der mich solle anführen, wie ich die Meß kurz genug soll machen, denn unsere Hof Dames eilen zum Caffée, können nicht so lang ausdauern. Es war schon an dem, daß ich meine Dimissiorales bekommen, wenn ich mich nicht um ein ziemliches gebessert hätte. In der weiteren Diskussion kommt der Hofprediger auch auf den Hofbeichtvater zu sprechen: Nicht besser geht es dem ehrlichen alten Beicht-Vatter. Der hat den Namen gar umsonst. Er ist Beicht-Vatter, hat aber weder Beicht-Söhne weder Beicht-Töchter. Es ist soweit kommen, daß dieses nur eine Staatsbedienung, ein Charge propter bene stare ist worden. Der ehrliche Alte bejammert oft seinen Zustand. Er verlangt seine Demission, weil er aber die rechten Qualitäten zu solchem Amt hat, ists ihm öfter in Gnaden abgeschlagen worden. Auf die Frage des Hofkavaliers, was das für Qualitäten seien, zählt der Hofprediger auf: Der Beichtvater hört nicht mehr wohl, das haben die Beichtkinder gern. Er läßt wohl mit sich handeln, kritisirt nichts, fragt nicht nach, läßt drei grad sein. Bei alledem ist er skrupelfrei, daherro sucht man ihn zu halten. Dann klagt der Hofkaplan: Alles hat am Hof seine bestimmte Zeit, spielen, tanzen, jagen usw. Nur zum Gottesdienst ist keine gewisse Zeit. Ich stehe manchmal über eine Stunde am Altar, mach Scenas mutas, bis es denen gelegen ist, der Meß beizuwohnen, denn entweder muß man noch den bona dies-Envoyés Audienz erteilen und mit dergleichen unnötigen Complimenten wieder abfertigen oder das rigorose Spiegel-Examen ist noch nicht vollendet oder man ist noch nicht geschminkt und so fängt die sogenannte Frühmeß ordinari um 1 Uhr nachmittags an und gar oft bleibts ganz unterwegen.

Der durch keine Hemmungen behinderte Absolutismus bedeutete für das Land vielfach Not und Elend.

Das Elend des niedern Volkes, der Handwerker, der Soldaten und besonders der Bauern schildert Callenbach in erschütternden Bildern. Die Bauren seind schier alle Martyrer. Den armen Würmern saugt die Herr-

schaft Schweiß und Blut aus und macht Purpur daraus. Eine zur Verzweiflung gebrachte Bäuerin hält dem Beamten vor: Herr Amts-Vogt, um Gottes willen ist kein Gnad für mich und meine armen Waisenkinder? Die Presser sitzen im Haus, hausen nach Belieben. Ich bin entlaufen und hab alles im Stich gelassen. Was ich nicht hab, kann ich nicht geben und doch will mans mit Gewalt aus mir erpressen. Mein Mann hat sich vor Jahren zu todt gequält. Nun ist es an mir. Ich weiß nicht mehr, ob ich unter Christen oder unter wilden Völkern wohne.... Es kann nicht schlimmer gehen als es mir schon gangen. Ich habe nichts mehr als das kummervolle Leben. Es kann vor Angst und Prest nicht lang mehr dauern. Der Tod kann nicht so grausam sein als ein solches Leben. Die Antwort ist eine Verwarnung wegen solch unbehutsamer Rede, die eigentlich schwere Strafe verdient hätte (Almanach 117 f.).

Im Hinckenden Bott klagt ein Bauer: Wans nur dem Land zum Nutzen käme, ich wollt nichts klagen. Es wird verspielt, verschenkt, verjagt, verbaut, verreist. — Unsers Landsherrn sein Pracht ist aus unserm Blut geflossen. — Sein doller Aufzug ist unser Schweiß. — Wir seind geschorene Schaaff. — Bis aufs Blut aber pro Rege et Grege. — Man macht uns Bauern weiß, es sei auf den gemeinen Nutzen. Ja quasi vero hat sich wohl. Die Hoff Katzen, die hungrigen Mucke schleckens auf. — Mit dem Bauren Geld spreizt man sich. Siehst du nicht wie sie daher gehen mit haarigen Schwäntzen auf dem Kopf, das Haar sieht aus so weiß als wäre es in der Mühle gebeutelt worden. — Ich mag nichts mehr klagen: es hilft doch nichts, bald seind wir gar fertig, so bald die Haut über die Ohren gezogen (Quasi vero 22).

In einer Szene des Marter-Kalenders tritt ein Hauptmann auf, der erzählt, daß er vor vierzehn Tagen in Venedig war, wo er ein ganzes Dutzend Galeerenknechte abgeliefert. Auf die Vorhaltung, daß diese Bauern sich freventlich gegen ihre Obrigkeit aufgelehnt, erwidert der Hauptmann: Sie haben nichts anders verschuldt, als daß sie nicht konnten zahlen, was man mit Gewalt gegen alle Billigkeit angefordert hat. Es war nichts anders als qui non habet in aere luat in cente." Auch der Gerichtsmann, der dem Hauptmann eine neue Kommission zur Verschickung einer Anzahl Landsleute überbringt, meldet: Ich kann kein bannmäßiges Verbrechen finden, als daß sie zu arm sei, können die sogenannte höchstrühmliche Landesväterliche Vorsorg mit ihrer Armuth nicht sekundiren. Schließlich liest der Beamte einen Brief vor, den er von Venedig von einem der auf die Galeeren gebrachten Bauern erhalten. Derselbe lautet:

Mein liebster Herr Gevatter. Wann dieses mehr mit Blut und Thränen als mit Dinten geschriebenes Handbrieflein ihn und die Seinen in besserem Stand wird antreffen als es mich verlassen, freut es mich noch in meinem größten Leid. Ich und meine beklagenswerten Mitgefangenen sein nach ausgestandenem Ungemach endlich kommen an den Ort, wo unser Jammer Leben entweder ein End wird nehmen oder erst recht anfangen. Wir machen uns keine Hoffnung mehr, in diesem Leben noch eines Glücksterns ansichtig zu werden. Der so oft mit Seufftzen und bittern Thränen verlangte Tod ist uns zwar zu Land vorbeigegangen, wird aber etwan zu Wasser uns würdigen, noch größerem bevorstehenden Elend zu entreißen. Die Wallfisch im Meer werden unserm strengen Herrn schlechten Dank erweisen, als welche uns dermaßen ausgemergelt, daß den Fischen ist mehr übrig geblieben als Haut und Bein. Hiermit nehme ich traurigen Abschied. In diesem Leben sehen wir uns einander nicht mehr. Empfehle meine in höchster

Armut hinterlassene Mittel und Kinder, denen zum Erbteil den Bettelstab mußte vermachen. Sollten sie zu Jahren kommen, wolle der Herr Gevatter mich als ihren Vater entschuldigen, daß es ist bei mir gestanden, sie glücklicher zu machen als ich selbst bin. Innerhalb zwei Stunden wird man uns abholen, an Bord führen und anschmieden, alsdann wird jeder von uns verkosten, wie die Streich von den Schiff-Seilern schmecken. Ein herzlichen und schmerzlichen Gruß an alle liebe Bekannte (Almanach 123 ff.).

In einer andern Szene desselben Almanachs (S. 119 ff.) wird geschildert „das Hinscheiden des alten siebenzigjährigen Mannes, dem in seinen alten Tagen die Fronschrauben das Genick gebrochen". Der Glöckner berichtet: Ich hab den guten Alten oft angetroffen in einer Ohnmacht. Seine eigene Arbeit mußt er liegen lassen, seine Frohn-Dienste zu verrichten. Vordem waren sie wohl regulirt, so daß der Unterthan dabei auch seinem Stück Brot konnte nachgehen, jetzt aber gehts bunt zu. Man haltet keine Zeit mehr. Man baut, man schanzt, man jagt, dazu werden ganze Gemeinden, Jung und Alt, Groß und Klein, Menschen und Vieh kommandirt und zwar auf der armen Leute selbsteigene Kosten. Manchmals hat's mir das Herz geblutet. Ohne Thränen konnt ichs nicht ansehen. Der Totengräber klagt: Es ist ein Greuel vor Gott, daß unter uns Christen eine größere Sklaverei gefunden wird, als unter den Heiden, unter dem Deckmantel der Billigkeit. Die heidnischen Sklaven seind zu solchem Unglück geraten etwan im Krieg, aber christliche Sklaven werden so geboren gleich wie das Vieh. Und die Schul-Buben singen den Todten Gesang:

Der gute Mann war alt und krank,
Doch mußt er immer frohnen.
Hat doch von allen schlechten Dank,
Mit Schläg tät man ihn lohnen.
Der Acker Ochs hat besser Glück,
Man gibt ihm doch sein Futter.
Der Kuh ist wohl von Stück zu Stück,
Fürs Futter gibt sie Butter.
Der Mensch allein das herbe Joch
Ganz hungrig muß er tragen.
Bei Schweiß und Blut muß leiden noch
Unzählbar schwere Plagen.
Despotisch man mit Menschen haust,
Der Alte hats erfahren.
Das Recht steht jetzt bei starker Faust
Bei diesen Jammer Jahren.

Wie den Bauern, so geht's den Soldaten. Callenbach läßt einen von den Werbern gepreßten Soldaten klagen: Wenn ein ehrlicher Kerl meint, er wollt seinem Land Herrn, seinem Vatterland mit Leib und Blut dienen, wird er einem andern Herrn ganz in ein ander Land verkauft, so daß seines Gebeins nicht mehr ins Land kommt. Spricht er, er hab sich nur für sein Herrn und für kein andern werben lassen, hat er den Buckel voll Schläg; geht er durch und wird erdappt, hat er den Galgen am nächsten Baum. Der Monat Sold bleibt entweder ganz aus oder kommt nur Kreutzer weis. Das mehreste stecken die Offiziere in Sack. Wie mancher ist gehenkt, der aus Not und Hunger ist ausgerissen! Das Comiß-Brod schmeckt wie verschimmelter verdorbener Bumpernickel. Leib und Leben wagen, nichts zu beißen, nichts zu nagen (Almanach 157). Ein anderes Mal klagt ein alter Soldat: Ich gehe jetzt meinem Stück Brod nach. Das ist der Dank, der Lohn für soviele Blessuren, für soviele Leib- und Lebensgefahren, so ich für mein Prinzipal ausgestanden. Junger Soldat, alter Bettelsmann! (Puer centum annorum 68.)

In der Alten Hack (40 f.) hält ein General seine Soldaten feil, einen um den andern für 100 Gulden mit Montur.

Einem Offizier, der sich darob verwundert, erklärt er: Die fürnehmste Markedenderei geschieht jetzt mit Menschen. Mein Herr profitiert mehr von Kriegen als von Frieden.

Die Menge der Leut frißt das Land auf wie die Heuschrecken, man verkauft sie in Holland und Venedig. Der Offizier: Mein Gott und Herr! Geht man so mit Menschen um? Ist aber das der Kerl ihr freier ungetrungener Will und wohlbedachte Meinung? Der General: Darum hat man sie nicht zu fragen, sie seind leibeigene Ausschüsser, die besten sucht man aus; die Kaufmanns Gut seind, bringt man an den Mann, schwache Kerl, Lothfeigen, werden zurückgeschickt, das gibt Feld-Esel. Der Offizier: So hat man zu meiner Zeit das Vieh auf den Markt getrieben.

Auch im Almanach kommt bei der Beschreibung des Kummerlandes dieser Sklavenhandel zur Sprache, der Schulmeister erklärt: In der That selbst ist es eine Sklaverei, aber man nennts nicht so. Der Nam ist verhaßt, die Sach steht dem Herrn wohl an. Ich hab gesehen, daß man wohlerwachsene Kerl hat geworben, auch ohne ihren Willen, unter dem Vorwand, es sei angesehen zur Defension des Vaterlands, kurz darauf hat man's verkauft wie Kühe, Kälber und Ochsen. Seind auch ordentlich anderswohin zur Schlachtbank abgeführt worden. Ging dann etwa einer durch und wurde attrapirt, hat man ihn an seinen besten Hals gehenkt (Almanach 111 f., vgl. 157 f.).

Waren Soldaten für die Verteidigung der Grenzen nötig, da fehlte es an Soldaten und an Geld. Einem Minister, der darüber in Verzweiflung gerät, bietet der Hofnarr an, sofort ohne Kosten ein Regiment zu stellen, nämlich aus dem unnötigen Hof Gesinde: Da präsentiren sich die Hof Comoedianten, Operisten, Tänzer, Kunstspringer, da postiren sich die Fresco Maler, die Stuckedurer, die Spieler, die Bona Dies-Brüder, die Reverenzmacher, Tellerlecker, Schmarotzer, Jubelierer. Das sind Leut, wie die Hand-Pferde, die man nicht nötig als Parade zu machen: fressen den andern den Haber vom Maul hinweg. Dort steht der mit seiner Fidel, dem muß man viele hundert jährlich zum Fenster hineinwerfen. Da streicht der Fresco-Maler ein kostbares Färblein an. Jener Ingenieur macht ein Riß, die Cassa aber bekommt ein Loch darvon. Der ist Ober-Kuchel-Bub, hat unter sich drei Unter-Buben, neben dem Bratenwender, der auch schon ein Exspectanz-Decret hat ausgewerkt für den Ofen-Hitzer und Holz-Spalter. Da steht der Düppen Gucker, der Linsenspitzer, der Haderlump Vorschneider, ein naher Vetter der Ober Spül-Magd. Dort macht sein Parada der Hunds-Jung samt seinen untergebenen Fourier Schützen mit dem Kuppel Hund. Der Bereiter macht auch ein bellé videre mit seinem Halfterknecht, Steichbügel- und Sattel-Jung. Enfin es gibt der Hof Voluntairs soviel, daß man ein Regiment könnte formiren. Auf solche sollte sich gründen protectio Patriae. Unter diesem spezioſen Titel fordert man große unerträgliche Contribution, Accisen, Don Gratuite, Extra-Steuer. Das wenigste wird dazu verwandt. Da sehet ihr Herren, wie leicht ein Regiment wäre aufzurichten regulierter Miliz, wenn man die auf so unnütz überflüssiges Völklein geordnete Consumption täte besser employren (Quasi vero 62 ff.).

Ein weiterer wunder Punkt bei den Soldaten war das Avancement. Kaum konnte es ein Soldat bei aller Tüchtigkeit zu einer Charge bringen. Ein Kapitän klagt:

Unser General ist ein halb Jahr alt, liegt noch in der Wiegen, man hat ihm doch in prophetischer Vorsehung seiner künftigen Kriegs-Experienz das Regiment conferirt; er kommandirt schon, aber mit dem Brey-Löffel. Es kann kein rechtschaffener Kerl nun mehr ankommen, es gibt der Kadetten, Fürsten, Grafen, Baronen, Junkern soviel, denen wird von Geburt die Kriegs Erfahrnussen eingegossen, das sind nicht mehr meritirte,

sondern geborene Generals und Offiziers. — Und ein Soldat meint: Pfuy der Schand, solche quasi Offizier haben wir in der Armee noch sehr viel, bei voller Tafel sind es Helden trutz Hannibal, im Angesicht des Feinds da erblassen sie als hätte sie der Hagel getroffen, wan sie aber einen armen Kerl, der etwa ein Rüb aus einem Acker ausgezogen, sollen prügeln lassen, da seind sie trützig und beherzt, indessen ziehen sie die Gage und liefern keinen todten Hund (Quasi 48 ff.).

Wie das Staatsleben, so sank auch das Familienleben. Der Feminismus nahm einen bedenklichen Grad an: die Frau wird gebietender Mann, der Mann dienende Magd. In der Genealogia Nisibitarum (77 ff.) jubiliert ein Wittmann über den Tod seiner Frau:

Sei Gott gelobt in Ewigkeit, meine Frau ist todt. Hätte sie länger gelebt, wär ich gar zum Sklaven geworden. Das ist jetzt die saubere Modi, die Frau tyranniſirt, spielt den Meister über den Mann, der Mann muß ihr noch schön tun. Muß noch Reverenz machen, will er anders von der jetzigen Welt für kein Holzblock passieren. Meine verstorbene Madam hat ihr dotem in einem Jahr nur in Kleider-Pracht consumirt. Nachgehends lebte sie von dem meinigen. Ich mußte alles fournieren und eine Kuß-Hand über die andere geben. Gar leicht würf ich das Kind aus der Wiegen auch durch den geringsten Unmut, den ich spüren ließ. Wohl essen, nicht übel trinken, spielen, spazieren fahren, sich alle Tage divertiren, zu Zeiten eine Staats Unpäßlichkeit simuliren, das war ihr ganzes Leben. Ich mußte Amts halber schaffen. Wenn das was langsam herging, hatte ich eine ungnädige Dame; wollte ich zu Gnaden kommen, mußte ich um Verzeihung bitten und allen Mangel doppelt ersetzen. Endlich erbarmte sich ein guter Freund und affrontirte sie. Da sollte man gesehen haben, wie die Frau sich alteriert, chagriniert, rachgierig skalierte, letzlich vor Zorn durch ein zugestoßenes Gallen Fieber den Geist aufgeben im 11. Jahr unseres Ehestandes. Gott sei gelobt, nun bin ich der Marter los.

Kaum hat der Wittmann geendet, so erscheint auf der Bühne sein Nachbar. Dessen Frau führt den Mann am Strick, läßt ihn tanzen, gerade stehen, apportieren, über einen Stecken springen und brüstet sich:

Recht so, so muß der Mann tanzen nach der Frau Pfeifen. Ihr tyranische Männer habt lang genug den Meister gespielt, die armen Weiber mußten drei lassen grad sein. Die Modi allein konnte euch zur Raison bringen. Wäre es nicht zur Modi worden, daß man dem Frauenzimmer in allem die Praecedenz überlasse, dann wäre nichts gewesen im Haus als holdselige Gespenster. Nun aber haben wir gewonnen. Der seiner Frau nicht gar schön tut, ihren Willen in allem nicht vollzieht, wird von den Männern selbst für ein Holzblock gehalten, der nicht zu leben wisse. Wir habens weit gebracht. Von dieser Modi profitiren wir. Aber hör Mann, damit nichts verabsäumt werde, da setz du dich hin und haspel dieses Garn, ich muß einer Visit abwarten von einem galanten jungen Herrn. Sehe auch zu Zeiten nach dem Kind. Und der gefügige Ehemann. antwortet: Ich tue was deinen Augen gefällig ist, ich werde deinen Verordnungen wie billig nachleben.[1]

Wie die Frauen Tyrannen der Männer werden, so tyranniſieren die französischen Dirnen-Moden mit den entblößten Fleischmassen und schauderhaften Reifröcken die Frauen. Eine Dame klagt: Pfui Teufel, was leiden wir der Modi zulieb. Wir seind ja veritable Teufels-Martyrer. Der Welt, der

[1] In einer andern Szene (Wurmatia 62) sitzen auf dem Theater Männer und Burschen: „der eine haßpelt, der andere spinnet, der dritte klupffelt, der vierte kocht, der fünfte kehrt, der sechste muß wiegen.“ Alle singen: „Wir arme Tropffen, uns lassen klopffen von bösen Weibern Regiment“ usw.

Modi zu lieb plagen wir uns Tag und Nacht. Meine Pariser Modi Schuhe drucken mich, daß ich manchmal vor Schmerzen möcht überlaut rufen. Es friert mich am Hals und an der Brust, daß ich zittere und zähneklappere. Doch weils die Modi ist, muß ich mich also expectoriren. Modi hin Modi her, es ist sehr ungemächlich. Du hast recht, erwidert eine andere Dame, ich wollte die Modi wären wo der Pfeffer wächst. So gehts uns auch mit unsern Reifröcken. O daß doch alle Reifröcke in Schweizer Bumphosen verwandelt würden! Die Kleider Last ist unten zu schwer und oben zu leicht. Wir spreizen uns in diesen Schanzkörben wie ein Krott auf der Hechel. Wir werden ja täglich ausgelacht, so oft wir in der Kirchen uns zwerg in die Stühl müssen eindringen. Jüngst konnte ich kaum wieder herauskommen so breit hät sich mein Rock gemacht (Almanach 56 ff.).

Diesen Modidamen wurde es immer beschwerlicher in die Kirche zu gehen. So meint denn eine: Wir hoffens dahin zu bringen, daß man uns in unsern Zimmern den Gottesdienst hält in geliebter Kürze. Es ist beschwerlich über die Straß zu den Canailles zur Kirche zu gehen. Das ist kein Respekt. Man sollte für die Damen andere commodere Tempel stiften mit Cabinetlein, woraus man während des zu Zeiten ziemlich verdrießlichen Gottesdienst allerhand Refrischementer könnte haben nach Belieben. Man könnte noch einmal so andächtig sein, wenn man ein paar Tassen Chokolade im Leib hätte, die man in der Sakristei könnte kochen (Eclipses 51 f.).

Bei den vielen Modetorheiten war es mit der Erziehung schlecht bestellt. Die Eltern ziehen ihre Kinder, so wird geklagt, daß es eine Schand ist, sie lassen ihnen alles zu, was von Extraction ist; sie müssen lernen Reverenz machen, ehe sie das Vater unser können; der Bub ist noch nicht hinter den Ohren trocken, muß doch schon Visiten geben, das Töchterchen, so zu Haus die Pop noch kleidet, muß schon in die Compagnie; ists ausgelassen, freuen sich die Eltern und sagen, es habe spiritus; zur Gottesfurcht hält man sie nicht an, denn man fürchtet, sie möchten melancholische Lothfeigen werden; ist der Bub ein Stumpax, so soll er kurzum ins Kloster, hat die Tochter ein scheel Aug oder einen Buckel oder sehet aus, als wäre sie mit Erbsen bombardirt, dann ist sie gut fürs Nonnenkloster (Wurmatia 71 f.). Ein Sohn klagt: Wenns gefehlt wäre, hätten meine Eltern die Schuld. Sie führten mich von Kindheit zu aller Ueppigkeit. Es war kein Gesellschaft, ich mußte dabei sein, mein Serviteur machen. Ich mußte schon einen unschuldigen Galan abgeben und verstund es nicht. Ich mußte caressiren, wie Papageien schwätzen, denn ich wußte nicht, was die amoreuse Wort, die meine galante Mamma mir auf die Zung legte, wollten sagen. Dies lehrte man mich, ehe ichs Vater unser konnte oder wollte beten. Wenn ich einen Complimenten Fehler beging, wurde ich dafür gestraft. Zum beten hat man nicht genötigt. Einstmal ereiferte sich mein Papa, wollte mich mit Gewalt in die Christenlehr schicken. Mamma aber wollts nicht haben, gab ihm einen scharfen Verweis, die Kinder würden melancholische langweilige Lothfeigen, wenn sie zur Andacht angehalten würden. Mamma behielt recht. Papa war froh, daß er still schwieg.... Ich erinnere mich von meinen Eltern gehört zu haben: ich wäre schon in meiner Tauf von gemeinen Kindern distinguirt worden. Justament sollte um eben dieselbe Stund ein Bauern Kind getauft werden. Da litten meine Eltern nicht, daß

man mich sollte in die Kirch tragen, sondern zu Haus im Saal mußte ich getauft werden; sie meinten, es wäre disreputirlich mit dem Wasser getauft werden, mit welchem auch gemeine Kinder getauft seind (Genealogia Nisibitarum 91 f.).

Ein widerspenstiges Mädchen, das sich über den Lehrer beklagt, entschuldigt der Vater: Herr Hofmeister, mit Kindern muß man mit Manier umgehen, sie seind gleich den Vögeln, diese zu fangen, wirft man nicht mit Prügeln drein, mein Fräulein Tochter hat sonst eine ziemlich gut Naturel. Bei dem Examen, das dann der Vater mit seiner Tochter anstellt, zeigt sich diese vorzüglich bewandert in allen Komplimenten; die Frage nach dem Glauben beantwortet sie mit Spadilia Manilia (Karten vom L'hombre-Spiel) und als Gebetbuch zeigt sie ein Kartenspiel vor. Der Vater ist aber sehr zufrieden und schilt den Lehrer: Mit euer Pfafferei, ihr macht nur Melancholei, das ist eine Staats Tochter, kein Bauern-Gred, sie muß erzogen werden nach dem Stand. Eine Mutter verlangt von dem anzustellenden Lehrer, er soll den Tanz-Meister machen, die Kinder lehren complementiren, die Füße propre setzen, politisch essen und trinken, Piquet spielen usw. Als der Lehrer dies nicht gelten lassen will, fordert die Mutter ihren Mann auf, dem Grobiano Antwort zu geben, weil ihr sonst die Galle übergehe. Der Vater begütigt:

Guter Freund, meine Dame und ihr taugt nit zusammen, sie will Estats-Kinder haben, ihr aber redet von christlichen Kindern. Ich halte es mit euch, aber ich darf ihr nichts zuwider thun, sie verklagt mich sonsten bei der ganzen Frauen-Zunft, als wüßte ich nicht dem Frauen Zimmer nach der Gebühr zu begegnen. Sehet ihr, wie mirs gehet, ich muß sogar ihren Hund tragen, will ich anders ihrer Gnad leben, sie bedient sich des Sprichworts: Wer mich liebt, liebt auch mein Hündchen (Quasi vero 25 f.).

Die Dekadenz der Zeit zeigt sich auch in dem Jagen nach immer neuen, höheren Titeln, eine krankhafte Titelsucht trat ein. Die Welt des 18. Jahrhunderts ist angefüllt mit einer Unmenge von Titeln, wahren und unwahren. Die Briefkuverts müssen größer und größer gemacht werden, um alle Titel zu fassen; der Umfang der Titulaturen ist manchmal größer als der Brief selbst; Briefe ohne alle gebührende und nicht gebührende Titel werden uneröffnet zurückgewiesen, a fortiori die Rechnungen. Ein Handwerksmann nähert sich unvermerkt einer Dame: Ehr- und Tugendsame, sagt er, hier hab ich eine Spezifikation, es tut nicht viel, kann ich wohl die Zahlung haben, ich habs nöthig. Die Dame verbittet sich den abgeschmackten Titel, eine Dame de Qualité ist nicht mehr ehr- und tugendsam. Der Handwerker bittet um Verzeihung: Ich hab nicht gewußt, daß Ihr nicht mehr ehr- und tugendsam wollt sein. Wie muß ich aber hinfüro sagen, wenn ich Schuld fordere? Madame: Ihr sollt sagen Hoch-Edelgeborene Hoch Gestrenge Madame (Quasi vero 77 f.). Est saeculum titulare, so führt in der Genealogia Nisibitarum (24 ff.) ein Sekretär aus. Es ist kein Bauernhof so gering, den man nicht haben will im Titel eingericht.... Wans nur lautet, wenn nur ein Titel ein Pfund wiegt, ob er wahr oder nicht. Es ist des Excellenzirens kein End. Es gibt Gräfliche Excellenz, Soldaten Excellenz, Doctors Excellenz. Die Welt ist angefüllt mit lauter Gnädigen Herrn, die Gnaden aber seind alle in die Luft geflogen.

Mit der Titelsucht ging Hand in Hand der so oft ans Bizarre streifende Präzedenzstreit. Es ist die allgemeine Klage, daß in Deutschland nichts

voran geht. Warum? Die Antwort gibt einer von Hof: Das ist leicht zu erachten, wir Teutsche halten uns zulange auf in Praecedenz Streit, Einrichtung des Ceremoniels. Da machen wir mehr aus dem Accessorio als aus dem Principal.... Man kann sich nicht vergleichen in praeliminaribus, dieser sitzt einen halben Zoll höher droben, der andere macht schon ein Praejudiz daraus, protestirt, dann wird die Hauptsach gesteckt. Bald ist dieser dem andern nit weit genug entgegengegangen, hätte noch eine halbe Trepp sollen herabsteigen, dahero der andere sich offendirt befind, übergibt seine Gravamina dem übrigen Consessni, bis das nun wird ausgemacht, denkt man nit an die Hauptsach.... Es geschieht auch, daß einer seine Ankunft etwas später läßt notifiziren oder in unanständigen Terminis. Ein anderer praetendirt die erste Visit, ohne die bleibt er zu Haus und die Hauptsach bleibt liegen (Auf die alte Hack 66). Selbst auf dem Kinderball entbrennt unter den Kindern der Präzedenzstreit, bis schließlich ein Kind meint: Wir kommen ja uns zu divertieren ohne verdrießlichen Praecedenz Streit, der, wie mein Papa sagt, unter die Kinder nicht soll einschleichen, er stifte genug Unheil unter den Alten (Quasi vero 23 f.).

In der Genealogia Nisibitarum (32 f.) kommt ein neu gewählter Bauern Schultheiß zu dem Ceremonien Meister mit der Bitte um Anleitung, damit er nichts tue, was seinem Charakter zuwider. Der Ceremonien Meister empfiehlt ihm zur Maintenirung seiner Schultheißlichen Authorität folgende Punkte: Wenn er im Schultheißen Lehnstuhl sitzt, muß er keinem den Hut rücken, seine Stiegen muß er lassen ändern wegen der Visiten und Revisiten, je nachdem die Leut charakterisirt sind: dem einen geht er entgegen anderthalb Staffel, dem andern bis an die Thürschwell, dem dritten weiset er die Thür; mit seinen untergebenen Bauern muß er sich nicht zu gemein machen: familiaritas parit contemptum, wer sich unter die Kleyen mischet, den fressen die Säu.

Nicht die Sache entscheidet, die Form ist das Wichtigere. Formalismus überall: Formalismus im Verkehr, Formalismus in den Ämtern, Formalismus besonders im Gerichtsverfahren. Dazu allgemeine Bestechlichkeit. Wer das meiste Geld gibt, der gewinnt den Prozeß. Ein Richter sieht dem Supplikanten an der Physiognomie an, daß er unrecht hat, und bleibt dabei, bis ihm der Klient eine große Geldbörse zeigt. Jetzt hat sich auf einmal die Physiognomie geändert und verspricht den besten Erfolg: Wir Judices pflegen manchmal, um große Weitläufigkeit zu verhüten, einen Rechtshandel am Knie abzubrechen, es sei denn, daß die Partei die gute Physionomie mache. Bringe er nur seine wichtige Documenta in mein Haus nit zwar an meine Person, sondern an meine Hausfrau. Diese ist schon informirt und weiß, in welcher Schublade dergleichen wichtige Acta gehören, damit man wie billig darauf reflektirt, versteht er mich wohl (Quasi vero 44 f.).

In den Eclipses klagt ein Jurist (43 f.): Unsere liebe Justiz ist entschlafen. Es ist ihr verboten worden, bei den Menschen zu invigiliren: sogleich legt sie sich schlafen ... die Bücher sein voll Justitiae doctrinalis aber mit solcher Confusion, daß nicht mehr draus zu kommen. Besser ist ein Quintlein Realität als ein ganzer Centner formalitatum. Dem Namen nach haben wir zwar das Faustrecht noch nicht, wohl aber in der That: die große Fisch verschlingen die kleinen. Gegen einen Fürsten oder gegen einen Reifrock haben die Gläubiger absolut keine Aussicht, ihre Sache zu gewinnen (Quasi vero 47).

Nicht weniger herrscht der Formalismus auf den Universitäten. In der Philosophie disputiert man weitläufig über das Ens rationis (Wurmatia 55 f.) und die Materia prima (Auf die alte Hack 33 f.), und von den Disputationen in der Theologie meint Prudentius: Was hab ich nöthig zu wissen oder zu rathen, in was Ordnung in qua prioritate naturae oder rationis der große Gott seine Dekreta habe concipirt? ob auch die Engel raisoniren? was geschehen wäre, si duo fuissent incarnati. Damit verliert sich die Zeit und wird nichts ausgerichtet (Genealogia Nisib. 58).

Einem Vater, der seinen Sohn auf die Universität schicken will, rät ein Freund: Ja, wenn der Herr zuviel Münz hat, so er gern auf der akademschen Schmelzhütte wollte lassen auffliegen. Auf Universitäten gibts jetzt mehrenteils Dukatenschmelzer, die Collegia werden gehalten in Wein, Bier, Brandenwein, Caffee-Häuser, wo mehr mag ich nicht sagen. Die Professoren halten ihre Collegia privata privatissime, lassens sich wohl bezahlen (Quasi vero 9). Ein Student beschwört seinen Vater, ihm Geld zu schicken, es handele sich um seine Reputation, die Rechnung meiner Schulden beträgt für Kostgeld 200 Gulden, für Holz, Licht, Wäsch, Bedienung, Trinkgelder 40 Gulden, für Perrüken Poutre, Schnupp-Tabak 5 Duplonen, für einen neuen Modi Degen 7 Gulden, dem Tanzmeister für einen extraordinari Sprung zu lernen 2 Dukaten, verspiehlt in favor des Frauenzimmers 10 Rthr. usw. (Genealogia Nisib. 65 f.).

Die Unkultur suchte auch auf den verschiedensten Wegen in die Kirche einzudringen. Ein Sakristan klagt dem Kirchenpfleger: Ach Herr, wie gehts in der Kirchen zu. Gott seis geklagt, unserm geistlichen Herrn darf ich nichts klagen, will ich anders keins an ein Ohr haben. Keine Auferbauung in der Kirche. Große Herrn und Damen schämen sich der Andacht, denen zu lieb muß man alle Ordnungen unterbrechen, bald muß ich um 11, bald um 12 Uhr läuten nach ihrer Gemächlichkeit. Kommen sie dann, so ist ein immerwährendes Geschwätz und Zeitungleſen. Unserm geistlichen Herrn stopft man das Maul mit ein oder ander Mahlzeit, die übrigen Kirchen Bedienten seind wie stumme Hund dürfen nicht bellen. — Mein lieber Sakristan, erwidert der Pfleger, ihr ziehet just mein Register, das ist auch meine Klag. Ich ärgere mich manchmal über unsere Predigen. Man bringt auf die geheiligte Kanzel mehrenteils Fabel, bald hat der Fuchs die Hühner hinterschlichen, bald hat der Jud die Sau aufgehoben, bald wird man den Eulenspiegel aufziehen und darauf den Bomparnickel singen[1], denn kein Gassenhauer wird gespielt auf der Kermes und Hochzeit, den unsere Musikanten nicht auf den Chor bringen. Hat nicht jüngst unser Organist unter der Elevation gespielt: Laßt uns gehen nach Rumpels-Kirchen? Unsere junge Bursch haben ja überlaut gelacht. Bestätigend ergänzt der Sakristan: Hat nicht auf den heiligen Ostertag jener fremde Prediger ein Ostermährlein erzählt, daß ehrliche Männer sich geschambt und zur Kirchen hinaus gegangen. Die andern aber haben zusammen gelacht als wärens im Wirthues oder auf dem Tanzboden. Der Prediger aber meinte, er machs gar schön, machte solche Krimassen dabei wie ein Schampodasche (Jean Potage?) auf dem Theatro. Bald schrie er laut wie ein Zahnbrecher, bald wispelt er so still, das Kind in der Wiegen nicht aufzuwecken;

[1] In der Alten Hack 38 heißt es: Bompournikel singen.

mit den Händen hat er in der Luft gefochten, mit den Füßen gestampft, die Augen aufgerissen wie ein gestochener Bock. — Uns einfältigen Leuten ist auch nicht gedient mit hohen Concepten, wir hörens an, wie die Kuhe ansiehet ein neu Scheunen-Thor. Der Pfleger bedauert den Abgang der uralten Kirchen Gebräuche, zum Exempel die Kinder Tauf muß jetzt zu Haus verrichtet werden, man schämbt sich des Kirchengehens. Man glaubt, der Tauf-Stein sei nur für die Bauern-Kinder. Hochzeiten werden anstatt im Haus Gottes vor dem Altar im Zimmer geschlossen, Begräbnisse werden nicht mit einem Requiem sondern in der Nacht mit zusammen gelehnten Kutschen gehalten (Genealogia Nisib. 36 ff.).

Die Geistlichen sind vielfach stumme Hunde, die nicht bellen (Wurmatia 20). Zum Geistlichen taugt der Simpel, der schickt sich nicht für die Welt, für den Geistlichen ist er gut genug. Man sieht einem solchen Geistlichen selten die Geistlichkeit an. Wenn nur die geschorene Kron unter einer geputerten Peruque verborgen, dann kann unter einem bordirten Camisol und blau-violet Rock der geistliche Herr eine Figur und Parada machen. Es ist dem Vater für seinen Simpel-Sohn nicht um die Pfafferei zu tun, sondern um die Revenuen und den Buben unterzubringen, er lebe hernach geistlich oder nicht (Quasi vero 15 f.). Bei der Abgabe eines rekommandierten Briefes für einen Abbé stellt sich heraus, daß der Abbé ein Knabe von 15 Jahren ist: Weiß denn der Herr nicht, daß jetzt zu geistlichen Praebenden Kinder in der Wiege aufgeschworen werden? (Auf die alte Hack 24.) Im Hinckenden Bott (93) trägt man ein Kind vorbei mit einer Prälaten Inful auf dem Kopf: Was will das sagen? Hat das Kind schon solche Mütsch? Gehören die Mitrae, Praelaten-Inful auch schon auf die Kinder Köpf? Antwort des Kammerlakaien: Diese meine junge Herrschaft ist heute Abbé geworden.

Dem Sinken des religiösen Sinnes folgt auf dem Fuße das Schwinden des vaterländischen Empfindens, die Erkaltung der Heimatsliebe, die Verwelschung von Sitte und Sprache, der Bankrott der deutschen Treue.

Ein uralter Fürst hält seinem fürstlichen Urenkel vor: Gibt es keine teutsche Patrioten mehr, deren Dienste man könnte gebrauchen? Müssen denn Jean pauverté allenthalben vorn dran sein? Welsche Opera, welsche Modi, welsche Mores, welsche Sprach, welsche Kleidung haben Teutschland in gegenwärtigen Stand gesetzt. Als der Urenkel die Anrede gebraucht: Votre Altesse, fährt der alte Fürst auf: Tu votre Altesse: Ich heische Fürst Adolph, ein rechter teutscher Fürst kein votre Altesse ist, Teutsch, Teutsch! (Auf die alte Hack 12 f.)

Von der Zeit an, daß wir Teutsche mit fremden Zungen geredt, so heißt es in der Genealogia Nisibitarum (94 f.), seind wir nicht allein anderer Nationen Sklaven worden, sondern haben auch zu unsern angeborenen noch fremde Untugenden erlernt. Wir haben unsere angeborene Redlichkeit verloren, wir haben Intriguen gelernt, wir haben unsere Untugenden entdeckt und seind andern Völkern zum Gespött worden. Nur der soll was gelten, der im Ausland gereist. Wenn ihr gesehen den Vesuvium, getrunken Lacrima Christi, wenn ihr in den Venetianischen Gundulen spazieren gefahren, wenn ihr von einem französischen Tanzmeister etliche Sprüng in Paris habt gelernt, so wollt ihr sogleich den Teufel bannen. Hätte der Herr sein Geld in Teutschland employrt, hätte er weit mehr profitirt.

Als ein Vater sich beklagt, daß sein Sohn auf der Reise im Ausland wieder 100 Dukaten verschwendet, sucht die Mutter zu begütigen: Schäme dich, sollen dich 100 Dukaten zu Boden werfen? Es ist gleichwohl ein galanter Bub, wir haben Ehr und Reputation davon. Ein Quintlein Reputation überwiegt Silber und Gold. Der Bub muß sich qualifizieren, es koste, was es wolle. Ach des Qualificierens, erwidert resigniert der Vater: Es fliegt ein Gans über Meer, kombt ein Gans wieder (Hinckende Bott 26 f.).

Im „Kinder-Spiehl" (36 ff.) meint Jovialis: Was mich zu Zeiten alterirt, ist, daß wir Teutsche gleich den Kindern alles, was fremd ist, nachaffen, alles das aestimiren, was anders woher kombt. Und Juvenalis bestätigt: Er hat ganz recht: Andere Nationen sind uns wohl obligirt, daß wir all das ihrige so hoch apprezieren, ja so theuer zahlen, hingegen das Unsrige sehen wir über in Achsel an. Besondere Schuld gibt Hilarius unserem Frauen-Zimmer, dieser curieusen Creatur. Wanns nur fremd ist und zugleich kostbar, das sind sogleich ihre Approbation. Es muß alles niederländische Spitzen sein, ob sie schon in der Nachbarschaft geklüpfelt worden. Es sind türkische Bohnen, je weiter her, je besser.... Der fremde Tabak hat den Vorzug, und sollte er auch hier gewachsen sein; wenn er nur in Holland eine kurze Zeit in der Wanderschaft gewesen und wieder zu uns heraus kommt, ist er schon weit edler, weil er alsdann für keinen Landsmann gehalten wird.

In der Alten Hack (73) ertönt der Klagegesang:

Meine Brüder gleich den Affen
Thaten sich ins Frembd vergaffen,
Hielten nichts auffs Vatterland.
Frembde Waaren, frembde Sitten,
Olim wurd es nicht gelitten
Hatten schon die Ueberhand.

Was die echten Deutschen am meisten schmerzt, ist der Verlust der deutschen Gewissenhaftigkeit und Treue. In den Staats-Finsternussen (38 ff.) klopft ein alter Teutscher an allen Thüren an, eine Dame la Conscience zu suchen. Er wird vorerst nach seinem Passport gefragt. Das, meint er, war man vormalen nicht gewohnt in Teutschland, wo Credit, Redlichkeit und Aufrichtigkeit hatten einen Pass partout. Dann wird er an allen Thüren mit Spott abgewiesen. Selbst der Bettler auf der Straße will nichts von ihm wissen. Wer sich mit Bettlen ernähren will, der muß lügen und betrügen.

In der Alten Hack (9 f.) wird einem alten Teutschen entgegengehalten: Die Sonne scheint noch so wie zuvor, aber die Menschen sind ganz umgegossen. Die Manier zu leben, zu regieren hat sich ganz geändert, es ist kein Schatten mehr von unserer edlen Welt. Gott sei's geklagt! Sogar die Sprach, der Humor, der Staat ist anders, ein gänzlicher Ruin des Vaterlandes, das liegt darnieder, niemand wird ihm leicht aufhelfen. Im Hinckenden Bott (41 f.) lachen die Barbaren über die Christen, daß sie unter dem Vorwand, als erfordere es ihr Staat, einander selbst in den Haaren liegen und sich aufreiben. Der Streit zwischen dem Haus Österreich und Bourbon ist der Triumph der Türken.

Am schlimmsten ist Deutschlands politische Lage. Fremde Nationen auf teutschem Boden haben Teutschland ruinirt. In den Staats-Finsternussen (79 ff.) klagt ein deutscher Patriot: O unglückselige Tochter Europae, vor Alters eine Herrscherin über die Völker; der unglückseligen Mutter noch unglück-

seligere Tochter, es sitzet allein, ist zinsbar geworden. Keiner tröstet sie. Außerhalb Krieg, innerlich Furcht, der Krieg schreckt, Hunger, Raub, Brand, Elend. Durch das gerechte Urtheil Gottes seind wir dem Raub übergeben, wir fühlen die Straf unserer Sünden und bessern nicht.... Ausländische Medici stehen von weitem, sehen zu, wie es werde ablaufen. Ein Patriot beweint den elenden Zustand seines Vaterlands mit einem erschütternden Klagelied:

Soll denn Teutschland immer leyden,
Innerlich und außen streiten,
Als verlassener Patient?
Man soll keinem Feind zumuthen,
Wie sich Teutschland muß verbluthen,
Streiten, leyden ohne End.

Laßt euch Kinder gehn zu Hertzen,
Eurer Mutter große Schmertzen
Ihr zur Consolation.
Helfft zusammen sie zu retten
Von so schweren Band und Ketten
Etwan kommt sie noch darvon.

Ach ihr Friedens Engel eylet,
Teutschland Krankheit eylends heylet,
Zündet an das Friedens-Liecht.
Wenn dies Liecht wird wieder scheinen,
Wird sich stillen alles Weinen,
Wird vergehn das Trauer-Gefühl.

Werden diese Deutschland schändenden und erniedrigenden Zustände andauern, wird die Unkultur noch weiter am Mark des deutschen Volkes fressen, werden insbesondere die Greuel des Absolutismus ihre Verheerungen fortsetzen können? Wie eine Ahnung von einer langsam, aber dann schrecklich hereinbrechenden großen Umwälzung kündet P. Callenbach das aufsteigende Gewitter an: Jene, welche ganze Länder betrügen und arm machen, sich aber voll fremden Blutes ansaufen, ziehen sich eine große Verantwortung über den Hals. Wans zur Rechenschaft kommt, werden sie schlecht bestehen. Donnerwetter, die lang vorher blitzen und allgemach langsam, gleichsam durch leises Donnern ankommen, krachen hernach und schlagen stärker ein mit größerem Schaden (Almanach 134).

Bernhard Duhr S. J.

Mystik und Distanz

Der Däne Anker Larsen hat einen Roman geschrieben: „Der Stein der Weisen", in dem eine Urfrage religiösen Lebens erschreckend offengelegt ist[1].

Es ist in dem Roman von Christentum kaum die Rede, wenngleich es bitterlich ernst um religiöses Ringen geht. Die kühle Skepsis des „Kandidaten" ist der Rahmen um die erste wie die letzte Szene des Buches. Sie allein knüpft die drei extrem voneinander abweichenden religiösen Entwicklungen des Werkes ineinander. Den Weg Jens Dahls in äußerste Schaumystik, vom „Offensehen" des Brüderleins bis zu okkultistischen Fahrten durch die Reiche des Jenseits, bis zum Untergang aller Lebensehrfurcht und allen Lebensernstes in religiöse Schauluft: „Ich hab Gottes Garten zum Lustgarten gemacht, nun ist es mir verwehrt, darin zu arbeiten" (525). Den entgegengesetzten Weg Holgers aus Leidenschaft und Schuld zur „vollkommenen Armut" des letzten Selbstverzichtes in einen rätseldunklen Gott hinein: „Jeder Gedanke, den wir uns von ihm machen, rückt uns einen Zoll von ihm ab.... Wir sind ihm näher, wenn wir kaum glauben, daß er existiert, aber ihn in uns fühlen. Ja, in uns, denn er ist an einem geringen Ort. So gering, daß er überall zu finden und in jedermanns Besitz ist. Ja, wahrlich Gottes verborgene Wohnung liegt auf der Landstraße, so offenbar, daß niemand sie beachtet" (551). Und dazwischen den Weg Christian Barnes' aus einem Dilettantismus religiösen Nippens und aus seelischer Fäulnis zu einem nüchternen Erdenleben kräftigen Schollengeruchs, nur durchatmet von der Lebensfrömmigkeit der „stillen Andacht" in Wald und Feld und am Herzen der treuen Lebensgefährtin (532).

In der kühlen Skepsis des „Kandidaten", die diese drei Wege ineinander knüpft, sind gewiß zwei Seelenrichtungen lebendig, die zu einer Lösung weisen könnten: seine zarte, helfende Liebe, die den Verzagten langsam das Vertrauen und die innere Freiheit schenkt, und seine abwartende Ehrfurcht, die keine Ziele setzt und nichts berechnet, sondern vor der Größe der eigenen Wirkungen erschrickt und klein wird. Aber die Frage, die er am Anfang an sich selbst richtet, da sein Blick auf dem Kinderspiel der künftigen Hauptpersonen ruht, bleibt bis zum Schluß unbeantwortet: „Konnte der Fall der Kirche nur verzögert, nicht verhindert werden? War das religiöse Gefühl im Begriff, heimatlos zu werden, vielleicht im Begriff, völlig zu verschwinden?" (3.) — Oder ist die silberne Stille, die das letzte Atmen des Werkes Larsens ist, die Antwort? Die „innere Stille" als die Religion, zu der alle noch so verzweigten Wege zielen? Die Stille, nach der Wilhelm Raabes tiefstes Sehnen ging[2]: „Oh, in dieser fahrigen Welt eine Philosophie des Stillehaltens, Stilleseins, Stillebleibens!" — und von der Frau Claudine im Abu Telfan redet[3]: „Mein Sohn, es ist eine Glocke, die klingt über alle Schellen; wer in der rechten Weise still sein kann, der wird sie wohl vernehmen; — mein Kind, für die heißeste Stirn hat das Schicksal ein kühlend Mittel; dem einen legt es eine weiche Hand darauf, dem andern einen klaren Schein und zuletzt allen eine Erdscholle; du sei still und warte, bis deine Augen hell werden."

Wie dem auch sei, das Dichtwerk, das eigentlichem Christentum aus dem Wege zu gehen scheint, stellt doch an dasselbe Christentum eine Lebensfrage: Kommen wir zur letzten „Stille in Gott" auf dem Wege eines anschauungsfreudigen Innewerdens und Verkostens und irgendwelchen Schauens, darin

---

[1] J. Anker Larsen, Der Stein der Weisen. Übersetzt von Mathilde Mann. (552 S.) Leipzig 1925, Grethlein & Co.

[2] W. Raabe, Ges. Werke III 6, 564. [3] Ebd. II 1, 166.

Gott uns immer faßbarer wird und nahe vertraut, — oder ist die Urbedingung alles wahren Lebens in Gott das schneidend-herbe augustinische „Wenn du begreifst, ist's nicht Gott" mit seinen Folgerungen von Verzicht auf anschauliches Erfahren Gottes und Verzicht auf irgendwie berechenbare Lebenslenkung, so daß Gott erscheint wie die Nacht und die Frage und das Rätsel? Geht reife christliche Frömmigkeit, so oder so, auf eine Mystik persönlichen Innewerdens, — oder, wenn auch durch Zwischenzeiten solchen Innewerdens hindurch, auf herbstliche Distanz der Ehrfurcht? Und — was damit unlöslich verknüpft ist — geht sie auf eine wachsende lächelnde Sicherheit in den Armen eines „erfahrenen" Gottes, — oder ist ihre entscheidende Gotteserfahrung das letzte Fahrenlassen jeglichen „Anklammerns" in der bedingungslosen „Übergabe" an den Gott der „unbegreiflichen Gerichte und unerforschlichen Wege", an Gott, der zwar „Licht" ist, aber „unzugängliches Licht bewohnt"?

Mit dieser Frage ist eine zweite gegeben: Wenn die beiden Formen mystischer Frömmigkeit im allgemeinen: Mystik des Innewerdens, wie sie etwa in bernhardisch-franziskanischer Mystik ausgeprägt ist, und Mystik des Entwerdens, wie sie in areopagitischer Mystik von Eckhart zu Johannes vom Kreuz vorliegt, — wenn diese beiden Formen in allen Religionen lebendig wären, was ist dann das Eigene christlicher Mystik?

1.

Christliche Mystik, bei allem Formenreichtum, ist doch, so oder so, grundlegend Christusmystik. Die augustinische Formel „Durch Christus-Mensch zu Christus-Gott" umspannt in Wahrheit alle Richtungen von Christuskindmystik, Christus-Bräutigam-Mystik, Passionsmystik, Verklärungsmystik der Liturgie, Logosmystik, Eucharistiemystik bis zur Mystik der „Nacht Gottes" im Antlitz Christi, wie sie wenigstens andeutungsweise bei Johannes vom Kreuz vorliegt. Aber dieselbe Formel schließt gleichzeitig ein gemeinsames Formgesetz aller dieser Formen ein. „Durch Christus-Mensch zu Christus-Gott" besagt, daß die Formenwandlung „in" Christus geschehe, in Christus also, der Gott und Mensch ist, Kind und Gekreuzigter und Auferstandener, Christus der Einzelseele und Christus der Kirche. Mit andern Worten: die jeweilige Form der Christusmystik muß geheimnisvoll überragt sein von der ganzen, ungeteilten Christusgestalt; das „Innewerden" und „Einssein" der besondern mystischen „Nähe", die in jeder Einzelform erfahren wird, muß von einer mystischen „Ferne" durchgeistet sein, in der Christus zur sehnsüchtig „fassenden" Seele sein Noli me tangere — „Komm nicht zu nahe!" spricht und das Hineinwachsen der Seele in den Herrn als „Über-Hinauswachsen" des Herrn sich offenbart. Dieses Grundgesetz tritt klar zu Tage, wenn wir Christusmystik unter drei Gesichtspunkten untersuchen: erstens der Frage zwischen Mystik des Mitlebens und Nachlebens des Lebens Christi in Palästina und Mystik des Lebens mit Christus in seinem Fortleben in der Kirche; zweitens der in der ersten bereits eingeschlossenen Frage zwischen persönlicher Christusmystik des „Christus und ich" und der Christusmystik der Kirche in Amt und Kult; endlich drittens der Frage zwischen Christusmystik Christi als des erniedrigten „Letzten aller Menschen" und Christusmystik Christi als des idealen „Inbegriffs von Himmel und Erde".

Erstens: Schriftmystik und Fortlebensmystik. — Das hier Gemeinte dürfte klar sein. Es ist „Schriftmystik", wenn sich die christusliebende Seele in die Evangelien hineinversenkt, bis ihr in begnadeter Stunde das Leben Christi in Paläſtina nicht mehr historische Kunde, sondern gegenwärtiges Leben wird: sie selber, die christusminnende Seele, wandernd mit den Jüngern und den frommen Frauen, mit Magdalena zu den Füßen Christi weinend, mit Maria seiner Einsprache lauschend, mit Martha am Herd für Ihn sorgend, mit Petrus über die Wogen eilend zu Ihm, im echt menschlichen Wechselspiel von jäh aufglühendem Wagemut der Liebe und jäh abstürzendem Verzagen, mit Johannes zornvoll eifernd gegen vermeintliche Schmäler der Ehre des Meisters und mit demselben Johannes in der Reife des Schweigens am Herzen des Guten Hirten, selber ganz aufgelöst in schrankenloser erbarmender Liebe zu den Verstoßenen selbstgerechter „Gesellschaft" und furchtbar in Fluch und Weheruf über den geistlichen Hochmut anmaßlicher „Reinen" und „Vollkommenen". Es ist das besondere Charisma bernhardischer, franziskanischer und ignatianischer Frömmigkeit, diese Mystik des Mitlebens der Evangelien zu pflegen. In diesem Sinne müssen wir Thaddäus Soiron dankbar sein, daß er nun den früheren Arbeiten Herm. Cladders und Anton Huonders[1], die in dieselbe Richtung gingen, sein „Evangelium als Lebensform" hinzufügte[2]. Denn es ist, bei mancher Verwandtschaft zwischen der Christusgestalt des hl. Franz und der des hl. Ignatius, doch ein anderes um franziskanische und ein anderes um ignatianische Christusmystik. Es ist darum kein Zufall, daß für Thaddäus Soiron die Gestalt des Kindes und des Gekreuzigten im Vordergrund steht, während die sonst recht ähnliche Behandlung der Evangelien durch Herm. Cladder vorab das „Reich Christi" betonte. Für Thaddäus Soiron, den Sohn des hl. Franziskus, der in völlig, man möchte sagen „zweckfreier" Andacht vor der Krippe kniete und den Kreuzwunden sich entgegendehnte, ist Krippe und Kreuz so etwas wie „Selbstzweck". Durch alle noch so moderne Sprache, die an Phänomenologie und auch an Karl Barth stellenweise anklingt, bricht darum mächtig bei Soiron der franziskanische Jubel über Krippenarmut und Kreuzleid als „das" Göttliche geradezu schlechthin, während für den Jünger des hl. Ignatius Krippe und Kreuz nur „Durchgang" besagen, das nach Gottes unerforschlichem Willen „angemessene Mittel" zum alleinigen Ziel des Christus regnat, dem Ziel der Größe Christi im Christentum.

Aber gerade dieses, die starken Individualunterschiede in ein und derselben Schriftmystik selber, führt uns zur entscheidenden Frage: Gibt es überhaupt eine reine Schriftmystik? Ist nicht jede Schriftmystik bereits, so oder so, Fortlebensmystik, d. h. mystisches Leben mit Christus, wie er in „dieser" Zeit und „diesem" Individuum sich spiegelt, anders in der Entstehungszeit (um das Obige noch einmal zu streifen) des Franziskanerordens, anders in der der Gesellschaft Jesu? — Das Evangelium selber ist das klassische Buch reiner „Geschichtsgestalt Christi". Und doch spiegelt sich Christus anders in den indivi-

[1] Herm. Cladder S. J., Als die Zeit erfüllt war ([2–3] Freiburg 1922); Derſ., Unſere Evangelien (Freiburg 1919). A. Huonder S. J., Zu Füßen des Meisters ([7–8] Freiburg 1915).

[2] Thaddäus Soiron O. F. M., Das Evangelium als Lebensform des Menschen. (82 S.) München 1925, Theatiner-Verlag (Der katholische Gedanke XI), jetzt im Oratorium-Verlag, München. *M* 2.50

dualen Unterschieden der erdscholligen Lebensnähe der Synoptiker, anders in der verklärten Entrücktheit des Liebesjüngers, anders in der religiösen Richtung des Matthäusevangeliums auf das objektive messianische Reich, anders in der persönlichen Jesusnähe der Bruchstückerinnerungen des Markusevangeliums und anders in der hellenischen Kühle und Weite Lukas' des Arztes. Es sind eben, wie es dem wesenhaften katholischen Traditionsprinzip entspricht, auch die Heiligen Schriften selber schon „Kirchenleben", gewiß wahre historische Urkunde, aber „in den Händen der Kirche" und darum bereits getragen von ihrem grundsätzlichen „viele Glieder ein Leib". Das augustinische Paradox: Evangelio non crederem ... — „Glaube an das Evangelium aus Glauben an die Kirche" ist hier volle Wahrheit. Das ursprüngliche Christusbild ist bereits „Christus in der Kirche", der „fortlebende Christus". Aber eben diese Tatsache, die, an der Oberfläche gesehen, einer sog. „freien Christusmystik" ungehinderten Lauf zu geben, d. h. so etwas wie eine reine Wandlung der Christusgestalt in der Wandlung von Christ und Christenheit zuzugeben schiene, — eben dieselbe Tatsache setzt dieser Fortlebensmystik die Wesensgrenze. Die Mystik „Christus in Christen" der vier Evangelien gibt das Grundgesetz aller späteren Christusmystik, die sich an ihr entzündet: „Christus alles in allem". So sehr der pragmatische Stil des Matthäusevangeliums den gelehrten Juden verrät, die abrupte Plötzlichkeit des Markusevangeliums den heißen Atem des schnellbereiten Simon Petrus, die soziale und humanitäre Note des Lukasevangeliums den hellenischen Arzt, der geheimnisvolle Gottesatem des Johannesevangeliums den von der Schaufülle des Lebens in das Schweigen des Innen gekehrten Mystiker — Christus doch ist es, von dem allein sie sprechen, Christus, in den ihre Seele still und lautlos sich verschweigt. Nicht ein Aufgehen Christi in den Christen, sondern eher (wenn man schon von „Aufgehen" sprechen will) ein Aufgehen des Christen in Christus, oder besser: lebendige Auswirkung der mystischsten Christusvereinigung, im Geheimnis der Altäre: Christus, eingehend in den Christen und doch Christus ewig derselbe zur Rechten des Vaters über Christ und Christenheit: Tu Solus Dominus, Tu Solus Altissimus, Iesu Christe — das ist das Grundgesetz echter Christusmystik: die ehrfürchtig verstummende Huldigung vor Ihm als Reife der unio mystica in Ihm.

Damit ist eigentlich bereits die zweite Frage mit behandelt: Persönliche Christusmystik und kultisch-hieratische Christusmystik. — Über die erste in sich ist kein weiteres Wort mehr zu sagen. Sie ist „persönlich", aber, wie unsere bisherigen Bemerkungen zeigen konnten, doch nicht „persönlich" im Sinne subjektivistischer Willkür oder Abgeschlossenheit. Vielmehr fordert sie geradezu das „nach oben offen" ihres Christuserlebens, d. h. jene letzte Sicht des „weiten Horizonts", die letzte Sicht auf die Gestalt Christi, wie sie aller Einengung in eine einzelne Individualsicht sich entwindet und gleichsam, für den echten Mystiker, über-hinaussteigt über die selige Mitteilung der begnadeten Stunde[1]. Ebenso aber wäre es gewiß falsch, in kultisch-hieratischer Christusmystik, wie sie sich etwa immer deutlicher in der liturgischen Bewegung

[1] Eine mehr volkstümliche Art, von franziskanischer Christusmystik aus die Stufen der Mystik überhaupt darzulegen, trägt W. A. Berberichs verdienstvolles Büchlein „Unter der Sonne" an sich (Paderborn 1925). Für ein Ohr freilich, das an die Fioretti oder an Tauler und Seuse gewöhnt ist, wird hier vieles wie „vergröbert" klingen.

auszubilden scheint, eine reine Leugnung des Persönlichen sehen zu wollen. Aber das Persönliche ist doch hier mehr „empfangendes Glied". Innerhalb der paulinischen Spannung zwischen „Christus in mir" und „Christus-Kirche ein Leib" legt diese „liturgische Mystik" den Hauptakzent auf das Zweite, so sehr, daß das Bewußtsein einer irgendwelchen Spannung zwischen Tun und Empfangen als solche fast aufhört und das ruhige Empfangen die entscheidende Seelenrichtung wird. Theoretische Abhandlungen hier gegeneinander zu setzen, hat wenig Zweck. Aber man versenke sich einmal zuerst in die Christusmystik des neuen Krippenspiels Ruth Schaumanns „Bruder Ginepro" [1] und dann in Romano Guardinis „Heilige Zeit" [2], — Ruth Schaumann selber schon durch den keuschen Adel ihrer Sprache, die das Köstliche unter heiligen Schleiern bietet, erhaben über einen gewissen Subjektivismus persönlicher Christusmystik, — Romano Guardini auf der andern Seite durch sein unverbogenes, bei aller ehrfürchtigen Hingabe doch warmblütiges Menschtum fern von einem gewissen starren Objektivismus, der die Gefahr kultisch-hieratischer Christusmystik bildet, — und doch beide religiöse Welten, bei allem Ausgleich und aller Reife, wie verschieden!

Bleibt es für das Grundgesetz von Christusmystik bei diesem reinen Gegensatz? Gegenüber der Gefahr persönlicher Christusmystik, Christus mit dem persönlichen Wachsen und Ringen in eins fließen zu lassen (Wittig!), bedeutet die liturgische Christusmystik schon in sich besondere Betonung von Distanz. Ja der große Zauber, der ihr eignet, ist geradezu diese aristokratische Atmosphäre ehrfürchtiger Distanz. Aber dieser Zauber wird ihr zur Gefahr, Christus nun wiederum in Liturgie selber einzuengen. Die Gottesfreiheit Christi in seiner Kirche, wie sie in der reichverschlungenen Geschichte der Frömmigkeitsformen sich betätigt hat und immer wieder betätigen wird, verschwindet allzu leicht aus dem Blickfeld. Christus ist nicht bloß größer über die Einzelseele hinaus in der relativen Ewigkeit des Gemeinschaftslebens in Hierarchie und Kult, Er ist auch wesenhaft noch größer über diese Ewigkeit hinaus in das „Siehe, Ich schaffe Neues" Seiner Wandlung der Kirche in der Wandlung der Einzelseelen. Christus ist größer über die Einzelseele hinaus als Christus der Kirche, aber Er ist ebenso größer über die Kirche hinaus als Christus-Gott der „unerforschlichen Wege". Er ist über alles Irdische hinaus der „immer Größere", und darum gilt Ihm gegenüber keinerlei irdische Ewigkeit. Auch die Kirche ist Seiner nur „inne", indem sie Ihn als „über" ihr verehrt. Auch durch ihre „Nähe" geht der unerbittliche Schnitt der „Ferne" und gebietet ihr darum Ehrfurcht vor den Wegen Gottes in den Seelen. Individualmystik wie Kirchenmystik, beide sind wesenhaft an das Gesetz der Distanz gebunden. Beide, Seele wie Gemeinschaft, leben Christus, indem sie der letzten Ferne zwischen Ihm und ihnen sich lebendig bewußt sind. Nur so wahrt sich Christusmystik der Seele vor dem Krampf und der Groteske der absoluten Innerlichkeit und Christusmystik der Gemeinschaft vor dem Krampf der Angst vor dem unberechenbar

[1] Ruth Schaumann, Bruder-Ginepro-Spiel. (30 S.) Berlin 1926, Verlag des Bühnenvolksbundes.

[2] Romano Guardini, Heilige Zeit. Liturgische Texte aus Missale und Brevier. (300 S.) Rothenfels 1925, Verlag Deutsches Quickbornhaus (jetzt Matthias Grünewald-Verlag, Mainz).

Individuellen. Freiheit Christi atmet in beiden in dem Maße, als sie selber Christus Freiheit lassen.

So kommen wir an die letzte, dritte Spannung von Christusmystik: zwischen Christusmystik Christi als des erniedrigten „Letzten aller Menschen" und Christusmystik Christi als des idealen „Inbegriffs von Himmel und Erde". Die erste Art ist im Grunde letzte Folgerung aus dem, was wir Schriftmystik eingangs nannten, während die zweite in enger Verwandtschaft zur reinen Fortlebensmystik steht. Ebenso steht — was das zweite Spannungspaar betrifft — die erste Art der Individualmystik nahe, während die zweite sich mit der Gemeinschaftsmystik berührt. Die erste Art sieht darum Christentum vorwiegend als Urchristentum der Evangelien an, während die zweite stärker auf das entfaltete Christentum der Jahrtausende gerichtet ist. Aber es bleibt dabei doch ein Rest in unserem neuen Spannungspaar, der sich nicht aufteilen läßt, der vielmehr ein Neues bringt, das querschnittmäßig durch die bisherigen Teilungen wenigstens hindurchgehen „kann". Dieser Rest ist spürbar, wenn man das Christusbild Thaddäus Soirons und das Christusbild Arnold Rademachers gegenüberstellt. Der eine schreibt aus einer Christusmystik heraus, deren stärkste Ausprägung die Barth-Gogarten-Thurneysen sind: Christus im Gegensatz zur Welt. Der andere hat zur seelischen Grundatmosphäre die Christusmystik etwa Justins und Klemens' von Alexandrien: Christus als Erfüllung der Welt.

Fast mit Barth-Worten verkündet Soiron[1]: „Das Göttliche widerstrebt jeglicher Säkularisierung; es sucht eine Erscheinung, die die Übermacht, die einzig entscheidende Kraft des Göttlichen offenbart.... In der Niedrigkeit der Demut wird das Ich zum Träger des Göttlichen, in die Selbstlosigkeit des Ich geht die Fülle des Allerhöchsten ein, im ichleeren Raum nimmt die Gottheit ihre Wohnung.... Der Gottmensch ist nicht eine Einheit von Gott und Mensch, in der der Mensch auf die Linie des Göttlich-Erhabenen in kultureller Vollendung erhoben ist; er ist vielmehr eine Einheit, in der die Größe des Göttlichen in der Kleinheit und Niedrigkeit des Menschlichen überwältigend durchbricht.... Christus ist die typische, vorbildliche Verwirklichung unserer tiefsten Wesensart.... Diese arme, demütige, erniedrigte, dienende, leidende, gekreuzigte Menschennatur ist die Trägerin seines göttlichen Lebens. Keine andere kann es in uns sein. Durch die Teilnahme an seinem erniedrigten, ichleeren Leben wird das göttliche Leben in uns geboren.... Auf der Niedrigkeit des Menschlichen erhebt sich die Größe des Göttlichen" (67—73)[2]. Gewiß sucht Soiron diese Überbetonungen wieder abzuschwächen, wenn er z. B. meint: „Jener innere Abstand von den Dingen wird ... gefordert, der die gottgewollte Begegnung mit den Dingen ermöglicht, ohne daß die Seele in sie verstrickt wird" (69). Aber die „Spannung", von der er dann weiter redet, ist und bleibt denn doch reine „Gegenspannung", d. h. nicht im Sinne des „in-über" Thomas von Aquins, sondern im Sinne Barths. Darum nennt Soiron sein Evangelium folgerichtig „Evangelium der Weltdistanz" (74) und stellt es damit nicht nur in erklärten Gegensatz zum Evangelium der Natur-Übernatur-Harmonie Rademachers, sondern auch zum Evangelium der Weltkonsekration der liturgischen Bewegung.

Bis zum Letzten durchgedacht bedeutete dieses Evangelium der reinen Distanz erstens, daß das Geschöpf wesensgemäß von Gott nur als „erniedrigtes" ge-

[1] Thaddäus Soiron O. F. M., Das Evangelium als Lebensform des Menschen.

[2] Zu der, von Soiron bekämpften, (thomistischen) Eigengesetzlichkeit von Philosophie, Wissenschaft, Kultur vergleiche neuerdings die tiefen und abgeklärten Darlegungen Martin Grabmanns, Die Kulturphilosophie des hl. Thomas von Aquin, Augsburg 1925, B. Filser.

dacht sein kann, damit Gottes Größe sich davon abhebe, also den scharfen Gegensatz des spätskotistischen Gottes, der Seine „Übermacht“ in der „Ohnmacht“ des Geschöpfes erweist, zum thomistischen Gott, dessen Größe es ist, Geschöpfe zu wollen, die auch in sich etwas bedeuten. Zweitens aber bedeutete es — was immer unerbittliche Folge aller reinen Entgegensetzung von Gott und Geschöpf ist — die einseitige Vergöttlichung der Ohnmachts- und Schwächezustände des Geschöpfes, während Wohlergehen, Vollkommenheit usw. des Geschöpfes den vorwiegenden Charakter des zum mindesten „weniger Göttlichen“ tragen: das Geschöpf ist in dem Grade Gott nahe, als es möglichst wenig in sich vollkommen ist. Niedrigkeit gegenüber Vollkommenheit, Leiden und Vernichtung gegenüber Wachstum und Entfaltung, Tod gegenüber Leben sind *das* geschöpfliche Gottes-Transparent. Das heißt, es besteht wiederum der schärfste Gegensatz zu Thomas von Aquin: nicht ist alles Geschöpfliche als Geschöpfliches Kundgabe Gottes, und nicht ist es Kundgabe Gottes auf Grund seines positiven Seins, sondern geradezu im Maße seines Nicht-seins. Das heißt, die wesenhafte Mittelbarkeit der Gotteserfahrung und *darum* Gotteserfahrung in *allem* wird zum mindesten verschoben zu Gunsten einer gewissen Unmittelbarkeit des Göttlichen *im* Entschwinden des Geschöpflichen.

Rademacher[1], im großen Unterschied dazu, sieht Christus als *das* unerreichbare Ideal der Vollendung und Verklärung von Natur in Gott: „Allenthalben nichts Unnatürliches, aber die Natur in ihrer höchsten Vollendung und Verklärung.... In Jesus finden wir ein wunderbares Ebenmaß aller Kräfte. Er ist frei von jeglicher Übertreibung und jeder Art Fanatismus. Er ist kein Vegetarier, kein Abstinenter und überhaupt kein Feind weltlicher Freuden; er läßt sich zu Tisch einladen, nimmt an Festen teil und läßt sich bedienen und salben. Er hat nicht, wohin er sein Haupt lege, und doch ist er kein Aszet im Sinne grausamer Verfolgung des eigenen Körpers; kein Anachoret, kein Verächter geistiger Bildung, kein Chauvinist, wiewohl er Vaterland und Heimat liebt. Er preist die Keuschheit und verheißt denen, die reinen Herzens sind, die Gottschauung, aber er verachtet auch die Ehe nicht, sondern heiligt sie durch seine Gegenwart bei der Hochzeit; er pflegt den mystischen Verkehr mit seinem himmlischen Vater, aber doch ist er nicht so weltfremd, daß er nicht Verständnis hätte für soziale Tugenden, ja er macht von ihrer Übung ewige Freude und ewige Pein abhängig“ (Gnade und Natur 51).

Die Gefahr dieser Christusmystik ist freilich ihr Verschwimmen in Natur- und Kulturmystik. Indem das Positive des Geschöpflichen in göttlichem Glanze erstrahlt, verflüchtigt sich leicht sein Gleichnischarakter, sein „Weisen über sich hinaus“. Das Göttliche in Christus wird leicht zum Idealmenschlichen, das Göttliche überhaupt zum reinen Verklärungsglanz des Geschöpflichen: Gott wird Welt. Aber diese unleugbare Gefahr darf nicht blind machen für das ebenso unleugbar Wahre dieser Christusmystik gegenüber den Übersteigerungen der ersten reinen Armut-Niedrigkeit-Leiden-Tod-Mystik, die, wie die gesamte Kirchengeschichte zeigen dürfte, nur als Weg der „Loslösung“, also nur als „Weg“ Bedeutung hatte, und auch das — wie die Geschichte der Reformation erschreckend erweist — nicht ohne ernste Gefahr.

Die Christusmystik der anakephalaiosis pantôn, Christi als des vollendeten Inbegriffs von allem, wie sie Rademacher offenbar vorschwebt, ist und bleibt

[1] *Arnold Rademacher*, Gnade und Natur. 3. Aufl. (151 S.) M.-Gladbach 1925, Volksvereinsverlag. *M* 2.—

das Reifestadium christlicher Christusmystik, während die Christusmystik der Isaiasvision des „Letzten und Verachteten aller Menschen" gemäß Luk. 24, 26: „Mußte nicht Christus ..., um so" die Aufgabe von „Durchbruch" und „Durchgang" zu erfüllen hat, eine Aufgabe, die freilich gemäß dem Hebräerwort: „wir haben hier keine bleibende Statt", immer wieder neu zu erfüllen ist, damit das Reifestadium christlicher Christusmystik nicht Überreife der Fäulnis werde. Es hängt also alles daran, daß keine von beiden Formen sich zu der Form vergötze. Es ist nicht wahr, daß das Evangelium das „Evangelium der Weltdistanz" ist; denn „so sehr hat Gott die Welt geliebt", und Liebe ist wahrhaftig nicht reine Distanz. Es ist aber auch nicht wahr, daß das Evangelium das Evangelium der „Natur in ihrer höchsten Vollendung und Verklärung" ist; denn „... weil sie nicht von der Welt sind, so wie auch Ich nicht von der Welt bin", spricht Christus, der „in der Welt war, und die Welt hat Ihn nicht erkannt". Christus ist jenseits der Zweiheit von weltgegensätzlicher und weltverklärender Christusmystik, und darum besteht die wesenhafte „Distanz" gegenüber dem Entweder-Oder beider Formen. Indem beide sich als relativ gegenüber Seiner Wirklichkeit innerlich erfahren und bejahen, sind sie erst aus ihrem Krampf zur Freiheit erlöst. Denn im Grunde genommen sucht jede von ihnen das sozusagen „magische" Mittel, um des „wesenhaften" Christus habhaft zu werden. Es fehlt beiden, wie auch manchen sonstigen Mystikformen, an jener letzten Ehrfurcht vor allem Echt-Göttlichen, wie sie in der analogia entis des Aquinaten ihre klassische Formel hat: alles Gleichnis Gottes in seinem Gleichnis-sein gleichzeitig Un-Gleichnis. Gott, auch und gerade in Christo, ist der „immer Größere", der fassen-wollenden Händen entgleitet. Er ist das Licht, das blühende Frühlingswälder und vergilbendes Herbstlaub überleuchtet. Aber so du es mit nähelüsternen Fingern greifen willst, überrieselt dich Staub der Erde.

2.

Damit stehen wir unmittelbar am Problem jener Mystik, die man im Unterschied zur Christusmystik Gottesmystik nennt. Aber wie wir bereits sahen, ist dieser Unterschied kaum durchführbar. Denn das Problem der sog. Gottesmystik, d. h. das Innewerden Gottes im Entschwinden des Geschöpflichen ist wesenhaft bereits das Problem der Christusmystik. Ja, wenn wir bei den drei klassischen Vertretern jener Gottesmystik, dem Pseudo-Areopagiten, Meister Eckhart und Johannes vom Kreuz, tiefer nachforschen, so ruht ihre Gottesmystik letztlich in einer ganz besondern Form von Christusmystik. Für den Pseudo-Areopagiten ist es der Christus der hierarchischen Kirche, der Christus der Mysterienfeier, dem das Finsternis-Licht-Mysterium seiner „mystischen Theologie" entsteigt. Die Grundvision der Mystik Meister Eckharts aber ist das Durchfülltsein der Seele, die als Mikrokosmos des Makrokosmos letztlich Welt und Menschheit in sich trägt, mit dem Logos-Christus, „in dem alles geschaffen ist". Die Nachtmystik des hl. Johannes vom Kreuz aber birgt, wie Baruzi in seinem Buch über den Heiligen[1] nachweist, das Antlitz Christi in der Nacht Seiner Gottverlassenheit als Urbild in sich: Par l'anéantissement de

[1] Jean Baruzi, Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique. (VII u. 790 S.) Paris 1924, Alcan. *Fr.* 40.—

tout notre être, nous atteignons le Christ essentiel et métaphysique: il se réduisit lui-même à rien. Si nous voulons saisir Jean de la Croix en sa démarche vivante, il le faut deviner, transposant en soi, et selon un procès d'action pure, Jésus-Christ crucifié. Non la Croix qui seulement nous enhardit à une souffrance ascétique. Mais la Croix qui est la figure de l'anéantissement absolu. Par cette Croix nous ne meurtrissons pas seulement notre nature, mais nous suivons la seule voie qui nous permettra, à nous aussi, de retourner au Père (566). Der Gegensatz zwischen Mystik der Schau und Mystik der Nacht ist also bereits in der Christusmystik selbst grundgelegt. Wie metaphysisch die Spannung zwischen Gottes Innesein und Übersein ihre gesteigerte Offenbarung in der Menschwerdung hat, so geht auch die entsprechende Erkenntnisspannung zwischen Gotteserfahrung im Schauen und Nichtschauen durch Gottesmystik und Christusmystik hindurch. Es ist wiederum Baruzi, der, unseres Wissens, als erster das gesehen hat, wenn er immer wieder die Christuswurzel der scheinbar allem Menschwerdungsgedanken entrückten Mystik des großen Spaniers aufdeckt: que la doctrine de Jean de la Croix, nettement négative en son rythme, étrangère à toute appréhension distincte, réclamant l'absorption en un Dieu sans mode, soit en même temps, et strictement, une doctrine chrétienne (566). So sehr ist Christusmystik das ganz wesenhaft Besondere christlicher Mystik, daß selbst diejenigen ihrer Formen, die, ihrer ganzen rein geschöpfflüchtigen Richtung nach, dem Menschwerdungsgedanken von Grund aus fremd sein sollten, in ihrem Wurzelgrund ein Christusbild tragen, innerlich christusbestimmt sind. Es bestätigt sich von hier aus überraschend, was wir früher, in anderem Zusammenhang, als Wesen christlicher Mystik bezeichnet haben: „Aufleuchten und Aufglühen" der bereits seinshaft bestehenden Einheit mit Gott in Christo[1]. Christus leuchtet verschieden auf in verschiedenen Seelen, je nachdem diese Seelen kraft ihrer letzten Individualität und im Spiegel dieser Individualität Welt und Leben sehen. Das Antlitz des Christuskindes und Christi als Bräutigams ist die Grundvision durchgängiger Frauenmystik des deutschen Mittelalters wie das Antlitz des Christus der Nacht der Gottverlassenheit die Grundvision der schroff entgegengesetzten Mystik des hl. Johannes vom Kreuz.

Diese Erkenntnis, die zu einer ganz andern Auffassung der sogenannten Stufenlehren führt, könnte gerade durch Baruzis sorgfältige Untersuchungen heraufgeführt werden. Denn er weist nach, wie Johannes vom Kreuz von Anfang an keine Schauungen will und ebenso keine „Übungen" als Vorstufe des rein passiven „Empfangens". Der ganze Anstieg besteht allein im Wachstum ein und derselben Ureinstellung auf die „Nacht" (387 ff. 409 ff. 428 ff.). Die Urauffassung von Gotteserkenntnis ist bereits „Gott in der Nacht" (422 ff.), die Urauffassung von Glauben bereits „foi abyssale", Glaube nicht so sehr als Empfang höherer, distinkter Inhalte denn als Hingabe ins reine Dunkel Gottes (457 ff. 468 ff.). Die mystischen Typen bestehen also — wenn man ähnliche Beobachtungen bei Bernhard, Meister Eckhart, Teresa von Jesus (hierzu auch Baruzi 703 ff.) hinzunimmt — von vornherein. Der sogenannte Umschwung aus „aszetischer" zu „mystischer" Haltung ist demgegenüber etwas Sekundäres, steht im letzten Dienst einer mehr oder minder gradlinigen Entfaltung eines Grundtypus. Ja man wird die Frage wenigstens stellen dürfen, ob nicht auch der Gegensatz von „Aktivität" und „Passivität" letztlich nicht „Mystik" von „Aszese" trennt, sondern nur mystische

[1] Diese Zeitschrift 107 (1923/24 II) 406.

Typen voneinander, einen Typus, der Gottes im Tun inne wird, und eines Typus, der Gott im Ruhen erfährt. Damit ist natürlich die Frage eines wesentlichen oder gradhaften Unterschiedes zwischen „Aszese“ und „Mystik“ nicht gemeint. Denn auch der Typus, der Gottes im Tun inne wird, „strebt“ nicht eigentlich „zu“ Gott, sondern „hat“ Gott. Er ist nicht tätig, „um“ zu Gott zu kommen, sondern „in“ seinem Tun erfährt er Ihn. Aber immerhin könnte diese Erkenntnis über die wahre Natur mancher „aktiver“ Typen der Streitfrage neue Richtung geben.

Damit stehen wir von selbst bei der entscheidenden Frage zwischen Schau- und Nachtmystik: Bedeutet der „negative Rhythmus“ der Nachtmystik oder Entwerdensmystik ein klar gewolltes Abstreifen alles Geschöpflichen, also eine Art Ich- und Weltzerstörung, um Gottes „ohne Mittel“ inne zu werden? — oder hat das „Nichts“, das „ohne Mittel“, das „unmittelbar“, das „Erkennen im Nichterkennen“ den letzten Sinn einer positiven Anschauung von Welt und Ich, einer solchen, für die das Wort „Nacht“ oder „Abgrund“ eben letztlich Annäherungsausdruck besagt, Ausdruck, dessen Stimmung vielmehr (nicht seine logische Bedeutung) das Gemeinte wiedergibt?

Die Nachtmystik des Pseudo-Areopagiten weist deutlich auf die Lehre der Kappadozier vom „Erkennen im Nichterkennen“ (Gregor von Nyssa) zurück, d. h. auf jene Lehre vom unnahbaren und unbegreiflichen Gott, die sie, wie auch später Chrysostomus in seinen Homilien über den Unbegreiflichen, dem frechen Begreiflichkeitswahn der Eunomianer entgegenstellten. Das logische Paradoxon des „Erkennens im Nichterkennen“ ist hier nur verständlich aus der Seelenhaltung, der es nach eben diesen Kirchenlehrern entspricht: der εὐλαβία, d. h. der „ehrfürchtigen Scheu“, in der die Seele von Gott eigentlich nichts zu behaupten wagt, sondern nur alles entfernt, was Ihm gegenüber „profan“ sein könnte. So kommt sie Gott nahe geradezu „in“ diesem scheuehrfürchtigen An-sich-halten. Ihre Ehrfurchtshaltung selber, in der sie die ganze Welt um sich ebenfalls wie in Ehrfurcht den Atem anhalten spürt, — diese seelisch-kosmische Ehrfurchtsstimmung wird zur unsagbaren Erfahrung Gottes, „von dem ich nur sagen kann, was Er nicht ist“ (Augustinus). Diese Seelenhaltung, nun nur noch gesteigert in der Erfahrung des tremendum silentium der heiligen Mysterienfeiern, ist das „Lebendige“, dessen „Formeln“ die Worte der „Mystischen Theologie“ des Pseudo-Areopagiten sind.

Ein Ähnliches wird sich über Meister Eckhart sagen lassen. Bei ihm gehen zwei Strömungen ineinander, die Logos-Ideen-Mystik und, wie eine bevorstehende Veröffentlichung von anderer Seite ausführlicher zeigen wird, die augustinische Mystik des „Haupt und Leib ein Christus“. Kraft des ersten Elementes sind ihm „die Dinge“ in ihrem eigentlichen Wesen in Ihm gegeben, „in dem alles geschaffen ist“, dem Logos, als ihrem Ursprung, in dem sie geistiges „Leben“ sind, dann aber wiederum in der geistigen Seele, in deren Erkennen der stoffliche Makrokosmos wiederum „geistiges Leben“ wird. Christus-Logos und geistige Seele, die so bereits wie zwei Enden einer Kreisbewegung sich berühren, werden nun eins durch das „Christ als Christus“ der augustinischen Mystik der Kirche. Das trinitarische Geheimnis des Aussprechens des Logos von Ewigkeit, darin die gesamte Welt vor aller Erschaffung geistig mit ausgesprochen ist, ist nun lebendig in der Seele, die „Christus“ ist. In ihrer Tiefe trägt die Seele das geheimnisvolle Dunkel der Gottheit und in

ihr Menschheit und All. Wenn also Meister Eckhart von den Stufen des „Entwerdens" spricht, so ist das, im Lichte dieser Zusammenhänge, letztlich keine Geschöpfflucht oder Geschöpfverachtung, sondern Eindringen in die mystische Tiefe der Schöpfung in Gott, Eindringen in ihr geistiges Urwesen. Es handelt sich letztlich nicht um Entwerdung im strengen Sinn, sondern um Geistwerdung oder Verinnerung. Aber auch diese Ausdrücke sind noch falsch. Denn die Schöpfung ist bereits Geist in Gott, ist bereits ein „Innen" in Gott, und die Menschenseele trägt bereits als Geistseele das All geistig in sich und das Außen als ihr Innen und trägt als Christenseele auch das Geistsein und Innensein dieser Schöpfung in Gott in sich, da nicht mehr sie lebt, sondern Christus, Gott in ihr. Eckhartsche Entwerdung ist also letztlich, wenn man so will, das Erwachen der Seele zum Bewußtsein ihres All- und Gottbesitzes, oder, vielleicht noch schärfer, das Geisterwachen des All in der Seele und die Rückkehr des All in Gott in der Seele. Es ist also die mähliche positive Entfaltung eines Tiefenbewußtseins und eines wunderbaren Einheitsbewußtseins, Heimkehr aus dem Lärm der Vielfalt in die Stille des Ursprungs.

An dieser Stelle berühren sich, wie Baruzi scharf gesehen hat, Eckhart und Johanes vom Kreuz (147 ff. 686 f. 698 f. u. a.).

Baruzis geniale Methode, die durchgehend die theoretischen Schriften des Heiligen an den Gedichten orientiert und in diesen vor allem auf den ton psychique (361) lauscht, führt ihn zu einer doppelten Erkenntnis. Die erste ist, daß „Nacht" und „Nichts" bei Johannes vom Kreuz nicht Negation des Universums bedeute, sondern eine ganz bestimmte positive Schau desselben: univers de la nuit (374), le tout est dans le rien (447). Es handelt sich letztlich um die unsagbare, unschaubare Einheit des Universums im Schweigen der Nacht, um „Nacht" in einem Sinn, den letztlich nur Musik ausdrücken kann, weshalb Baruzi mit Recht an das Wort Richard Wagners erinnert: „Was konnte mir das von der Sonne bestrahlte, bunt durchwimmelte Venedig von sich sagen, das jener tönende Nachttraum mir nicht unendlich tiefer unmittelbar zum Bewußtsein gebracht hätte" (Ges. Schriften IX 74; Baruzi 316). Die „tönende Nacht", das ist schließlich der symbolisme nocturne bei Johannes vom Kreuz und ein solcher, von dem Baruzi sehr fein sagt: la nuit est à la fois la plus intime traduction de l'expérience et l'expérience elle-même (330). Das Zweite, was damit zusammenhängt, ist das Lautlose und Zwanglose dieser Nachtvision. Johannes vom Kreuz meint, wie Baruzi sehr wahr sagt, mit seiner Abkehr von allem Sichtbaren keinerlei aszetische Gewaltsamkeit und keinerlei Naturhaß (428 u. a.). Es ist ihm vielmehr geradezu ein „Absehen von sich selbst" eigen, das jeder „Trainierung" widerstrebt, ein scheu-stilles vivre cachés en nous-mêmes et à nous-mêmes, das Baruzi freilich mit Unrecht ignatianischer Religiosität (für die er auch sonst wenig Blick hat) gegenüberstellt[1]. Und ebenso ist die scheinbare Abkehr von den Dingen letztlich etwas rein Positives, vergleichbar dem thomistischen appetitus nach dem „quod quid est", dem Drängen der Seele aus Schein zum Wesenhaften (417).

Bei Johannes vom Kreuz schwingt die Logos-Ideen-Mystik des christlichen Neuplatonismus ohne Frage weiter, seine „Nacht" ist Erfahrung der Welt in Gott, nicht Erfahrung Gottes in der Welt, cognitio matutina, nicht vespertina, und gleichzeitig Eingehen in die Innenwelt der Seele oder besser Er-

[1] Zu der Frage zwischen ignatianischer Frömmigkeit und Mystik vgl. die wertvollen Darlegungen von Carl Richstätter S. J., Mystische Gebetsgnaden und ignatianische Exerzitien. Innsbruck 1924.

fahrung des All in der Seele und Gottes in diesem All, épanouissement du divin en nous, wie Baruzi mit etwas schiefem Ausdruck sagt (501). Aber sein Eigenes ist die „Nacht". Es ist nicht, wie die formelhaften Ausdrücke der Lehrschriften es manchmal auf die Spitze treiben, und wie auch Baruzi es nicht selten übersteigernd faßt, ein seinshaftes Eingehen in den „reinen Gott", ein Schauen der Welt, wie Gott allein sie schaut. Es ist vielmehr ein Erlebnis, dem die Worte der augustinischen Ostiavision (Conf. 9, 10) am nächsten kommen: „Wenn einem schwiege der Lärm des Fleisches, schwiege Geschiller der Bilder von Erde und Wasser und Luft, schwiegen die Himmel, und die Seele selbst sich schwiege, über sich hinwegginge, nicht denkend sich —, Träume schwiegen und Gesichte der Einbildung, alle Sprachen und alle Zeichen und alles, dessen Werden Vorübergang ist, — wenn das ganze schwiege —." Baruzi gibt die einzig wahre Deutung, wenn er sein ganzes Buch auf eine tastende Paraphrase der „Nacht" reduziert, En una noche obscura: das „tönende Schweigen", die „schweigende Fülle" der Nacht als das Gleichnis, in dem alle Sichtbarkeit und Spürbarkeit, alle Farbe und Ton und Geruch fast auf ein Nichts zusammengedrängt sind und doch auf ein „Nichts", das gerade darin das zusammengeballteste „All" ist, also auf ein Gleichnis, das in seinem schärfsten Gegensatz zu aller Vielfalt und Verwirrung und Lärm des Geschöpflichen dem Wesen Gottes am nächsten kommt, der, wie Thomas selber sagt, jenseits aller „Inhalte" steht: Welt und Ich als „Nacht" das tiefste Gleichnis Gottes, der selber „Nacht" ist. Wenn darum Baruzis Formulierungen hie und da hart an der Grenze eines gewissen Theopanismus schwanken, so ist das nur Folge dieses Erlebnisbestandes, der zu beschreiben war: das „Nichts der Fülle" der „Nacht" fast als „unmittelbares" und als das „unmittelbare" Antlitz Gottes, der als reines „Ist" jegliche Inhaltsgliederung ablehnt.

Das führt uns zum Letzten: Kann diese Nachtmystik, die mit Recht als „reine Mystik" sich der Mystik der Visionen und Ansprachen entgegensetzt, noch als Erkenntnismystik bezeichnet werden? Nach dem hl. Paulus, der hier auf der hebräischen Deutung von „Erkanntwerden" als „Vermählung" und „Vereinigung" aufbaut, ist alles „Erkennen Gottes" nur recht, wenn es aufruht auf dem „Erkanntsein durch Gott". Und weil dieses „Erkanntsein" das alte Jeremiaswort besagt: „Von urher habe Ich dich geliebt", so ist auch alles „Erkennen Gottes" nur recht, wenn es in der „Liebe" geschieht. Das reine Wissen „bläht auf, die Liebe aber baut auf". „Wenn einer meint, Erkenntnis zu haben, so hat er noch nicht erkannt, wie man erkennen muß. Wenn jemand Gott liebt, der ist von Ihm erkannt" (1 Kor. 8, 1—3). „Wenn ich alle Geheimnisse wüßte und alles tiefe Gotteswissen (Gnosis) ..., hätte aber die Liebe nicht, so bin ich nichts" (1 Kor. 13, 2). In diesem Sinne sieht Baruzi mit Recht die Lösung der Mystik des Nichterkennens auf der einen Seite in der Liebe, auf der andern Seite in der foi abyssale.

Liebe zunächst (als caritas forma virtutum) ist nicht ein Affekt neben andern Affekten, sondern Grundhaltung der Seele, in der Erkennen und Wollen und Fühlen ununterschieden eins sind. Liebe ist durch alle Gleichnisse und Schatten und Hüllen hindurch das Organ für das persönliche Leben schlechthin. Von ihrer innersten, wesenhaften Gottrichtung aus ist sie darum zugleich das Organ für die „Nacht" in ihrem doppelten Sinn als „Nacht" der geschöpflichen Un-

zulänglichkeit und Tragik und als „Nacht" Gottes, der für ein geschöpfliches Wesen sich nicht unmittelbarer geben kann denn als den „Unbegreiflichen", d. h. als „überseiende Nacht" (Dionys. Areopag., Myst. Theol. 2). Die Liebe, die ihrem innersten Wesen nach auf Gott geht, erleidet am innerlichsten und schwersten die „Nacht", die im Grunde alles Geschöpflichen lagert, sie leidet die „Nacht" als Nacht der grenzenlosen Verlassenheit. Aber in diesem Leiden wird sie überwältigt von der unsagbaren Fülle der „göttlichen Nacht", d. h. wird sie Gottes inne in einer Unendlichkeit und Unsagbarkeit, die jenseits aller Bilder und Begriffe und Worte liegt. So ist sie wahrhaft das Erfahren Gottes „im Nichterkennen", aber dieses wesenhaft „im" Durchleiden der „Nacht" im ersten Sinn. Damit wird von neuem klar, wie die Nachtmystik keine Geschöpfverachtung bedeutet und ebenso keine Geschöpfflucht, um zum „unmittelbaren" Gott zu gelangen, wenngleich ihre begrifflichen Ausdrücke sehr häufig so lauten. Nein, es ist ein einziges Erlebnis, das nur begrifflich auseinanderlegbar ist. „Nacht" als Erleiden der Nacht des Geschöpflichen und „Nacht" als Empfangen der unsagbaren Fülle Gottes sind ein und dasselbe ganz unreduzierbare Erfahren Gottes.

Durch diese Beschreibung ist dann klar, wie Johannes vom Kreuz dasselbe Erlebnis foi abyssale nennen kann, also doch wieder scheinbar vom Erkennen her umzeichnet. Wir haben im Grunde in dieser mystischen Liebe-Glaube-Einheit nur die Höchstentfaltung der gewöhnlichen Einheit der fides caritate formata. Das „Sein" des dogmatischen „Liebesglaubens" hat in der mystischen Liebe-Glaube-Einheit nur sein strahlendstes Bewußtsein. Glauben ist wesenhaft Autoritätsglauben, ist in seinem Formalwesen unmittelbares „Anhangen an Gott". Der Glaubende „schaut mit den Augen Gottes" (Augustin), also nicht mit den Augen seines eigenen Ich, nicht mit den Augen irgend eines andern Geschöpfes. Denn sonst wäre es menschlicher, nicht göttlicher Glaube. Glaube trägt also eine geheimnisvolle „Unmittelbarkeit" zu Gott in sich, aber wiederum eine solche, die nicht „unmittelbares Schauen" ist. Glaube ist „Dunkelheit", im Glauben sind wir noch „pilgernd fern vom Herrn". Er ist also in seiner letzten Haltung wahrhaft ein Sich-los-lassen von Ich und Welt ins absolute Dunkel hinein. Denn Gott allein, nicht irgend ein Geschöpfliches ist es, dem er „anhangt". Gott aber wird nicht „unmittelbar geschaut", Gott kann, wie Thomas von Aquin sagt, für irdische Erkenntnis allerhöchstens nur als Deus ignotus erfahren werden, als derjenige, von dem letztlich nur gesagt werden kann, was Er nicht ist. Was enthält also diese gesamte Haltung wiederum anderes als jenes doppelte „Nacht"-Element, das wir eben bei der Liebe umzeichneten: „Nacht" des Geschöpflichen, darin die ganze Unzulänglichkeit und Wesenlosigkeit alles Geschaffenen durchlebt und durchlitten wird, und unzertrennlich damit „Nacht" Gottes, der in Seiner Unendlichkeit für ein Geschöpf nicht tiefer erfahren werden kann denn als „Nacht überseienden Lichtes"? — Das Problem der Mystik, wie es bei Johannes vom Kreuz nur am schärfsten gegeben ist, ist also, wie diese Erwägungen zeigen, nicht einseitig intellektualistisch lösbar, sondern nur für eine Philosophie, die am wirklichen Leben sich orientiert, und eine Theologie, die, wie die Theologie des Diognetbriefes, Augustins und Thomas von Aquins, von der lebendigen Einheit der fides caritate formata ausgeht, so wie sie in christlichem Leben lebendig ist.

Das führt uns nun zu einer ernsten Schlußfrage, der auch Kurt Reinhardts letzte gute Erwägung gewidmet ist (Mystik und Pietismus 224—229). Auf der einen Seite ist es unleugbar wahr, daß in dieser „Nachtmystik" vielleicht das Tiefste christlichen Erlebens sich birgt. Johannes vom Kreuz prägt nur scharf aus, was etwa bei Augustinus, Ignatius von Loyola, Newman — um ganz verschiedene Zeitepochen zu umgreifen — letzte Tiefe ist. Augustinus predigt bereits in seinem Psalmenkommentar: „Wirf dich in Ihn und meine nicht, es sei vergebens, dich fast in Ihn zu stürzen" (In Ps. 39, 27). Die berühmte Ostiavision, wie wir bereits ausführten, berührt sich fast wörtlich mit dem Nachterlebnis bei Johannes vom Kreuz, und erst recht weist das inscrutabilis iustitia, inscrutabilis misericordia der letzten Schriften auf das geheimnisvolle Erfahren Gottes in der Nacht völliger Unbegreiflichkeit. Ebenso ist, wenn man nur ein feines, unabgestumpftes Fühlen für das Mystische in ignatianischer Frömmigkeit hat, das exire e semetipso, „Ausgehen aus sich selbst", und vorab das restlose Sume et suscipe der Exerzitien, die Hingabe von Verstand und Willen und Gedächtnis und aller Fähigkeiten nichts anderes als „Nacht" alles geschöpflichen Erspürens und Berechnens; kein intellektualistisches Planen, kein willentliches Regieren, kein gefühlsmäßiges Ertasten, sondern einzig „Du allein", und „Du" nicht als berechenbarer Gott, sondern als die Maiestas Divina, die rein nach Ihrem Denken und Wollen mir alles „ins Herz legen möge"[1]. Vielleicht noch schärfer ist das in newmanscher Frömmigkeit ausgeprägt. Wenn Newman sich gegen Mystik wehrt, so ist es ganz offenbar die Schaumystik. Aber ist sein surrender, jene restlose „Übergabe" ins Dunkel, nicht eigentlich Atem und Hauch von echter Nachtmystik? Und wenn man in die wahre Tiefe seiner Gebete sich hineinlebt, etwa in jenes immer wiederholte „Mein Gott, Du siehst mich. Ich kann mich selbst nicht sehen", und die ganze Stimmung seines „Glaubens ins Dunkel", ist das nicht Blut vom Blut der foi abyssale?[2]

Auf der andern Seite aber — wie wir in früheren Untersuchungen zur Genüge gezeigt haben — liegt in der „Entwerdensfarbe" der Nachtmystik unleugbar ein letzter seelischer Antrieb der Reformation und der Philosophie der Neuzeit. Luthers eigene Verbindung mit der deutschen Mystik, sein Grunderlebnis Gottes in der „Nacht" als Nacht der absoluten, radikalen Sündhaftigkeit sind die entscheidenden Beweise. Dazu kommen die Verbindungen zwischen spanischer und französischer katholischer Mystik und holländischer und deutscher protestantischer Mystik, die nun immer deutlicher offenliegen. Wieser hat die Verbindung zwischen Fénelon und Mme. Guyau zur holländischen und deutschen protestantischen Neumystik aufgedeckt[3]. Kurt Reinhardt zeigt in seinem kenntnisreichen Buch „Mystik und Pietismus" die Verbindungen zum eigentlichen Pietismus[4]. Baruzi selber führt die Fäden von Johannes vom Kreuz zu Fénelon und Mme. Guyau. Ja in seinen, freilich nur spär-

[1] Die nähere Darlegung bietet die Schrift des Verfassers: Maiestas Divina, Augsburg 1925, B. Filser.

[2] Vgl. J. H. Newman, Christentum V, Freiburg 1922.

[3] Max Wieser, Der sentimentale Mensch, Stuttgart 1924.

[4] Kurt Reinhardt, Mystik und Pietismus. (256 S.) München 1924, Theatiner-Verlag. *M* 4.—

lichen Andeutungen über das Verhältnis der kantischen Zeit-Raum-Lehre und der mystischen Zeit-Raumlosigkeit der absoluten „Nacht" rührt er an ein Problem, das die künftige Erforschung der Geschichte des deutschen und europäischen erkenntnistheoretischen Idealismus überhaupt einmal gründlicher zu prüfen haben dürfte: Wenn Kant in seiner ganzen religiösen Ureinstellung dem Pietismus entstammt, und wenn dieser Pietismus letzte Ursprünge in katholischer Mystik hat, wäre dann eine letzte seelische Verwandtschaft der „intelligiblen Welt" mit der „Welt der Nacht" so einfach von der Hand zu weisen? Die scharfe Kantkritik Diltheys in seinem Schleiermacherbuch, in der er den unlöslichen Zwiespalt bei Kant zwischen der rein kritischen Tendenz und der plötzlich auftauchenden „intelligiblen Welt" aufweist, hat hier zum ersten Mal tief gesehen [1]. Das Thema Kant und Mystik dürfte vielleicht eher in den eigentlichen Kant einführen als die bisherigen mehr oder minder rein logischen Themen. Denn Baruzi hat recht, wenn er durch sein ganzes Buch die Zusammenhänge zwischen Mystik und Metaphysik verfolgt, ohne freilich über Versuche und manchmal unglückliche hinauszukommen.

Dieselbe „Nachtmystik" also ist gleichzeitig die Tiefe christlichen Erlebens und jene Tiefe, aus der sich die ganze folgerichtige Zerstörung des christlichen Gott-Welt-Gedankens vollzogen zu haben scheint, die die Neuzeit darstellt: vom Theopanismus der Reformatoren zum Pantheismus der letzten Ausläufer der Neuzeit. Das Problem ist also nicht einfach mit Abweisung der Nachtmystik zu lösen, zumal ihr Gegenstück, die Schaumystik, aus innerem Drang zu ihr sich entwickelt und entwickeln muß, wie die Stufenlehren Taulers oder Seuses oder Ruysbroecks oder St. Teresas deutlich zeigen. Die Lösung tritt uns vielmehr vor Augen, wenn wir neben das unverbegrifflichte *Leben* der Nachtmystik, wie sie bei den großen Heiligen vorliegt, eine dialektische Verbegrifflichung, wie etwa bei Barth-Gogarten-Thurneysen stellen, oder die Art, wie diese Nachttheologie bereits in die Marburger Kreise gedrungen ist und in den Sitzungsberichten „Marx, Kant und Kirche" [2] sich kundtut. Die Barthsche Theologie des „Nicht" des Geschöpflichen ist im Grunde nur die Festlegung der Urvehemenz Luthers, in der er im radikalen Sündennachterlebnis Gott gleichsam in seine Arme zwang. „Nacht" ist hier nicht durchzittert von der Ehrfurcht des Geschöpfes vor der fernleuchtenden Unendlichkeit Gottes. „Nacht" ist hier letztlich die Verzweiflung eines unbändigen Dranges zu heißer Nähe und Vergewisserung. Der Glutsturm dieses Nähedranges schlägt im Heilsgewißheitserlebnis gleichsam nach oben, um von oben als sturmvolles „Ergriffenwerden" hinunterzugreifen. Der „alles allein ergreifende" Gott Luthers ist letztlich die Umgöttlichung seines Sehnsuchtungestüms. Luthers „Nacht" ist Sturm, die „Nacht" Johannes' vom Kreuz ist lautlose Stille. Das Geheimnis ihrer Stille aber ist ihr geheimer, doch alles entscheidender Atem der Distanz. Was wir früher von andern Erwägungen aus immer wieder betonten, daß nämlich das katholische Gotteserlebnis die Spannung von „Gott in uns *und* über uns" zum Sinn habe, das lutherische hingegen den Umschlag

[1] *Wilh. Dilthey*, Leben Schleiermachers ([2]Berlin 1922) 96—138.

[2] *Marx*, Kant und Kirche. Vorträge von *Heinz Marr*, *Heinrich Knittermeyer*, *Paul Luther*, und Aussprache. (VI u. 124 S.) Stuttgart 1924, F. A. Perthes. (Bücherei der Christlichen Welt VIII.) *M* 2.50

von einem absoluten „Gott über uns" zu einem absoluten „Gott in uns": dies zeigt sich uns hier nur von einer andern Seite. „Distanz" hat eine positiv-negative Bedeutung. Sie besagt, daß das Geschöpf, wie wir es an anderer Stelle nannten, zwar ein „Nichts gegen Gott" ist, aber ebenso ein „Etwas vor Gott". „Distanz" gilt auch noch gegenüber der „Distanz" selber. Ich darf mich nicht so sehr als „Nichts" gegenüber Gott wissen, daß ich nun Gott zum „Alles allein" meines Wesens mache und so durch die extreme Distanz die extremste Identität schaffe. Die letzte, wenngleich unbewußte, Triebfeder der extremen Distanz ist geradezu dieses Identitätsverlangen. Der Mensch macht sich gegenüber Gott letztlich darum so zum Nichts, um Gott in sich hineinzusaugen und so „gottgleich" zu sein.

Der doppelte Sinn von „Nacht", wie wir ihn nach Johannes vom Kreuz zu umzeichnen suchten, hat in diesem entscheidenden Sinn von „Distanz" nur seinen knappen Ausdruck. Die echte „Nachtmystik" setzt die „Nacht" des Geschöpflichen nicht mit der „Nacht" Gottes gleich, so sehr beide sich berühren, während die lutherische „Nachttheologie" in einer letzten seelischen Intention sie als Eins faßt. Trotz aller scheinbaren Entfernung von dem équilibre thomiste, wie Baruzi anmerkt (410 f.), bewahrt die erste doch die Urspannung zwischen Geschöpf und Gott auch in der „Fast-Unmittelbarkeit", in der sich beide im Nachterlebnis berühren. Die Entscheidung, ob die Nachtmystik katholisch bleibt oder lutherisch wird, hängt also an der feinen, letzten „Distanz", in der das Geschöpf auch im Nachterlebnis Ehrfurcht trägt vor Gottes Unendlichkeit und vor seiner, des Geschöpfes, eigenen positiven Endlichkeit.

In drei Büchern der letzten Zeit ist die hier vermeinte Religiosität ahnungsweise oder erfüllungsweise zum Ausdruck gekommen. Das erste Buch ist Oskar Ewalds „Religion des Lebens"[1]. Obgleich der Verfasser letztlich doch wieder im lutherischen Gotteserlebnis bis in die letzten Konsequenzen befangen bleibt, spricht er doch sehr tief von einem „Prinzip des gelösten Lebens", das sich auf dem „Prinzip der Polarität" aufbaue. „Diese Gelöstheit" oder, wie man sie auch nennen könne, Haltung der „freien Schwebe" entspringt daraus, daß der Mensch sich hingebe, ohne festzuhaften. Das ist aber nichts anderes als die letzte religiöse Haltung, wie wir sie im obigen vermeinten: völlige Hingabe in Gott hinein, ohne doch Gott mit unehrfürchtiger Gewalt umklammern noch mit Ihm verfließen zu wollen. Tiefer noch kommt diese religiöse Urhaltung in Gerda Walthers „Zur Phänomenologie der Mystik"[2] zum Durchbruch. Es ist ergreifend, mit welcher Zartheit und Inbrunst die (nichtkatholische) Forscherin dem mystischen Leben nachgeht, obgleich Anschauungen theosophischer und vielleicht auch anthroposophischer Herkunft ihre Darlegungen trüben und die Ausführungen über Trinität und hypostatische Union usw. der dogmatischen Prüfung nicht standhalten[3]. Es sind aber drei Momente, in denen Gerda Walther tief ins Wesen echter christlicher Mystik geschaut hat. Das Erste ist die Betonung ihrer Kirchlichkeit: alle noch so „unmittelbare" Berührung mit Gott führt nicht dazu, die Einordnung in das „Mittlertum" der Kirche zu stören (205/206). Das Zweite gibt den innersten Grund dieser demütigen Bescheidung: alle noch so innige unio mystica mit Gott trägt in sich das Bewußtsein von der letzten

[1] Oskar Ewald, Die Religion des Lebens. (436 S.) Basel 1925, Kober-Spittler. *M* 8.—

[2] Gerda Walther, Zur Phänomenologie der Mystik. (VIII u. 246 S.) Halle 1923, Max Niemeyer. *M* 5.50

[3] Auch die böse Verwechslung unbefleckter Empfängnis (= Mariens Freiheit von Erbsünde im ersten Augenblick ihres Empfangenseins) mit jungfräulicher Empfängnis Christi begegnet ihr leider (222).

Distanz zwischen Gott und Seele, noch mehr, das Bewußtsein, daß Gott in keiner Weise irgend eines Geschöpfes bedarf (238 ff. 247). So kommt das Dritte zustande: die letzte sozusagen „Aristoteles-Richtung" echter christlicher Mystik, Mystik nicht in platonischer Entrücktheit in die „reinen Ideen", sondern in aristotelischer Bescheidung in die universalia in re (217), mit andern Worten: Mystik des „Gottfindens in allen Dingen". Das führt uns von selbst zu dem letzten Büchlein, das sein Verfasser am allerwenigsten als „mystisches" wird gelten lassen wollen, ich meine Alois Wurms nun gesammelte „Briefe eines christlichen Realisten" [1]. Aber was ist denn der letzte Grund der herben Klage dieser Briefe über religiöses Genießertum, über religiöse Illusionen usw., wenn nicht der eine selbe: die Ehrfurcht rückhaltloser Hingabe an den unbegreiflichen Gott? Wer kann denn mit einem stillen, wenngleich wehmütig umflorten Lächeln dieses Leben beschauen, so wie es ist, als derjenige, der sich ganz in Gott übergeben hat, aber in dieser Übergabe grundsätzlich auf alles „Verstehen und Berechnen Gottes" verzichtet hat, um in der heiligen „Schwebe" hingegebener Distanz und distanzierter Hingabe dem „Gott meines Herzens" unsagbar nahe zu sein?

Das ist im Grunde der letzte und entscheidende Rhythmus der „Nacht", in der Mensch und Gott am nächsten sich begegnen. Insofern die „Nacht" Nacht des Geschöpflichen ist, bedeutet sie das letzte Gelöstsein von aller Vielfalt irdischer Sichtbarkeiten und Tastbarkeiten: der Mensch schwebt gleichsam in der Luft. Insofern sie „Nacht" Gottes ist, besagt sie restlose Hingabe ins Dunkel — der Mensch schwebt in der Luft, aber „in Gott". Insofern aber die Nacht wahrhaft Nacht Gottes ist, also Gottes, der alle noch so innige Erfahrung durch Seine dunkle Unbegreiflichkeit überragt, ist auch noch dieses „in Gott" letztlich Gelöstheit, nämlich Gelöstheit der Ehrfurcht, die das geheimnisvolle letzte Noli me tangere Gottes versteht und „in Gott" hangt, indem sie sich scheut, mit Gott zusammenfließen zu wollen. So erst ergibt sich die ganze und letzte Gelöstheit der heiligen Schwebe, die darum ein Schweben der Ehrfurcht im Dunkel des unbegreiflichen Gottes ist, gelöst auch noch vom letzten und gefährlichsten „Haften-wollen", vom eigensüchtigen „Haften in Gott" [2]. So entsteht dann auch noch schließlich das Paradox, daß erst die ehrfürchtige Distanz den letzten Sinn der Nachtmystik erfüllt: Gott allein, nicht Wohl und Wehe meines Ich. Freiheit in Gott, weil Gott die Freiheit gelassen ist.

Erich Przywara S. J.

---

[1] Alois Wurm, Briefe eines christlichen Realisten. (105 S.) Regensburg 1925, Jos. Habbel. (Seele-Bücherei Bd. 2).

[2] Vgl. des Verfassers eben erschienenes Buch „Wandlung", Augsburg 1925, B. Filser.

Die psychologischen Schwierigkeiten des Glaubensaktes

Wie komme ich zum Glauben? Diese Frage ist für den Gläubigen schon gelöst, ehe sie gestellt wird. Als seine Vernunft noch schlummerte, wurde ihm von oben her in der Taufe der übernatürliche Glaubenshabitus eingegossen, mit dem er die ersten Glaubensakte machte, ohne sich über ihre Begründung Rechenschaft zu geben. So ist er im Glauben aufgewachsen, und der Glaube ist in ihn hineingewachsen und hat sich, bis die Reflexion erwachte, schon mit unzähligen sichtbaren und unsichtbaren Wurzelfasern in seinem ganzen Denken und Empfinden festgesaugt. Seine ernsten, drohenden Lehren über Gericht, Ewigkeit, Hölle halten den Gläubigen so stark im Banne, daß er sich ihres Eindrucks kaum mehr entledigen kann. Anderseits haben sich seine lichten Trostwahrheiten als die reinste Freudenquelle des Lebens und als dessen festeste Stütze in Sturm und Not erwiesen. Man fühlt sich so sicher und geborgen im Glauben seiner Kindheit, gerade wie im Vaterhause, in dem die Vorfahren schon gelebt und ihre Augen geschlossen haben, in dem jeder Gegenstand liebliche Erinnerungen weckt. Da lebt man zusammen mit trauten und vertrauten Menschen, die mit einem die gleiche Überzeugung teilen. Keiner verläßt aber gerne das sichere und behagliche Heim, um in Nacht und Sturm eine neue, ungewisse Heimat zu suchen. Lieber nimmt man selbst manche Ungemütlichkeit mit in Kauf.

So erweisen sich in erster Linie Gemütsmotive als die stärksten Bande, die den Menschen an den anerzogenen Glauben fesseln. Damit soll keineswegs der über allem waltende und ausschlaggebende Einfluß der Gnade geleugnet sein. Aber die unsichtbare Gnade, die ihre Wirksamkeit immer an sichtbare psychische Faktoren knüpft, entzieht sich unserer unmittelbaren Erfahrung. Verstandesgründe spielen beim gewöhnlichen Gläubigen eine untergeordnete Rolle. Ganz fehlen werden sie wohl bei keinem Erwachsenen. Denn mag man im Glauben auch noch so sehr die vertrauensvolle Hingabe an das Übersinnliche betonen, jede solche Hingabe schließt doch ein Fürwahrhalten dieses Übersinnlichen ein. Aber kein vernünftiger Mensch wird etwas für wahr halten können, was jeglichen Zusammenhangs mit seiner Vernunft entbehrt. Der naive Gläubige jedoch ist meist zufriedengestellt, wenn er auf fremde oder eigene Einreden nicht ohne Antwort bleiben muß. Deren etwaigen Mangel an stichhaltiger Schärfe ersetzt ihm die durch jene Gemütsmotive erzeugte starke Glaubensgeneigtheit. Eine allgemeine, mehr ahnende als klar gefaßte Erkenntnis der Beweismomente, aus denen die Apologetik die Glaubensbegründung aufbaut, reicht für ihn aus. Ja er mag sich schon beruhigen im Bewußtsein, daß andere, die ihm als Autoritäten gelten, seinen Glauben teilen. Dieser Glaube ist deshalb keineswegs als unvernünftig zu bezeichnen. Er ruht auf Gründen, die der subjektiven Erkenntnisstufe des Menschen entsprechen. Den objektiv gültigen Beweis zu suchen, ist Aufgabe der theologischen Wissenschaft.

Damit befindet sich der naive Gläubige in einer glücklichen Lage. Er genießt den ruhigen Besitz eines ererbten Gutes, dessen Bewahrung keine allzu

hohen Anforderungen an ihn stellt. Ganz anders, wenn kritisches Denken jene festen Gemütsgrundlagen des Glaubens erschüttert oder schon in Trümmer gelegt hat, wenn der Mensch, heimatlos geworden im Glauben, diese Heimat neu suchen und erobern muß. Dann hat er eine Aufgabe zu bewältigen, so mühsam und verwickelt, daß der Gläubige sie oft nicht begreift und allzu schnell bereit ist, dem Suchenden, der das Ziel nicht findet, mangelhaften Willen vorzuwerfen. Diese Lösung des Problems, so zutreffend sie gewiß sein wird bei der großen Masse derer, die mit dem Glauben nur den lästigen Gewissensmahner über Bord geworfen oder es überhaupt niemals ernst genommen haben mit ihren Glaubenspflichten, ist doch zu oberflächlich gegenüber denen, deren ernstes Ringen und Streben uns das Recht zu einem Vorwurf entzieht. Woher aber kommen ihre Schwierigkeiten, und welcher Art sind sie? Es sind viele.

Nehmen wir z. B. die Gottesbeweise. Sie betrachten die metaphysischen Eigenschaften der Erfahrungswelt, z. B. deren Bedingtheit und Zufälligkeit oder ihre Ordnung und Zweckmäßigkeit, oder sie fragen nach dem letzten Grunde des für das Individuum wie für die Gesellschaft gleich notwendigen Sittengesetzes oder des dem Menschen inneliegenden, unstillbaren Ewigkeits- und Glückseligkeitsdranges. Von diesen Eigenschaften der Erscheinungswelt ausgehend, zeigen sie, wie diese Welt nicht das Erste und Letzte sein kann, wie vielmehr die Rätsel, ja die Widersprüche, die sie enthält, nur eine Lösung finden in der Annahme eines außer und über ihr als erste Ursache und letztes Ziel stehenden Gottes. Wer für diese Beweise die entsprechende Schulung und Einstellung des Denkens mitbringt, dem werden sie Gottes Dasein zur Evidenz erhärten. Dasselbe gilt von den übrigen Beweisen der Grundlagen unseres Glaubens. Aber der Weg zu dieser Evidenz ist schwer zu finden. Die erste Schwierigkeit liegt in der Natur der Beweise selbst.

Zwar ist es nicht schwer, sie in einfacher, schulgemäßer Form in einem Syllogismus auszudrücken. Aber damit ist es nicht getan. In Wirklichkeit erfordern sie eine Übersicht über ein weites Feld des Seins. Nicht die Erkenntnis z. B. dieser oder jener Zweckmäßigkeit in der Natur, deren Eindruck sofort wieder aufgehoben werden kann durch die Erwägung so mancher scheinbaren Zweckwidrigkeit, gibt dem teleologischen Gottesbeweis seine Durchschlagskraft, sondern erst der überwältigende Gesamteindruck einer ganzen Summe von ineinandergreifenden Zweckmäßigkeiten vermag den Verstand vor die Gewißheit zu stellen: hier muß ein höherer Geist am Walten sein. Oder der aus den Wundern Christi oder aus den Auferstehungszeugen geführte Beweis seiner Gottheit mag jeden stutzig machen. Aber erst der aus unzähligen Einzeleindrücken zusammengesetzte Gesamteindruck seines ganzen Lebens, des äußern sowohl als seines Innenlebens, soweit es Menschenaugen zugänglich ist, wird uns auch gegen unser Widerstreben das Bekenntnis abringen: dieser war Gottes Sohn. Nicht die Betrachtung der einzelnen Beweismomente also, sondern die Konzentration der Aufmerksamkeit auf deren ganze Fülle läßt die Wahrheit im Lichte der Evidenz erblicken. Darin aber liegt gerade die große Gefahr für den Suchenden, daß er im mühsamen, schrittweisen Vorwärtstasten sich in Einzelheiten verliert, ohne zum überzeugenden Gesamteindruck durchzudringen. Diese Gefahr besteht keineswegs

nur bei glaubenswissenschaftlichen Fragen. Wo immer es sich um komplizierte Urteile handelt, z. B. in juristischen, politischen oder historischen Fragen, kann der Verstand ihr erliegen. Denn er bedarf hier nicht nur der logischen Schärfe, sondern eines gewissen Taktes, der Wesentliches vom Unwesentlichen zu scheiden weiß. Dieser Takt aber ist wiederum bedingt durch die Gesamteinstellung des Menschen zu der ihm vorliegenden Frage. Diese stellt die ganze Denkrichtung des Gläubigen, der nur die wissenschaftliche Voraussetzung eines schon im Glauben angenommenen Satzes sucht, von vornherein auf die Bejahung ein. So wird es ihm nicht schwer, sich auf die Summe der Beweismomente zu konzentrieren und dadurch zum überzeugenden Gesamteindruck zu gelangen. Man wird darin allerdings Voreingenommenheit finden. Aber auch der Zweifler darf nicht übersehen, daß er in seinem Argwohn voreingenommen ist, nur nach der negativen Richtung hin, wodurch er sich unbewußt auf die Verneinung einstellt. So schwer es sein mag, die ganz richtige Einstellung zu finden, der Gläubige dürfte ihr doch viel näher sein als der Zweifler, weil er ruhiger das ganze Gebiet durchschreitet als der aufgeregt Suchende, der sich in jedes Hindernis verwickelt.

Wenn danach schon der Weg zur Glaubenserkenntnis gefahrvoll ist, so erwartet den Suchenden eine neue große Schwierigkeit in der Natur dieser Erkenntnis selbst. Ihr Gegenstand, sei es Gott oder die Seele oder die Ewigkeit oder sonst eine Wahrheit des Glaubens, ist immer etwas Übersinnliches, also etwas, das jenseits der Grenzen der Erscheinungs- und Vorstellungswelt liegt. Wohl geht der Beweis von den sinnenfälligen Erscheinungen der Erfahrungswelt aus. Schritt für Schritt führt der Verstand bis an die Grenzen dieser Welt mit dem Endergebnis: Willst du diese sinnenfällige und vorstellbare Welt begreifen, dann mußt du ihre Ursache jenseits von ihr, im Übersinnlichen und Unvorstellbaren, suchen. Aber mehr vermag er nicht: Das Unvorstellbare vorstellbar zu machen, geht über seine Kraft. Er kann nicht hineingreifen in die Welt des Übersinnlichen, um dieses selbst herauszuholen und greifbar zu demonstrieren. Es ist nicht wie in der Mathematik. Da kann ich, um den Pythagoreischen Lehrsatz zu beweisen, das rechtwinklige Dreieck mit den Quadraten über den Seiten zeichnen. Ich kann diese Quadrate wieder in Dreiecke zerlegen, diese zur Deckung bringen und so den Lehrsatz vor aller Augen vordemonstrieren. Wer dem Beweise überhaupt zu folgen imstande war, der sieht die Schlußfolgerung mit Augen. Er kann nicht mehr daran zweifeln. Oder ich schreibe in der Algebra die Gleichung mit der Unbekannten an die Tafel. Ich kann es mit Verstand und Auge verfolgen, wie schließlich das Ergebnis herauskommt: $x = a$. Ich kann nicht mehr zweifeln, es sei denn, ich hätte die ganze Rechnung nicht verstanden. Ganz anders, wo es sich um übersinnliche Dinge handelt. Der Beweis von Gottes Dasein z. B. mag mir noch so klar geworden sein, ich mag es voll erfaßt haben: nur die Annahme eines persönlichen Gottes löst die logischen Widersprüche, vor die mich sonst das Dasein stellt. Dieser Gott selbst jedoch bleibt in seinem Jenseits, in sein für all unser Vorstellen unerreichbares Dunkel gehüllt, jenseits von allem Erfahrbaren. Ich kann es weder machen wie der Physiker, der den in der theoretischen Physik errechneten Satz im Experiment als Tatsache zeigt, noch kann ich die Glaubenswahrheit als Ar-

beitshypothese verwerten, mit deren Hilfe ich neue Entdeckungen mache, die ihrerseits den Wahrheitswert der Hypothese erweisen. Sie ist und bleibt transzendent. Mein Verstand kann mich nur gleichsam an der Hand nehmen und durch die Erscheinungswelt hindurch bis an die Grenze führen, um mir dann zu sagen: Willst du diese Welt begreifen, dann mußt du dort hinüber, dann mußt du den Sprung wagen ins große Dunkel des Unvorstellbaren.

Genau genommen verläuft also die Erkenntnis Gottes nicht so, als ob mir aus den Prämissen des Gottesbeweises mit unmittelbarer Evidenz die Schlußfolgerung aufleuchtete: Gott ist. Unmittelbar leuchtet mir nur ein: Gott muß sein, oder: Ich muß Gott annehmen. Mit andern Worten: Ich erkenne mit Hilfe des Gottesbeweises: es ist vernünftig, ja von der Vernunft gefordert, daß ich glaube. Auf Grund dieser Erkenntnis setze ich dann einen ganz neuen Akt: Credo, ich glaube. Der Verstand hat gleichsam haltgemacht an der Grenze der Erfahrungswelt mit dem Schlusse: Also mußt du glauben. Dieser Schluß, so wohlbegründet er ist, erzwingt den Glaubensakt nicht. Ich kann noch wanken und schwanken unter dem Einfluß einzelner Zweifel, obwohl ich deren Unbegründetheit eingesehen habe. Erst mit dem neuen Akt, dem Credo, werfe ich diese Zweifel von mir: ich tue den Sprung ins Übersinnliche und antworte mit einem absoluten Ja.

Aber gerade hierin liegt eine für manchen fast unüberwindliche Schwierigkeit: die Scheu vor dem Übersinnlichen hält ihn zurück. Er mag mit Freuden dem Verstande gefolgt sein, der ihn herauszuführen versprach aus dem Labyrinth des Seins. An seiner Hand durcheilte er die weiten Gebiete des Wissens bis an die Grenze der Erscheinungswelt. Da hält der Verstand: Willst du die ganze Lösung haben, dann wirf dich dort hinein ins dunkle Reich des Übersinnlichen. Ein Schwindel erfaßt ihn. Ihm ist, als stehe er auf hohem Felsen, zu seinen Füßen ein unergründliches, geheimnisvoll rauschendes Meer. Er soll den festen Boden verlassen, sich diesem Meere anvertrauen. Das kann er nicht. Lieber auf die Lösung der Rätsel verzichten, als sie im Unvorstellbaren suchen. Zwar ist es unlogisch, sich vor dem Unvorstellbaren zu fürchten; denn alle Philosophie, die das Wesen der Dinge sucht, und sei es auch nur das Wesen eines Mooses oder eines Steins, endet im Unvorstellbaren. Und dem philosophisch Geschulten ist es klar, daß erst hinter dieser Welt des Scheins das wirkliche Sein verborgen liegt. Aber der Mensch ist mit allen seinen Sinnen gefesselt an die Erscheinungswelt. Drum kann er es nicht fassen, daß außer dem Vorstellbaren noch ein anderes Sein existieren soll, geschweige denn, daß dieses unsichtbare Sein Ursache und Träger der Erscheinungswelt sei. Und gerade unsere Kultur hat durch ihre Fortschritte im Gebiet der Erscheinungswelt, in Naturwissenschaft und Technik, diese Welt uns immer greifbarer und faßbarer vor Augen gerückt. Kein Wunder also, daß der moderne, in seinem ganzen Denken und Empfinden an diese greifbare Welt gebundene Mensch sich scheut vor dem unheimlich abstrakten Lande der Metaphysik. Ja, handelte es sich nur um reine Erkenntnisfragen, dann ginge es noch an. Man würde notgedrungen dem Verstand seinen Willen tun und wieder zurückkehren ins greifbare Leben. Aber die übersinnlichen Wahrheiten, Gott, Seele, Christus als Gottessohn, sind keine metaphysischen Schatten. Wer sie bejaht, kann sie nur bejahen als absolute, alles Greifbare und Vorstellbare überragende und

bestimmende Realitäten. Jene letzte Schlußfolgerung des Verstandes: „Also ist es vernünftig und gefordert, zu glauben", verlangt nicht nur einen neuen Akt des Verstandes, sie stellt an den ganzen Menschen die ungeheure Forderung, sein ganzes Leben, dieses faßbare und greifbare Leben, nach dem Unfaßbaren zu orientieren. So kommt ihm der Glaube geradezu als ein Wagnis vor, ja als das größte Wagnis überhaupt. Das ist er auch in der Tat. Aber gerade darin liegt das einzig Große, das der Mensch seinem Gott geben kann, daß er wie Moses sich an den Unsichtbaren hält, von ihm sich führen läßt zu unsichtbaren Zielen, bereit, dem Ungreifbaren das Greifbare zum Opfer zu bringen.

Gewiß, dies Wagnis ist wohlbegründet und von der Vernunft gefordert, aber nicht erzwungen. Ausführen muß es der Wille. Ohne dessen Tätigkeit kommt überhaupt kein Urteil zustande. Wir sind uns dieser Tätigkeit nur nicht bewußt, wenn weder logische noch psychologische Schwierigkeiten dem zu fällenden Urteil im Wege stehen, wie z. B. in der Mathematik. Setzt aber das Urteil eine komplizierte Untersuchung voraus, wo die Beweiskraft in der Summe einzelner Probabilitäten liegt, denen andere Probabilitäten widersprechen, so ist eine doppelte Aufgabe des Willens erkennbar: er muß die Konzentration der Aufmerksamkeit auf diese Summe bewirken, und wenn diese erreicht ist, den Befehl geben zum Abschluß der Untersuchung und damit zur Fällung des Urteils. Daher kommt es, daß Leute, denen in der Fülle ihres Wissens diese Willenskraft mangelt, oft trotz aller Einzelkenntnisse zu keinem Urteil gelangen, oder zuchtlos ihren Eindrücken preisgegeben, zu ganz abstrusen Folgerungen getrieben werden. Die schwerste Aufgabe jedoch ist dem Willen gestellt, wenn auch das Gemüt am Urteil seinen Anteil nimmt. So dürfte es z. B. kaum möglich sein, über seinen persönlichen Freund oder Feind ein unparteiisches Urteil abzugeben. Man wird der Gefahr kaum entrinnen, entweder seiner Neigung oder Abneigung unbewußt zu folgen, oder im Gegendruck gegen diese zu weit auf die andere Seite zu geraten. All diese Schwierigkeiten häufen sich vor dem Zustandekommen des Glaubensaktes. Hier gilt es, die Aufmerksamkeit auf eine ganze Fülle von Beweismomenten zu konzentrieren, denen im einzelnen Falle erhebliche Gegengründe widersprechen können. Hier ist der große Sprung zu wagen in das Dunkel des Übersinnlichen. Kein Wunder, daß, je schwerer diese Aufgabe an sich schon ist, bewußte und unbewußte Hemmungen sich um so lähmender auf den Willen legen.

Diese Hemmungen einzeln aufzuzählen, ist unmöglich. Sie sind so mannigfaltig und verwickelt wie das Seelenleben des Menschen. So spielen berechtigte wie unberechtigte Antipathien gegen einzelne Vertreter oder äußere Erscheinungsformen des Glaubens, auf den Inhalt des Glaubens selbst übertragen, eine beträchtliche Rolle. Ehrlicher Wille sollte imstande sein, diese unlogischen Hemmnisse hinwegzuräumen. Andere sind tiefer ins Gemüt des Menschen eingebettet, so daß oftmals erst eingehende seelische Analyse sie ans Tageslicht zu bringen vermag. Sie sind am gefährlichsten, weil sie, aus inneren Erlebnissen herausgewachsen, sich in das ganze Denken und Empfinden hineinverschlungen haben, dem klaren Bewußtsein ebenso unzugänglich wie dem freien Willen. Solchen Leuten ist mit allgemeinen moralisierenden und verdächtigenden Hinweisen auf Stolz und Hochmut oder gar noch schlimmere Verirrungen schlecht gedient. Wie weit da überhaupt eigene Schuld beteiligt

ist, diese Frage wird nur der beantworten können, der die Seele ganz kennt, weil er sie erschaffen hat. Sicher ist ihr Anteil bei manchem ehrlich Suchenden nicht groß.

Es gibt Menschen, die lange Zeit religiös gerungen haben, ohne von der Klugheit geführt zu sein. Dieser Kampf hat ihren Glauben erdrückt. Sie sind religiös müde. Ihr inneres Auge ist gleichsam überarbeitet, so daß sie die übersinnlichen Wahrheiten nicht mehr sehen können. Die sollten einmal alle Probleme aus der Hand legen und sich ganz dem praktischen Leben widmen, zufrieden mit einer mehr äußerlichen Erfüllung der notwendigsten religiösen Pflichten. Sie dürfen das ruhige Bewußtsein hegen, daß ihr Zweifel nicht Sünde ist, sondern Müdigkeit.

Andere sehnen sich mit ganzem Herzen nach dem Glauben; sie wären glücklich, in ihm Ruhe und Frieden zu finden. Aber gerade ihre Sehnsucht schreckt sie zurück. Sie können die Angst nicht überwinden, unehrlich sich selbst zu betrügen, indem sie das Ziel ihrer Wünsche zur Wahrheit erheben. Die müßten zur Erkenntnis kommen, daß sie, gerade um der gefürchteten Voreingenommenheit zu entgehen, sich in der andern Richtung ganz in sie hinein verrannt haben. Aber vielleicht gehören sie zu den Menschen, deren Gemüt gelitten hat durch Enttäuschungen, die ihren Glauben an Wahrheit und Güte in dieser sichtbaren Welt tief erschütterten. Nun kann es ihr krankes Gemüt nimmer fassen, daß die absolute Wahrheit und Güte, nach der ihr ganzes Herz sich sehnt, in einer andern Welt zu finden sei. Die Wurzeln dieser Gemütshemmungen liegen oft sehr tief unter der Decke des Bewußtseins verborgen und reichen weit in die Entwicklung des Menschen zurück. Wenn es gelingt, sie ganz aufzudecken und ihren störenden Einfluß auf das Denken nachzuweisen, ist dem Zweifler viel geholfen, da er nutzlos sich abmüht, ohne zu merken, wie sein eigenes Gemüt ihn foppt.

Es gibt auch Glaubensskrupulanten, wie es Gewissensskrupulanten gibt. An Schärfe des Verstandes gebricht es ihnen nicht. Der ist eher zu scharf. Aber ihr Wille besitzt nicht die Kraft, den Verstand zu zügeln und am Wesentlichen festzuhalten. Sie gleiten hin und her von Grund zu Gegengrund, weil ihnen der Mut zur Entscheidung fehlt. Ihr Grübeln gräbt sie nur tiefer in die Verwirrung hinein, da die objektive Beweisaufnahme ja längst vollendet ist. Sie kann nur eines retten: die Tat. Durch fortgesetztes Handeln gegen den Zweifel wird der Wille gekräftigt und damit das Hindernis des Urteils beseitigt. Leicht ist diese Tat keineswegs, denn wie den Gewissensskrupulanten beständig das irrationale Gefühl der Sünde ängstigt, so kommt der Zweifler nicht von dem Vorwurf los, daß er durch sein Handeln eine petitio principii begehe und sich den zu beweisenden Glauben suggeriere. Klare Einsicht in die irrationale Grundlage seines Zweifels mag ihm zur Überwindung dieser Schwierigkeit verhelfen.

Andere sind zu rationalistisch. Sie meinen, den Glaubensakt erst machen zu können, wenn der Verstand ihn erzwingt. Allein wir haben gesehen, daß der Verstand ihn nur fordert und diese Forderung begründet. Dann ist es Sache des Willens, über die noch etwa vorhandenen, als unbegründet erkannten Zweifel hinweg den Sprung ins Übersinnliche auszuführen. Übrigens ist es eine Inkonsequenz, gerade mit dem Glaubensurteil warten zu wollen,

bis es vom Verstand erzwungen wird. Wollten wir in Praxis und Wissenschaft nach diesem Grundsatz vorangehen, so kämen wir kaum zu Urteilen, da jedes komplizierte Urteil seine Entstehung in letzter Linie dem Willen verdankt. Allerdings besteht ein großer Unterschied in der Tragweite dieser Urteile. Es ist etwas anderes, ob ich mich zu dem Urteil entschließe: Cäsar war größer als Pompejus, oder ob ich bekenne: Ich glaube an Gott, den Allmächtigen, meinen Herrn in Zeit und Ewigkeit. Das macht das Zögern des Willens im letzten Falle begreiflich, wenn auch nicht logisch berechtigt.

So wird uns schließlich nichts anderes übrig bleiben, als mutig den schweren Sprung ins Übersinnliche zu wagen, wenn wir nicht ewig unbefriedigt an Geist und Herz in den Rätseln des Seins umherirren wollen. Vergessen wir übrigens nicht, daß wir einen solchen Sprung von ähnlicher Tragweite alle schon einmal getan haben am Anfang unseres Denkens und bewußten Lebens und Forschens: den Sprung vom Denken ins Sein. Die Identität der Denk- und Seinsgesetze, ohne deren Voraussetzung alles Leben und Wissen in Wahnsinn zerfließt, kann niemand dem Zweifler zwingend beweisen. Der Verstand befindet sich da in der ganz gleichen Lage wie bei der Erkenntnis des Übersinnlichen. Wie er hier nicht ins Reich des Übersinnlichen hinübergreifen kann, um dieses gleichsam herauszuholen und faßbar vorzudemonstrieren, sondern mit der Forderung schließen muß: Geh dorthin, wenn du die Wahrheit suchst, ebensowenig vermag er da aus dem Denken heraus unmittelbar das Sein zu erfassen. Er kann nur aufs dringendste die Gleichsetzung von Denken und Sein verlangen, weil sonst alles Denken und Sein zum unerträglichen Widerspruch würde. Welcher Sprung des Verstandes der größere ist, der vom Denken zum Sein oder der vom Sinnlichen ins Übersinnliche, ist schwer zu sagen. Fast möchte es scheinen, der erste; denn der zweite ist nur eine logische Konsequenz, wenn einmal die Denkgesetze folgerichtig auf das Sein angewendet werden.

Somit kann dem Willen seine Anteilnahme nicht erspart werden, weder beim Wissen noch erst recht beim Glauben. Freilich ist auch der Wille ebensowenig wie der Verstand eine Seelenfähigkeit, die allein und unabhängig von den andern ihre Arbeit verrichtet, als brauchte er nur auf einen Knopf zu drücken und der Willensakt springe heraus. Letzterer ist vielmehr das gemeinsame Produkt von Erkenntnis, Gemüt und Wille zugleich, also des ganzen durch äußere und innere Einflüsse bestimmten Menschen. Darum kann auch der Mensch nichts anderes tun, als ehrlich und offen, soweit er's vermag, sich einzustellen in der Richtung zur Wahrheit. Kommt dann zu ihrer Zeit die Gnade dazu, dann entsteht der Glaube.

Dann aber wird sich der tiefe Sinn des Anselmischen Satzes offenbaren: Credo, ut intelligam, „ich glaube, um zur Erkenntnis zu kommen". Erst die nach Überwindung hemmender Einzelschwierigkeiten ermöglichte Zusammenschau der übersinnlichen Wahrheiten ergießt ihr helles Licht rückwärts auf den Weg, der zum Glauben führte. Und in diesem Lichte zerfließen die letzten Reste der Zweifel wie Nebel in der Sonne.

Willibald Lauck S. J.

Ein Blick in die Dichterwelt der Kelten

„Wer einmal den Zauber der keltischen Geisteswelt gefühlt, entkommt ihm nie wieder." So der niederländische Hochschullehrer Van Hamel[1]. Wohl die wenigsten unserer Volksgenossen haben die Übermacht jenes Zaubers zu fürchten. Was wissen wir denn gemeinhin von den Kelten? Die einseitige Darstellung Cäsars ist wohl noch manchem von den Schulbänken her im Gedächtnis. Daß den Kelten allerlei Altertümer und Ortsnamen mit Recht und öfters auch mit Unrecht zugeschrieben werden, dürfte ebenfalls in weiteren Kreisen nicht ganz unbekannt sein. Vielleicht weiß auch der eine oder andere, daß das Keltentum — in gemütlicher Abwechslung mit den deutschen Franken — öfters zur Stützung wunderlicher Forderungen herangezogen wurde. Aber damit ist für gewöhnlich das Wissen zu Ende. Lassen wir nun den Blick rückwärts wandern, weit hinaus über jenes nunmehr ein Jahrtausend alte Ereignis, das unsere rheinische Heimat auch staatlich endgültig mit dem Deutschen Reiche verknüpfte, so sehen wir die Kelten auf unserem Boden eine machtvolle Rolle spielen. Gegen 2200 v. Chr. drang von Westen her ein Volksstamm, den wir seiner eigentümlichen Gefäße wegen den der Glockenbecherleute nennen, im Westen und Süden des heutigen Deutschlands ein, der einzige fremde Stamm, dem es gelang, sich im Gebiete der jugendkräftigen, von ihrer Heimat Nordeuropa her sich ausbreitenden Indogermanen festzusetzen. In den Rheingegenden wuchsen die Glockenbecherleute mit den indogermanischen Schnurtöpfern zu einem indogermanischen Volke zusammen, und eben dieses sind die Kelten. Der Rasse nach sind die Glockenbecherleute — seltsamerweise — gleich den meisten Bewohnern der Ostalpen, kurzköpfige, langgesichtige Dinarier, während die Schnurtöpfer der langköpfigen Nordrasse angehören. Das neue Volk schuf sich als eigene Gesittung die Adlerbergstufe und aus dieser erwuchs jene der Hügelgräber. (In meinen Ansichten über den Ursprung der Kelten folge ich Herrn Baurat Rademacher in Köln, dem dritten Vertreter jenes um unsere Vorgeschichte hochverdienten Geschlechts rheinischer Hügelgrabforscher.) Die von Süden friedlich ins Keltenland dringenden Urrhäter oder Urnengräberleute (seit 1200 v. Chr.) gingen im Keltentum auf. Die illyrische, nach dem Fundorte Hallstatt benannte Gesittung hat seit 800 jene der Kelten bereichert und befruchtet. Im nördlichen Frankreich bildete sich ein jüngerer keltischer Kern heraus, der aus eigenem Erbe und fremden Anregungen die Gesittung von La Tène schuf. Von jenem Mittelpunkte aus ergossen sich, namentlich seit 500 v. Chr., Eroberungszüge und Völkerwanderungen über das ursprüngliche Keltenland, aber auch über Großbritannien, Spanien, Italien, die Donaulande und den Balkan hin; selbst inmitten des halbgriechischen Kleinasiens erzwangen sich die „Galater" ein neues Heim. Die Gesittung unserer schon von Haus aus keineswegs „wilden" Urahnen, die das deutsche Mittelgebirge noch nicht überschritten hatten, wurde durch jene der Kelten vielfach bereichert. Aber das zwischen Römer und Germanen eingekeilte Keltenreich durfte sich keiner langen Dauer erfreuen. Als Cäsar die Eroberung Galliens

[1] Inleiding tot de Keltische Taal- en Letterkunde 18.

begann, hatten die keltischen Belgen schon germanisches Blut in sich aufgenommen; ursprünglich germanische Stämme, saßen sie an der mittleren Maas; auch die Treverer im Mosellande hatten einen merklichen germanischen Zusatz erhalten; aber die innige Mischung leiblicher Anlagen und geistiger Errungenschaften hatten nur zur Stärkung des Keltentums gedient. In Gefahr kam dieses erst durch Ariovist; die von ihm nach Rheinhessen, der Pfalz und dem Elsaß geführten Vangionen, Nemeter und Triboker bewahrten ihr Germanentum ebenso wie die Bataver an der Rheinmündung. Dafür besaßen zu Cäsars Zeit die keltischen Menapier nördlich von der Wesel noch einen Teil des rechten Rheinufers. Im übrigen war das Keltentum östlich vom Rhein bis auf kleine Reste von den Germanen teils verdrängt, teils aufgesogen.

Rom machte den Rhein zur Grenze seines Reiches, bewirkte aber die Ansiedlung weiterer Germanenstämme auf linksrheinischem Gebiete. Anderseits ließen sich Kelten in den Römerstädten am Strome und in seiner Nähe nieder; in dem durch den Limes begrenzten Teile Süddeutschlands auch auf dem Lande. Die Treverer hatten zur Zeit des hl. Hieronymus, der sie zwischen 360 und 373 besuchte, ihre keltische Sprache bewahrt. Als die Franken und Alemannen im 5. Jahrhundert n. Chr. die linksrheinischen Gebiete endgültig deutsch machten, waren die Städter wohl alle zu Römern geworden; das Landvolk links vom Strome scheint unter der römischen Herrschaft sein ererbtes oder auch angenommenes Deutschtum bewahrt zu haben [1].

Das Keltentum hat auf unserem Boden sehr bemerkbare Spuren hinterlassen. Der Name des Rheinstromes selber ist ein keltisches Wort [2]. Dazu kommt eine Reihe anderer Bezeichnungen für Wasserläufe und Ortschaften. Die vortrefflichen Straßen der Kelten werden heute noch benützt. Mitten unter uns liegen die Reste der Siedelungen und Grabstätten der Kelten; in unsern Sammlungen gewahren wir keltische Gefäße mit geschmackvollen Kerbschnittmustern; hier auch strahlt uns der goldene Halsschmuck keltischer Krieger entgegen.

Doch, wo ist der mächtige Stamm geblieben? Sind die Kelten alle zu Germanen oder Romanen geworden? Auf dem Festlande gewiß; ebenso im größeren Teile der britischen Inseln, wo im 5. Jahrhundert das Angelsachsentum Fuß faßte. Nur im entlegenen Nordwesten Europas blieb ein keltischer Saum.

Die Kelten unserer Tage scheiden sich ihrer Sprache nach in zwei scharf getrennte Gruppen, die der Briten und Gälen. Britische Sprachen sind das Bretonische, durch vor den Angelsachsen fliehende Briten ins westliche Frankreich getragen, das in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts gänzlich ausgestorbene Kornische in Cornwall und das Kymrische in Wales. Das Gälische unterscheidet sich in irisches und schottisches Gälisch; dazu kommt die alte Mundart der Insel Man.

Der Einfluß der Briten auf Sage und Dichtung des Mittelalters ist bekannt. Britische Stoffe sind ja die Erzählung vom Gral, vom König Arthur, von Tristan und Eyllt; Wolfram von Eschenbach, Gottfried von Straßburg,

---

[1] Vgl. Schumacher, Kultur- und Besiedelungsgeschichte der Rheinlande.

[2] Thurneysen, Handbuch des Altirischen 34.

in neuerer Zeit Richard Wagner, danken den britischen Kelten gewaltige Anregungen. Weniger bekannt als jene Sagenstoffe ist das Heldenbuch Malinogien und die Dichtungen des auf seinem Gebiete vollendeten kymrischen Minnesängers Dafydd ap Gwilym.

Das geistig ehedem in erster Reihe stehende Irenvolk, dessen Söhne an der Bekehrung unserer heidnischen Ahnen einen namhaften Anteil hatten, zeichnete sich noch mehr als Wales durch Leistungen auf dem Gebiet der erzählenden Dichtung aus. In Irland entstand die Jäger- und Kriegersage von Finn, seinem Sohne Osín und der Heldenschar der Fianna. Im 16. Jahrhundert nach Schottland getragen, zog sie die Aufmerksamkeit des James Macpherson auf sich, der sie zur Grundlage seiner 1760—1763 als englische Übersetzung der uralten Gesänge des Ossian (= Osín) herausgegebenen Werke machte. Groß war der Erfolg, groß der Einfluß des angeblichen Homers der Gälen, nicht zum wenigsten in unserer Heimat. Zweifellos trug Macpherson dazu bei, der Volksdichtung die Aufmerksamkeit gebildeter und gelehrter Kreise zu gewinnen und einer dem eigenen Volkstum zugewandten, von der französischen Hofdichtung und der Lateinschule unabhängigen Kunst die Wege zu bereiten.

Neben der erzählenden blühte in Irland von jeher die empfindende Dichtung. In Irlands traurigster Zeit, unter Elisabeth, Cromwell und später entstanden Volkslieder, von denen der genannte Forscher Van Hamel sagt: „Wer die Verfasser dieser der Volksseele entquollenen Lieder sind, wissen wir nicht. Aber wohl wissen wir, daß vielleicht auf der ganzen Welt keine Dichtkunst besteht, die tiefer das Herz rührt als diese.“ [1] Beethoven hat die irischen Weisen bewundert und bearbeitet; die „Letzte Rose“, „Robin Adair“ und andere sind auch in Deutschland geschätzt. Das tiefe und reiche, eben darum auch in der Stimmung leicht wechselnde Gemüt des Kelten zeigt sich trotz seiner Schwächen, die gerade auf seinen übermächtigen Einfluß auf Verstand und Willen hinauslaufen, als eine schätzenswerte Gabe.

Aber das vorher so starke irische Geistesleben, das ehedem auch die nordischen und anglonormannischen Eindringlinge und Eroberer besiegt und aufgesogen, brach, namentlich seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts, unter englischem Druck zusammen. Die englische Sprache schien Siegerin, das Gälische wich immer weiter gegen die Westküste zurück. Doch gegen Ende des 19. Jahrhunderts trat unter Führung von Douglas Hyde [2] eine mächtige Gegenströmung ein. „Ohne Sprache, ohne Land“, hieß es. Die Begeisterung schuf große Dinge, das Irische kehrt zurück. Es würde schneller zurückkehren, wenn der infolge des Friedens mit England eingetretene Bruderkampf nicht die Aufmerksamkeit auf Nebendinge lenkte, wenn man lernen wollte, die selbstgewählte Obrigkeit zu stützen, bis der auch ihr erwünschte Tag der Befreiung in greifbare Nähe kommt.

Ich will nun versuchen, den Leser an Hand meiner Übersetzungen ein wenig in die keltische Geisteswelt einzuführen.

Fürs erste lassen wir „Eru, das Eiland der grünen Gefilde“, den klassischen Boden der Keltenforschung, und wenden uns dem von der Wissenschaft ein

[1] Van Hamel a. a. O. 52.

[2] Aus einem gälischen Briefe Hydes an mich darf ich wohl die deutsch geschriebenen Worte anführen: „Ich kann Ihnen kaum sagen, wie sehr ich Ihr armes Vaterland bedaure.“

wenig stiefmütterlich behandelten Schottland zu, jenem Lande, das in grauer Vorzeit eine Irin mit den Worten grüßt: „Teures Land, du Land im Ost, Albu, reich an Wundern.“ [1] Und statt auf dem Hochgebirge den wilden Hirsch zu jagen, begeben wir uns dorthin, wo Berg und Bucht mit all ihrer Herrlichkeit neben der Unendlichkeit der See fast verschwinden. „Das Land, das man nicht pflügt, das wundersame Meer“, übte von jeher auf das Herz des Gälen seinen Zauber aus. Um so mehr mußte das bei den Bewohnern der schottischen Inseln der Fall sein; stammen sie doch zum großen Teile von den seebeherrschenden Wikingern her, und haben erst unter dem Einfluß der gälischen Frau und des gälischen Liedes das Gälentum angenommen.

Aber die Erinnerung an Skandinavien oder Lochlinn verschwand nicht völlig, allmählich hat auch jenes Land in der Auffassung des Volkes geheimnisvolle, stark gälisch gefärbte Züge angenommen. Einen Beleg bildet das Lied vom Kommen des Leòd [2], des Stammvaters der „Mac Leòid“ auf Lewis-Harris.

Das Kommen des Leòd.

Das war der Ritter Leòd in Lochlinn, dem Lande der süßen Lieder. Groß war sein Durst; er schmeckte der Woge Salz im Munde, wolkiger Nebel füllte sein Auge [3].

Da ging er hinein ins freudenreiche Tälchen, wo wonnig die grasige Halde glänzte. Verborgen war das Tälchen, da störte kein Lärm, es sei denn der Woge Brausen. Ein Tälchen der Zauber, der Druiden war's, nie verstummte der frohe Sang. Aber schlafe niemals dort, es brächte dir großes Ungemach. Du siehst das Bächlein sich ergießen, die Vöglein tauchen die Schnäbel in sein Wasser. Der Nebel möchte sich am Gipfel bergen, die Woge zieht ihn in die See hinab.

Der Ritter: Heiliges Wasser auf meine Stirnlocke, Unheil laste nie auf mir.

Mich ertränkte kein Wasser, kein Meer, nie möge ich mich abhärmen auf trockenem Lande [4].

Eine Maid erhob sich im Strome, wie die Sonne schön war ihre Gestalt. Wonnig spielte sie die Harfe, lieblicher war ihrer Sitte Schmuck.

„Ich seh' eine frische Frau mit blauen Augen“, sprach der rauhe Ritter der Wogen, „laß mich weiter dein Spiel, dein Lachen hören, weißhaarige Maid mit liederreicher Harfe.“

Was nur an süßem Vogelschall vom Morgen zur Nacht den Wald durchtönt, was im Sund, in der See die Welle singt, das hörte der Ritter gleich.

„Genug ist's, strahlende Zauberin mit süßem Saitenspiel. Um ein Drittel mehrtest du meine Kraft. Hörten dein Lied verwundete Krieger, es bannte ihnen den Tod.“

„Du bist der Ritter der Wogen, der Wind der Ferne ist deine Lust. Hörte ich deinen Wunsch, dein Sehnen, ich mehrt' um ein Drittel deine Lebenszeit.“ [5]

„Zur Seite der See ward ich geboren, am Strande bin ich daheim. Viel Tage toller Jugendlust schwamm ich mit den Robben. Drei Übel des Meeres lieb' ich nicht auf meiner Plünderfahrt: Wenn der Steven die Muscheln [6] bricht, Wirbelwind und heuchelnde Strömung. Günstige See ist meine Lust und ein starkes, schnelles Schiff, Häfen hinter mir und vor mir, das Unwetter unten [7], der Nebel oben.“

„Das sollst du haben und zwei Dinge, die du nicht erbatest“, sprach die junge, weißzähnige Maid, „einen Tag nach Westen und zwei Tage nach Süden, dann bist du im Lande des Leòd.“

---

[1] Vgl. mein „Heldenland, keltische Sagen aus Irland“ (Köln 1924, Gehly).

[2] Ljótr = häßlich; sprich: ljöd und ljödj. [3] = er war reisemüde.

[4] bei dauernder Trennung von der See. [5] ich will deinen Wunsch erfüllen.

[6] an der Klippe. [7] unter dem Himmelsrande.

Der Ritter zog sein Schiff aufs Meer, oben wie unten kam nichts in die Quer. Der Nebel war oben, der Sturm war unten, je wilder man fuhr, um so besser ging's.

„Ich seh am Rande des Meeres, weit von mir an der Wogen Grenze, einen hohen Berg, die Sonne im Haar, ein schönes Eiland um seine Sohle gebreitet."

Mit der Sichtung des verheißenen Landes schließt, soweit bekannt, das Lied.

Urkeltisch ist an diesem Liede das innige Sichvertiefen in die Schönheit der Schöpfung. Diese darf geradezu als ein wesentliches Merkmal keltischen Geistes angesehen werden. Wehe dem Seeschotten, den das Geschick aus der Heimat verbannt! Alle Schönheit der Hochlande kann ihm das Meer nicht ersetzen. Das Heimweh einer hohen Frau vom Eiland Barraidh[1], die, an einen adeligen Herrn des Binnenlandes verheiratet, im Geiste die Gestade der Hebriden aufsucht, schildert das Lied:

Sehnsucht.

Dies ist meines Kummers Quell,
Daß ich einsam sitz' im Tale.
Dies ist meines Kummers Quell.
Könnt' ich, Gott, Cuan Barrach[2] schauen,
Spritzend übers Vorgebirge,
Wenn der Westwind kalte Schauer
Zornig trägt vom fernen Lande.
Wenn gleich Möwen hin und wieder
Weiße Schiffe hurtig schwimmen.
Vorne ziehen weiße Schwäne,
Tummeln sich im schwarzen Wasser.
Siehst du dort das lange Fahrzeug,
Hastend durch der Woge Andrang?
Die drei Edelsten der Burschen,
Meine Brüder, führen's hierher.
Einer refft die Segel, einer
Steuert, einer lugt vom Maste.
Weißes Schifflein, setz mich über,
Aber haste nicht, ich bitte!

Eige, Canaidh[3] möcht' ich sehen,
Bharraidh grün, das Wogenreiche.
Reinen Meerhauchs süßes Brausen
Ladet mich, drum säum' nicht länger.
Schwer hat Sehnsucht mich ergriffen,
Nicht Gesang, nicht Geige bannt sie.
Meeresbrausen tönt im Ohre,
Macht mich ruhlos hier im Tale.
Immer ruft die See: „Komm, Liebste,
Wandern wir zum Heimatstrande."
Sonne droben, 's ist kein Wunder,
Daß dein Antlitz freudig leuchtet,
Denn du ziehst vom dunkeln Tale
Dorthin, zu des Meeres Wonnen.
Könnt' ich so am Himmel wandern,
Wär' gewiß mein Schritt nicht langsam.
Heute küssest du Cuan Bharraidh[4],
Ich sitz' unter starren Felsen.

Nordisch scheint mir hier der in Irland kaum bekannte Vers mit vier Hebungen, der uns mit größerer Freiheit in Bezug auf die Zahl der unbetonten Silben aus der Edda bekannt ist und in der später skandinavischen Dichtung immer mehr dem vollen Gleichmaße zustrebt. Die Lust an der Seefahrt, in diesem Liede schon berührt, ist der Gegenstand des folgenden Gedichtes:

Das neue Boot.

Zog das neue Boot in die Fluten,
Segen dem Meister, der es gebildet,
Leicht und stark und geschwinde zu eilen
Auf dem Rücken des wogenden Meeres.
Früh kräht der Hahn am dämmernden Morgen,
Früh graut der Tag auf frostigem Gipfel.
Früher noch wandert mein Boot auf den Wellen,
Teilt mein Lieb die steigende Woge,
Trägt die werten, frischen Burschen,
Trägt die starken, wackern Männer.

---

[1] Sprich: barrij. [2] Barrachsee; Cuan einsilbig. [3] spr.: ege, kanij.
[4] Die See von Bharraidh.

Stürmisch eilt es durch Caol Muile[1],
Und von dort zum Grünen Eiland.
Hastet dann nach Múideart[2] hinüber.
Hohe, höhlenreiche Inseln,
Schwarze, dreuende Bergesgipfel,
Kalte Klippen läßt es im Rücken,
Erreicht das Eiland der siegreichen Männer,
Das sonnige Eiland der stolzen Frauen.
Oft kreuzte mein Boot an schwarzer Klippe,
Viel grüne Muscheln hat es zerschnitten,
Zerbrach viel gewundene Uferschnecken,
Wenn es die einsamen Sunde durcheilte.
O, welche Wonne, die Hand am Steuer,
Es steif zu halten vor brausendem Winde,
Es hoch zu halten auf bäumender Welle,
Es froh und sicher zum Hafen zu leiten.

Größer noch als die Freude des Seefahrers ist die Wonne der Jungfrau, die in bewundernder Liebe zum Steuermann aufblickt.

Meerfahrt.

Unser Boot fuhr in die Sunde,
Mit dem heißgeliebten Manne,
Mit des Leòd und Simeadh[3] Sprossen,
Mit dem Junker von Gleann Garaidh[4].

Nassen Tag erkor mein Liebster,
Um die Woge zu durchbrechen.
Denn in Fluten stürzt der Regen,
Und der Sturm trägt Wellenschauer.
Wohl nur klein wär' meine Sorge,
Sorgt' ich nicht um den Geliebten,
Nicht um jenen Mann am Steuer,
Um den kraus gelockten Jüngling.

Blonder Domhnall[5], meine Wonne,
Dich erwählt ich aus den Männern,
Dich, mein Nüßlein, dich, mein Beerlein,
Blütenbaum und Honigwabe.
Süß bist du, wie reife Früchte,
Voll mit duft'gem Zimt bestreuet.
Eine saft'ge Staude bist du,
Die kein kalter Sturm entkräftet.
Einer frischen Blätterkrone
Gleicht der Anblick des Geliebten.
Blut von edlen Königsjarlen
Funkelt durch die klare Stirne,
Blut der jugendstarken Stämme,
Der Mac Leòid und der Mac Ailein[6].

Wehe, wenn das Boot zum Streite
Drohend einem Hafen nahte.
Frauen wären ohne Gatten,
Schöne Männer ohne Atem.

Aber der vertrauliche Umgang mit dem Seegott ist nicht ohne Gefahr. Seine Gegenliebe bringt Verderben.

Das Boot mit weißem Buge.

Früh am Montag zog das Schifflein,
Schifflein mit dem weißen Buge,
In die See, dem Blick enteilend.
Kehrt' es nur zurück zum Strande!
Früh am Montag zog die Barke,
Lichtend ihre weißen Segel,
Vollbesetzt mit frischen Burschen,
Die so froh im Wirtshaus scherzten,
Wackern Burschen, Lockenköpfen;
Führ sie sicher, Weltenkönig!
Keine Herrscherin ist schöner
Als das Boot im Segelmantel,
Keine Welle zog im Sunde,
Die nicht unserem Boot gehuldigt.
Keine Ente und kein Seehund,
Die nicht seine Freundschaft suchten.
Wie ein Schwan kam es gezogen,
Hinter sich die grünen Wirbel.
Schifflein eilt die Wasserpfade
Hin zum sandesgrauen Eiland,
Zieht nach Uibhist[7], zieht nach Leòdhas[8],
Zieht zum Ròdaldorf[9] in Earradh[10].
Doch der Sgiśund[11] liebt' die Barke,
Wollt' sie nicht zum Strand entlassen.
Nie mehr zieht das Boot nach Leòdhas,
Nie zum Ròdaldorf in Earradh.
Ach, ich klage um drei Brüder,

[1] Sund des Vorgebirges; spr.: köhl mule. [2] spr.: mudjört.
[3] spr.: schimög. [4] spr.: glenn garij. [5] spr.: downöll. [6] spr.: alän.
[7] spr.: uvischt, engl. Uist. [8] spr.: ljogös, engl. Lewis. [9] engl. Rodel.
[10] spr.: jarrög, engl. Harris. [11] engl. the little Minch.

Suchte sie umsonst im Seetang.
Früh am Montag zog das Schifflein,
Schifflein mit dem weißen Buge,
Früh am Montag zog das Schifflein.

Die häufigen Unglücksfälle ziehen bei den Angehörigen der Betroffenen herbes, anhaltendes Weh nach sich. Dies drückt das Wiegenlied der Seemannswitwe aus.

Wiegenlied der Seemannswitwe.

Nebel seh' ich in der Ferne,
Und kein Hauch weht auf dem Sunde.
In der Bucht schau' ich ein Schifflein.
Junges Lieb von Wind und Woge,
Hummer, Fisch und schwarze Robbe
Boten oft ihm Freundesgaben.
Als es in die weite See zog,
Sah man keine Ente[1] schwimmen,
Nur ein schwarzer Rabe folgte,
Unglücks Freund und Sturmes Bote.
Feuer, Wasser deinem Flügel[2],
Gottes Fluch auf deinen Schnabel!
Todesschrei dringt mir zum Ohre.
Hüll mein Liebchen, Gott, und schütz es!
Hurtig dringt es in die Tiefe,
Selber Conns[3] Schiff fuhr nicht schneller,
Doch nicht das hat mich bekümmert,
Meiner Brüder Tod beweint' ich.
Ruari starb, der junge Raonall[4],
Aonus[5] mit den goldnen Locken.
Frischer Kummer drückt mich heute,
Denn dein Vater kommt nicht wieder.
Friede droben seiner Seele,
Grüß' ihn, Gott, und du, o Jungfrau!
Schlaf, mein Kindchen, schlaf, mein Liebchen,
Wachse kräftig auf im Schlafe.
Alle Schätze sollst du haben
Aus der Woge grünem Grabe.
Einst wirst du die Wellen spalten
Zwischen Baile Cliath[6] und Schweden.
Findest dann gewiß ein Liebchen,
Gibst ihr Teil am Sturmesleben.
Ach, dann währt ihr Glück nicht lange,
Seemann ist des Meeres Gatte.

Das Meer lehrt beten.

Morgengebet des Clann Raonill[7].

Duft'ge Maid, des Meeres Herrin,
Sei gegrüßt, du Gnadenvolle,
Mit dir ist der weiße König.
Sei gesegnet, sei gepriesen
In der hehren Frauen Mitte.
Mein Bitte soll dein Atem
Zu des Himmels Hafen steuern.
Deinen Sohn, den Sanften, bitt' ich,
Dem du Knie und Brust geboten:
Bleibe, Herr, bei deinen Dienern,
Wolleſt sorglich sie bewachen,
Daß kein Feind sie überrasche.
Hülle uns in deinen Mantel.
Jeden Tag und jede Stunde,
Von dem jungen Morgenstrahle
Bis zum goldnen Abendglanze,
In der Nächte Schattendunkel
Möge uns der Herr beschützen,
Uns auf hartem Wege leiten,
Seine Hand die Schwachen stützen.
Mit neun goldnen Sonnenstrahlen
Leucht er uns durch Meer und Buchten.
Bis am lieben Strand von Mùideart[8],
Uns begrüßt der Aileansprosse[9],
O, bis dort am Strand von Mùideart
Uns begrüßt der Aileansprosse.

Nicht nur Gott und seinen Heiligen fühlt der Gäle sich nahe. Auch mit finstern Mächten, mit Wesen, die teils heidnischen, teils christlichen Begriffen entstammen, bevölkert er seine Umwelt. Hierher gehört jene geheimnisvolle Heldin des Liedes vom Aalstrande, die sich, wie Bürgers Lenore, in den Tod ihres Geliebten nicht fügen mochte, und zur Strafe, von der Seligkeit ausgeschlossen, ihr verzweifeltes Suchen nach dem Verlorenen in Ewigkeit fortsetzen muß.

---

[1] Glücksvogel. [2] soll den Raben schädigen.
[3] Alter Herrscher der Nordiren und Schotten. [4] spr.: rönöll. [5] spr.: önös.
[6] spr.: balö klia = Dublin. [7] Stamm des Raonall (spr.: rönöll, klann rönilj).
[8] spr.: mudjört, engl. Moidart, Gfsch. Argyll.
[9] spr.: alän. Der Aileansprosse ist der Häuptling des Stammes.

Tràigh Shiolag[1].

Abends war ich in Tràigh Shiolag,
Sah den Mond am Himmelsbogen,
Bat im Liede den Dreieinen:
„Segne mich und meine Lieben."
Kam ein Weib in blonden Locken,
Sprach zu mir mit süßem Munde:
„Du bist die glückliche Frau, ich die Arme,
Denn mit dem Schiffe versank mir mein Diarmaid[2],
Wo blieb der junge, strahlende Bursche?
Oben und unten sucht ich ihn lange,
Fand keine Spur vom Heißgeliebten.
Lange sucht' ich auf den Schären,
Sucht' ihn auf den Vogelbergen,
Suchte ihn auf niedrer Klippe,
Suchte ihn in felf'gen Schluchten,
Bei des Eilands süßredenden Mägdlein,
In der schleimigen Schlangen Höhle.
Sucht ihn morgens, sucht ihn abends,
Bei der Flut wie bei der Ebbe.
Ich suchte mein Hündlein Diarmaid,
Ich sucht' ihn und weinte ohn' Unterlaß.
Da bat ich im Liede den Dreieinen:
„Segne mich und meine Lieben."
Floh die schöne Frau von hinnen;
Ich hört vom Himmel Weinen und Schluchzen,
Ich hört' ein Schreien aus Meerestiefen:
Strahlende Liebe, mein Diarmaid,
Verwundet bin ich, nie enden die Qualen.
Ich such' dich und weine ohn' Unterlaß,
Strahlende Liebe, mein Diarmaid,
O strahlende Liebe, mein Diarmaid.

Auch nach der Bekehrung haben sich keltische Leidenschaft und Wikingertrutz noch oft gegen die sanften Lehren des Christentums aufgelehnt. Aber man wußte sich mit beiden Seiten abzufinden. Das „Seegebet des Leòdstammes" an den christlichen Gott unterscheidet sich wohl nicht sonderlich von den Gebeten, die der Stammvater Ljótr auf seinen Raubzügen an Odin zu richten pflegte.

Seegebet des Leòdstammes.

Der du in den Höhen wohnest,
Hilf den Deinen in der Tiefe.
Tagwind gib nach deinem Willen,
Nachtwind gib nach unserm Willen.
Hülle uns ins Nebeldunkel,
Und in Mondenlicht die Feinde.
Send' uns eine frische Brise,
Laß die andern stille liegen.
Zügle unversehn'nen Schrecken.
Alles andre tun wir selber,
Wir und unsre guten Dolche.
Wollen den Dreieinen loben,
Und den heil'gen Klemens preisen,
Und im Ròdaldorf[3] den Pfarrherrn.

Seine Heiligen stellte sich das gälische Volk in früheren Jahrhunderten gern mit Zügen vor, die weniger zum demütigen Diener Gottes, als zum stolzen, auf seine Zauberkraft vertrauenden Druiden passen. Die wenigstens in ihrer Fassung jungschottische Erzählung „Die Heiligen von Cinntale" hat diese Auffassung schon sichtlich gemildert.

Die Heiligen von Cinntale.

Nach der Erzählung der Maria Ni Crath[4], einer Bäuerin an der Lunnidbucht zu Cinntale.

Einst lebten in der Gegend von Cinntale drei ehrwürdige, hochberühmte Heilige. Comgan war der Heilige vom Alsesee, Foelan der von Foelankirch und Dubthach der von Cinntale, das zu beiden Seiten des Dubthachsees liegt.

Liebevolle Freundschaft verband die Dreie, wie es Heiligen geziemt. Hin und wieder kamen sie zusammen, um gemeinsamer Andacht zu pflegen. Auch redeten sie gerne von

---

[1] spr.: träj hilag.
[2] spr.: djiörmidj (zweisilbig; in der Übersetzung als dreisilbig angenommen).
[3] Ròdal auf der Hebrideninsel Harris (= *Lewis*). Dort stand die Hauptkirche der „Mac Leòid".
[4] Enkelin des Crath.

den Geheimnissen der Gottheit, der Bosheit der Sünde, dem Glück der Seligen im Himmel und dem Unglück der Sünder in der Hölle. Nichts als Liebes und Gutes taten sie einander, wie es sich für Nachbarn und Heilige schickt.

Aber eines Tages begegneten sich zum Unglück die Kuh des hl. Comgan und die Kuh des hl. Foelan auf schmalem Felsenpfade. Keine wollte der andern weichen, und ohne sich erst ein böses Wort zu sagen, gerieten sie einander in die Hörner. Den ganzen hellen Sommertag stritten sie hartnäckig, wie alle Gälen tun, sei es Kuh oder Mensch. Endlich stieß die Kuh des hl. Comgan jene des hl. Foelan rücklings über die rauhe Felswand hinab, die das Flußbett drunten einsäumte. Die Kuh war ein toter Klumpen; mit emporgestreckten Beinen lag sie da in dem steinigen Flußbette. Jetzt hatte die Geige aufgespielt, Liebster, kein Wunder, aber da ließ sich nichts mehr ändern.

Die beiden Heiligen kamen zusammen, um sich ihrer Kühe wegen auseinanderzusetzen, kamen, Liebster, und zankten, jawohl, mein Freund, zankten und gaben einander böse, bittere, schmutzige Worte, die zwei weißen Heiligen wie zwei schwarze Sünder.

Dubthach wollte vermitteln, aber keiner achtete auf seine Worte, und wie es Leuten, die Frieden stiften wollen, gewöhnlich geht, er erntete wenig Dank für sein Mühen.

Der hl. Foelan sprach einen Fluch über den Alsesee: In Ewigkeit solle kein Tropfen Meerwasser und kein Lachs mehr den Nostidfluß[1] hinaufsteigen. Und von jenem Tage bis heute ist kein Tröpflein Seewasser und kein kletternder Lachs mehr den Nostidfluß aufwärts geschwommen.

Der hl. Comgan aber tat den Fluch, keinem Paar, das im Brautstuhle von Foelankirch gekniet, solle Nachkommenschaft und Glück beschieden sein. Und bis auf den heutigen Tag waren keinem Brautpaar, das in der Gemeine von Foelankirch geheiratet, Kinder und Lebensglück beschieden.

Seit jenem Tage, da die beiden Heiligen gezankt, gehen die Brautpaare von Foelankirch hübsch zum Brautstuhl des Pfarrers von Alsesee oder Einntale oder zum katholischen Priester zu Dornid. Zu Foelankirch heiratet überhaupt niemand. Nur eines Pärleins erinnere ich mich, das zu Foelankirch geheiratet, aber die bekamen keine Kinder und hatten auch sonst kein Glück; innerhalb eines Jahres waren beide tot.

Zank ist etwas Schlimmes, etwas Schlimmes, Liebster, unter Heiligen wie unter Nachbarn, unter Frommen wie unter Sündern. Ach, Maria der Gnaden, Zank ist ein böses Ding.

Edel, wenn auch etwas engherzig tritt in der irisch-schottischen Sage der hochverehrte Heidenbekehrer Pádrig auf. Als den Vertreter des Heidentums stellt man ihm Ossian, den einzig Überlebenden einer längst dahingeschwundenen Heldenschar, gegenüber. Von Osín und Pádrig handeln die zwei folgenden Stücke, ein irisches, gleich dem „Ritter Leòd“ in ungebundener Rede wiedergegebenes Lied, und eine schottische Erzählung.

Die Drossel vom Walde des Sundhügels.

Schön singst du, Drossel vom Hügelwalde! An keinem Ort hörte ich Wohlklang, süßer als deine Stimme, wenn du unter dem Neste singst. Der süßeste Klang auf weiter Erde, weh dem, der ihn nicht mehr hören darf! Ach, Calphrans Sohn[2] mit tönenden Glocken, was greifst du wieder nach deinem Buch! Wüßtest du wie ich des Vögleins Geschichte, heiße Tränen vergössest du, dächtest nicht weiter an deinen Gott. In Lochlinn[3], dem Lande der blauen Ströme, holt' Umhalls Sohn[4], roter Trinkhörner Herr, den Vogel, den du eben sahst, da hast du die Kunde genau. Im Eichenhain am Hügel, dem Walde dort im West, wo die Bäume am wonnigsten grünen, dort war der Fian Ruheort, dort ließ man den Vogel frei.

---

[1] Dieser verbindet den See mit dem Meere.
[2] Pádrig. [3] Skandinavien. [4] Finn.

Das Flöten der Drossel vom Walde des Hügels, das Rören des Hirsches von der Beerenklippe, dies ist der Klang, der früh den Finn in Schlaf versenkte, dazu der Ente Ruf vom See der drei Engen. Das Heidehuhn sang bei Cruachin, der Burg des Conn, wehmütig klang ein Pfiff vom Rücken der zwei Seen. Adler kreischten im Gespenstertale, Kuckucksruf ertönt' am Blütenhügel. Hunde kläfften im freundlichen Tale, der Jagdfalke schrie, verdeckt war sein Auge. Rüden tobten, wenn wir früh vom Strande der Roten Steine kamen. Als Finn und die Fianna lebten, war ihnen der Wald lieber als die Kirche. Der Drossel Stimme klang ihnen süß. Nach Glocken fragten sie nichts.

Osin nach dem Untergang der Fian.

„Früh singen die Vögel des Berges, früher erhob sich der freundliche Osin." [1]

Nach dem Untergang der Fian blieb Osin allein zurück. Er war erblindet, und das Alter lastete auf seinem Rücken. Dies war das einzige Sehnen seines Herzens, noch einmal zu sehen, wie sich morgens die Sonne im Osten über die Berge hebt und die Himmel durchwandert, bis sie sich abends im Westen hinter den Wogen zur Ruhe legt. Jeden Morgen, ehe der rote Hahn krähte, ging Osin zu einem blauen Hügel, der dem Winde den Rücken und der Sonne das Gesicht zukehrte. Hier wartete er zwei Drittel des Tages, hoffend auf den ersehnten Anblick. Wenn der Abend dunkelte, kehrte er heim, müde, schwach und traurig, das Gesicht so weiß wie die Sonne, die er doch nicht gesehen. An einem Tage der Tage, es war der Morgen des Ostersonntags, betete Pádrig am unteren Ende des Hauses. Am oberen aber saß Osin und erzählte Geschichten. Beide waren in vollem Gang. Mitten in seiner Erzählung sprang Osin plötzlich zur Türe.

„Die Lerche ruft",

sprach er und tat einen Schritt vorwärts.

„Es graut der Tag",

sprach er wiederum und tat den zweiten Schritt.

„Die Sonne steigt",

mit diesen Worten tat er den dritten, und bald stand er auf dem blauen Hügel.

Hier saß er von der Frühe bis zur Dunkelheit, Aug' und Sinn zur Sonne emporgerichtet, bis sie ins Westmeer sank und die Nacht hereinbrach. Da nahte Pádrig.

„Was sahst du?" fragte der den Osin.

„Das Meer ward leer, das Meer ward voll,
Die Sonne wollt' hinab zur See.
Das Meer ward leer, das Meer ward voll,
Nun will auch Osin schlafen gehn."

„Das war ein guter Anblick", erwiderte Pádrig.

„Heute ist der Tag der Ostern,
Heut' ward Christ vom Tode frei,
Licht gab er den Blinden,
Leitung den Verirrten.
Jetzt darf Osin zur Ruhe gehn,
O, jetzt darf Osin zur Ruhe gehn."

In derselben Nacht entschlief Osin.

(Eiland Eigg. Mitgeteilt von Coinneach Mac Leòid, Hebriden.)

Den Schluß bilde ein Gedicht, das eigentlich der Kunstdichtung entstammt. Es schildert uns die traurige Entvölkerung der Täler des Hochlandes durch den wirtschaftlichen Druck eines landfremden oder doch landfremd gewordenen Adels. Selbstverständlich dürfen solche Zustände nicht verallgemeinert werden, auch unter dem Adel des heutigen Schottland gibt es Volksfreunde und warme Förderer des Gälentums.

[1] Anfang eines anscheinend verlorenen Liedes.

Das Tal meiner Jugend.

Von Niall Mac Leòid[1].

Nun ziert der heitre Sommer
Mit frischem Kleid den Wald.
Der Vögel süßes Liedlein
Aus grünen Zweigen schallt.
Nach Rosen dort im Hang
Springt froh die junge Schar.
Jetzt eilt des Herzens Sehnen
Zum Tal, das mich gebar.

Wenn früh wir dort erwachten,
Prangt' hell am Halm der Tau.
Des Kuckucks Locken grüßte
Vom Nußhag durch die Au.
Das bunte Kälblein hüpft'
Auf saftig-grüner Weid'.
So säh ich's heut' nicht wieder.
Wo blieb die Jugendzeit?

Den Melkerinnen folgt' ich,
Mir war's ein lieber Gang.
Ums Liedlein dort am Eimer
Besann sich keine lang.
Des Nachhalls Antwort warf
Den frohen Schall zurück.
So hört' ich's heut' nicht wieder.
Wo blieb der Kindheit Glück?

Und kam der finstre Winter,
Der machte uns nicht bang.
Da folgte Tanz dem Spiele,
Der Pfeife Schall dem Sang.
Wir lauschten ohne End'
Manch Altem, längst ergraut.
Der rühmte frische Helden,
Die er als Kind geschaut.

Die Lust hat uns erzogen,
Der Frohsinn uns genährt.
Noch war der jungen Sohle
Nicht Meer, nicht Moor verwehrt.
Jetzt sperrt des Wächters Schwert
Das Bächlein und den Strand,
Der Bergstrom geht im Joche,
Die Freiheit ist verbannt.

Die Weiler sind zerfallen,
Die Hütten liegen wüst,
Wo Liebe uns und Lachen
Das karge Mahl versüßt.
Wo einst der Wandrer Rast,
Der Arme Speise fand.
Wer böte sie ihm heute
In meinem Heimatland?

Wie Nebel auf den Höhen
Starb unsre Jugend hin.
Der Gau sah seine Kinder
Ins ferne Elend ziehn.
Und mancher schläft so still,
Ihn weckt kein Sonnenstrahl,
Der rein von Stolz und Argliſt
Sich freut' im stillen Tal.

Die Schlucht, die Halde grüß' ich,
Des wilden Stromes Strand,
Wo ich bei meinen Kühen
Oft einsam träumend stand.
Geht nun zu End' mein Lauf,
Mein Tag dem Abend zu,
Im Tälchen möcht' ich weilen,
Dort geh' ich gern zur Ruh'.

Ich hoffe, der Leser hat einen Einblick in das wirkliche Geistesleben der Kelten gewonnen. Nicht getrübt wird dieser durch den Umstand, daß wir ein Gebiet mit starkem germanischen Einschlag herausgegriffen haben. Der ursprüngliche Kelte steht als Indogermane in keinem eigentlichen Rassengegensatz zum Germanen, und abgesehen von dem berührten achtsilbigen Versmaß und dem einen oder andern Namen findet sich in unsern Dichtungen nichts, das sich nicht dem Kenner ohne weiteres als echt keltisch (oder doch auch keltisch) dartut. Im Gegenteil, keltisches Denken und Fühlen macht sich hier so stark geltend, daß wir mit Bewunderung von der kaum geahnten innern Kraft des Gälentums erfüllt werden, das, wie einst Griechenland, auch starke Sieger zu besiegen vermochte. Ein ander Mal hoffe ich, ausführlicher der Grünen Insel gedenken zu dürfen.

Gustav Lehmacher S. J.

---

[1] spr. ljoodj.

Umschau

Jesuiten und Judenverfolgungen

In meinem Aufsatz „Jesuiten und Juden“ (109 [1924/25] 435 ff. dieser Zeitschrift) habe ich gezeigt, in welchem Sinn und in welcher Ausdehnung man davon reden könnte, daß jemals im Orden der Gesellschaft Jesu Juden oder Judenfreundschaft Geltung gehabt habe. Jene Arbeit sollte den unsinnigen Behauptungen von einer „Verjudung des Jesuitenordens“ gegenüber den wirklichen Tatbestand feststellen. Die Wahrheit ist nämlich, daß der Orden stets nach den allgemeinen Grundsätzen christlicher Liebe und Klugheit vorging; doch, gewitzigt durch die Erfahrung, nicht aus prinzipieller Abneigung oder völkischen Gründen, ging er früh dazu über, den völligen Ausschluß des Judentums vom Orden in der eigenen Verfassung zu verankern, und diese grundsätzliche Fernhaltung besteht auch heute noch.

Umgekehrt haben aber Juden und Judenfreunde, wenigstens hervorragende Vertreter, den Jesuitenorden des Gegenteils beschuldigt, und andere die Beschuldigung wiederholt, als seien die Jesuiten Judenverfolger gewesen. Das klassische Land für diese Behauptung ist Polen. Seit dem Ende des 9. Jahrhunderts waren zahlreiche Judenfamilien dort eingewandert, wo die Herzöge und Könige sich bald deren finanzielle Hilfsquellen zunutze machten. Da dem Adel der Handel verboten war, so bediente sich dieser zu seinen Geldgeschäften vorzüglich der Juden. Diese waren seine Verwalter, Pächter, Geldleiher, welche Pacht und Zinsen von Schuldnern und Pächtern eintrieben und fast den ganzen Handel mit Rußland, Deutschland und der Türkei vermittelten. Unter den Piastenkönigen hatten sie auch fast die ganze Industrie, den Bergbau und eine Zeit lang das Münzwesen in ihrer Hand. Schon der hl. Adalbert klagte über ihren Sklavenhandel. H. Sternberg schreibt in seiner Geschichte der Juden in Polen unter den Piasten und Jagiellonen: „Die Juden befaßten sich mit dem Sklavenhandel und besaßen christliche Leibeigene bis Mitte des 16. Jahrhunderts. Erst das Statut des Königs Sigismund August machte diesem Handelszweig ein Ende.“[1] Durch starke Zuwanderung aus Rußland, Böhmen und Deutschland, namentlich aber durch natürliche Vermehrung, wuchs die Zahl der jüdischen Bevölkerung so sehr, daß sie, zumal bei ihrer straffen Organisation, wie ein Staat im Staate dastand. Wenn man nämlich bedenkt, daß allein bei dem großen Kosakenaufstand des Jahres 1648 an 700 jüdische Gemeinden vernichtet und ungefähr 200 000 Flüchtlinge aus der Ukraine vertrieben wurden, so läßt sich ein Begriff machen, wie viele Hunderttausende von Israeliten das sonst noch schwach bevölkerte Polen gehabt haben mag.

Ihre Hände verwalteten fast den ganzen Nationalreichtum Polens. Könige, Adel und Bauernschaft waren ihnen tributpflichtig. In den Städten, besonders Krakau, Lublin, Posen und Brest bis nach Kiew, klagten die christlichen Kaufleute über unlautern Wettbewerb, Wucher und Betrug der Juden.

Selbst die Geistlichkeit mußte deren wirtschaftliche Vorherrschaft fühlen. Da nämlich vielfach kirchliche Liegenschaften und Patronatsgüter an Juden verpachtet oder verpfändet waren, so kam es vor, daß der Pfarrer, um in seine Kirche zu gelangen, erst den Schlüssel von einem Juden erbitten mußte. Der Höhepunkt der Macht und wirtschaftlichen Blüte des Judentums in Polen fällt in die Zeit der sog. Reformation. Während in Deutschland der Streit um die talmudischen Bücher die Gelehrtenwelt entzweite und durch den wüsten Kampf des jüngeren Humanismus gegen die Autorität der Kirche und die alte Theologie den Auftakt bildete zum Auftreten Luthers, verfügte auch das polnische Judentum über eine bedeutende Literatur,

[1] Hermann Sternberg, Geschichte der Juden in Polen unter den Piasten und den Jagiellonen (Leipzig 1878, Duncker & Humblot) 14.

und die jüdische Akademie in Krakau genoß Weltruf. Dorthin strömten aus allen Ländern Europas zahlreiche Studenten. Bedeutende Druckereien verbreiteten neue Bibelausgaben und religiöse Schriften nach allen Seiten bis tief nach Deutschland hinein. Unter dem Schutze der zeitweilig bestehenden Preßfreiheit stellten sie in hebräischer Schrift Ausgaben der Lutherbibel und christentumsfeindliche Pamphlete her, die über die Grenzen geschickt wurden. Da zudem Polen damals nicht allein dem Luthertum und Kalvinismus, sondern allen Sekten Tür und Tor offen hielt, während polnische Studenten in großer Zahl die Universitäten des Auslandes besuchten, war Polen um die Mitte des 16. Jahrhunderts schon in ein wahres Chaos religiöser Meinungen geraten.

Es kam so weit, daß jüdische Schwärmer und fanatische Neuerer glaubten, bei der Verwischung der Gegensätze könne bald ganz Polen jüdisch werden.

So standen die Dinge, als die Jesuiten gerufen wurden. Die katholische Partei, geführt von Kardinal Hosius, dem Bischof von Ermland, hoffte durch deren Tätigkeit in Schule und Kirche den Sieg der Irrlehre zu verhindern.

Im Jahre 1565 übergab ihnen der Kardinal das Kolleg in Braunsberg. Es folgten Elbing, Wilna und Posen, wo namentlich Petrus Skarga, der berühmteste Kanzelredner Polens, viele zum katholischen Glauben zurückführte. Allmählich konnten die Jesuiten immer mehr Schulen gründen und neuen Boden gewinnen. Ihre Missionare durchzogen predigend das ganze Land. Der alte Glaube kam wieder zur Geltung; die Sitten besserten sich: das Werk der Rettung Polens aus der Gefahr blutiger Religionskriege gelang.

Und das Judentum? Daß dieses durch die Wiederherstellung der religiösen Einheit unter den Christen in seinen Erwartungen getäuscht, in seinem kulturellen Aufstieg gehemmt und in seiner wirtschaftlichen Macht geschwächt wurde, mittelbar und unmittelbar, läßt sich denken. Selbstverständlich mußte sich die Tätigkeit der Vorkämpfer der katholischen Sache auch gegen den Einfluß und die christentumsfeindliche Propaganda des Judentums richten. Doch etwas anderes ist der Kampf gegen eine feindliche Macht und etwas anderes Verfolgung der Person. Doch H. Sternberg schreibt in seiner schon genannten Geschichte: „Kardinal Hosius, das Haupt der katholischen Partei, hielt es für das einzige Mittel zur Rettung des Katholizismus, den neu gestifteten Orden der Jesuiten herbeizurufen, der diesem Rufe bereitwilligst folgte. Er erntete dafür den ewigen Dank Roms und den Fluch Polens. Die Jesuiten machten sich überall zu Meistern des Unterrichts und vergifteten so die heranwachsende Jugend.“ Ferner, was die Juden betrifft: „Die Jünger Loyolas brachten namenloses Elend über die Juden in Polen.“ Sternberg spricht von den Schülern ihrer Kollegien, welche die unglaublichsten Greueltaten an den Juden verübt haben sollen.

Ähnliches behauptet Dr. Jos. Meisl in seinem Buch: „Die Juden im Zartum Polen.“[1] Er sagt: „Stephan Barthori, eine der prachtvollsten Erscheinungen auf dem polnischen Throne, beging einen unverzeihlichen Fehler dadurch, daß er die Wilnaer Akademie dem Jesuitenorden auslieferte. Aus dieser Anstalt und aus ähnlichen Instituten gingen dann jene geschworenen Judenfeinde hervor, die in den Ghettos systematische Verfolgungen inszenierten und durch ihre Verführungskünste und Hetzpredigten die Bestie des Pöbels immer von neuem zur Ermordung und Beraubung der Juden, zur Schändung ihrer Heiligtümer aufreizten. Eine der furchtbarsten Plagen der Judengasse war das ‚Schülergeläuf‘, jene von den Zöglingen der geistlichen Akademien im Verein mit der Hefe des Volkes veranstalteten Judenjagden, von denen sich die Opfer nur durch hohe Abfindungssummen an die Rektoren der Anstalt loskaufen konnten.“ Noch bevor ein Jesuit den Boden Polens betreten hatte, um das Jahr 1556, weiß Dr. Meisl von dem Wachstum des jesuitischen Ein-

[1] Dr. Jos. Meisl, Die Juden im Zartum Polen (Bonn 1916, A. Marcus & E. Webers Verlag) 15.

flusses zu berichten und meint: „Nur folgerichtig war es, wenn diese Jünger Loyolas sich auch zur grimmigsten Judenfeindschaft bekannten und diesen Stempel allen Staatsaktionen aufzudrücken suchten."

Auch der Berliner Universitätsprofessor Walter Vogel schließt sich in seinem Buch[1] „Das Neue Europa" diesem Gedanken an. Er sieht „neben der Agitation der Jesuiten seit der Gegenreformation" in der jüdischen Vermittlerrolle bei Geldgeschäften eine der „Hauptursachen der großen Judenverfolgungen des 16., 17. und 18. Jahrhunderts".

Wenn man nun bei den genannten Schriftstellern nach Beweisen und Belegen sucht, die ihre Behauptung wenigstens erläuterten, so sucht man vergebens. Das einzige, was Sternberg aus einem jesuitischen Schriftsteller namhaft macht, ist eine Anmerkung in Bavaria Sancta (t. II, p. 315) bei einem Kapitel über die Judenverfolgung des Jahres 1407 in Krakau. Sternberg sagt: „Der Jesuit Mateus Raderus behauptet, daß kein jüdisches Weib ohne Beihilfe von Christenblut entbunden werden kann." Es handelt sich um den Ritualmord, eine uralte Anklage. Diesen viel verbreiteten Volkswahn teilten übrigens viele Gelehrte, wie z. B. der berühmte Dr. Johann Eck in seinem Schriftchen: „Ains Judenbüchleins Verlegung"[2]. Es mag sein, daß Jesuiten gelegentlich in Wort und Schrift gegen das Judentum eiferten. Sie werden Grund dazu gehabt haben, und sie eiferten noch mehr gegen schlechte Christen. Das beweist aber noch lange keine Schuld an Judenverfolgungen, auch keine Verhetzung. Denn sonst hätten sie auch Christenverfolgungen hervorrufen müssen. Die Geschichten von dem Schülergeläuf und dem Loskauf vom Rektor hat weder Meisl noch ein anderer bewiesen. „Staatsaktionen" der Jesuiten in Polen sind freie Erfindung. Wie kann man überhaupt die Jesuiten für etwas verantwortlich machen, das längst vor Gründung des Ordens wie im übrigen Europa, so auch in Polen zu den regelmäßigen Erscheinungen der Geschichte gehörte? Judenverfolgungen sind immer eine Entladung der Volkswut nach langer wirtschaftlicher Bedrückung und das Ende großer Machtentwicklung des Judentums gewesen. So war es auch in Polen. Sternberg schreibt schon von den Israeliten der gerühmten Piastenzeit: „Wohl waren sie auch vielen Vexationen seitens ihrer christlichen Mitbürger ausgesetzt. Denn mit der Annahme des Christentums ist auch der Haß gegen Israel, im Gefolge des Deicidium-Glaubens, bei den Polen eingekehrt" (S. 3). So hatte auch Polen zeitweilig seine Judenverfolgungen. Als zwar im 14. Jahrhundert der „Schwarze Tod" Europa verheerte und das geängstigte Volk sich auf die Juden stürzte, nahm Kasimir von Polen viele Flüchtlinge auf. Aber eine furchtbare Entladung der Volkswut traf die polnischen Juden im folgenden Jahrhundert. Sie fällt zeitlich teilweise zusammen mit dem Auftreten des Inquisitors Johannes Capistrano, dem Helden der Türkenkriege, dem heiligen Franziskanermönch, dessen ergreifende Predigten in Rom viele Juden, z. B. den Rabbiner Gamaliel und 50 andere Männer, bekehrt hatten, der aber auch mit dem ganzen Feuer des Kreuzzugspredigers seines Amtes zu walten wußte. Vergebens wird aber der Geschichtsforscher Namen von Jesuiten unter den Inquisitoren suchen, vergebens nach einem Beispiel forschen wie Capistrano, von dem es heißt, daß er, in der Mitte zwischen König Kasimir und Kardinal Olesnicki, umringt von der Blüte des polnischen Adels, unter dem Jubel der Kreuzfahrer und den Zurufen des Volkes in die Stadt Krakau eingezogen sei, als in der Ferne unter den Kampfesrufen gegen die Türken die Losung ertönte: „Auf gegen die Juden!"

[1] Walter Vogel, Das Neue Europa und seine historisch-geographischen Grundlagen (Bonn-Leipzig 1921, Kurt Schröder) 199.

[2] Der ganze Titel lautet: Ains Judenbüchleins Verlegung. darin ein Christ, ganzer Christenhait zu Schmach, will, es geschehe den Juden unrecht in Bezichtigung der Christen kinder mordt. Durch Doctor Joh. Ecken zu Ingolstadt. Hierin findst auch viel histori, was übles und Büeberey die Juden in allem teutschen Land und andre Kunigreichen gestift haben. Ingolstadt 1541.

Auch die beiden großen Judenprozesse von 1538 und 1556 wegen Verführung zum Abfall und Hostienschändung, die mit zahlreichen Hinrichtungen endigten, können nichts mit dem wachsenden „jesuitischen Einfluß" zu tun haben.

Die größten Judenverfolgungen in Polen fallen zusammen mit den Aufständen der Kosaken im Jahre 1648 und der Haidamaken im Jahre 1768. Der Kosakenaufstand hatte schon 1637 ein blutiges Vorspiel, bei dem etwa 200 Juden umkamen. Dann aber, im Jahre des Friedensschlusses von Münster, der dem Dreißigjährigen Kriege ein Ende setzte, erhoben sich die Kosaken und Bauern der Ukraine unter dem Hetman Bogdan Chmielnicki, erbittert über die Bedrückung durch den polnischen Adel, in deren Diensten die Juden standen. An der Spitze eines großen Heeres drang Chmielnicki bis Lemberg und Zamosk vor. Die Kosaken rasten in gleicher Wut gegen Juden und Polen. Die Flüchtlinge, die sich retten konnten, wandten sich nach dem Westen. Als dann noch die mit den Kosaken verbündeten Russen in Litauen einfielen, begann auch dort ein wildes Flüchten aus brennenden Judendörfern. Die Blüte des einst so reichen und mächtigen Judentums in Polen war dahin. Die geistige Hegemonie der östlichen Judenheit, schon seit Jahrzehnten am Sinken, zog nach dem Westen. Welche Schuld sollte nun der Jesuitenorden an jener furchtbarsten Judenverfolgung gehabt haben? Den Kosaken waren die Jesuiten gerade so verhaßt wie die Polen und Juden. Zeugnis dafür gibt in der gleichen Zeit die grausige Ermordung des Jesuitenmissionars Bobola durch die Kosaken. In den Freischärlerkämpfen der Haidamaken endlich wirkten die gleichen Ursachen und Kräfte. Meisl schreibt: „Neben dem wirtschaftlichen Joche und dem Hasse gegen den Agenten des Schlachzizen trieb auch der religiöse Zwang, insbesondere die Verfolgung der Nichtunierten durch die katholische Kirche, den ukrainischen Bauer in die Arme der Revolution, und zu seinem Bund mit den Kosakenhorden gesellten sich zahlreiche unzufriedene Elemente, Stadtbürger, die über die jüdische Konkurrenz ungehalten waren, ein Teil des niedern Adels, Landstreicher und allerlei Gesindel aus der Moldau, Kalmücken, ja sogar getaufte Juden" (a. a. O. S. 33).

Auf diese Weise werden die eigenen Ausführungen der Ankläger zu Widerlegungen ihrer Behauptung von der Schuld der Jesuiten an Judenverfolgungen in Polen. Nicht die Jesuiten, sondern die Juden selber sind schuld, wenn schließlich die lang gereizte Ungeduld eines wirtschaftlich grausam bedrückten Volkes in blinder Wut auf diejenigen stürzt, die es als die Hauptursachen seines Elendes ansieht. Eine Verfolgung durch die katholische Kirche oder die Jesuiten gibt es nicht und hat es nie gegeben. Wohl kann man aber von einer Abwehr aufseiten der Kirche reden. So ist es zu verstehen, wenn seit dem 6. Jahrhundert die israelitische Religion von dem katholischen Kirchengesetz als ein trennendes Ehehindernis angesehen wird. Um sie selber zu schützen, war es im Mittelalter den Christen verboten, als Knecht, Magd oder Amme irgend ein Dienstverhältnis bei Juden anzunehmen. Juden wurden von öffentlichen Ämtern ferngehalten, weil sie selber sich als außerhalb des christlichen Staates stehend betrachteten. Seit dem vierten Laterankonzil (1215) wurde ihnen eine besondere Tracht, z. B. der Judenhut, der lange Mantel, ein farbiger Fleck auf dem Kleid, vorgeschrieben. Schließlich mußten sie auch in besondern Stadtteilen, dem sog. „Ghetto" oder „Juderia", beisammenwohnen. Fast überall griff staatliche und kirchliche Gesetzgebung ein, um die christliche Bevölkerung gegen Wucher und Ausbeutung durch die geschäftskundigen Juden zu schützen.

Die Bestimmungen jenes sog. Judenrechts sind alle im Laufe der Zeit unwirksam geworden und, namentlich durch die kapitalistische Wirtschaftsentwicklung unhaltbar gemacht, im Gefolge der politischen Revolutionen aufgehoben worden. Die Gesamtlage des Judentums ist daher heute nicht mehr die eines bedrängten, sondern eines herrschenden Volksteiles, der auch in Polen alle Freiheiten und Rechte genießt.

Ludwig Koch S. J.

Besprechungen

Liturgie

Calendarium Liturgicum festorum Dei et Dei Matris Mariae. Collectum et memoriis historicis illustratum a Frederico Georgio Holweck D. D. Lex.-8° (X u. 478 S.) Philadelphia U. S. A. 1925, The Dolphin Press. Geb. $ 7.50

Das Werk hat sich zum Ziele gesetzt, alle in der Kirche bestehenden Feste des Herrn, der Gottesmutter und ihrer Eltern, der hll. Joachim und Anna, sowie ihres jungfräulichen Gemahls, des hl. Joseph, in möglichster Vollständigkeit nach dem Kalenderjahr geordnet zusammenzustellen, und zwar einschließlich der in geradezu verwirrender Fülle bestehenden Feste rein örtlicher Geltung. Es ist eine Erweiterung des 1892 unter dem Titel Fasti Mariani von dem gleichen Verfasser herausgegebenen Buches, von dem es sich jedoch nicht nur insofern unterscheidet, als in ihm die Zahl der Mutergottesfeste sehr erheblich erhöht erscheint, sondern auch insofern, als zu den Marienfesten auch die Feste des Herrn und der vorgenannten Heiligen mit aufgenommen sind. Außer dem Ritus ist, soweit sich darüber etwas feststellen ließ, bei den einzelnen Festen in Kürze angegeben, wann, bei welcher Gelegenheit und von wem dieselben eingeführt wurden. Außerdem ist stets die Quelle angegeben, der die Feste entnommen wurden. Es war bei der schier endlosen Zahl der Feste nur lokalen Charakters, deren Feststellung der Natur der Sache nach mit den größten Mühen und Schwierigkeiten verbunden war, eine gewaltige Arbeit, die der Verfasser zu leisten hatte und in vortrefflicher Weise geleistet hat. Vielleicht hätte es sich der besseren Übersichtlichkeit und Durchsichtigkeit halber empfohlen, die Feste in vier Klassen zu scheiden: allgemein zu feiernde Feste, Feste einzelner Diözesen, Orden und Länder, Feste rein örtlicher Geltung und Feste in den Riten des Ostens, und diese vier Klassen dann jede einzeln für sich nach dem Kalender geordnet darzustellen. Indessen ist das Werk auch so nicht nur eine höchst fleißige und anerkennungswerte, sondern auch eine sehr dankenswerte Arbeit. Allerdings hat die Mehrzahl der rein örtlichen Feste für die Geschichte der Liturgie kaum Bedeutung, um so größeren Wert aber besitzt sie für die Geschichte der volkstümlichen Religiosität, der Wallfahrten und des Gnadenbildwesens. Knüpfen doch die meisten dieser Feste als Ausfluß der Andacht des gläubigen Volkes an hochverehrte Gnadenbilder und an die bei Verehrung derselben erfolgten göttlichen Gnadenerweise an. Die Angaben des Verfassers sind durchweg in allem vertrauenerweckend; nur hätte er bei jenen, die er älteren Autoren, wie Gumpenberg, Gelenius u. a., entnahm, gut getan, sich zu vergewissern, ob und inwieweit sie auch heute noch zutreffen. Das Werk darf allen Freunden der Liturgik angelegentlich empfohlen werden.

Josef Braun S. J.

Rheinische Geschichte

Das römische Bonn. Von Emil Sadée. Mit 44 Abbildungen im Text und 2 Tafeln. Verfaßt im Auftrag des Vereins von Altertumsfreunden der Rheinlande. 8° (80 S.) Bonn 1925, A. Marcus & E. Webers Verlag. *M* 3.30; geb. 4.—

Bonn tritt erst um den Ausgang des letzten vorchristlichen Jahrhunderts in die Geschichte ein. Ursprünglich nur römisches Auxiliarkastell und Fährdorf, das den Truppenverkehr des linken mit dem rechten Rheinufer vermitteln sollte, wurde es noch zur Zeit des Tiberius Standlager für die Legio I Germanica. Bis 70 n. Chr. nur Holz-Erdlager, wurde es nach dem Batavischen Aufstand, in dem es in Flammen aufging, als Steinlager für die Legio XXI rapax und die Legio I Minervia wiederhergestellt. Spätestens um die Mitte des 5. Jahrhunderts war die Römerherrschaft, wie überhaupt am Rhein, so insbesondere auch zu Bonn zu Ende. Das römische Castrum Bonnense wurde nun der Sitz eines fränkischen Grafen. Es ist ein ebenso interessantes wie lehrreiches Bild, das uns der sachkundige Verfasser von den wechselnden Geschicken des römischen Castrum, seiner Einrichtung, seinen Insassen, dem Leben in ihm, seiner Blüte, seinem allmählichen Niedergang im 3. und 4. Jahrhundert und den ihm angegliederten canabae, den bürgerlichen Niederlassungen, auf Grund der bisherigen Funde, Grabungen und Forschungen mit vorsichtig abwägender Hand, aber in aller Anschaulichkeit in der vorliegenden Schrift zu zeichnen verstanden hat. In der Beschreibung der Kleidung des Legionars Quintus Petilius Secundus (Abb. 4) hätte wohl auch das um den Hals herum unter der Pänula zum Vorschein kommende Halstuch (amictus) eine Erwähnung verdient. Es findet

sich auf den Monumenten auch sonst oft in Verbindung mit der Pänula.

Josef Braun S. J.

Musik

Restauration und Palestrina-Renaissance in der katholischen Kirchenmusik der letzten zwei Jahrhunderte. Vergangenheitsfragen und Gegenwartsaufgaben. Von Dr. Otto Ursprung. 8° (80 S.) Mit 7 Tafeln. Augsburg 1924, Filser. Geb. *M* 3.—

Der Wert dieser Schrift steht im umgekehrten Verhältnis zu ihrem Umfang. Hier schreibt ein Fachmann über eine Frage, die er durch und durch beherrscht. Und er schreibt so fesselnd, daß jeder Freund der Kirchenmusik das Buch von der ersten bis zur letzten Seite ohne Unterbrechung durchlesen wird. Manche schiefen Anschauungen über die Kirchenmusikreform des 19. Jahrhunderts, die man gläubig hingenommen hat, werden zurechtgestellt. Vor allem wird die Rolle, die München, zumal Meister Ett, dabei spielte, geklärt. Wenn diese Münchner Restaurationsbestrebungen nicht weiter drangen, so lag das zum Teil an der Ungunst äußerer Verhältnisse, zum Teil freilich auch an der Persönlichkeit Etts. Seine übergroße Bescheidenheit und sein Mangel an organisatorischer Begabung — Künstler sind ja selten gute Organisatoren — ließen seine Bestrebungen nicht weit genug ausfluten. So kam es, daß Regensburg das Erbe des Münchner Meisters antrat. Die Schattenseiten der Regensburger Restauration, die sich im Gegensatz zum weitherzigen Witt bald in eine zäzilianische Enge einkapselte, wird vom Verfasser nicht verschwiegen. Es ist das aber ein Schicksal, das die gesamten kirchlichen Künste traf, nicht nur die Musik. Wiederum wurde die Reform der Reform in München angebahnt durch die Rheinbergerschule, deren Verdienst um die rechte Mitte gar nicht hoch genug gewertet werden kann. Die schöne Schrift hat durch den Verlag ein so vornehmes Gewand erhalten, daß auch der verwöhnteste Geschmack befriedigt wird. Nur ein Personen- und Sachverzeichnis vermißt man ungern.

Kirchenmusik und Volk. Vorträge, Lesungen und Gedanken. Von Wilhelm Weitzel. (Hirt und Herde, 14. Heft.) 8° (X u. 220 S.) Mit 3 Bildern. Freiburg i. Br. 1925, Herder. *M* 4.80, geb. 6.20

Dieses Buch hat eine schöne Mission, besonders beim praktischen Kirchenmusiker und beim Klerus. Obwohl wissenschaftlich unterbaut, will es nicht der Wissenschaft dienen, sondern dem Leben. Kirchenmusik ist unter den liturgischen Teilgebieten erfahrungsgemäß das, wo am leichtesten Verwilderung einreißt, vielfach, ohne daß es die Pfleger der Liturgie merken. Es braucht da Normen, solche, die aus der Natur der Sache herauswachsen, und solche, die positiver kirchlicher Gesetzgebung entstammen. Über beide verbreitet sich der Verfasser in den 17 Abschnitten seines Buches in klaren, lichtvollen Worten. Kein Punkt von irgendwelcher Bedeutung ist übersehen. Dabei ist Weitzel durchaus nicht von der Enge und Weltabgeschlossenheit, die man bei früheren Schriften ähnlichen Charakters bisweilen zu tadeln hatte, er kennt vielmehr genau die Probleme und behandelt sie mit der Weitherzigkeit des Apostels. Mit erfrischender Klarheit geht er auch gegen den einseitigen Historismus, zumal im Gebiete des deutschen Kirchenliedes vor. Daß auch das Volkslied eine Entwicklung hat und nichts fertig Abgeschlossenes ist, daß auch die Volkskunst Freiheit liebt und braucht, wird mit vollem Nachdruck hervorgehoben. Vielleicht entschließt sich der Verfasser, bei einer Neuauflage der modernen Kirchenmusik ein eigenes Kapitel zu widmen. Die da und dort eingestreuten Bemerkungen dürften kaum genügende Klarheit schaffen.

Ein musikalischer Palimpsest. Von Dr. Karl Hain. (Veröffentlichungen der gregorianischen Akademie zu Freiburg in der Schweiz, herausgegeben von Peter Wagner. 12. Heft.) 8° (76 S.) Mit 33 Lichtdrucktafeln. Freiburg i/Sch. 1925, Canisiusdruckerei.

Eine außerordentlich fleißige und umsichtige paläographische Studie, auf die wir hier nur kurz hinweisen können, da sie nur für einen kleinen Bruchteil unserer Leser in Betracht kommt. Es handelt sich um ein Reichenauer Antiphonarium, Codex LX Augiensis, der nun in der Karlsruher Landesbibliothek verwahrt wird, den einzigen mittelalterlichen Palimpsest gregorianischer Tradition, der bis heute bekannt geworden ist. Daß der Kodex, so wie er vorliegt, nicht ein einheitliches Werk ist, vielmehr verschiedene Zeiten, verschiedene Schreiber und verschiedene Neumenarten bekundet, sieht auch schon ein ungeübtes Auge. Der Verfasser aber hat die Sichtung kritisch und mit großem Scharfsinn vorgenommen. Damit ist freilich für den Fragenkomplex, den der Kodex aufwirft, nur eine, allerdings wichtige, Vorarbeit geleistet. Möge der gelehrte Verfasser auch den Bau über dem Fundament aufführen.

Das russische Volkslied, wie es heute gesungen wird. Deutsch von Johannes v. Guenther. Musik für Gesang und Klavier arrangiert von Gerhart v. Westermann. München 1922, Orchisverlag. Geb. *M* 7.—

Eine Sammlung von vierzig Liedern kann natürlich nur eine beschränkte Vorstellung von dem Liederschatz eines Volkes vermitteln, zumal eines so sangesfreudigen, wie es das russische ist. Gleichwohl hat der Herausgeber besonders bezeichnende Beispiele ausgewählt, die von dem eigenartigen Gepräge russischer Volksdichtungen und Volksmelodien einen guten Begriff geben. Es sind meist ganz knappe melodische Sätzchen, die nach Bedürfnis wiederholt werden. So mag sich leicht für unser westeuropäisches Musikgefühl eine gewisse Einförmigkeit aufdrängen, während anderseits gerade diese Eigenart die Stimmung endloser Weite und Sehnsucht weckt. Von dieser Stimmung sind auch schon die Texte erfaßt. Inhaltlich oft ganz unbestimmt und verschwommen, schwingt in ihnen doch leise Verträumtheit. Selbst in die lustigen Lieder mischt sich nicht selten ein Tropfen Wermut — echt slawisch.

Richard Strauß. Von Dr. R. C. Muschler. 8° (XVI u. 622 S.) Hildesheim 1925, Borgmeyer. Geb. *M* 14.—

Daß dieses Buch langweilig geschrieben sei, wird man gewiß nicht behaupten können. Der sprachgewandte Romanschriftsteller, der Muschler in erster Linie ist, verleugnet sich auf keiner Seite. Auch der positive, rein sachliche Gehalt ist reich und offenbart Vertrautheit mit allen Werken des Meisters und Kenntnis der Strauß-Literatur. Von dieser Seite wäre gegen das Buch nichts einzuwenden. Um so mehr von einer andern. Der Verfasser ist für seinen Helden, „den neuen Messias", wie er ihn einmal nennt, begeistert wie nur irgend einer. Gelegentliche Kritik ändert nichts daran. Diese Begeisterung geht nicht nur auf den Künstler, sondern auch auf den Menschen und seine Weltanschauung. Hier ist der Punkt, wo wir ein scharfes Wort der Kritik sprechen müssen. Strauß ist der Exponent einer Zeit, von der sich die edelsten Geister heute abwenden, weil sie so oder so, in Wirklichkeit oder der Sehnsucht nach „Hinterweltler" geworden sind. Diese Seite des Problems Strauß ist vom Verfasser nicht berührt und konnte nicht berührt werden nach dem Standpunkt, den er gegenüber der christlichen Ethik einnimmt. Er ist voraussetzungslos, jenseits von Gut und Bös, wie Strauß selber auch. Der Komponist hat einen Abschnitt seines „Zarathustra" überschrieben: „Von den Hinterweltlern." Gemeint sind die Jenseitsgläubigen. Es ist doch eigentlich selbstverständlich, daß gläubige Christen diesen Spottnamen nicht gerne hinnehmen. Die Kölner setzten darum bei der Aufführung des Werkes an seiner Stelle die Überschrift „Vom Göttlichen". Dazu macht der Verfasser die Bemerkung: „Es scheint also damals für das klerikale Köln eine Unmöglichkeit gewesen zu sein, die Benennung ‚Hinterweltler' zu lassen für einen Abschnitt, in dem Strauß die liturgischen Motive des Kredo und Magnifikat verwendet." Der Rosenkavalier beginnt mit den unzweideutigen Spuren einer durchtollten Liebesnacht zwischen der bereits bejahrten Feldmarschallin und dem siebzehnjährigen Oktavian. Also ein Verhältnis wie zwischen Rousseau und der Frau von Warens, mit dem Unterschied, daß die Feldmarschallin verheiratet ist, die ganze Affäre somit einen Ehebruch darstellt. Dazu schreibt der Verfasser: „Und die Feldmarschallin, Fürstin Werdenberg ... die hat der liebe Gott auch heute noch in das Beet seines Erdengartens eingepflanzt. Und seien wir glücklich darüber. Weshalb denn die Zeigefinger strecken und boshaft zeigen? Ist es euch lieber, euer Sohn zerstört sich in einem Schatten voll Unduft sein Leben, als er läßt sein Herz aufkeimen in der Liebe zu solcher Frau, die ihm im Grunde genommen doch Mutter ist, und die er deshalb achtet und die ihm den Weg freimachen wird, sobald es ein Weg ist. Abgesehen davon, es ist ein feinst-psychologischer Zug Hofmannsthals, diese Liebe zu der älteren Frau eingeführt zu haben. Schlagt die Lebensbeschreibungen der Großen auf und ihr werdet staunen, wie oft solche ‚Fälle' vorkommen. Und sie sind schön und voller Poesie, wie dieses selbstlose Gewähren und dankbare Nehmen einer Feldmarschallin, Fürstin Werdenberg." Eine solche Auffassung ist, am christlichen Sittengesetz gemessen, einfachhin frivol, schlimmer als die Andeutungen im Theater, weil hier ausdrücklich gebilligt wird, was dort nur als Tatsache erscheint.

Nach allem dem können wir unser Staunen darüber nicht unterdrücken, wie ein solches Werk in einen katholischen Verlag geraten konnte. Wir müssen unsere Katholiken nachdrücklich davor warnen, das Buch im Vertrauen auf den guten Ruf des Verlags in die Hände Jugendlicher und Ungefestigter gelangen zu lassen, denen es mit seiner seichten, irdisch gerichteten und unchristlichen Lebensauffassung nur schaden könnte.

Josef Kreitmaier S. J.

Bildende Kunst

Von der Schönheit der Seele. Von Dr. Alois Wurm. gr. 4° (56 S.) Mit 44 Vollbildern in Kupfertiefdruck. München 1925, Josef Müller. Geb. *M* 12.—

Der Verfasser ist zwar, wie er selber meint, über den Standpunkt dieses vor mehr als einem Dutzend Jahren geschriebenen Buches hinausgewachsen, er würde heute die hier behandelten Probleme anders angreifen und durch andere Beispiele aus der Kunst belegen, aber der Erfolg des Buches zeigt, daß es auch heute noch Menschen gibt, denen die hier vertretenen Anschauungen aus der Seele geschrieben sind, ja es ist zu vermuten, daß mancher durch die Kunst des letzten Jahrzehnts an früheren Idealen Irregewordene an seinen jetzigen irre wird. Wir haben nun fast übergenug von der psychologischen Anatomie und sehnen uns wieder zurück zu den typischen Grundhaltungen der Seele, die ungleich wichtiger sind als all die psychologischen Ober- und Untertöne, die den Grundton begleiten und färben. Solche typische Grundhaltungen der Seele hat der Verfasser in seinem schönen und prächtig gewandeten Buch vor allem ins Auge gefaßt und durch Bilder veranschaulicht, die ganz folgerichtig der Kunstgeschichte der Vergangenheit entnommen sind, wo man von jenem psychischen Impressionismus noch nichts gewußt hat, der die junge Kunst beherrschte. Es ist unnötig zu sagen, daß der Herausgeber der „Seele" den einzelnen Abschnitten auch Seele einzuhauchen verstand und seine Leser durch scharfsinnige Beobachtungen erfreut, die nicht ohne nachhaltigen Nutzen bleiben für die praktische Seelenkunde und für Vertiefung des Kunstverständnisses.

Die Kölner Malerschule. Von Heribert Reiners. Lex.-8° (348 S.) Mit 45 Lichtdrucktafeln, 3 Farbendrucken und 317 Textabbildungen. M.-Gladbach 1925, B. Kühlen.

Ein in jeder Hinsicht mustergültiger Band, bei dem wissenschaftlicher Gehalt und verschwenderische Ausstattung gleichen Schritt halten. Eingeweihten war es längst bekannt, daß der 1914 verstorbene Kölner Museumsdirektor Alfred Hagelstange für den Kühlenschen Verlag ein Werk über unser Thema bearbeiten wollte. Sein schneller Tod verhinderte die Fortsetzung. Was an Text vorlag, ist bei dieser Ausgabe unberücksichtigt geblieben, so daß das Buch eine vollkommen selbständige Leistung Reiners' darstellt. Nur einige bereits fertiggestellte Lichtdrucktafeln mußten übernommen werden. Lichtdrucke geben ja selten die Hell- und Dunkelgrade der Originale gut wieder. Ein hartes gleichmäßiges Schwarz tritt an Stelle der oft so fein differenzierten tiefen Töne, ein Übelstand, der durch die braune Druckfarbe allerdings etwas gemildert erscheint. Im allgemeinen besitzen wir heute bessere Vervielfältigungsmethoden. — Mit zähem Fleiß hat der Verfasser die Bibliographie zusammengestellt. Beinahe ist hier des Guten zuviel geschehen. Auf Anführung der allgemeinen Kunstgeschichte und solcher Werke, die nur gelegentlich das Thema streifen, hätte ruhig verzichtet werden können. Reiners ist sich sehr wohl bewußt, daß seine Art, sich mit der altkölnischen Malerschule auseinanderzusetzen, im Kunstempfinden unserer Zeit wurzelt, und er ist weitherzig genug zuzugeben, daß eine andere Zeit mit andern Idealen einen andern Maßstab anlegen würde. Noch Aldenhoven hat in seiner Geschichte der Kölner Malerschule (1902) seinen Gegenstand anders geschaut, entsprechend der Kunstgesinnung seiner Epoche. Wir möchten uns durchaus und ohne Vorbehalt der Auffassung Reiners' anschließen, der vor allem auf die seelischen und tektonischen Werte dieser Kunst achtet und die „Vollendung" im Sinne der Antike als Ideal preisgibt. Das Material ist in einer Vollständigkeit erhalten wie kaum anderswo in deutschen Landen. Die Gründe sieht der Verfasser ganz richtig darin, daß Köln nicht viel unter Kriegen zu leiden hatte, und daß der Barockstil, der mit alten Kunstwerken oft so rücksichtslos aufräumte, nur wenig Boden in der Stadt gewinnen konnte. Als dann die Säkularisation gefährlich zu werden drohte, hatte bereits eine rege Sammlertätigkeit eingesetzt, bei der freilich die Freude am Altertum als solchem die Freude am Kunstwerk überwog. Uns kann es gleichgültig sein, aus welchen Motiven heraus das Material gerettet wurde. Durch ungeschickte Restauration wurde dann allerdings manches verdorben und einem den Alten fremden Farbengeschmack angepaßt. Schwierig ist die Frage der Zuschreibung der einzelnen Bilder an bestimmte Künstler. Stilkritik allein, ohne urkundliche Unterlagen, ist ein nicht immer zuverlässiger Führer. Was der Verfasser darüber sagt, ist wohl zu beherzigen; er nimmt auch für sich kein unfehlbares Urteil in Anspruch. Bis tief ins 19. Jahrhundert hinein herrschte eine große Unsicherheit in der Sichtung des Materials. Erst allmählich kam man dazu, den Be-

stand um bestimmte Hauptwerke zu gruppieren, nach denen dann die Meister genannt wurden, deren wirkliche Namen uns nicht überliefert sind: so der Meister der hl. Veronika, der Heiligen Sippe, des Marienlebens, der Ursulalegende, des Bartholomäusaltars usw. Es kann hier nicht unsere Absicht sein, dem Verfasser überallhin zu folgen, von den Primitiven angefangen bis zum Eindringen der Renaissance; es genügt, darauf hinzuweisen, daß er seine Anschauungen fast durchweg mit guten Gründen belegt. Seine Ausführungen über die vielumstrittene Madonna mit der Wickenblüte, die er geringer wertet als die mit der Erbsenblüte, konnten mich freilich nicht überzeugen. Indes spielen da subjektive Momente mit, die niemand ganz auszuschalten vermag, am wenigsten bei solchen Werken, die allerlei Rätsel in sich bergen. Dagegen freut es mich, daß er die Münchner Madonna im Rosenhag, die Lochner zugeschrieben wird, als „weit entfernt von dessen Werk" hinstellt. Das Bild ist höchstens eine plumpe Nachahmung. Erwähnung hätten wohl auch die schönen Tafeln am Hochaltar des Ignatiuskollegs in Valkenburg verdient, die aus der Sammlung Virnich stammen und meines Wissens dem Meister der Heiligen Sippe zugeschrieben werden. Einen Gesichtspunkt hat der Verfasser von vorneherein aus seiner Betrachtung ausgeschieden: den ikonographischen Gehalt. Das ist bei der Fülle des Stoffes und dem ohnehin schon großen Umfang des Buches wohl zu verstehen, wenn auch zu bedauern, denn gerade bei der alten Kunst ist die Frage nach dem Gegenstand von großer Wichtigkeit. Das letzte Kapitel ist von besonderer Bedeutung; es bildet gewissermaßen den Extrakt aus den früheren Ausführungen. Es wird da die Eigenart der Kölner Schule und ihre Abgrenzung gegen andere in großen Zügen gezeichnet. Wie viele ungelöste Fragen harren da noch weiterer Forschung! Der Verfasser überschätzt Bedeutung und Einfluß der Kölner Schule durchaus nicht, wie es wohl da und dort geschehen ist. Sie dürfte mehr von außen empfangen, als nach außen gegeben haben. Nicht mit Unrecht sieht Reiners in der Namenlosigkeit so vieler Kölner Künstler einen „Ausdruck der geistigen Haltung der Schule und zum Teil auch der Stadt, die kein rechter Boden waren zur Entfaltung starker Persönlichkeiten". Das Buch, ebenso mit Liebe wie mit kritischem Sinn geschrieben, bedeutet einen großen Schritt vorwärts und wird die Grundlage für weitere Lösungsversuche der hier lagernden Probleme bilden müssen. Für weitere Kreise hat vor allem der reiche Bilderschmuck etwas Lockendes, wie überhaupt die ganze Aufmachung infolge namhafter Geldbeiträge hervorragend gut geworden ist. Nur die Anmerkungen hätte ich lieber unter dem Text gesehen. Da dieser ohnehin schon durch zahlreiche Abbildungen unterbrochen ist, hätten die Fußnoten das Satzbild nicht wesentlich beeinträchtigt, der Leser aber wäre des lästigen Umwendens enthoben gewesen.

Tausend Jahre rheinischer Kunst. Von Heribert Reiners. (Erste Gabe der Buchgemeinde für das Jahr 1925.) Lex.-8° (304 S.) Mit 252 Abbildungen und 1 Farbentafel. Bonn 1925, Verlag der Buchgemeinde.

Rheinische Kunst ist an sich ein vieldeutiger und dehnbarer Begriff. Der Verfasser schränkt ihn im allgemeinen auf die heutige Rheinprovinz ein, ohne die Gegenden des Mittelrheins ganz auszuschließen, weil zu innige Wechselbeziehungen obwalteten. Der Nachdruck liegt bei dieser Publikation auf den Bildern: das Buch soll in erster Linie Anschauungsstoff bieten. Während aber die Bilder in drei Abteilungen (Baukunst, Plastik, Malerei) getrennt sind, sieht die textliche Einleitung von dieser Dreiteilung ab und betrachtet in einem Zug das Werden und Wesen der rheinischen Kunst. Und das ist gut so; denn es sind ja doch schließlich die gleichen treibenden Kräfte, die sämtliche Künste in ihren Bann zogen. Der Verfasser konnte aus dem Vollen schöpfen und seine langjährigen Studien rheinischer Architektur und Malerei aufs beste verwerten, so daß ein geschlossenes Bild der Entwicklung in den wenigen Einleitungsseiten geboten werden konnte. Es ist bekannt, daß Reiners gerade kein Freund der Kunst des 19. Jahrhunderts ist. Dieser subjektiven Einstellung wird man es zugute halten müssen, daß die Kunst dieser Zeit nur in spärlichen Proben gezeigt wird. Ebenso ist aber auch auf die neueste Kunst fast ganz verzichtet, „weil sie einen völlig neuen Abschnitt einleitet". Gleichwohl wären einige Bilder aus der Jetztzeit wohl am Platze gewesen; der Abbildungsteil, der mit mittelalterlichen Miniaturen beginnt, hätte sich gerundet. Jedenfalls ein prächtiges Andenken an die Jahrtausendfeier.

Tilmann Riemenschneider. Von Justus Bier. 1. Teil: die früheren Werke. Lex.-8° (108 S.) Mit 45 Abbildungen im Text und 67 Tafelbildern. Würzburg 1925, Verlags-

druckerei Würzburg G. m. b. H. *M* 16.—, geb. 19.—

So bekannt Riemenschneider ist, so sehr lag die Forschung über diesen Meister noch im argen. Weder Weber noch Tönnies haben befriedigende Arbeit geleistet. Von diesem fleißigen Werk, dessen Gesamtwürdigung wir nach Erscheinen des dritten Bandes bringen werden, erhoffen wir eine glücklichere Lösung der schwierigen Fragen. Die äußere Erscheinung des Buches, dessen Einband Preetorius zeichnete, ist glänzend. Die zahlreichen Freunde Riemenschneiderscher Kunst sehen hier einen lange gehegten Wunsch erfüllt.

Gotische Madonnenstatuen in Deutschland. Von Ad. Goldschmidt. Fol. (22 S.) Mit 39 Abbildungen. Augsburg 1923, Dr. Benno Filser. (Jahresgabe des deutschen Vereins für Kunstwissenschaft.)

Der bekannte Forscher will in dieser Schrift die Abwandlung der Typen bei der stehenden (nicht thronenden) Madonnenstatue in deutschen Landen vom Anfang des 13. bis zum Anfang des 16. Jahrhunderts an einigen besonders bezeichnenden Beispielen zeigen. Da gemeinsame Züge mit den Generationen gewechselt haben, ergeben sich aus den Feststellungen bestimmte Kriterien, die eine ungefähre Datierung mittelalterlicher Werke ermöglichen.

Weihnachtsdarstellung Hans Holbeins d. J. Von Paul Ganz. Herausgegeben vom Münsterbauverein Freiburg i. Br. Fol. (16 Seiten Text und 20 Seiten Tafeln) Augsburg, Dr. Benno Filser. *M* 7.—

Eine monographische Arbeit über die beiden Flügelbilder des Oberrieder Altars in der Universitätskapelle des Freiburger Münsters. So wertvoll auch die ersten Kapitel der Schrift sind, die über die Geschichte des Altars, seine Stifter, seine Entstehungszeit und seinen Stil berichten, so scheint mir doch der geistesscharfe Versuch, den ganzen Altar aus andern Werken Holbeins zu rekonstruieren, von besonderer Bedeutung zu sein. Man kann sich in der Tat nicht der Überzeugung verschließen, daß die im Louvre verwahrte Zeichnung das Hauptbild des Altars darstellt und der Baseler liegende Leichnam Christi die Predella bilden sollte. Die Maße decken sich.

Ein Maler der deutschen Volksseele (Matthäus Schiestl-Mappe). Fol. 12 Seiten Text von Dr. Martin Mayr mit 4 Abbildungen, 3 schwarzen und 4 farbigen Tafeln. München 1925, Gesellschaft für christl. Kunst.

Eine Reihe schöner Schiestlbilder sind hier in vorzüglichen Wiedergaben zusammengestellt zur Ergötzung solcher, die auch an unproblematischer Kunst noch Freude finden. Die schwungvollen Begleitworte Dr. Mayrs werden sie tiefer in das Verständnis der naturfrischen Kunst des Malers führen, denn er hat sich dessen geistige Künstlerwerkstatt genau angesehen und seine Charakterzüge scharf und lebendig erfaßt.

Adam Kunz. Monographie von Dr. Karl Thomas. Fol. 86 Seiten Text mit 16 Textabbildungen, 38 Tafeln in schwarzem Tondruck und 34 farbigen Tafeln. München 1921, L. Schnitzler & Co.

Die Kunst eines Rubens und Van Dyck und vieler anderer flämischer und holländischer Künstler des 17. Jahrhunderts läßt sich nur in einer Zeit wirtschaftlicher Hochblüte und satten bürgerlichen Wohlstandes denken. Auch der Künstler, dem diese prachtvoll gekleidete Monographie gewidmet ist, war in eine ähnliche Zeitlage gestellt, in die Zeit der Makarts und Lenbachs, wo die Kunst aristokratisch war und die Künstler als Fürsten galten. Es war die Zeit, wo der Impressionismus erst langsam deutsches Gebiet eroberte. Adam Kunz hat sich von dieser neuen Strömung nicht mitreißen lassen; seine Kunst ist wie die Lenbachs altmeisterlich gebaut, mit dem warmen goldenen Ton, mit der Liebe zum Kleinen und der Farbenfreudigkeit, die eine glückliche Zeit widerspiegelt. Stilleben, Landschaften, Bildnisse und mythologische Stoffe bilden seinen Themenkreis, und man muß zugeben, daß er sich dabei die Palme der Meisterschaft errungen hat. Schon sein erstes Stilleben hat Lenbach als das beste des 19. Jahrhunderts bezeichnet. An Ehrungen hat es dem Künstler darum auch nicht gefehlt, solange die Generation gleichgesinnter Künstler lebte. Dr. Thomas hat uns Leben und Werk des Künstlers in fesselnden Worten geschildert, der, geborener Wiener, die Hauptzeit seines Lebens in München zubrachte und seit Jahrzehnten im berühmten Asamhaus zu Maria Einsiedel unfern München wohnt. Das Buch ist, obwohl bereits 1921 erschienen, nicht nur frei von der Verwilderung, die uns so viele Druckerzeugnisse jener schlimmen Jahre unleidlich macht, sondern alles ist erster Güte: Papier, Druck, Typen, Bilder, Einband. Nur bei manchen Farbendrucken zeigt sich in den Hintergründen ein stumpfes Braunschwarz, wo im Original

das Dunkel warm leuchtet. Aber solche kleineren Mängel muß man bei jedem Reproduktionswerk mit in Kauf nehmen.

Gebhard Fugel. Eine Einführung in des Meisters Werk und Leben. Von Walter Rothes. 4° (144 S.) Mit 15 farbigen Tafeln, 6 zweifarbigen und 144 einfarbigen Abbildungen. München 1925, Parcus & Co. *M* 20.—

Fugel ist ein Liebling des christlichen Volkes im weitesten Ausmaß, ein priesterlicher apostolischer Künstler, der den Seelen mehr genützt hat und nützt als Hunderte von solchen, die sich auf ihre neuentdeckte religiöse Kunst etwas zugute halten, von deren Leistungen sich aber das gläubige Volk gleichgültig oder gar beleidigt abwendet. Nun ist das ja freilich ein unkünstlerischer Maßstab, und es frägt sich, ob die Kunst Fugels auch vor einem rein künstlerischen Maßstab bestehen kann. Manche Kritiker fassen die Definition der Kunst so, daß sie nur noch für die Kunst unserer Tage paßt. Es ist klar, daß Fugel dann kein Künstler wäre, denn mit dem Expressionismus hat er nichts gemeinsam als Gestaltungstrieb und Gestaltungsvermögen, also gerade das, worin das Wesen der Kunst (subjektiv genommen) besteht. Fugels Kunst ist eine realistische Kunst, gewachsen und herangereift in einer Zeit, wo Realismus und Naturalismus — vom Nachnazarenertum abgesehen — das gesamte Kunstschaffen beherrschte. Es ehrt ihn, daß er nicht umlernte, ja gar nicht umlernen konnte; es ist das ein Zeichen, wie echt seine Kunst ist. Dabei ist er eine Künstlerpersönlichkeit von eigenem Schnitt: man kennt ein Fugelbild auf den ersten Blick. Es ist nun freilich zuzugeben, daß das Ideal einer religiösen Kunst, die von innen heraus religiöse Kraftströme aussendet, auf dem Boden des Realismus und Naturalismus nicht aufsprießen kann. Je mehr eine Kunst in ihren Darstellungsmitteln das Irdische berührt, um so weniger wird sie der überirdischen religiösen Idee habhaft. Was aber mit diesen Mitteln an religiöser Wirkkraft erreicht werden kann, hat Fugel in vielen Fällen erreicht, besser als viele, die mit der Anwendung expressionistischer Mittel das Problem der religiösen Kunst schon gelöst glauben. Daß bei einem so reichen Lebenswerk, wie es Fugel vor uns aufgestellt hat, nicht jedes einzelne Bild ein Treffer ist, sollte als Selbstverständlichkeit gar nicht bemerkt zu werden brauchen. Für jeden Fall aber muß man sich bewußt bleiben, daß die erdrückende Mehrzahl der gläubigen Christen von einer schlichten der Natur abgelauschten biblischen Erzählung nachhaltiger ergriffen wird als von der Symbolik der alten und jüngsten Kunst, und es ist noch nicht das geringste Anzeichen dafür vorhanden, daß es bald anders wird. Solche Erfahrungstatsachen dürfen nicht geleugnet, sondern müssen erklärt werden, und zwar ohne auf den verzweifelten Ausweg zu verfallen die Echtheit einer Religiosität zu leugnen, die sich an solchen Kunstwerken entzündet. Darum haben aber auch die von manchen Seiten so scharf angegriffenen Bibelbilder Fugels immer noch einen wichtigen Beruf. Unser Buch schildert uns den Werdegang des Meisters in Wort und Bild. Da sind uns vor allem die zahlreichen Bilder aus den Entwicklungsjahren des Meisters von Wert, die man sonst nicht sieht. Walter Rothes, der an Stelle eines früher vorgesehenen Bearbeiters trat, hat sich mit aller Liebe in die religiöse Anschauungswelt des Meisters versenkt. Wenn er die kritische Sonde zu Hause gelassen hat, so wollen wir ihm das um so weniger verübeln, als der Meister übergenug an Kritik zu leiden hatte. Wir wollen auch einmal die positiven Seiten sehen. Die Ausstattung ist gut, nur einige Farbendruckbilder — offenbar nach andern Farbendrucken statt nach den Originalen gefertigt — lassen zu wünschen; ein paar Mal ist bei farbigen Beilagen der Satzspiegel ungebührlich überschritten. Die zahlreichen Freunde des Meisters werden an dem schönen Buch ihre Freude haben.

Maria geht über die Erde. 10 farbige Tuschzeichnungen von Lore Gronau. Mit Einleitung von Franz Herwig. 4° Neisse-Neuland 1925, Eichendorff-Verlag (Dr. Rudolf Jokiel). *M* 5.—

Wenn Franz Herwig sich bereit erklärt, zu einem Buch religiöser Bilder einen begleitenden Text zu verfassen, dann hat man wohl die Gewähr, daß die Bilder gut sind. In der Tat webt und wirkt in diesen linien- und farbenzarten Schöpfungen der Geist des Märchens und froher Kinderseligkeit, die auch alte Herzen noch bezaubert und alles Grübeln und Spintisieren vergessen läßt. Der billige Preis ermöglicht weiteste Verbreitung.

Michelangelo. Die Decke der Sixtinischen Kapelle. Mit einer Einleitung von Richard Hoffmann. Fol. (32 S.) 28 ganzseitige Abbildungen. Augsburg 1925, Benno Filser. Geb. *M* 8.—

Prachtvolle Wiedergaben der schönsten und wichtigsten Teile der Sixtinischen Decke. Da

diese zu den sieben Weltwundern der Kunst gehört, dürfte diese Ausgabe freudiger und dankbarer Aufnahme sicher sein. Gründlich und an Anregungen reich ist die Einleitung, die Richard Hoffmann geschrieben hat. Nach dem Vorgang Martin Spahns deutet er den „Engel", der auf dem Bilde der Schöpfung Adams vom linken Arm Gottvaters umschlungen wird und mit neugierigem Staunen auf Adam blickt, als Eva. Je mehr man sich in das Bild versenkt, um so klarer wird diese Auslegung als einzig mögliche.

Aus dem Garten der Romantik. Biographien von Helene Riesch. 8° (208 S.) Innsbruck 1925, Tyrolia.

Helene Riesch ist nicht nur eine grundgescheite und vielseitig gebildete Schriftstellerin, sie weiß auch frisch, anschaulich und packend zu schreiben. Diese Vorzüge ihrer bisher veröffentlichten Schriften zeichnen auch dieses schmucke Bändchen aus, das sich im schlichten Biedermeierkleid vorstellt und Essays über Klemens Brentano, Eichendorff, Wackenroder, Schwind, Steinle und Karl Maria v. Weber enthält. Wie verschieden waren alle diese Menschen an Charakter und Lebensschicksalen, und doch, wie eng verwandt ist ihre Kunst oder — wie bei Wackenroder — ihre Kunstauffassung. Wie erklärt sich das? Da muß man die Verfasserin selber erzählen hören.

Goldene Ernte. Lieder und Gedichte für Kinder. Mit Bildern von Hans Schroedter. 4° (48 S.) Mainz 1925, Jos. Scholz. *M* 7.50

Es ist zwar nicht Aufgabe unserer Zeitschrift, Kinderbücher zu besprechen, aber dieses Buch ist gar zu nett, als daß ich es mir versagen könnte, ihm ein paar Worte der Anerkennung zu widmen. Denn schließlich ist das auch eine Kost für unsereinen, so gut wie Butterstollen und Nüsse. Jedes Gedicht ist mit zierlichen farbigen Zeichnungen umrankt, die ganz dem kindlichen Vorstellungskreis angepaßt sind, aber sich auch künstlerisch wohl sehen lassen können. Der Verlag bringt jedes Jahr eine stattliche Reihe neuer Kinderbücher und Kinderspiele heraus. Wer Kinder zu betreuen hat, lasse sich den reichhaltigen Prospekt kommen.

Und hat ein Blümlein bracht. Bilder und Geschichten von Fr. Angelicus Maria Beckert und Heinrich Federer. 4° (40 S.) Mit Deckenbild und 14 Tiefdrucken. München 1925, Josef Müller. *M* 6.—

Zwei Dichter, ein Dichter der Farbe und ein Dichter des Wortes, haben dieses liebliche und bezaubernde Weihnachtsbüchlein geschaffen, in dem Geschichte und Legende ein so fröhlich Spiel treiben. Das ist etwas für alle großen und kleinen Kinder, die noch die Sprache der Sternlein und Blümlein verstehen. Wie sagt doch Federer im Vorwort? „In der Unkindlichkeit unserer Tage, welche Jugend und Frische könnten diese Bilder geben! Im Fieber welche Ruhe, in der Weltlichkeit welche Gottesstille! — Bruder Leser, probier es!"

Hans Thoma als Meister des Wortes. Auswahl und Einführung von Dr. Heinrich Saedler. Mit 13 Abbildungen. 8° (116 S.) M.-Gladbach 1924, Führer-Verlag. *M* 3.—

Hier kommt der Schriftsteller und Dichter Thoma zu Wort. Einige der schönsten Stellen aus seinen Schriften hat Saedler gesammelt und mit einer liebevollen Einleitung versehen. Die Grundkraft bei Thoma war die christlich-religiöse. Es gab Perioden in seiner Schaffenszeit, wo Mythologisches einen Hauptplatz einnahm, wo man also hätte meinen können, der Meister neige zu griechisch-heidnischer Lebensauffassung. Seine Schriften widerlegen das. Sein Leben war ein Brückenbau ins Jenseits, und in seinen alten Tagen stand die Brücke fertig. Niemand wird dieses Bändchen ohne innere Bewegung und Ergriffenheit lesen können.

Vom Urerlebnis in der christlichen Kunst. Von Albert Mecklenbeck. 8° (64 S.) Mit Abbildungen. (Bücher der Wiedergeburt, Band 16). Habelschwerdt 1925, Franke. *M* 2.40

Gedankenreiche und mit Schwung vorgetragene Essays über christliche Kunst. Es ist sehr richtig, wenn der Verfasser, der sich bewußt in Gegensatz stellt zur Schönheitsästhetik früherer Jahrzehnte, behauptet, daß man dem modernen Kunstgeist nur auf dem Wege der Weltanschauung begegnen kann. Er ist nicht blind dafür, daß die heutige christliche Kunst noch am Ringen ist, aber das Ringen ist ihm immer noch lieber als satte Genügsamkeit am Herkömmlichen. Gefreut hat es mich, daß die religiösen Kräfte des Barock so gut gesehen sind. Ebenso seine Feststellung am Schluß des Büchleins, daß die Höhe der religiösen Kunst mit der Höhe des religiösen Lebens durchaus nicht immer parallel geht. Zu einigen Gedanken könnte man allerdings Fragezeichen setzen.

Bayern. (Deutsche Volkskunst, herausgegeben von E. Redslob, Bd. 4.) Von Hans Karlinger. 4° (40 S.) Mit

223 Abbildungen. München 1925, Delphin-Verlag. *M* 7.50; geb. 8.50 und 9.50

Es ist dankbar zu begrüßen, daß sich unsere Zeit nun auch der lange vernachlässigten Volkskunst annimmt. Hoffentlich wird sich das als ein Mittel erweisen, dem heutigen Drang, alles zu „verreichlichen" und zu vereinheitlichen, einen wirksamen Damm entgegenzusetzen. Mancher mag da zu seiner Überraschung sehen, wie landschaftlich bedingt unsere Volkskultur ist, und wie schade es wäre, alle diese originellen Kulturblüten einer alles nivellierenden Zivilisation zum Opfer zu bringen. Wie vieles ist schon durch die Kunstfabriken verlorengegangen! Es ist in den letzten Jahren mancherlei zu unserem Thema veröffentlicht worden, die dankenswerteste Sammlung dürfte jedoch die Redslobsche sein, von der uns der schmucke Band „Bayern" vorliegt, bearbeitet von einem hervorragenden Kenner des Landes und seiner Kunst. Wir werden da aufgeklärt über die bayrische Eigenart in Siedlung und Haus, Wohnung und Hausgerät, Tracht und Schmuck, Andachts- und Kultusgegenständen. Die vierzig Seiten Text enthalten eine Fülle von Stoff und umschließen eine Arbeitsleistung des Verfassers, von der Nichteingeweihte kaum eine Ahnung haben. Ebenso anregend ist der Bildteil. Man hätte nur gerne auch eine Abbildung des einen oder andern handgefertigten und handgemalten Spitzenbildchens gesehen, unter denen sich oft ganz prächtige Stücke befinden, worauf im Text kurz hingewiesen ist.

Italienische Reise. Von Georg Mönius. Mit 12 Bildern von Johannes Thiel. gr. 8° (VI u. 454 S.) Freiburg i. Br. 1925, Herder. *M* 10.—, in Leinw. 13.50

Bei einem Buchtitel „Italienische Reise" möchte einem beinahe ein Gefühl des Übelseins beschleichen. Ist es doch so, daß heute fast jedes Männlein und Weiblein, das einmal Italien gesehen hat, seine Erlebnisse in einem Buch mitteilen zu müssen glaubt. Im Falle Mönius hat schon der Verlag durch eine besonders gewählte Ausstattung dafür gesorgt, daß dieses Unlustgefühl nicht erwacht und daß man gerne aufhorcht bei des Verfassers Rede. Und man wird nicht enttäuscht, ja man wird hingerissen von dem künstlerischen Schwung, der dieses Buch von der ersten bis zur letzten Seite durchzieht, von dem Gedankenreichtum und dem seherischen Blick, der überall in die Tiefe dringt, nicht zum geringsten auch von der kristallklaren Darstellungsweise, die einen förmlich zum Weiterlesen zwingt. Es sind das so seltene Vorzüge, daß ich kein Buch über Italien zu nennen wüßte, das ihm an glücklicher Harmonie von Gehalt und Form gleichkäme. Ich muß dieses Lob aussprechen, obwohl der Verfasser für die Jesuiten nicht gerade viel übrig zu haben scheint. Wenn man Seite 302 oben und 199 unten vergleicht, kann man allerlei zwischen den Zeilen lesen. Indes ist das alles so sorgfältig eingewickelt, daß der Durchschnittsleser arglos darüber weggleitet.

Romfahrt im heiligen Jahr. Von Johannes Mayrhofer. Mit 8 Bildtafeln. kl. 8° (138 S.) Regensburg 1925, Verlag J. Mayrhofer. *M* 2.—; geb. 3.—

Bescheidener an Umfang, Format und Preis als das eben besprochene Italienwerk stellt sich dieses Büchlein vor, das übrigens an eleganter Ausstattung nichts zu wünschen läßt. Mayrhofer ist als Reiseschriftsteller ja bekannt genug; er versteht es, gemütlich und lebhaft zu plaudern und seine Leser zu fesseln. In dem knappen Raum war natürlich keine Möglichkeit zu tieferen kulturgeschichtlichen oder zeitgeschichtlichen Erörterungen, die das Büchlein nur unnötig beschwert hätten. Daß es so, wie es ist, gefällt, beweist der rasche Absatz trotz der großen Konkurrenz an Rombüchern und der Stockung des Buchhandels.

Das heilige Jahr 1925. 8° (64 S.) Mit 16 Bildern. München und Rom 1925, Theatinerverlag. *M* 5.20

Wie die meisten Erzeugnisse des Theatinerverlags, zeichnet sich auch dieses Buch durch ein vornehmes Gewand aus. Das Buch ist ausschließlich dem heiligen Jahr gewidmet und enthält die für diese Gelegenheit erlassene Bulle Pius' XI., einen allgemein orientierenden Aufsatz des Bischofs Dr. Schreiber von Meißen über das heilige Jahr, den Ritus der Eröffnung der heiligen Pforte (lateinisch und deutsch), Abbildungen der vier römischen Patriarchalkirchen und der sechs in diesem Jahre kanonisierten Heiligen mit kurzen Lebensskizzen. Eine hübsche Erinnerung an das segensvolle Jahr.

Rom in Bildern. Mit erklärenden Texten von Dr. S. Mader. 4° (72 S.) 104 Vollbilder und 3 Karten. München 1925, Josef Müller. *M* 12.—

Das Buch ist gewissermaßen eine Geschichte der Stadt Rom in ihren Denkmälern aus dem Altertum bis zur Neuzeit, dargestellt in prächtigen, warmtonigen Tiefdruckbildern. Ein gründlicher historischer Text gibt die nötigen Erläuterungen zu den einzelnen Tafeln. Einband, Papier, Typendruck, Bilder, alles ist

erster Güte. Und dabei ist das Buch sehr billig. Eine der vornehmsten Publikationen des heiligen Jahres.

Das Papstbuch. Herausgegeben und eingeleitet von Dr. F. J. Bayer. 4° Mit 682 Abbildungen und 4 Tafelbeigaben. München 1925, Drei Masken-Verlag. *M* 6.60

Dieses ebenfalls erstaunlich billige Buch ragt aus der Romliteratur durch seine Eigenart hervor, indem es aus dem überreichen Stoff nur ein Sondergebiet herausgreift, wie schon der Titel andeutet. Zuerst bringt der Verfasser eine knappe Darstellung der dogmatischen, kirchenrechtlichen und verwaltungstechnischen Grundlagen des Papsttums. Es folgen das Verzeichnis der Päpste, die Papstresidenzen und die Grabdenkmäler der Päpste. Unter den Abbildungen begegnen uns zahlreiche selten gesehene, so daß das Buch schon dadurch allein einen besondern Wert erhält.

Milton, Das verlorene Paradies. Mit Bildern von Gustav Doré und einem Bildnis des Verfassers. gr. 4° (70 S.) Mit 50 Vollbildern in Tiefdruck. München 1925, Josef Müller. Geb. in Ganzleinen *M* 12.—

Der alte Matrose. Mit Bildern von Gustav Doré. gr. 4° (32 S.) Mit 36 Bildern in Tiefdruck. Ebd. Geb. *M* 8.—

Der glückliche Griff, den der Verlag durch Herausgabe der Dantebilder Dorés getan hat, gab ihm den Mut, auch weitere Illustrationswerke des berühmten französischen Künstlers in schönen Tiefdruckwiedergaben zu veröffentlichen. Miltons Verlorenes Paradies wird in der Übertragung von Adolf Bötger geboten, wobei weniger wichtige Teile nur berichtweise wiedergegeben sind. Der alte Matrose, eine Dichtung S. T. Coleridges, liegt in der schwungvollen Übersetzung Freiligraths vor. Wo Doré einen phantastischen Stoff vorfindet, da ist er in seinem Element. Er braucht Weite und Raum, dann aber ist er unerschöpflich. Mag er bisweilen in Einzelheiten versagen, den großen Zug weiß er stets zu wahren. Die Tiefdruckwiedergaben der Holzschnitte sind, wie ich schon bei Dante bemerkt hatte, Übersetzungen ins Malerische, wozu auch die braungrüne Druckfarbe beiträgt. Nicht wenige Darstellungen haben gerade dadurch an Eindruckskraft gewonnen. Die Bücher stehen durchaus auf der Höhe der heutigen Buchkunst wie alles, was dieser Verlag herausbringt.

Inzwischen sind zwei weitere Bände dieser Reihe erschienen: Don Quijote von der Mancha, von Cervantes; ferner: Die Kreuzzüge. Die Bände sind mit 120 bzw. 100 Dorébildern in feinstem Kupfertiefdruck geschmückt und verdienen die gleiche warme Empfehlung wie die oben besprochenen. Der Preis des in Leinen gebundenen Bandes ist Mark 12.50.

Das Spitzwegbuch. Mit Texten von Joseph Bernhart. 4° (72 S.) Mit 64 ganzseitigen Abbildungen in Tiefdruck. München 1925, Josef Müller. Geb. *M* 8.—

Dieses Buch ist eines der reizvollsten und entzückendsten, die seit langem auf den Markt gekommen sind. Es muß und wird ein Volksbuch werden. Wer kennt nicht den Meister Spitzweg und seinen wundervollen Humor. Die schönsten seiner Bilder, darunter manche wenig bekannte, sind hier vereinigt und beglücken uns mit ihrer gemütvollen und launigen Melodie. Und da kommt noch Joseph Bernhart dazu und zupft auf seiner Gitarre mit virtuoser Hand die Begleitung, nicht in gelehrtem Lautenspiel, sondern in weichen gebrochenen Akkorden. Wie einen das anheimelt! Nehmen wir z. B. das letzte Bild. Da hockt ein alter, gelehrter Herr in seiner Stube auf dem Sorgenstuhl, über einen Folianten gebeugt. Er ist gestört worden. Halb verdrießlich, halb neugierig schaut er über die Brille weg auf das offene Fenster, an dessen Rahmen sich eine Amsel stolz postiert hat und munter drauflosschwätzt. Und was sagt sie? Bernhart hat ihre Rede aufgeschrieben, deren Anfang lautet:

Gelehrter Herr, erlaube mir
Ans Fenster diesen Husch.
Bin von Natur ein Amseltier
Und liebe Sonn' und Busch.
Doch du, tiri, du armer Tropf,
Bei Buch und Tintenfaß,
Tiri, tirö, du Brillenkopf,
Ist dies denn auch ein Spaß?

So geht's durch das ganze Buch hin, bald in Versen, bald in Prosa. Wer darum auf eine glückliche Stunde heraustauchen will aus der Problematik unserer Zeit, greife nach diesem Spitzwegbuch, aus dem so erquickend unbeschwerte Lebensweisheit quillt.

Fritz Haß. Eine Mappe in Gr.-Fol. Mit 7 Reproduktionen in Farbendruck und einer Einführung von Dr. M. G. Conrad. München, O. W. Barth.

Ein metaphysisch gerichteter Künstler ist hier am Werk, der mit Bestandteilen der Natur eine Verbindung mit dem Jenseits schaffen und so dem Sehnen unserer Zeit Ausdruck verleihen will. Bei solcher Tendenz ist die Gefahr immer naheliegend, daß sich die Idee mächtiger erweist als die Kraft der künstlerischen

Form. Haß hat diese Klippe zu vermeiden gewußt. Seine Vorstellungswelt bewegt sich nicht in einem irdisch abgegrenzten engen Raum, sondern im unermeßlichen Kosmos, den er für jeden fühlbar macht, der überhaupt für solche Dinge abgestimmt ist, und seine tüchtig geschulte Malkultur zeigt dabei ihre feinsten Seiten, ein zartes Gewebe ätherischer Farben, das kleine Reproduktionen nicht mehr ganz zur Geltung bringen können. Es ist eine Kunst, die über ihr ureigenes Gebiet hinausführt und eine Ahnung vom unendlichen Gott aufdämmern läßt.

Der Kaiser und der Architekt. Ein Märchen in fünfzig Bildern. Von Uriel Birnbaum. 4° (32 S.) Mit 50 Farbentafeln. Leipzig und Wien 1924, Thyrsos-Verlag. *M* 35.—

Dieses Märchen hat einen tiefen Sinn, ähnlich dem der biblischen Erzählung vom Turmbau zu Babel. Es zeigt das vergebliche Bemühen derer, die den Himmel auf die Erde bringen, sich Gott gleichmachen möchten. Die Bilder bekunden eine reiche Phantasie und einen Sinn für Farbengluten, wie er sich eigentlich nur in der angewandten Kunst der Glasmalerei voll auswirken kann. Die Wiedergaben in farbigem Offsetdruck sind erstklassig, wie überhaupt der Verlag bei diesem Prachtwerk nichts gespart hat. Weniger befriedigt uns ein zweites Buch, in ähnlicher Ausstattung und im gleichen Verlag erschienen, mit dem Titel Moses (Mark 36.—). Schon gegen die textliche Einleitung, die vom gläubig-jüdischen Standpunkt geschrieben ist, hätten wir mancherlei gewichtige Bedenken. Bei den Bildern spielt das Figürliche eine viel größere Rolle als bei dem Märchen. Das aber ist nicht die starke Seite des Künstlers. Gleichwohl finden sich auch hier etliche Darstellungen, wo er seiner Raum- und Farbenphantasie die Zügel schießen lassen konnte.

Tut-ench-Amun. Ein ägyptisches Königsgrab. Von Howard Carter und A. C. Mace. Mit einem Beitrag von Georg Steindorff. 8° (260 S.) Mit 104 Abbildungen. Leipzig 1924, F. A. Brockhaus. *M* 11.—

Das Buch war gerade zur Zeit auf den Markt gekommen, wo die durch die ägyptischen Ausgrabungen erzeugte Spannung den höchsten Grad erreicht hatte. Heute ist es trotz der neuerdings gemachten Entdeckungen ruhiger geworden, aber das Buch behält seinen Wert und wird auch in Zukunft neue Freunde gewinnen. Die lebendige, persönliche und unmittelbare Eindrücke frisch berichtende Darstellung gibt dem Buch einen bezaubernden Reiz. Nicht trockene Wissenschaft wird geboten, sondern Forschererlebnisse mit allen Freuden und Leiden, Beglückungen und Enttäuschungen. Der Aufsatz von Steindorff zeichnet die erregte Zeit unmittelbar vor dem Regierungsantritt Tut-ench-Amuns. Sein Vorgänger auf dem Thron war ein religiöser Reformer, der gegen uralte Traditionen vorging, die von Tut-ench-Amun wieder in ihre Rechte eingesetzt wurden. Die Aufdeckung seines Grabes, die heute noch nicht abgeschlossen ist, war ein besonderer Glücksfall. Kunstwerke von wundervollster Feinheit wurden zu Tage gefördert, die sich in dem Buche zum großen Teil abgebildet finden, wie etwa die Rücklehne des Thronsessels, prächtige Alabastergefäße, eine Truhe mit Jagd- und Schlachtendarstellungen usw. Alles das sind beredte Zeugen vom Hochstand ägyptischer Kultur und Kunst. Der stilvolle Einband des Buches, der schon den Inhalt ankündigt, ist mustergültig.

Künstler und Werkstatt der Spätgotik. Von Hans Huth. 4° (XII u. 118 S.) Mit 45 Abbildungen. Augsburg 1923, Dr. B. Filser.

Eine außerordentlich lehrreiche und wertvolle Schrift, für deren Zustandekommen wir außer dem Verfasser und Verleger auch der Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft zu danken haben, deren tatkräftige Hilfe den Druck erst ermöglichte. Wir erhalten ein klares und anschauliches Bild von den Verhältnissen einer spätgotischen Künstlerwerkstatt, die so ganz verschieden sind von den unsrigen. Der Zeitraum, auf den sich die Forschungen des Verfassers verdichtet haben, umfaßt etwa 150 Jahre, von 1375 bis 1520. Es werden zunächst die Grundlagen genossenschaftlicher Natur im Zunftwesen festgestellt, denn nur so läßt sich Klarheit gewinnen über das Zusammenwirken mit andern Künstlern. Es folgt ein Abschnitt über die Rechtsgrundlagen, wie sie sich aus den Zunftordnungen und Werkverträgen ergeben, und ein weiterer über den technischen Werkstattbetrieb. So ist der Unterbau geschaffen für den letzten Abschnitt, der über die wirtschaftlichen und künstlerischen Bedingungen der Arbeitsteilung handelt. Wie viel blindes Herumtasten wäre erspart geblieben, wenn die Kunstforschung alle diese Richtlinien stets vor Augen gehabt hätte. Das Buch zeigt in seinem äußern Gewand den vornehmen künstlerischen Geschmack, den sich Dr. Filser für seine Verlagsarbeit zum leitenden Grundsatz gemacht hat.

Die deutsche Kunst seit 1800, ihre Ziele und Taten. Von Cornelius Gurlitt. Vierte Auflage. gr. 8° (XVI u. 536 S.) Mit 56 Tafeln. Berlin 1924, Bondi. *M* 12.—, geb. 16.50

Das Buch war schon vor zwanzig Jahren in erster Auflage erschienen; es wurde inzwischen durchgearbeitet und bis auf die neueste Zeit fortgeführt. Ein so gewaltiges Stoffgebiet war in einem Bande nur zu bewältigen, wenn auf Vollständigkeit, zumal im Aufzählen von Künstlernamen, von vornherein verzichtet wurde, dafür aller Nachdruck auf den Gang der Entwicklung gelegt wurde. Deren Grundlinien sind ja längst bekannt; es galt da vor allem die feineren Verästelungen aufzuzeigen, und man wird dem greisen Verfasser, der, von Haus aus Architekt, gleichwohl die Zeit zu vielen schriftstellerischen Arbeiten fand, gern das Zeugnis ausstellen, daß er die schwierige Aufgabe mit Gewissenhaftigkeit und Geschick durchzuführen verstand, ohne die weltanschaulichen Grundlagen zu mißachten. Sein subjektiver Standpunkt tritt dabei nirgends verletzend hervor, wenn man sich auch nicht immer und überall seine Ansichten zu eigen machen kann. Für die Schattenseiten der Kunst dieser Epoche, die sich allzusehr auf einseitige Theorien stützte, hat Gurlitt ein offenes Auge. Man braucht nur nachzulesen, was er über die Schriften Führichs, den er als Künstler hochschätzt, an kritischen Bemerkungen macht, wie er mit klarem Geist die üblen Konsequenzen aufzählt, die jede Überspannung eines an sich richtigen Prinzips mit sich führt. Die Nazarenerschule zeichnet er so, wie wir sie heute durchweg zu beurteilen pflegen. Der Bedeutung Steinles wird er allerdings nicht gerecht. Er steht denn doch hoch über Deger, Ittenbach und andern Düsseldorfer Nazarenern. Wem es nicht leicht fällt, die Werke Steinles von denen dieser andern zu scheiden, der hat eben Wesen und Form dieses Meisters noch nicht erfaßt. Man wird Steinle überhaupt nicht gerecht, wenn man seine Hauptbedeutung auf die religiösen Werke legt. Weniger befriedigt des Verfassers Stellungnahme zur religiösen Kunst des Naturalismus. Nicht darauf kommt es an, ob die Künstler ihr Bestes geben wollten, sondern darauf, ob eine naturalistisch eingestellte Kunst fähig ist, transzendentale Ideen nicht nur äußerlich, sondern auch innerlich zu formen. Ebenso wäre bei der religiösen Kunst eines Max Klinger die Frage zu stellen, ob da nicht die persönlichen Voraussetzungen für eine echte christliche Kunst fehlten. Es entscheidet ja nicht der Gegenstand, sondern der Geist. Etwas kurz geraten sind die beiden letzten Kapitel, die sich über die Kunst des Impressionismus und Expressionismus verbreiten. Zudem ist allerlei in diese Kapitel geraten, was nicht dazu gehört, während z. B. Max Liebermann, der eigentliche Klassiker unter den deutschen Impressionisten, an dieser Stelle fehlt und schon früher seinen Platz gefunden hatte. Der Charakter eines „Nachtrags" tritt durch solche Flüchtigkeiten besonders stark hervor. Dem stilistisch flott geschriebenen Buche wäre ein ausführlicheres Register und eine größere Zahl von Abbildungen zu wünschen.

Die Kunst in den Athos-Klöstern. Von Heinrich Brockhaus. Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage. Mit 25 Textabbildungen, 1 Karte, 7 Steindruck- und 23 Lichtdrucktafeln. 4° (XII u. 336 S.) Leipzig 1924, F. A. Brockhaus. *M* 39.—, geb. 42.—

Jeder Freund der Kunstgeschichte kennt die Klosterkolonie des Berges Athos, die nicht weniger als zwanzig Klöster vereinigt, auf eine vielhundertjährige Geschichte zurückblicken kann und eine der wichtigsten Pflegestätten christlicher Kunst im Osten Europas geworden ist. Heinrich Brockhaus, der vor dem Kriege das berühmte kunsthistorische Institut zu Florenz leitete, hat die Klöster, ihre Kirchen und Bibliotheken besucht und die Ergebnisse seiner Forschungen sowie zahlreiche Originalaufnahmen in diesem stattlichen Band niedergelegt. Die erste, längst vergriffene Auflage war vor dreißig Jahren erschienen, die nun vorliegende zweite ist dem Kern nach ein unveränderter Helioplan-Neudruck, dem die neuesten Ergebnisse angefügt sind. Die Klöster wurden durchweg im 10. bis 14. Jahrhundert gegründet, nur eins erscheint erst im 16. Jahrhundert. Die eine Hälfte dieser Klöster ist Christus und der Gottesmutter, die andere verschiedenen Heiligen geweiht. Das Buch unterrichtet uns über die Anlage der Klöster und Kirchen, über Skulpturen, Goldschmiedearbeiten, Malereien, Mosaiken und deren ikonographische Bedeutung, über das berühmte Handbuch der Malerei aus der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts, über die Buchmalereien und ihre Datierung, über die Kunst der neueren Zeit vom 15. bis 19. Jahrhundert, wo sie dem Andrang des Fremden zwar nicht erlag, aber doch Zugeständnisse machte. Im allgemeinen ist die Kunst des Berges Athos eine wahrhaft religiöse geblieben; naturalistische Strömungen haben keinen Eingang gefunden. Man mag das Erstarrung nennen, aber diese Erstarrung war Bewahrung eines

kostbaren Erbgutes. Sehr wertvoll und den Gebrauch des Buches außerordentlich erleichternd ist das chronologische Verzeichnis aller besprochenen Gegenstände, das, ebenso wie eine Übersicht über die neuere Literatur und Korrekturen an den Aufstellungen der ersten Auflage, neu beigefügt wurde. Aufsehen wird die Ansicht des Verfassers erregen, daß der Berg Athos das Land Utopien des Thomas Morus ist. Es ist ja schade, daß das Buch nicht ganz neu gesetzt wurde und die Nachträge in den Text selbst hineingearbeitet werden konnten. Doch findet man sich auch so unschwer zurecht.

Mittelalterliche Plastik in Frankreich. Von Pierre Louis Duchartre. Aus dem Manuskript übertragen von René Prévot. Fol. (36 S.) Mit 40 Lichtdrucktafeln. München 1925, Delphin-Verlag. *M* 22.—, geb. 28.— u. 35.—

Dieser Band gehört zur Sammlung „Mittelalterliche Plastik des Auslandes", von der Italien und Spanien bereits erschienen sind. Der Plan, die alte ausländische Kunst auch uns Deutschen näher zu bringen, als es in den Handbüchern der Kunstgeschichte zu geschehen pflegt, muß freudig und dankbar begrüßt werden. Das gibt Studienmaterial von außerordentlichem Wert. Welch fundamentaler stilistischer Unterschied zwischen der lieblichen, schon fast naturalistischen Madonna aus dem Anfang des 13. Jahrhunderts (Tafel 14) und den Figuren auf dem Giebelfeld der Kathedrale von Autin aus dem 12. Jahrhundert mit den überlangen, manieristisch stilisierten Gestalten (Tafel 5)! Welche Vergleichspunkte mit der deutschen Plastik drängen sich da auf! Auf diese Frage geht der französische Verfasser freilich nicht ein, doch hat er immerhin auf dem knappen Raum den Charakter der in Frage stehenden Kunst und ihren Wandel im Laufe der Jahrhunderte gut gezeichnet.

Die gotische Skulptur in Mitteldeutschland. Von Dr. Herbert Kunze. 8° (16 S.) Mit 80 ganzseitigen Abbildungen. Bonn 1925, F. Cohen. *M* 3.—

Bildwerke des Bamberger Doms aus dem 13. Jahrhundert. Von Hermann Beenken. 8° (24 S.) Mit 87 Abbildungen auf 80 Tafeln. Ebd. *M* 2.50

Die beiden handlichen und schmucken Bände gehören der Schriftenreihe „Kunstbücher deutscher Landschaften" an, die von Dr. Walter Cohen geleitet wird, und von der sechs Bändchen bereits früher erschienen sind. Überraschend ist bei der vortrefflichen Ausstattung der billige Preis, der an die seligen Zeiten vor dem Kriege erinnert, wo man die „Blauen Bücher" um 1 Mark 80 haben konnte. Der einleitende Text klärt in wenigen Seiten über die wichtigsten kunsthistorischen Tatsachen auf. Der Hauptwert der Bände liegt aber im Abbildungsmaterial, das ebenso reichhaltig wie gediegen ist und manche selten gebotene Aufnahmen bringt. Unter der heutigen Flut von Kunstbüchern jedenfalls eine sehr beachtenswerte Publikation.

Giorgiones Geheimnis. Ein kunstgeschichtlicher Beitrag zur Mystik der Renaissance. Von G. F. Hartlaub. 8° (86 S.) Mit 9 Abbildungen im Text und 44 auf Tafeln. München 1925, Allgemeine Verlagsanstalt. Geb. *M* 6.—

Dieses Buch ist zwar von bescheidenem Umfang, aber wichtiger als dicke Bände. Es wirft Licht in ein Gebiet, das bisher so gut wie ganz vernachlässigt wurde, in das Dunkel der geheimen Gesellschaften zur Zeit der Renaissance. Man hat ja bei Giorgione schon immer gemerkt, daß er inhaltliche Unklarheiten liebte, eine Art von Geheimnistuerei. Man mochte das für „schöne traumhafte Sinnlosigkeiten" halten. Dagegen bemerkt der Verfasser mit Recht, daß Giorgione durchaus keine Ausnahme von der alten Regel macht, daß die alte Kunst Gegenstandskunst war, daß alles, was sie an Einzelheiten brachte, seine ganz bestimmte Bedeutung hatte, daß man schwierig zu erklärende Dinge nicht mit dem Maßstab des modernen „Stimmungsimpressionismus" messen dürfe. Schon damals gab es eine „Gesellschaft von der Kelle" mit logenartigem Ritual und einer Symbolik, die auf die neuzeitliche Freimaurerei weist. Daß es sich dabei um Bestrebungen handelte, die sich vom kirchlichen Christentum abwandten, dürfte kaum zweifelhaft sein, selbst wenn sie etwa den hl. Andreas zum Schutzpatron hatten. Das Buch wird mit den Forschungen Warburgs dazu beitragen, die Finsternis aufzuhellen, die noch über diesem Gebiet gebreitet liegt. Religionsgeschichte und Kunstgeschichte haben hier noch wichtige Aufgaben vor sich.

Das Werk des Vittore Carpaccio. Ausgewählt und dargestellt von Wilhelm Hausenstein. 8° (VI u. 164 S.) Mit 41 Abbildungen im Text und 77 Tafeln. Stuttgart 1925, Deutsche Verlagsanstalt. *M* 20.—

Hausenstein ist nicht der exakte Forscher, der in Archiven Tatsachen aufspürt und sie dann

in Büchern trocken aneinanderreiht, sondern er betrachtet Kunst und Künstler mit künstlerischem Auge. Dabei besitzt er ein Ahnungsvermögen von nicht geringem Ausmaß und die Gabe, seine Ahnungen in einer blendenden Sprache darzustellen. In der Art, wie er Behauptungen aufstellt, sie dann wieder einschränkt, mildert, ummodelt, kommt er dem Unsagbaren, Fluktuierenden einer Kunsterscheinung am besten nahe. Aber es geht ihm, wie es dem Auge geht, das gerade den fixierten Punkt scharf sieht, die Umgebung verschwommen. Diesmal hat Hausenstein den Venezianer Carpaccio in seinen Blickpunkt genommen, und alsbald verschwimmen vor ihm Tizian und Tintoretto. Wer möchte leugnen, daß diese subjektive Art, Kunst zu betrachten, auch ihre Berechtigung hat neben der objektiven registrierenden? Vielleicht war das der Grund — neben der bewußten Unvollständigkeit des Bildmaterials —, daß der Band nicht seinen Platz unter den Klassikern der Kunst fand. Hausenstein wollte, wie er selbst sagt, nur die entscheidenden Kräfte des Malers ins rechte Licht stellen; es kam ihm mehr darauf an, den Meister „dem die Kunst nur unmittelbar liebenden Menschen teuer zu machen", als dem Kunsthistoriker zu dienen. Doch wird auch dieser auf seine Rechnung kommen, denn der Verfasser baut trotz allem sein Gebäude auf das Fundament der bereits errungenen Erkenntnisse.

Albrecht Altdorfer. Von Max J. Friedländer. gr. 4° (172 S.) Mit 111 Abbildungen. Berlin, Bruno Cassirer. *M* 18.—

Dieses Werk über den Regensburger Meister ist die reife Frucht des Studiums eines ganzen Lebensalters. Schon des Verfassers Doktorarbeit (1891) hat diesem Künstler gegolten. Unser Buch ist aber nicht etwa eine Neuauflage der ersten Schrift, da sie nicht einmal benützt wurde, sondern ein ganz neues Werk. Was wir über Altdorfer überhaupt wissen, ist hier alles mit Bienenfleiß zusammengetragen und in fließender Sprache dargestellt. Altdorfer ist aus einem uns kaum bekannten Milieu herausgewachsen. Schon das macht eine erschöpfende Erkenntnis seiner Kunst unmöglich. Seine Entwicklung verlief sodann durchaus nicht geradlinig, sondern machte allerlei Schwankungen mit. Stil und Maltechnik ändern wiederholt ihre Physiognomie. Der Künstler ist ein Erzähler, aber bevor die Erzählung beginnt, wird die Örtlichkeit des Ereignisses breit beschrieben. Die Landschaft ist eben doch seine heimlichste Sehnsucht. Von der Gotik her führt ihn sein Weg in die Renaissance, von der Malerei zur Baukunst, von der jugendlichen Lyrik zur Dramatik des Mannesalters und zur Epik der Spätzeit. Der graphischen Künste hat er sich stets gern bedient, vermutlich angeregt von Nürnbergischen Blättern. Ist Altdorfer auch nicht bis zur Höhe eines Dürer emporgewachsen, so ist er doch ein Eigener, der um so mehr gewinnt, je mehr man sich in seine Schöpfungen versenkt. Das Werk ist ganz hervorragend gut gedruckt; ich hätte nur gewünscht, daß sämtliche Gemälde des Meisters abgebildet worden wären.

Der Bau des Wohnhauses. Von Paul Schultze in Naumburg. Band II. 8° (VIII u. 261 S.) Mit vielen Abbildungen. München 1924, Callwey. *M* 6.—, geb. 7.20

Den ersten Band dieses Werkes habe ich in Band 95 dieser Zeitschrift (April 1918) ausführlich besprochen. Auch dieser Schlußteil bringt viel des Lehrreichen und Anregenden. Er beschäftigt sich mit der Formengebung und innern Einrichtung eines mustergültigen Wohnhauses, spricht über Garten, Höfe und Außenräume des Hauses und schließt mit beherzigenswerten Bemerkungen über den Architekten, über Baukosten und Sparbauweisen, über Baudauer und Trockenlegung feuchter Häuser. Gern hätte ich nähere Angaben gefunden über den Bilderschmuck von Wohnräumen oder vielmehr über geschmackvolles Hängen von Bildern an den Wänden. Einige schematische Zeichnungen hätten da wohl gute Dienste getan. Eine vom Verfasser als weniger gut bezeichnete Wandbehandlung wie auf Abbildung 111 ist gerade auch aus dem Grunde unpraktisch, weil sie größere Bilder kaum anzubringen gestattet. Im übrigen ist auch dieser Band aufs wärmste zu empfehlen.

Die Malerei in den Niederlanden 1400—1550. Von Willy Burger. 4° (168 S.) Mit 289 Tafeln. München 1925, Günther Koch. *M* 70.—, geb. 75.—

Wenn Michelangelo meinte, „die flämische Kunst will so viele Dinge vollkommen wiedergeben, von denen schon eines durch seine Wichtigkeit genügen würde, daß sie keines auf befriedigende Weise wiedergibt", so hat er von seinem Renaissance-Standpunkt gewiß nicht unrecht. Dem Südländer liegt das klassisch Klare, dem Nordländer die wenn

auch weniger klar disponierte Fülle. Gerade durch diese Sehnsucht nach allem dem Auge Erreichbaren hat die niederländische Malerei der späteren vorgearbeitet, wo dann eine Art von Zellteilung stattfand und sich Landschaft, Genre und Stilleben zu eigenen Gattungen herausbildeten. Gewaltig ist die Bilderfülle, durch die uns der Verfasser mit kundigem Auge und unter gewissenhafter Berücksichtigung der Literatur geleitet, von den primitiven Äußerungen angefangen bis zur großen, wunderbar vollendeten Kunst der Brüder Van Eyck. Von da ab hielt sich diese Kunst durch anderthalb Jahrhunderte hindurch immer auf einer stolzen Höhe und hat Meister hervorgebracht, deren Werke uns Bewunderung abnötigen, deren Einfluß selbst auf die italienische Kunst größer war, als man gemeinhin anzunehmen pflegt. Freilich wanderten auch deutsche und niederländische Künstler gern nach Italien und brachten von dort Renaissanceelemente mit, die sich dann in ihren Schöpfungen mit germanischen mischten. Prachtvoll ist das allerdings nicht billige Werk ausgestattet. In selten gesehener Fülle und Vollendung erscheint der Bildteil.

Gestalten des Todes. Ein Totentanz des Weltkrieges von Melchior Grossek. 15 Silhouettenbilder in Quer-4°. Bonn 1923, Schroeder. *M* 6.—

Dieser Totentanzzyklus ist zwar eine grausige, aber heilsame Erinnerung an den Weltkrieg. Da sitzt der Tod als Gerippe auf dem Mörser und fiedelt eifrig das Lied vom Sterben; er schärft seine Sense, tanzt mit der Flöte im Mund vor dem ausziehenden Heer, deutet dem Feldherrn den Platz auf der Karte, wo er seine Fähnchen hinzustecken hat, sät Granaten, hält die Kämpfenden wie Marionetten an seinen Fäden, schleudert Feuerbrände in die Stadt, fängt Flugzeuge mit dem Netz und Meldereiter mit dem Lasso, wirft heimtückisch den Vorposten auf der Bergzinne in den Abgrund, zerstampft die Erdschollen über den Verschütteten, legt Minen unters Kriegsschiff, lauert mit gespanntem Bogen auf eine Gruppe beobachtender Offiziere, wirft Zettel mit erlogenen Siegesnachrichten unter die Menge und benützt die Kampfpause, um seine stumpf gewordene Sense wieder zu schleifen. Wer diese tüchtigen, mit kraftvoller Phantasie entworfenen Zeichnungen nicht nur flüchtig durchsieht, sondern durchbetrachtet, wird es verlernen, mit dem Säbel zu klirren und neue Kriegsschreckenheraufzubeschwören,underwird Gott danken für die Segnungen des Friedens.

Johan Thorn-Prikker. Von Dr. Max Creutz. 8° (32 S.) Mit 32 Abbildungen. M.-Gladbach 1925, Führer-Verlag.

Die spezifische Begabung dieses Meisters war von Anfang an eine stark rhythmische, aufs Ornamentale und Dekorative gerichtete. Schon aus diesem Grunde nimmt er unter den Expressionisten eine Sonderstellung ein. Es wäre verfehlt, bei ihm in erster Linie nach Ausdruck zu suchen. Gewiß ist in seinem Lineament etwas Mystisch-Geheimnisvolles, noch mehr in seinen Farbengluten, aber was immer wieder durchdringt und durchschlägt, ist die ornamentale Wesenheit, die sich vielfach bis zur inhaltlichen Abstraktion steigert. Darum ist sein eigentliches Wirkungsfeld die angewandte Kunst. 1904 hat er in neoimpressionistischer Manier einen Heuhaufen gemalt; er sieht aus wie eine geduldig ausgeführte Stickerei, ohne eine Spur von dem leidenschaftlichen Temperament, mit dem ein Van Gogh ein solches Thema gepackt hätte. Dr. Creutz hat in wenigen Strichen ein gutes Bild von dem Meister und seiner Kunst entworfen.

Symbolum apostolicum. Farbige Blockbuchwiedergabe nach dem Unikum der Wiener Nationalbibliothek. Eingeleitet von Ottokar Smital. 8° Ein Bändchen Text mit 24 Seiten und ein Bändchen farbige Bilder. München 1924, Kurt Wolff. *M* 50.—

Der verhältnismäßig hohe Preis dieser Faksimileausgabe erklärt sich aus der kleinen Auflage von nur 400 Stück. Solche Blockbücher hatten vor allem Unterrichtszwecke und wurden auf Jahrmärkten und von Hausierern im Volke verbreitet. So kommt es, daß sie fast restlos zu Grunde gingen und etwa noch vorhandene Exemplare zu den größten Kostbarkeiten gehören. Das hier reproduzierte Blockbuch ist das erste von den drei bekannt gewordenen xylographischen Ausgaben des Glaubensbekenntnisses und dürfte aus der Mitte des 15. Jahrhunderts stammen. Die Wiedergaben in farbigem Lichtdruck sind ausgezeichnet, die wissenschaftliche Einführung bei aller Kürze ausreichend und gut.

Museumskunde. Von Otto Homburger. 8° (104 S.) Mit 28 Abbildungen und 6 Skizzen im Text. Breslau 1924, F. Hirt. *M* 2.50

Schwedische und norwegische Kunst seit der Renaissance. Von Albert Dresdner. 8° (116 S.) Mit 36 Abbildungen. Ebd. *M* 3.50 u. 2.50

Römische Kunst. Von Herbert Koch. 8° (100 S.) Mit 44 Abbildungen und 13 Skizzen im Text. Ebd. *M* 3.50

Italienische Kunst vom 15. bis 18. Jahrhundert. Von Hans Kiener. I: Die Kunst der Frührenaissance in Mittelitalien. 8° (108 S.) Mit 56 Abbildungen und 17 Skizzen im Text. Ebd. *M* 3.50

Diese vier Bändchen gehören zur Sammlung „Jedermanns Bücherei", deren Abteilung über bildende Kunst von Waetzoldt geleitet wird. Bei einem so beschränkten Raum für oft weitschichtige Themen können nur Fachmänner Gutes schaffen, die das behandelte Gebiet vollständig beherrschen, das Wichtige vom Unwichtigen zu scheiden vermögen und bei der Fülle von Einzelheiten das Leitseil nicht verlieren. Man muß dem Leiter der Kunstabteilung das Zeugnis geben, daß er tüchtige Kräfte zu gewinnen verstand.

Fra Angelico von Fiesole. Von Hermann Nasse. 4° (56 S.) Mit farbigem Titelbild und 17 einfarbigen Tafeln. München 1924, Allgem. Verlagsanstalt. *M* 8.—

Auf dieses Buch habe ich bereits in meinem Aufsatz „Fra Angelicos Kunst in heutiger Auffassung" (Oktoberheft 1925 dieser Zeitschrift) hingewiesen. In knappen Abschnitten werden uns Leben und Werk des Meisters vorgeführt, sein Verhältnis zu Religion und Mystik, sowie das Sentiment in seinen Schöpfungen untersucht. Stilkritik ist nicht beabsichtigt, immerhin wäre es gut gewesen, bei der geringen Zahl von Bildern nur solche zur Reproduktion zu wählen, bei denen die Urheberschaft des Frate nicht bezweifelt wird. Gerade das farbige Titelbild ist eine ausgesprochene Schülerarbeit.

Josef Kreitmaier S. J.

UT TESTIMONIUM PERHIBEAM VERITATI

Gegründet 1865 von deutschen Jesuiten.

Stimmen der Zeit, Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgeber und Schriftleiter: Heinrich Sierp S. J., München, Veterinärstraße 9 (Fernsprecher: 32749). Mitglieder der Schriftleitung: J. Kreitmaier S. J., C. Noppel S. J., 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 Passionsbild der Martyrerzeit

Ein wichtiges Gebiet der kirchlichen Wissenschaft hat, zumal in Deutschland, bisher so wenig Beachtung gefunden, daß es fast noch reines Brachland ist. Man könnte es kurz als die übernatürliche Kulturgeschichte der Kirche bezeichnen. Nicht die Geschichte der Päpste und der Konzilien, der Glaubensausbreitung und der Glaubenskämpfe, nicht die Geschichte des kirchlichen Rechtes, der Liturgie und der kirchlichen Kunst enthüllt das geheimnisvolle Wirken des Heiligen Geistes im Corpus Christi mysticum und im Innersten der christlichen Seele. Wohl aber würde die Geschichte des Gebets, besonders des Privatgebets, der Aszese und Mystik, wie auch des Predigtinhaltes uns in dieses Heiligtum einführen. Was die Kirchengeschichte uns bisher geboten hat, ist fast nur das Äußere des Tempels. In das Innere aber mit seinem mystischen Dunkel wagt man kaum einen scheuen Blick. Leider ist die Feststellung, die von gegnerischer Seite gemacht worden ist, nicht unberechtigt: „Nur wenigen gelang es, das Sanctissimum des Betens zu betreten, in die Seele des Beters zu schauen, sein innerstes Bangen und Beben, Sehnen und Verlangen, Glauben und Vertrauen zu belauschen. Die meisten Forscher blieben im Vorhof stehen und ahnten kaum die Wunder, die im Heiligtum der betenden Seele vor sich gehen.“[1] Freilich bleibt das, was im Innersten der Seele sich unter dem Gnadenhauch des Heiligen Geistes vollzieht, auch nach außen hin nicht ganz verborgen. Manches ist in der Kunstgeschichte leicht auf den ersten Blick erkennbar und hat auch dort seit langer Zeit die gebührende Beachtung gefunden. An der kirchlichen Liturgie, wie sie heute in Übung ist, sind stilfremde Spuren aus dem Laufe der Jahrhunderte leicht zu erkennen. Es sei nur an die Erhebung der eucharistischen Gestalten bei der Wandlung und an das Fronleichnamsfest, an das Fest der heiligen Lanze und an das Schmerzensfest der Gottesmutter, das Herz-Jesu-Fest, Rosenkranzfest und das Fest von der Heiligen Familie erinnert. Aber eine quellenmäßige Gesamtdarstellung jener übernatürlichen Wirksamkeit im Innersten der Seele fehlt uns[2]. Und doch wäre diese Geschichte von großer Bedeutung. Klar würde man da erkennen, wie der Heilige Geist nicht bloß in der lehrenden Kirche, sondern im ganzen mystischen Leibe Christi wirkt, und zwar nicht bloß in der Urkirche oder einige Jahrhunderte lang, etwa bis zum letzten lateinischen Kirchenvater, dem hl. Gregor d. Gr., sondern ebenso, ja vielleicht noch sichtbarer im Hoch- und Spätmittelalter, wie im Jahrhundert des Tridentinums bis in die allerneueste Zeit hinein. In der wahren Kirche Christi gibt es eben keine byzantinische Erstarrung, wie in der griechisch-orthodoxen Kirche, deren Lebensäußerungen mit dem achten Jahrhundert, mit der Trennung von Rom, wie abgeschnitten sind. Abgeschnittene Zweige vom wahren Weinstock, Christus dem Herrn!

* * *

[1] Friedrich Heiler, Das Gebet (1923) 16.

[2] Ohne die notwendigen Vorarbeiten abzuwarten, hat man in Frankreich die gewaltige Arbeit gewagt. Kürzlich erschien der dritte, der Schlußband von P. Pourrat, La Spiritualité chrétienne. Paris 1925, Gabalda. — Ein dankenswerter, anregender Anfang!

Christus erschien nicht wie Adam als erwachsener Mann auf Erden. Aus der heiligen Jungfrau geboren, wollte er den Menschen in allem ähnlich werden. Darum zeigt er in seinem äußern Auftreten die gleiche Entwicklung wie andere Menschen, „er nahm zu an Alter, so auch an Weisheit und Gnade bei Gott und den Menschen". Anders hat sich Christus im Tempel gezeigt, da er sich auf den Armen seiner jungfräulichen Mutter dem Vater aufopferte, anders redet der zwölfjährige Knabe im Tempel mit den Schriftgelehrten, die er fragte und denen er antwortete, anders stritt er dort als erwachsener Mann mit seinen Feinden.

Ein ähnliches Bild bietet die Kirche, der mystische Leib Christi. Auch hier sehen wir ein Wachstum, und zwar nicht bloß in der äußern Ausbreitung. Auch im Innern sollte die Kirche nach den Worten des Apostels sich immer herrlicher entfalten „im Aufbau des Leibes Christi bis zur Vollreife des Mannesalters Christi"[1]. Unschwer läßt sich hier die Zeit der Kindheit, der Jugendzeit und die Zeit des vollen Mannesalters erkennen, nicht bloß in immer tieferer Erfassung und Darlegung der Dogmen, sondern auch in der der Entwicklung der Frömmigkeit, des Gebets und der Aszese. Unnatur wäre es, von Christus zu verlangen, er solle als dreißigjähriger Mann nicht anders reden wie als zwölfjähriger Knabe, wenn uns auch jedes Wort des Zwölfjährigen ebenso göttlich und heilig ist, wie das letzte Wort des sterbenden Herrn am Kreuze. Ähnlich ist es mit der wahren Kirche Christi.

Wachstum und Leben bekundet die kirchliche Wissenschaft. Sie ist nicht mit Ambrosius und Augustinus abgeschlossen. Man mag Augustinus noch so hoch werten, möchte aber darum doch nicht das entbehren, was der hl. Thomas und der hl. Bonaventura, was die nachtridentinische und die moderne Zeit der theologischen Wissenschaft gebracht haben. Leben spricht sich aus in der kirchlichen Kunst. So hoch man auch die altehrwürdigen Basiliken Roms und die Mosaiken Ravennas schätzt, soviel Verständnis man auch den Vorzügen des romanischen Stiles entgegenbringen mag, wollte man deshalb auf unsere gotischen Dome und die Prachtkirchen der Renaissance und des Barock verzichten? Den vollendetsten Ausdruck des liturgischen Wortes wird man dem Choral zuschreiben müssen. Aber deshalb wird man nicht auf Palestrina und die andern anerkannten Meister der kirchlichen Tonkunst verzichten wollen, beim außerliturgischen Gottesdienst auch nicht auf das deutsche Kirchenlied.

Was von der kirchlichen Wissenschaft und Kunst gilt, das gilt in ähnlicher Weise auch von dem Innenleben der Kirche, wie es die Geschichte des Gebetes, der Aszese und der Mystik enthüllen könnte. Nur wäre zu beachten, daß hier noch mehr das Gnadenwirken des Heiligen Geistes sich bemerkbar machen muß, weil sich hier das übernatürliche Leben der Kirche ganz besonders ausspricht.

Unvergängliche Werte hat die Väterzeit der christlichen Frömmigkeit gebracht, zumal durch Augustinus, Basilius und Gregor d. Gr., durch Benediktus und Cassian. Aber wirkt die Gnade des Heiligen Geistes nicht auch noch in der späteren Zeit? Wirkt sie nicht auch durch die Meditationen des des hl. Anselm und die Predigten des hl. Bernhard? Durch die tiefen

[1] Eph. 4, 14.

Mystikerschriften des Dominikaner- und Franziskanerordens? Durch die Imitatio Christi des Thomas von Kempen und die Ignatianischen Exerzitien? Durch die Schriften des hl. Franz von Sales und des hl. Alfons von Liguori? Würde man es nicht als ein Verarmen der Seele empfinden, wenn man sich alle diese Namen aus der Geschichte der Frömmigkeit ausgeschaltet denken müßte?

Die Grundsätze der Frömmigkeit sind durch Christus den Herrn unveränderlich festgelegt, Paulus hat sie weiter erklärt. Aber wie verschiedenartig sind sie im Laufe der Zeit zur praktischen Durchführung gebracht worden, auch von den eigentlichen Fachleuten — und das sind die Heiligen Gottes, da sie unter der besondern Leitung der göttlichen Gnade standen. Von hohem Interesse muß es vor allem sein, wie dabei Christus, der Welterlöser, in den verschiedenen Perioden der Kirchengeschichte vor der betenden Seele stand, und in welchem Bilde er im Herzen der Gläubigen lebte.

Wenn es schon nicht möglich ist, das ganze Charakterbild eines Heiligen mit einem Blick restlos zu erfassen, so gilt das unendliche mehr vom Gottmenschen. Schon in den Schriften des Neuen Testaments, die für alle Zeiten als die Quellen für das Christusbild zu gelten haben, tritt das hervor. Die Synoptiker zeichnen Christus den Menschensohn, jeder absolut wahr, aber jeder geleitet von seiner besondern Zielsetzung. Matthäus zeigt den prophetisch vorausgeschauten Messias, Markus den großen Wundertäter, der selbst den Dämonen gebietet, Lukas den Weltheiland und liebreichen Sünderfreund. Tiefer stellt Johannes, Jesu Lieblingsjünger, im vierten Evangelium das Geheimnis des Gottmenschen, seines Wesens seiner Persönlichkeit und seiner Lehre dar. Dazu beschränkt er sich nicht auf Jesu Erdenleben. Er schaut rückwärts in die Ewigkeit, und hinausschauend in die Ewigkeit entwirft er in prophetischer Offenbarung das überwältigende apokalyptische Bild des in der Herrlichkeit des Himmels thronenden und den Erdkreis beherrschenden Christus.

Das Christusbild der Evangelisten erfährt eine weitere Vertiefung durch den hl. Paulus, dem sich der Herr in wiederholter mystischer Vision offenbart hatte. Er predigt den Erlöser, „Christum den Gekreuzigten", wie er ihm zum innern Erlebnis geworden war, mag er auch „den Juden ein Ärgernis und den Heiden eine Torheit" sein. Er rühmt sich, „nichts zu wissen als den Gekreuzigten". Greifbar steht dieses Bild vor den Augen seiner Zuhörer, wie es unauslöschlich vor der Seele des Apostels stand: „Mit Christus bin ich ans Kreuz geheftet. Also lebe nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir. Mein jetziges Leben im Fleische ist ein Leben im Glauben an den Sohn Gottes, der sich für mich hingeopfert hat."[1] Das Leiden Christi aber ist der Weg zu seiner Herrlichkeit. Im Philipperbrief faßt der Apostel sein Christusbild zusammen: „Seid so gesinnt, wie es Christus Jesus war. Obgleich ihm die Gottesgestalt eigen war... entäußerte er sich vielmehr, nahm Knechtsgestalt an, wurde den Menschen gleich und im Äußern als ein Mensch befunden. Er erniedrigte sich und ward gehorsam bis zum Tode, ja sogar bis zum Tode am Kreuze. Darum hat ihn Gott auch so hoch erhoben und ihm den Namen gegeben, der über alle Namen ist. Im Namen Jesu sollen sich alle Knie beugen im Himmel und

[1] 1 Kor. 1, 23; 2, 2. Gal. 3, 1; 2, 19.

auf Erden und in der Unterwelt. Und alle Zungen sollen zur Verherrlichung Gott des Vaters bekennen: Jesus Christus ist der Herr" (2, 5 ff.). Kyrios, der „Herr"! Paulus gebraucht 257 mal den Kyriostitel für Christus. Den Juden besagt er, daß Christus die gleiche Ehre gebührt wie Jahve, für die Heiden lag darin ein Protest gegen den göttlichen Kaisertitel und gegen den Heroendienst.

Evangelien und Paulusbriefe wurden nun von Anfang an in der Kirche gelesen, sie wurden in der Predigt erklärt und still betrachtet. So kann es gar nicht anders sein, als daß die Züge im Christusbild, wie sie dort geboten werden, zu allen Zeiten in der Kirche lebendig sind.

Aber wie die Evangelisten und Paulus nach ihrem besondern Zweck und ihrer persönlichen Einstellung bald den einen bald den andern Zug hervorheben, so tritt uns auch in den verschiedenen Zeitabschnitten der Kirche Christus, der Erlöser, in einer besondern Gestalt entgegen, immer derselbe Christus, immer gleich wahr, gleich erhaben, gleich anbetungswürdig. Aber je nach den verschiedenen Zeitströmungen und Zeitbedürfnissen erscheint eine besondere Seite seiner gottmenschlichen Gestalt in der Blickrichtung der christlichen Frömmigkeit. Das Wirken des Heiligen Geistes ist dabei unverkennbar.

Trotz leiser Übergänge heben sich dennoch deutlich vier Perioden gegeneinander ab. Erstens die Martyrerzeit, die mit dem Siege des Christentums unter Konstantin ihr Ende findet. Zweitens die nachkonstantinische Zeit der großen Kirchenväter und der Christianisierung Europas, deren Richtung bis zum 12. Jahrhundert nachwirkte. Drittens die Zeit des herrlichen Aufblühens des kirchlichen Lebens im Hochmittelalter, ausgezeichnet durch den Hochstand der kirchlichen Wissenschaft, der Scholastik, durch die Blüte der Mystik, die der Kirche so viele Heilige schenkte. Auch dem Spätmittelalter blieb dasselbe Christusbild, bis es in der vierten Epoche, die mit dem Reformationszeitalter beginnt, und in der nachtridentinischen Zeit ihre Ausbildung fand, weitergeführt und vertieft wurde, ohne daß ein so scharfer Gegensatz, wie er sich bei der zweiten Periode der Vorzeit und Nachzeit gegenüber zeigt, bemerkbar wäre.

Ein flüchtiger Blick in die Kunstgeschichte zeigt sofort, wie das Christusbild der Katakombenzeit sich von dem der nachkonstantinischen Zeit unterscheidet, der Zeit des werdenden und ausgebildeten romanischen Stiles. Anders wieder ist der Christus der Gotik und anders sein Bild in der modernen Zeit. Wenn die Kunst in diesen Epochen so verschiedenartig das Bild des Welterlösers zur Darstellung bringt, so spricht sie nichts anderes aus, als was vor der gläubigen und betenden Seele stand.

In der Martyrerzeit war es das synoptische und das paulinische Christusbild, keineswegs aber das johanneische, das die Seelenhaltung der Gläubigen beherrschte. Daß dabei auch der Kampf gegen die Irrlehrer der damaligen Zeit, die Gnostiker und die Doketen, die dem Herrn eine wahre menschliche Natur absprachen, mitbestimmend war, tritt bei den frühchristlichen Apologeten deutlich hervor.

Damit mag auch die Auffassung zusammenhängen, Christus habe während seines Erdenlebens körperliche Schönheit verschmäht und sich mit unscheinbarer Menschengestalt umkleidet. Während die aus der Verfolgung glorreich hervorgegangene Kirche in ihrer Siegesfreude sich Christus in voller Herrlich-

keit und Majestät des körperlichen Ideales vorstellte, bildete die leidende Kirche der ersten Periode ihr Christusbild nach der von Isaias beschriebenen Gestalt des Schmerzensmannes: „Nicht ist ihm Schönheit und nicht Zierde, daß wir auf ihn schauten; nicht ist ihm Aussehen, daß wir sein begehrten, des Verachteten und Letzten der Menschen, des Mannes der Schmerzen“ (53, 2 f.).

Justinus beruft sich im 2. Jahrhundert ausdrücklich auf diese Stelle. Ebenso habe auch David und alle Propheten es verkündet, daß Christus ohne schöne Gestalt erscheinen werde[1]. Klemens von Alexandrien hebt dies ebenfalls hervor: „Daß Christus der Herr unansehnlich von Gestalt gewesen ist, bezeugt der Heilige Geist bei Isaias... So hat der Prophet es vorausgesagt.“[2] Diese nüchterne, unkünstlerische Auffassung des Christusbildes ist in der ganzen vorkonstantinischen Epoche die herrschende. Wie Justin und Klemens von Alexandrien schreiben auch Origenes und Tertullian[3].

Sie entspricht aber auch sonst dem Christusbilde der Martyrerzeit. In den Jahrhunderten der Verfolgung war es das demütige Bild des Guten Hirten, in dem die junge Kirche gern ihren Trost suchte und fand. Mit welcher Lebendigkeit dieses Bild vor der Seele der Martyrer stand, zeigt der Traum, der die hl. Perpetua im Kerker tröstete. Beim Eintritt in den Paradiesesgarten sieht sie den Guten Hirten sich entgegenkommen, der sie mit der Eucharistie für das bevorstehende Martyrium stärkt. Nirgendwo kann man die Katakomben betreten und keine Sammlung altchristlicher Denkmäler kann man aufschlagen, ohne dem Guten Hirten zu begegnen. Oft wurde sein Bild nach dem Zeugnisse Tertullians in den Kirchen angebracht, noch heute finden wir es auf den Wänden und Decken der Grabkammern bald sorgfältig gemalt, bald in rohen Umrissen auf Grabsteinen, bald kunstvoll ausgemeißelt an Sarkophagen, auf Goldgläsern, auf Lampen und Ringen, kurz überall, wo sich Spuren der altchristlichen Kunst erhalten haben. Bald erscheint der Gute Hirt allein, bald begleitet von einem oder mehreren seiner Schafe, meistens trägt er das verlorene Schäflein auf der Schulter.

Fast ebensooft, wie das Bild des Guten Hirten treten in den Katakomben, mehr als siebzigmal, Darstellungen von Krankenheilungen und Totenerweckungen auf. Daß das Christusbild der Synoptiker vor allem die Seelenhaltung der Martyrerchristen beeinflußte, ist aus diesen Darstellungen sofort ersichtlich.

Wollte man sich aber darauf beschränken, die Abbildungen einer Kunstgeschichte zu durchblättern, ohne zugleich die zeitgenössische Literatur zu durchforschen, so könnte man leicht getäuscht werden. Denn Darstellungen aus der Passion fehlen vollständig, vor allem fehlt das Bild des Kreuzes mit dem Gekreuzigten. Den Grund dafür hebt der beste Kenner der altchristlichen Kunst hervor: „Es war begreiflich, daß die Rücksicht auf den schmählichen Charakter der erst in der konstantinischen Zeit abgeschafften Kreuzesstrafe und die allgemeine Abneigung gegen die Darstellung des Schrecklichen die Gemeinde noch längere Zeit von der Veranschaulichung der Kreuzigung abhalten mußte.“[4] Das

[1] Vgl. A. F. Feder S. J., Justinus des Martyrers Lehre von Christus (Freiburg 1906) 177 f. [2] Migne, P. gr. VIII, 557 f.; 955 f. [3] Migne, P. lat. II, 638; 772.

[4] F. X. Kraus, Geschichte der christlichen Kunst I (1896) 173. — Vgl. A. Kuhn O. S. B., Geschichte der Malerei I (1909) 107.

überirdische Rom bot zudem den Christen Bilder des bittersten Leides und Wehes in schrecklicher Fülle. Von den furchtbarsten Gefahren und Martern bedroht, stiegen sie in die dunklen Katakomben hinab, um dort Frieden, Ruhe und Mut zu finden.

Wenn also Passionsdarstellungen in den ersten Jahrhunderten fehlen, so darf daraus durchaus nicht geschlossen werden, das Leiden und Sterben des Herrn sei überhaupt damals für das Innenleben von geringer Bedeutung gewesen. Es sind vielmehr die Schriften der apostolischen Väter und der kirchlichen Schriftsteller des 2. und 3. Jahrhunderts zu befragen.

Der gelehrte Benediktiner Dom Louis Gougaud bemerkt in seinen quellenmäßig gut belegten Abhandlungen über Andachten und aszetische Übungen des Mittelalters: „Wer wird die Behauptung wagen, daß die Betrachtung des Leidens Christi nicht von Anfang an einen bedeutenden Platz, ja einen grundlegenden Platz in der christlichen Frömmigkeit eingenommen habe? Allerdings ist es nicht zu bezweifeln, daß die Verehrung des leidenden Heilandes ihre volle Entfaltung erst im Mittelalter, ja erst im Spätmittelalter erreicht hat... Es würde jedoch eine Übertreibung sein zu sagen, in der ersten Hälfte des Mittelalters hätten die Seelen fast gar keine Nahrung für ihre Frömmigkeit im Anblick des gekreuzigten Heilandes gefunden.“ [1] Das gilt auch für die frühchristliche, die Martyrerzeit.

Die Jesusmystik und Leidensmystik des hl. Paulus, der mit Christus ans Kreuz geheftet sein wollte, der die um Christi willen empfangenen Wunden und Narben an seinem Leibe trägt, klingt nicht selten in der altchristlichen Literatur in ergreifender Sprache wieder.

Flehentlich bittet der hl. Ignatius von Antiochien auf seiner Reise nach Rom die dortigen Christen, sich doch nicht für seine Freilassung zu verwenden, damit ihm die Palme des Martyriums nicht entgehe: „Das Sterben für Christus“, so schreibt er an die Römer, „gilt mir mehr als die Herrschaft über die ganze Welt. Ihn suche ich, der für mich gestorben ist, nach ihm verlange ich, der für uns auferstanden ist. Gönnet mir, ein Nachahmer zu sein des Leidens meines Gottes.“ [2]

Nicht minder ergreifend ist es, wie im Rundschreiben der Kirche von Smyrna der hl. Polykarpus auf die Erlösung und den Kelch des bittern Leidens hinweist: „Schwöre und ich laß dich frei; verfluche Christus“, drängte der Prokonsul. Der greise Bischof antwortete: „86 Jahre war ich jetzt in seinem Dienste, und nie hat er mir ein Leid getan; und wie kann ich meinen König lästern, der mich erlöst hat?“ (n. 9).

Als der heilige Martyrer dann auf dem Scheiterhaufen stand und man Feuer anlegte, betete er: „Mein Gott und Herr, ich preise dich, daß du mich dieses Tages und dieser Stunde gewürdigt hast, damit ich unter der Zahl der Blutzeugen an dem Kelche deines Sohnes teilnehme zur Auferstehung des ewigen Lebens“, so berichtete die Kirche von Smyrna in ihrem Rundschreiben über den Tod des Bischofs (n. 14).

---

[1] Dom Louis Gougaud O. S. B., Dévotions et pratiques ascétiques du moyen âge. — Collection „Pax“, Abbaye de Maredsous (1925) 74 f.

[2] Ad Rom. 6.

Einer der Martyrer von Lyon wurde nach einem gleichzeitigen Bericht in seinen übergroßen Qualen „von einem himmlischen Quell lebendigen Wassers, der aus Christi Brust hervorging, überströmt und gestärkt. Christus litt in ihm, Wunder der Geduld wirkend“ (n. 6).

Grausam gefoltert wandte sich der hl. Theodor an die umstehenden Heiden: „Denen, die an Christus glauben, kommt es wohl zu, solche Opfer für ihn zu bringen, wie ich es getan habe; denn er hat zuerst für jeden aus uns so gelitten.“ [1]

Der hl. Irenäus hatte als Schüler zu den Füßen des hl. Polykarpus gesessen. Sein Bild und sein Wort begleitete ihn bis ins hohe Alter. In dem großen Werke, worin er um die Wende des 2. Jahrhunderts die Häresien seiner Zeit bekämpft, zeigt er eingehend, wie das Andenken an den leidenden Heiland die Martyrer zur Nachfolge und zum Martyrium ermutigt hat (18, 4 f.). Ausführlich behandelt er im „Erweis der apostolischen Verkündigungen“ die alttestamentlichen Weissagungen vom bitteren Leiden (68—71). Die Verherrlichung des Herrn dagegen wird nur flüchtig erwähnt (84 85 88).

Als Bannerträger der Gesamtkirche und als Hauptzeuge der kirchlichen Tradition gilt für die Mitte des 2. Jahrhunderts der heilige Martyrerphilosoph Justinus. Tiefes Verständnis bekundet er für den leidenden Heiland, zumal für sein Ölbergleiden. Er ist, soweit uns die Schriften des frühesten christlichen Altertums erhalten sind, der erste gewesen, der dabei vom leidenden Herzen des Herrn redet: „Im Ölgarten drang der Schweiß wie Blutstropfen aus seinem Körper, sein Herz und seine Gebeine erschauerten in Wirklichkeit und sein Herz war gleich schwindendem Wachs.“ [2] Oft kommt Justinus auch sonst auf das Leiden und Sterben Christi zu sprechen (177 192). Ja, das Christusbild des gedemütigten Menschensohnes und Schmerzensmannes war im 2. Jahrhundert den Christen so lebendig, daß Justinus sich dem Juden Tryphon gegenüber gezwungen sah, eingehend die Gründe darzulegen, warum die Lehrer des Christentums zum Ärger der Juden sooft von dem gekreuzigten Messias redeten. Freilich stellt Justin auch, um den verfolgten Glaubensbrüdern Mut und Siegeszuversicht zu stärken, dem Bilde des armen, unscheinbaren Heilandes die Glorie und Herrlichkeit des Richters gegenüber, dessen Ankunft er bald erwartet (234 f.), vorherrschend sind aber auch bei ihm die Bilder des demütigen, leidenden Heilandes.

Ebenso zeigt auch Origenes in seinem Matthäuskommentar, wie Jesus am Ölberge, obwohl er Gott war, in seiner leidensfähigen menschlichen Natur mit uns leiden wollte [3]. Das Wort des hl. Paulus, daß in Christus „alle Schätze der Weisheit und Wissenschaft beschlossen sind“, bietet ihm Anlaß, bei der Abendmahlsszene auf das Erlöserherz hinzuweisen: „Da Johannes sich an Jesu Brust lehnte, so ist es sicher, daß damit gesagt ist, er habe am Herzen Jesu und im innersten Verständnis seiner Lehre geruht, in dem er dort die Schätze der Weisheit und Wissenschaft suchte und erforschte, die verborgen sind in Christo Jesu.“ [4] Das echt menschliche Bild des Herrn, wie er den Jünger der Liebe an seinem Herzen ruhen läßt, das auch auf Augustinus [5]

---

[1] Op. P. ed. Hurter 13, 227.
[2] Feder a. a. O. 163.
[3] Migne, P. gr. XIII 902.
[4] Ibid. 87.
[5] Migne, P. lat. XXXV 1535.

seinen Eindruck nicht verfehlte, reicht also, weil im Evangelium begründet, bis in die frühchristliche, männlich starke Zeit zurück. Da es in den liturgischen Gebeten des Johannesfestes etwa achtmal erwähnt wird, so erklärt sich leicht, daß es auf innerliche Seelen seit der Frühzeit des Christentums stets tiefen Eindruck machte und auch in der Kunst des Mittelalters bildliche Darstellung fand.

Noch einige Beispiele, wie besonders die Martyrer durch das Andenken an den leidenden Heiland gestärkt wurden! Mit machtvollen Worten wandte sich Tertullian 197 an die heiligen Bekenner, die in den Kerkern schmachteten: „Wohlan, ihr gesegneten Martyrer, den guten Kampf werdet ihr kämpfen. Führer ist euch dabei Christus Jesus durch sein ermutigendes Wort und sein Beispiel.“[1] Drei Jahre später zeigt er ihnen in seinem goldenen Büchlein „Von der Geduld“ wie Jesus sein Leben hindurch in Verachtung und Leiden zugebracht hat, wie er in der Passion angespieen, gegeißelt, verlacht, mit dem Spottgewande angetan und dann ans Kreuz geheftet wurde. „Dazu war er ja gekommen!“[2]

Ausführlicher noch stellt fünfzig Jahre später, 225, der hl. Cyprian zum Trost seinen verfolgten Christen den leidenden Heiland als Beispiel vor Augen von der Menschwerdung angefangen, in seinem öffentlichen Leben, besonders aber in seinem Leiden, wobei er die göttliche Majestät gänzlich zurücktreten läßt[3].

Der Gedanke an die Passion des Herrn erscheint in den Akten der persischen Martyrer noch im 4. Jahrhundert lebendig. Da mahnt eine Frau die heiligen Martyrer: „Seid mutig im Herrn und vertrauet auf seine Verheißungen. Er litt an seinem Leibe und öffnete uns den Zugang zum Martyrium, damit wir ihm gleich würden und den Tod nicht fürchteten. Nun betet die ganze Nacht und singet Psalmen, damit ihr würdig werdet des auserwählten herrlichen Lohnes, des Martyriums für Jesus, den ihr liebt.“[4]

Einen ergreifenden Abschied nimmt der persische Bischof Simon vor dem Martyrium von seinen Priestern: „Ihr seid Jünger Jesu unseres Herrn. Schauet seine für euch erlittene Schmach, betrachtet sein Kreuz. Lasset uns ihm nach Kräften vergelten, durch unsern Tod für seinen Tod. Erinnert euch an das Wort des Apostels: ‚Wenn wir mit Christus leiden, werden wir auch mit ihm herrschen.‘ Ich weiß, ihr werdet mich nicht mehr sehen. Denn für den Glauben an Gott werde ich hingeopfert werden. Wer wird mich dessen würdig machen, wenn nicht die Liebe Christi, unseres Herrn?“

Der Gedanke an Christi Leiden begleitete die Einsiedler in die Wüste. In ihrem Nachtgesang beten die syrischen Mönche:

„Dein Kreuz, o Herr, hat für uns der Erdenwelt ein End' gemacht. Nun gib, o Herr, daß wir nach deinem Bild und deinem heil'gen Willen uns selbst im Geiste heften an das Kreuz.“[5]

Aber nicht bloß für das Leben der Mönche in ihrer Weltabgeschiedenheit war das Andenken an den leidenden Heiland bestimmend. Das zeigt die „All-

---

[1] Exhort. ad mart. III. [2] De patientia III.
[3] De bono patientiae VI—VIII. [4] Akten der persischen Martyrer (Kösel) VIII.
[5] Übersetzung von E. Krebs, Grundfragen der kirchlichen Mystik (1921) 78.

gemeine Kirchenordnung", deren vielsprachige Überlieferung die weite Verbreitung über alle Provinzen des römischen Reiches erkennen läßt. Ihrem Kern nach reicht sie vielleicht bis in die nachapostolische Zeit zurück, wenn sie auch ihre Ausgestaltung wohl erst in den Tagen des Martyrers Hippolit, gest. 220 zu Rom, erfahren hat. Die Gläubigen werden angeleitet, von Mitternacht an mit den einzelnen Tagzeiten das Andenken an das Leiden des Herrn zu verbinden: „Um die sechste Stunde — zwölf Uhr —, da Christus ans Kreuz geschlagen wurde, sollen alle Gläubigen beten in der Nachahmung der Worte dessen, der damals betete.... Eine große Lobpreisung sollen sie in der neunten Stunde darbringen. Denn in jener Stunde hat der Lanzenstoß aus Christi Seite Wasser und Blut vergossen.... Wenn ihr also handelt, all ihr Gläubigen, wenn ihr dieser Gebetszeiten euch erinnert, dann könnt ihr nicht verloren gehn, da ihr Christus allzeit im Gedächtnis traget" [1] —, den leidenden Christus!

Daß zugleich der Gedanke an den herrlichen Triumph des Kreuzes Christi den Martyrern ein Trost war, ist selbstverständlich: „Getötet zu werden gilt den Dienern Gottes nicht viel, und darum ist der Tod nichts, über den der Herr durch das Siegeszeichen des Kreuzes triumphiert hat", so schreiben afrikanische Martyrer, die um 259 für Christus starben [2].

In den ältesten Meßliturgien, die in die Martyrerzeit zurückreichen, tritt dem damaligen Christusbild wie auch dem Charakter des Meßopfers entsprechend das Leiden des Herrn und sein Erlösungstod deutlich hervor.

Der Herr hatte ja das Meßopfer ausdrücklich als Gedächtnis seines Leidens und Todes eingesetzt. Das beweisen die Worte der Doppelkonsekration: „des Leibes, der für euch dahin gegeben wird", „des Blutes, das für euch vergossen wird". Dementsprechend gebietet der Apostel Paulus, jedesmal bei der eucharistischen Feier „den Tod des Herrn zu verkünden" [3].

So weist denn auch bereits Tertullian darauf hin, daß in der heiligen Messe Christus wiederum als Opferlamm dargebracht wird [4]. Als notwendig für die Darstellung des Kreuzesopfers bezeichnet der Martyrerbischof Cyprian die Doppelkonsekration: „Es ist klar, daß das Blut Christi nicht dargebracht wird noch das Opfer des Herrn richtig gefeiert wird, wenn nicht unsere Darbringung und unser Opfer dem Leiden des Herrn entspricht." [5]

Ebenso, wie der christliche Altar nicht die geringste Beziehung zum heidnischen Opferaltare hat, ebenso weisen die christlichen Apologeten jede Abhängigkeit des Mysteriums der unblutigen Erneuerung des Kreuzesopfers von den heidnischen Mysterien auf das entschiedenste zurück. Justinus sieht vielmehr in der Ähnlichkeit der Mithrasmysterien nichts anderes als eine Nachäffung der christlichen Eucharistiefeier und führt dies auf dämonischen Einfluß zurück [6].

Wirft man einen Blick auf die altehrwürdigen Stücke, die uns aus den Liturgien der Martyrerzeit noch erhalten sind, so fällt die schärfere Betonung des Leidens und des Todes des Herrn im Gegensatz zum heutigen Kanon sofort auf. Die Anaphora von Verona aus dem 3. Jahrhundert erinnert vor

[1] Ebd. 81 ff. [2] Op. P. ed. Hurter XIII 155.
[3] Luk. 22, 19 f.; 1 Kor. 12, 23 ff. [4] De pudicitia n. 9.
[5] Migne, P. lat. IV 380. [6] Migne, P. gr. VI 428.

der Wandlung dreimal an das Leiden des Herrn, der am Kreuze „die Arme ausbreitet", durch sein „Leiden die Gläubigen erlöst" und für diese sich „freiwillig dem Leiden und dem Tode überliefert hat" [1].

Ähnlich betet der Priester in der sogenannten Ägyptischen Kirchenordnung. Der Kanon der Klementinischen Liturgie, die uns im 8. Buch der Apostolischen Konstitutionen erhalten ist, geht zuerst das Erdenleben des Herrn durch. Daran schließt sich vor der Wandlung in breiter Darstellung das bittere Leiden des Herrn: Wie er verraten und gefangengenommen wurde, seine Verspottung und seine Verurteilung, seine Kreuzigung und sein Tod. „Der Richter wurde gerichtet, der Retter verurteilt, der Leidensunfähige ans Kreuz geschlagen, und es starb, der von Natur unsterblich ist.... Eingedenk dessen, was er gelitten hat, erfüllen wir, was er angeordnet hat." Nach einem Hinweis auf seine Auferstehung und seine Himmelfahrt folgen die Wandlungsworte (32 f.).

Von Interesse dürfte der ausführliche Text sein. Nach dem Sanktus heißt es weiter: „Heilig ist auch dein eingeborener Sohn, unser Herr und Gott, Jesus Christus, ... der dich seinen Gott und Vater versöhnt, die Welt erlöst und alle vom drohenden Verderben befreit hat, der geboren wurde aus der Jungfrau. Der ohne Zeit gezeugt ist, wurde in der Zeit geboren. Sein Leben war Heiligkeit, seine Lehre Wahrheit, von aller Krankheit und Schwachheit heilte er die Menschen, Zeichen und Wunder wirkte er vor dem Volke, Speise und Trank nahm er, der alle Hungrigen speist, deinen Namen machte er kund denen, die ihn nicht kennen, Unwissenheit scheuchte er, Frömmigkeit brachte er, deinen Willen erfüllte er, das Werk, das du ihm aufgetragen, vollendete er. Darnach ward er verraten durch Bosheit und gefangengenommen durch die Hand der Sünder, gar vieles litt er von den Hohenpriestern, alle Schmach ertrug er, dem Pilatus ward er überliefert, gerichtet wurde der Richter, verurteilt der Retter, ans Kreuz geschlagen der Leidensunfähige, es starb, der von Natur unsterblich ist, begraben wurde der Spender des Lebens.... Und er ist auferstanden am dritten Tage, wandelte vierzig Tage unter seinen Jüngern, wurde aufgenommen in den Himmel und sitzet zur Rechten des Vaters. Dessen also sind wir eingedenk, was er um unseretwillen gelitten hat, und sagen dir Dank, Allmächtiger, nicht soviel wir müßten, sondern soviel wir können." Daran schließen sich dann die Wandlungsworte [2].

In die Martyrerzeit reicht auch noch die Liturgie des hl. Basilius zurück, so genannt, weil dieser die letzte Hand an ihre heutige Gestalt gelegt hat. In dieser altehrwürdigen Liturgie wird ebenfalls des Erlösungstodes gedacht und zugleich auf die Beziehung der Eucharistie zu dem „gnadenreichen Leiden" ausdrücklich hingewiesen. Der Priester betet vor der Wandlung: „Als Andenken an sein gnadenreiches Leiden hat der Herr uns hinterlassen, was wir dir darbringen. Denn als er zu seinem freiwilligen und lebendigmachenden Tode hinausgehen wollte, nahm er in der Nacht, in der er sich für das Heil der Welt hingab, Brot in seine heiligen Hände" usw. [3] Im Mozarabischen Missale endlich, das auf altgriechische Liturgien zurückgeht, liest man unmittelbar nach der Wandlung die Paulusworte: „Sooft ihr dieses Brot esset und

[1] Die Rekonstruktion von Cachin, abgedruckt in der Theologischen Zeitschrift, Innsbruck 1920, 330.

[2] Constitutiones Apostolorum VIII 12 30—35.

[3] Griechische Liturgien, übersetzt von Storf (Kempten 1912, Kösel) 271.

diesen Kelch trinket, sollt ihr den Tod des Herrn verkünden, bis er in seiner Herrlichkeit vom Himmel kommt." [1]

Ein Vergleich der ältesten Meßliturgien mit unserem heutigen Kanon zeigt demnach die überraschende Tatsache, daß in der Martyrerzeit bei der Feier der heiligen Geheimnisse deren innerstem Wesen entsprechend der Erlösertod weit schärfer hervortritt, als es heute der Fall ist. Heute fehlt vor der Wandlung jeder Hinweis auf das Kreuzesopfer, nach der Wandlung aber wird die heilige Passion ein einziges Mal genannt, aber mit einem für das eigentliche Leiden abschwächenden Zusatz und unter Beifügung der „Auferstehung und glorreichen Himmelfahrt". Dieser auffallende Gegensatz zur Martyrerzeit erklärt sich unschwer zeitgeschichtlich aus dem großen Wechsel des Christusbildes in der nachkonstantinischen Epoche, der unsere heutige Liturgie ihre Ausbildung verdankt. Nachdem die Kirche siegreich aus den Katakomben hervorgegangen war, ist es jetzt im Gegensatz zur Martyrerzeit das johanneische Christusbild, Christus Rex gloriae, der König der Herrlichkeit, der vor die betende Seele hintritt. Die tieferen Gründe für diese Umstellung sollen ein anderes Mal dargelegt werden.

Wenn man der Ansicht ist, daß ursprüngliche, altchristliche Formen, die der Quelle der Offenbarung noch nahestehen, über ihre historische Bedeutung hinaus Anspruch auf besondere Autorität haben, so müßte das nicht an letzter Stelle auch von dem Christusbild der Martyrerzeit und seinem Einfluß auf die Liturgie gelten. Wer sich darum bei Anwohnung der heiligen Messe besonders in das bittere Leiden und Sterben seines Heilandes versenkt, kann sich hierfür nicht bloß auf die Einsetzungsworte des Herrn und den Befehl des hl. Paulus berufen, sondern auch auf altchristliche Formen, die älter sind als unsere heutige Liturgie.

Nachdem seit dem 5. Jahrhundert der Gedanke an das Kreuzesopfer im Text des heutigen Kanon so stark zurückgetreten war, wurde der Passionsgedanke durch allegorische Deutung der Meßliturgie seit dem 9. Jahrhundert wieder künstlich in den Kanon eingeführt. Der erste, der diesen Versuch wagte, war Amalarius von Metz [2]. Tausend Jahre und darüber wirkte diese Art der Meßerklärung weiter. Der Benediktinerabt Rupert von Deutz hat sie im 12. Jahrhundert ausführlicher und ansprechender wie viele andere durchgeführt [3]. Papst Innozenz III. legte sie seinem Werke über das Altarsakrament zu Grunde [4]. Das Ansehen des großen Papstes hat nicht wenig dazu beigetragen, sie bis zum Ausgange des Mittelalters fast widerspruchslos zur Anerkennung zu bringen. Das Volk wurde viele Jahrhunderte hindurch belehrt, zu den Teilen der Messe das Andenken an das Leben und besonders das Leiden des Herrn in Beziehung zu bringen. Der größte aller deutschen Kanzelredner, der Franziskaner Berthold von Regensburg, baut auf dieser Erklärung seine Predigt über das Meßopfer auf [5]. Wenn Leo XIII. in der modernen Zeit zweimal in feierlicher Enzyklika das Rosenkranzgebet bei Anwohnung der heiligen Messe empfahl [6], so könnte man hier denselben Ge-

[1] Vacant, Diction. de théol. cath. I 1541.
[2] Migne, P. lat. CV 1107. [3] Ibid. CLXX 9. [4] Ibid. CCXVII 773.
[5] Richstätter, Herz-Jesu-Verehrung des deutschen Mittelalters (1924) 58.
[6] Enzyklika vom 1. September 1883 und 30. August 1884.

danken, allerdings im Frömmigkeitsstil des ausgehenden Mittelalters, wiederfinden, wie in der uralten Klementinischen Liturgie, bei der Feier der heiligen Geheimnisse sich das Leben und vor allem das Leiden des Erlösers im Geiste zu vergegenwärtigen.

Gewiß kann nicht geleugnet werden, daß die Gnade des Heiligen Geistes ebenso durch das Christusbild wirkt, das die Martyrerkirche in den Zeiten der Verfolgung getröstet hat wie durch das Bild des Rex Gloriae, das in der Völkerwanderung ernstmahnend in erhabener Pracht über einem Trümmerfeld und über der Zeit kulturellen wie religiös-sittlichen Tiefstandes leuchtete, daß Christus seit Bernhard und Franziskus ebenso in den Seelen tätig ist durch das Bild seiner Leiden als Schmerzensmann am Kreuz, wie durch das Herz-Jesu-Bild der jüngsten Zeit, das in gleicher Weise das tiefste Geheimnis des Guten Hirten, des glorreichen Himmelskönigs und des Gekreuzigten enthüllt. Aber dabei bleibt doch die historische Tatsache bestehen, daß es gerade das Passionsbild gewesen ist, das schon in der altchristlichen Kirche Martyrer und zarte Jungfrauen übermenschlich gestärkt hat zum blutigen Martyrium, und daß das Passionsbild seit seiner vollen Ausbildung im Hochmittelalter bis in unsere Tage hinein unzähligen Seelen männlichen Heroismus verliehen hat, dem leidenden Erlöser starkmütig das Kreuz nachzutragen in unblutigem Martyrium, wie es auch die großen apostolischen Männer gestärkt hat zu übermenschlicher Arbeit für die durch Christi Leiden und Blut erkauften Seelen.

Karl Richstätter S. J.

Katholizismus und Demokratie

Auf dem demokratischen Parteitag zu Breslau hat am 4. Dezember 1925 der badische Staatspräsident a. D. Professor Dr. Willy Hellpach eine Rede gehalten, die viel Aufsehen erregte. Das Thema lautete: „Geistesfreiheit und Christentum in ihrem Verhältnis zum germanischen Volkstum und zum demokratischen Staat." Nach einigen allgemeinen Betrachtungen über das Wesen des Staates führte der Redner u. a. aus[1]:

„Seit jeher hat alles germanische Volkstum Wesenszüge aufgewiesen, welche die Demokratie besonders begünstigen. Dies sind ein sehr stark ausgeprägtes persönliches Freiheitsgefühl, eine durchgängige Neigung, gemeinsame Angelegenheiten auf genossenschaftliche, korporative Art zu ordnen, sich selbst zu verwalten, anstatt sich regieren zu lassen, und endlich die Unterordnung unter eine Wahlführerschaft, d. h. unter Autoritäten, die man sich selbst wählt, und die man sich vorbehält, wieder abzuberufen.... Ihren sittlichen Gehalt hat die Demokratie von ganz anderer Seite empfangen. Sie ist ethisch gesehen der Sprößling eines Elternpaares: Ihr strenger Vater ist der Protestantismus, besonders der auf englischem Boden gewachsene puritanische Zweig desselben; ihre milde Mutter ist die vernunftgläubige Humanität.... Erst das evangelische Christentum der Reformation, und zwar das in engerem Sinne reformierte, wendet die urevangelische Idee auf die Wirklichkeit an und kam etwa zu der Lehre: die Heilsgewißheit erlangt nur der selfmademan, der im ganzen Leben lediglich nach den Grundsätzen des Evangeliums sich selber besinnt und bestimmt. Selbstbesinnung und Selbstbestimmung, die beiden geistigen Urelemente aller Staatsdemokratie, sind hier gezüchtet worden. Dazu kam praktisch die Flucht vor der religiösen Verfolgung.... In der Zeit der französischen Revolution gab es auch im Katholizismus Aufklärungsströmungen. Sie sind wie alle Freiheitsbewegungen in der katholischen Kirche eine Episode geblieben. Das ist kein Zufall; denn der Katholizismus hätte auf dieser Linie sein Wesen preisgeben müssen. Seinem Wesen nach kann er weder die Gleichheit der Menschenseelen noch die Freiheit ihrer Selbstbesinnung und Selbstbestimmung zugeben. Er verneint die Gleichheit schon durch die Trennung von Laienschaft und Priestertum, durch die Verleihung besonderer Gnadenkräfte in besondern Erwählungen und Weihen an Priester, Bischof, Papst. Er beschränkt die Selbstbestimmung des Menschen durch oberste Entscheidungen der priesterlichen, bischöflichen, päpstlichen Autorität über den Laienmenschen, Entscheidungen sowohl einzelner wie allgemeiner Art, die schließlich an der obersten Stelle für das Gebiet des Glaubens und der Sitte unfehlbar sind. Die Selbstbestimmung des Laien kann sich jede Stunde an solchen Entscheidungen stoßen und muß sich ihnen dann beugen. Das geht bis zur Erlaubnis der Lektüre, also der Selbstbildung, bis zur Achtung bestimmter Gedankenfolgerungen, bis zum Verbot bestimmter politischer Gemeinschaft und Stellungnahme. Daraus erklärt sich in erster Linie die kirchlich-katholische Gegnerschaft gegen die Simultanschule und der Kampf für die konfessionelle Trennung des gesamten Bildungswesens. Die Kirche ist es dem Wesen ihrer Lehre schuldig, alle Quellen einer geistigen und sittlichen Selbstbestimmung sorgfältig abzudämmen.... Von hier aus erhebt sich nun allerdings die sehr aktuelle Frage: Wie stellen wir uns zu denen, welche wir als ehrliche, ringende Demokraten kennen, und die nun doch nicht auf den Boden der Geistesfreiheit treten können (denn der kirchentreue Katholik kann das nicht, ohne

[1] Zu Grunde gelegt sind die Berichte des „Berliner Tageblatts" (Nr. 575) und der „Frankfurter Zeitung" (Nr. 906), beide vom 5. Dezember 1925.

sich selbst aufzugeben)? Antwort: Sie sind willkommen als Bürger der Demokratie, aber sie können nicht Bürgen der Demokratie sein, Glieder und Diener, aber nicht Bahnbrecher und Treuhänder[1]. Jedoch ist auch jenes wertvoll. Auch im Staate ist stets ein Lager von Staatsbürgern notwendig, das den Staat zwar praktisch bejaht, ohne sich ihm grundsätzlich zu verschreiben. Auch die Demokratie bedarf eines Gegenlagers konservativer Kräfte, in denen die Werte der geistigen und politischen Gebundenheit sich darstellen. Uns will scheinen, daß das katholische Christentum das natürliche Hauptheer dieses konservativen Lagers im Staate bildet. Wir ziehen den Hut vor allen um Demokratie ringenden katholischen Persönlichkeiten und sehen dennoch ihr Los tragisch."

Der stürmische Beifall, den der Vortrag Hellpachs auslöste, hielt den Vorsitzenden, Reichsminister a. D. Koch, nicht ab, gleich bei seinen Dankesworten den Widerspruch gegen die Ausführungen des Redners über den Katholizismus anzumelden. Am Schluß der Sitzung erhob dann der Reichstagsabgeordnete Dr. Heuß ausdrücklichen Einspruch:

Er habe das Bedürfnis auszusprechen, daß er ganze Partien dieses Referats historisch für falsch und auch die daraus gezogenen Konsequenzen nicht für tragbar halte. Obwohl er bewußter Protestant sei, habe er doch die Empfindung gehabt, daß Hellpach einerseits den Protestantismus falsch sehe, weil er nur die angelsächsische Form des Kalvinismus im Auge habe, und anderseits den Katholizismus nicht so sehe, wie er ist.... Man müsse einen großen Unterschied machen zwischen dem Katholizismus als kirchlicher Wissenschaft und als volkstümlicher Religion. In der Praxis bestehe in der katholischen Kirche ein ganz bedeutsames demokratisches Element in dem Aufstieg von unten nach oben. Könne doch ein Bauernbursche, wenn er fromm und klug sei, Papst werden! Es sei ein Gebot der Gerechtigkeit anzuerkennen, daß der deutsche Katholizismus das geistige und kulturelle Leben dauernd außerordentlich befruchtet habe.

In einem Schlußwort verwahrte sich Hellpach gegen „Mißverständnisse"; es habe in seinen „wissenschaftlichen Definitionen" keineswegs eine Herabsetzung demokratischer Mitarbeit unseres katholischen Volksteiles liegen sollen. Da auch das „Berliner Tageblatt" (Nr. 578 vom 7. Dezember) abschließend bemerkte, daß „der Parteitag den Ausführungen Hellpachs (über das Verhältnis von Katholizismus und Demokratie) nicht zu folgen vermochte, sondern die sozialen und demokratischen Kräfte des Katholizismus anders einschätzte als der ehemalige badische Staatspräsident", so können die deutschen Katholiken mit dem äußern Verlauf der Verhandlung wohl zufrieden sein.

Aber damit sind die schwerwiegenden Fragen des Hellpachschen Vortrages nicht aus der Welt geschafft. Sein Fragenkreis ist vielmehr so weit gespannt, daß man ein ganzes Buch schreiben müßte, um alle berührten Einzelheiten zu untersuchen. Wenn wir also in Kürze auf seinen Inhalt eingehen, so kann es sich nur darum handeln, die wichtigsten Punkte schlaglichtartig zu beleuchten.

Um Mißverständnissen vorzubeugen, sei zum voraus bemerkt, daß es sich bei dem Verhältnis des Katholizismus zur Demokratie nicht um die Verfassungsfrage, ob Monarchie oder Republik, handelt. Unter der äußern Form der Monarchie wie der Republik kann sich sowohl die Despotie als auch die Demokratie bergen. Demokratie bedeutet hier die Selbstregierung des Volkes durch Männer seiner freien Wahl.

[1] Es verdient angemerkt zu werden, daß das „Berliner Tageblatt" diese Sätze über den „Bürger und Bürgen" nicht gebracht hat.

Hellpach ist in Deutschland einer der nicht zahlreichen Männer, die bestrebt sind, die Fragen der Politik geistig zu durchdringen und damit zugleich unser öffentliches Leben einer Gesundung von innen heraus entgegenzuführen. Er kennt die tiefen Wunden, an denen unser Volk leidet, und die schroffen Gegensätze, die es zerspalten. Er sucht daher nach einer Formel, die einen Ausweg in eine lichtere Höhe gestattet; er will nicht vergewaltigen, sondern versöhnen. Auch dort, wo er für seine Partei und Konfession kämpft, ist er auf höheren Ausgleich der Gegensätze bedacht, um unserem zerrissenen Volke wenigstens die Idee der Einheit zu retten und eine politische und nationale Wiedererhebung vorzubereiten.

Um so befremdlicher und peinlicher mußte es daher für die deutschen Katholiken und auch für viele Anhänger der Demokratischen Partei sein, daß Hellpach in seinem Vortrag durch einseitige Stellungnahme neue Mißverständnisse in die politischen Erörterungen hineintrug und damit seinem bisherigen Programm untreu wurde. Man sagt, er habe unter der Nachwirkung unliebsamer Konflikte im Lande Baden gestanden und seine Worte diesmal nicht mit jener Vorsicht gewählt, die er sonst anzuwenden pflegt. Wie dem auch sein mag, so möchten wir doch trotz der Breslauer Rede nicht mit dem „Vorwärts“ (Nr. 575 vom 5. Dezember) von einem „Anti-Katholizismus Hellpachs“ sprechen. Wenngleich unsere Ausführungen sich gegen seine Darstellung in Breslau wenden, so sollen sie doch der Wertschätzung keinen Eintrag tun, die wir für seine Person und seine hohe Geistigkeit empfinden.

Hellpach wird durch die Aufnahme seiner Rede und die sich anschließenden Erörterungen wohl selbst inzwischen eingesehen haben, daß er bei seinem Vortrag einen taktischen und einen methodischen Fehler begangen hat. Taktisch verfehlt war es, eine so schwierige und tiefgehende Frage auf einem politischen Parteitag zu behandeln, wo die Aufmerksamkeit naturgemäß weniger auf die sachliche Berechtigung seiner Worte als auf ihre politische Auswirkung gerichtet war. Der Politiker ist ein eigentümliches Wesen mit eigentümlicher Psychologie. Es fällt ihm schwer, eine Frage unbefangen zu betrachten. Bei jedem Wort und Entschluß denkt er alsbald an die Wirkung auf seine Wähler und an den Gegenzug seines politischen Widersachers. In sehr vielen Fällen wird er sich über seine Absichten klarer sein als über seine Ansichten. Er kann dabei ein Ehrenmann mit durchaus fester Überzeugung sein. Aber der leidige, nie ruhende Kampf der Parteien läßt ihn nicht los, und so erklärt es sich, daß er aus Furcht vor Mißbrauch seiner Äußerungen oft nur die halbe Wahrheit zu sagen wagt und dem Gegner nicht soviel zugibt, wie er eigentlich sollte und möchte. Vor der wogenden Unruhe eines politischen Parteitages eine Frage behandeln, die an das Wesen der Dinge rührt, wird sich daher fast immer als taktischer Mißgriff erweisen.

Aber auch methodisch war der Aufbau der Rede wenig glücklich. Manches ist so konzentriert, daß, wie die „Frankfurter Zeitung“ (Nr. 911 vom 7. Dezember) schrieb, „es dem Leser wie dem Hörer etwas ineinander geschoben, etwas verschoben zu sein scheint. Es wurden in dem Vortrag eigentlich drei Themen behandelt: nämlich erstens die Zusammengehörigkeit von Geistesfreiheit und Demokratie, zweitens Geistesfreiheit und Demokratie im Verhältnis zum germanischen Volkstum und drittens beide Be-

griffe im Verhältnis zum Christentum". Auch ist in den einzelnen Abschnitten nicht ersichtlich, ob jeweils vom dogmatischen, kulturellen oder politischen Gebiet die Rede ist, wiewohl doch diese Gebiete nicht ohne weiteres zusammenfallen. So hat z. B. die Frage, ob Christus ein Sakrament der Priesterweihe eingesetzt hat, mit der politischen Demokratie ebensowenig zu tun, wie die Trennung zwischen Laienschaft und Priestertum etwas gegen die Gleichheit der Menschenseelen beweisen kann. Verstößt doch auch in der Demokratie die Rangordnung der Beamten nicht gegen die grundsätzliche Gleichheit aller Staatsgenossen.

Zu dem geschichtlichen Teile der Rede nur einige Anmerkungen. Wenn Hellpach auf die germanische Wurzel der Demokratie, das Genossenschaftswesen und die Wahlführerschaft, hinweist, so hätte in seinem Geiste das katholische Mittelalter aufsteigen müssen. Denn nach der Reformation ist wenigstens in deutschen Landen von einer Selbstverwaltung des Volkes kaum eine Spur zu finden. Wozu also der protestantische Vater der Demokratie? Der „Männerstolz vor Königsthronen" konnte doch allzeit leichter in der Luft des Katholizismus gedeihen als in jenen protestantischen Kreisen, die den Staat nahezu vergotteten und im König zugleich den obersten Bischof der Landeskirche sahen.

In seinen Ausführungen über den puritanischen Zweig des Protestantismus folgt Hellpach der bekannten Theorie von Max Weber und Troeltsch, die aber umstritten ist und noch sehr der Nachprüfung bedarf, jedenfalls nicht wie ein feststehendes Dogma verkündet werden sollte. Und erst — „die Flucht vor der religiösen Verfolgung"! Keine noch so kühne Geschichtskonstruktion kann die blutigen Katholikenverfolgungen und die barbarische Behandlung Irlands aus der Geschichte des „puritanisch-demokratischen" Englands streichen. Die praktische Toleranz entsprang fast nirgends theoretischen Erwägungen, sondern wurde durch den Zwang der äußern Umstände auferlegt.

Wie alle Menschen, die sich ihrer Freiheit rühmen, ist auch Hellpach sich der eigenen Bindung nicht bewußt. Der Außenstehende aber gewahrt deutlich, wie stark auch bei diesem feingebildeten Professor die protestantischen Vorurteile nachwirken. So ist das, was er über die freie Selbstbestimmung im Katholizismus und Protestantismus vorbringt, durchaus verzeichnet. Vor einiger Zeit habe ich über diese bedeutsame Frage eine eingehende Auseinandersetzung mit Professor Messer gehabt, und Hellpach kann aus ihr entnehmen, daß die Dinge wesentlich anders liegen, als es in den üblichen protestantischen Darstellungen zum Ausdruck kommt[1]. Auch wir Katholiken haben ein Gewissen und die Pflicht und das Recht, ihm unbedingt zu folgen.

Freiheit und Autorität sind beide für die Wohlfahrt des einzelnen wie der Völker notwendig. Freiheit ohne Autorität entartet zur Anarchie, Autorität ohne Freiheit zur Despotie. Es ist schließlich eine Doktorfrage, ob die Menschheit mehr unter dem Mangel an Autorität oder unter dem an Freiheit zu leiden hat. Wenn Hellpach besorgt ist, wie wir Katholiken zu einer freien Selbstbestimmung kommen, so können wir ihm mit größerem Rechte die Gegenfrage stellen, wie er von seinem Standpunkt zu einer wahren Autorität gelangt[2].

[1] Messer-Pribilla, Katholisches u. modernes Denken (Stuttg. 1924, Strecker & Schröder).
[2] Vgl. auch W. Becker, „Kölnische Volkszeitung" Nr. 938 (Beilage) vom 20. Dez. 1925.

Die katholische Gegnerschaft gegen die Simultanschule entspringt nicht dem Bestreben, „alle Quellen einer geistigen und sittlichen Selbstbestimmung sorgfältig abzudämmen"; sie will auch nicht „Religiosität auf Schritt und Tritt"[1], sondern die Einheitlichkeit der Erziehung und den Schutz der christlichen Eltern und Kinder gegen Vergewaltigung. Das demokratische Amerika würde die gesetzliche Aufzwingung der Simultanschule als Gewissenstyrannei bezeichnen. Wenn ein geistig so hochstehender Mann wie Hellpach auf einem „simultanen" Parteitag über den Katholizismus so schiefe und historisch falsche Anschauungen vorträgt, daß sie selbst bei seinen protestantischen Parteifreunden Anstoß erregten, können wir dann von den Lehrern der Simultanschule mehr Einsicht und Feingefühl hinsichtlich katholischer Dinge erwarten?

Es bleibt uns noch die Grundfrage zu betrachten, wie sich der Katholizismus überhaupt zur Demokratie verhält. Mit dankenswertem Freimut hat hier Dr. Heuß wertvolle Berichtigungen zu den Darlegungen Hellpachs geboten, und die „Frankfurter Zeitung" (Nr. 911) hob hervor, „daß jedenfalls der politische Tatbestand der letzten Jahre sehr viel mehr und bessere Demokratie im katholischen Volksteil und in der katholischen Kirche gezeigt habe als im deutschen Protestantismus"[2]. Doch es handelt sich jetzt in erster Linie um das grundsätzliche, nicht um das praktische Verhältnis zur Demokratie.

Dabei möchte ich keinen so besondern Nachdruck auf die Tatsache legen, daß in der katholischen Kirche selbst ein einfacher Bauernjunge zur höchsten Würde aufsteigen kann. Das hat nur dann eine wirkliche Bedeutung, wenn ihm Symbolkraft zukommt. Denn wer von unten aufsteigt, tritt damit in eine neue Umgebung der Hierarchie oder Aristokratie und nimmt allzu leicht die Anschauungen und das Gehaben der neuen Umwelt an. Ein Napoleon ist gewiß nicht weniger herrschsüchtig gewesen als irgendein geborener Monarch. Und es gibt auch katholische Seelenhirten, die sehr wenig demokratisch denken, trotzdem sie selbst aus den unteren Schichten des Volkes hervorgegangen sind.

Aber worauf großes Gewicht zu legen ist, das sind die Grundzüge des katholischen Systems, das ist die Lehre von dem Bruderbunde in Christus, das ist die Anerkennung eines Naturrechts, das sich auch gegenüber der angemaßten Allgewalt des Staates behauptet. Die „Ehrfurcht vor allem, was Menschenantlitz trägt", brauchte dem Katholizismus keine Philosophie zu bringen; sie ist in seinem Wesen grundgelegt. Diese Ehrfurcht vor der Menschenwürde gab den katholischen Moralisten allzeit den Mut, ungerechte Gesetze auch so zu nennen und für unverbindlich zu erklären, mochte auch liebedienerischer Byzantinismus sie deshalb als staatsfeindlich verschreien[3]. Aus dieser Quelle

[1] Hellpach, Die Wesensgestalt der deutschen Schule (Leipzig 1925) 15.

[2] Der Spott der „Rhein-Mainischen-Volkszeitung" (Nr. 282 vom 7. Dezember 1925) ist nicht unberechtigt: „Die Demokratie hat überhaupt nach Idee und Praxis ein eigentümliches Pech. Als sie im Mittelalter praktisch in Blüte stand, fehlte ihr die richtige Idee. Als der Protestantismus ihr endlich eine gab, brachte er zugleich das Landeskirchentum und den Absolutismus mit und setzte so die schöne Idee praktisch außer Kraft. Und heute, wo sie praktisch eingeführt ist, wählen die berufenen Demokraten (Protestanten) deutschnational, die berufenen Reaktionäre (Katholiken) demokratisch, und nur das kleine Häuflein der Demokratischen Partei wählt richtig."

[3] G. Radbruch schrieb vor dem Kriege: „Nur die katholische Rechtsphilosophie hat heute den Mut, die Fälle der Ungültigkeit positiven Rechtes kasuistisch zu bestimmen, nur sie hat sich

des von der Kirche behüteten Naturrechts floß jener breite Strom sozialen und echt demokratischen Empfindens, der z. B. die deutschen Katholiken selbst in der Hitze des Kulturkampfes dazu antrieb, der Lösung der Arbeiterfrage und der Betätigung der Karitas ihre besondere Aufmerksamkeit zuzuwenden. Daher auch das Eintreten der deutschen Katholiken für die Rechte der Minderheit und der Muttersprache. Erinnert sei an ihren Widerstand gegen die Politik der preußischen Regierung in den polnischen Landesteilen und gegen die ungerechte und schikanierende Behandlung der Elsaß-Lothringer.

Unter dem mildernden, ausgleichenden, wahrhaft demokratischen Einfluß des katholischen Geistes konnte sich der Gegensatz zwischen den einzelnen Klassen in den katholischen Gegenden nie so schroff ausbilden, wie z. B. in den ostelbischen Gebieten. Der preußische Junker — der Typus, nicht die einzelne Persönlichkeit kommt hier in Frage — hat kein Gegenstück in den süddeutschen katholischen Landen. So hat auch der freie Sinn der katholischen Rheinländer das barsche Auftreten und exklusive Verhalten der ostpreußischen protestantischen Beamten allzeit verabscheut und als ihm wesensfremd empfunden.

Während viele andere den unsittlichen Grundsatz verfochten: „Recht oder Unrecht, es ist mein Vaterland", haben die Katholiken allzeit die Wahrheit betont, daß nichts politisch richtig sein könne, was moralisch falsch sei, und daß, um mit Kants Worten zu sprechen, „die wahre Politik keinen Schritt tun könne, ohne vorher der Moral gehuldigt zu haben". Indem der Katholizismus die Gerechtigkeit gegenüber Freund und Feind zum Grundgesetz des öffentlichen Lebens erhebt, schafft er die notwendige Voraussetzung für das Blühen eines demokratischen Gemeinwesens. Ohne sie würde der Kampf der politischen Parteien zu einem Kampf von Raubtieren entarten. Dem echten Katholizismus (nicht jedem einzelnen Katholiken) eignet ein Zug ins Weite und Große, der nicht auf Augenblickserfolge bedacht ist und den Gegner gewinnen, nicht niederwerfen will.

Nun wird mir Hellpach mit einigem Recht erwidern, alles dies werde auch von ihm nicht bestritten. Denn neuerdings hat er in der „Frankfurter Zeitung" (Nr. 47 vom 19. Januar 1926) die Pointierungen seines Vortrags, „die unvermeidlich etwas Überspitztes an sich zu haben pflegen", näher erklärt. Er wendet sich in seinem Aufsatz gegen den demokratischen Katholiken Spectator, der im gleichen Blatt (Nr. 37 vom 15. Januar) Hellpachs Ausführungen über den Katholizismus angegriffen und dabei die recht unglückliche Äußerung getan hatte, daß es mit der geistigen Gebundenheit der Katholiken „nicht so schlimm" sei![1] Mit feiner Ironie erhebt Hellpach gegen diese Formel entschiedensten Einspruch. Noch nie habe er in Wort oder Schrift die katholische Gebundenheit als „schlimm" charakterisiert. Dieses Werturteil liege ihm denkbar fern. Er erläutert sein Wortspiel vom „Bürger und Bürgen" dahin, daß er den außerordentlichen Wert des Katholizismus als eines tiefinnerlichen Konservatismus zwar gerne anerkenne, aber bezweifeln müsse, ob das katho-

---

in einem Zeitalter der Machtpolitik, des Staatsabsolutismus und Rechtspositivismus der brutalen Faktizität nicht ganz gebeugt" (Grundzüge der Rechtsphilosophie [Leipzig 1914] 176).

[1] Die von Spectator angeregte Frage nach dem Anteil der Katholiken an der deutschen Kultur habe ich gerade im Anschluß an J. Hallers „Epochen der deutschen Geschichte" in dieser Zeitschrift (April 1924) eingehend behandelt.

lische Lager in Deutschland aus dem Wesen seiner katholischen Einstellung heraus der Demokratie vorwärtsdrängende, schöpferische Kräfte zuführen werde. Mit dieser Wendung dürften wir bei dem Kernpunkt der Hellpachschen Aufstellung angelangt sein.

Täusche ich mich nicht, so hat Hellpach hier nicht nur das politische, sondern das ganze weite Gebiet des kulturellen Lebens im Auge, und er will so ziemlich das sagen, was vor mehr als vierzig Jahren ein großer Katholik, Kardinal Newman[1], zu seinem schmerzlichsten Bedauern von den Katholiken seiner Zeit feststellte: „Sie erlassen Verbote, aber sie bieten keine leitenden oder schöpferischen Ideen" (They forbid, but they do not direct or create). Hier hat Hellpach in der Tat etwas gesehen und etwas nicht gesehen.

Es muß offen und ohne Umschweife zugegeben werden, daß der heutige Katholizismus an dem kulturellen Leben unseres Volkes nicht in dem Maße tätigen Anteil nimmt, als es der Zahl seiner Anhänger entsprechen sollte. Es fehlt ihm vielfach die tiefinnerliche Fühlung mit dem, was in den Seelen vor sich geht, die scharfe Beobachtung des Werdenden, die feine Witterung für den kommenden Umschwung der Verhältnisse und Anschauungen. Allzu gewohnt, im bisherigen Geleise fortzufahren, wird er nur zu oft von den Ereignissen überrascht und verwirrt. Nicht nur das würdelose Anbeten neu auftauchender Ideen und Richtungen, sondern auch deren schroffes, unterschiedsloses Ablehnen und das zähe Verteidigen unhaltbar gewordener Stützpunkte verraten deutlich eine gewisse innere Verlegenheit und Unsicherheit, die für die Entschlußkraft sehr nachteilig sind.

Der Anblick dieser und ähnlicher Züge im Antlitz des Katholizismus mag Hellpach veranlaßt haben, die „retardierenden" Momente in ihm so stark zu betonen. Wenn er aber von der äußern Erscheinung der Gegenwart ohne weiteres auf das Wesen schließt und dem katholischen Volksteile in der Demokratie die initiativen Kräfte mehr oder weniger abspricht, so ist ihm eine doppelte Verwechslung unterlaufen.

Zunächst verwechselt er die Haltung der kirchlichen Autorität mit der Aufgabe der einzelnen Katholiken. Die kirchliche Autorität hat wie jede Behörde in der Hauptsache den Zweck, die bestehende Ordnung zu bewahren und gegen Störungen und Gefahren zu schützen. Trotzdem diese Funktion für den Gesamtorganismus von größter Bedeutung ist, weckt jede Behörde nach außen leicht den Schein der Starrheit und Unfruchtbarkeit, weil sie gleichsam wie ein unbeweglicher Fels in der Brandung steht. Die Autorität stellt also das Moment der Beharrung dar. Daneben gibt es aber auch in der Kirche ein flutendes, bewegtes Leben, das wie überall im wesentlichen von unten kommt. Eine Kirche, die nur von behördlichen Anordnungen lebte, wäre eine religiöse Bureaukratie, nicht der geheimnisvoll in den Seelen fortlebende und fortwirkende Christus. Hellpach hat über der äußern Kirchenleitung das Eigenleben der katholischen Seele übersehen, die nicht nur von der kirchlichen Autorität, sondern aus dem Gesamtbereich ihrer innern und äußern Erfahrung Antriebe des Handelns empfängt.

---

[1] Brief an Lord Braye vom 2. November 1882: Wilfrid Ward, The life of John Henry Cardinal Newman II (London 1913, Longmans) 486.

Sodann verwechselt Hellpach den zeitgenössischen Katholizismus mit dem Katholizismus schlechthin. Der heutige Katholizismus ist ein Katholizismus, der aus langem Kampf und harter Bedrückung kommt und in seinem geistigen Gepräge noch deutlich die notgedrungene Haltung der Abwehr zeigt. Es ist in Deutschland noch nicht lange her, wo es jedem freistand, die kirchentreuen Katholiken als Ultramontane, Pfaffenknechte, Finsterlinge, Reichsfeinde, und wie die Kosenamen alle hießen, zu beschimpfen. Man erwarb sich den Ruhm eines freien Geistes und eines großen Patrioten, wenn man recht schroff und geringschätzig gegen die „Klerikalen" auftrat. Noch heute sind diese Allüren nicht ganz verschwunden. Es ist etwas bitter, uns den Mangel an schöpferischen Kräften vorzuhalten, da wir bis vor kurzem von fast allen Posten verdrängt waren, wo sie hätten betätigt und entwickelt werden können. Schöpferische Kräfte brauchen Sonne und Raum zur Entfaltung. Man lasse also den deutschen Katholiken einige Zeit, sich geistig umzustellen; es werden sich dann auch bei ihnen die vorwärtstreibenden Kräfte mehr als bisher regen.

Ein Blick in das Mittelalter mit seinem reichen Gemeinschaftsleben, seiner glaubensstarken Kunst, seinen philosophischen und theologischen Systemen, ein Blick in die Zeit der großen Entdeckungen und der christlichen Renaissance zeigt, daß auch die Katholiken vorwärtsdrängende Kräfte offenbaren können. Mögen auch die berühmten Staatsmänner, Gelehrte, Dichter und Künstler jener Zeit nicht immer die sittliche Kraft besessen haben, ihr Leben mit ihrem Glauben in Einklang zu bringen, so war doch ihre ganze Gedankenwelt von katholischem Geiste erfüllt, der sie keineswegs an kühnen Plänen und fortschrittlichen Unternehmungen gehindert hat. Daß die Gebundenheit an eine Autorität unter Umständen die bedauerliche Nebenwirkung haben kann, die eigene Initiative der Untergebenen zu lähmen, soll damit nicht geleugnet werden.

Doch es ist vielleicht lehrreicher, statt sich in allgemeinen Betrachtungen zu ergehen, an einem praktischen Beispiel zu zeigen, wie sich manche Bedenken verflüchtigen, wenn man aus der abstrakten Theorie in die konkrete Wirklichkeit herabsteigt. Nehmen wir das Beispiel, das Hellpach selbst herausgreift. In seiner schon erwähnten Rechtfertigung schreibt er:

„Der Indexfall Wittig, der sich vor unsern Augen aufrollt (und abrollen wird), zeigt erneut, wie groß jene Bindung (der Katholiken) ist. Sein Ausgang ist niemand zweifelhaft, der den Ausgang aller ähnlichen Fälle durch die Zeiten hindurch verfolgt. Und hier steht die Sache so, daß man sich die Frage vorlegen muß: Sind Lektüreverbote für erwachsene Menschen mit den Bildungsgrundlagen der Demokratisierung eines Staates verträglich? Keinesfalls, wie immer man die Antwort darauf gebe, darf man doch erwarten, daß diejenigen, die solchen Einschränkungen ihrer Selbstbildung unterstehen, zu den vorwärtstreibenden Kräften in einer Demokratie gezählt werden könnten. Ihre natürliche Mission kann nur die dämpfende, retardierende, Autorität und Bindung stärkende sein."

Es ist mir wohl bekannt, daß ähnliche Besorgnisse auch von Katholiken gehegt und ausgesprochen werden, indem sie sagen, daß auch in verbotenen Büchern wertvolle Gedanken enthalten sein können, die dem kulturellen oder religiösen Leben nicht verlorengehen dürfen. Aber diese Befürchtungen sind doch angesichts der wirklichen Verhältnisse unbegründet oder arg übertrieben.

Wenn eine Schrift auf den Index gesetzt wird, so ist sie dadurch den Katholiken nicht völlig entzogen, da die Kirche einsichtig genug ist, denen die Lesung zu gestatten, die dazu die nötige Reife haben. Ja in dringenden Einzelfällen würde auch ohne ausdrückliche Erlaubnis die Lesung eines an sich verbotenen Buches gestattet sein, da nach den allgemeinen Grundsätzen der katholischen Moral ein erheblicher Nachteil (grave incommodum) zwar nicht von der Beobachtung des natürlichen Sittengesetzes, wohl aber von der eines positiven Gesetzes entbindet[1]. Schwerlich wird Hellpach je die Erfahrung gemacht haben, daß ein katholischer Abgeordneter oder Gelehrter durch das Indexverbot behindert wurde, sich über die Fragen des öffentlichen oder wissenschaftlichen Lebens allseitig zu unterrichten. Wer das katholische Schrifttum mit dem protestantischen vergleicht, wird die Beobachtung machen, daß die Katholiken viel fleißiger und gewissenhafter die akatholische Literatur benützen als umgekehrt.

Die gelegentliche Indizierung eines Buches durch das römische Offizium hat für unser öffentliches Leben jedenfalls weit geringere Bedeutung als die Tatsache, daß ein großer Teil unseres Volkes jeder tieferen Kenntnis der katholischen Gedankenwelt entbehrt und dem Katholizismus verständnislos und darum auch ratlos gegenübersteht. Auf dem ungeschriebenen Index: Catholica sunt, non leguntur, stehen viel mehr Bücher als auf dem geschriebenen von Rom. Aus dieser Unvertrautheit weiter Kreise mit dem Katholizismus erklären sich viele schwere Fehler der deutschen Politik im Innern und Äußern.

Doch genug der Polemik! Zum Schluß möchte ich Hellpach durchaus zustimmen, wenn er in der Erörterung der grundsätzlichen Voraussetzungen der Demokratie nicht ein Unglück, sondern eine Notwendigkeit sieht; denn in der Tat gibt es auch für die Politik nichts Praktischeres als eine gute Theorie. Auch wird es, wie er mit Recht beifügt, gut sein, bei diesen sachlich gebotenen Auseinandersetzungen alle Empfindlichkeit abzulegen und dem andersdenkenden Partner ein offenes, freies Wort nicht zu verübeln, wenn die Absicht der Kränkung als ausgeschlossen gelten kann. Wir sind alle etwas geneigt, den Splitter im Auge des Nächsten eher zu sehen als den Balken im eigenen, und sollten daher immer dankbar sein, wenn uns der andere die vielleicht unangenehme Wahrheit sagt. Schließlich wird ja die eigene Sache am besten gefördert, wenn sie im Schmelztiegel der Kritik von allen Schlacken befreit wird.

Aber Hellpach wird mir auch darin beipflichten, daß solche grundsätzliche Erwägungen, die möglichst dem Parteigetriebe zu entziehen sind, mit aller Behutsamkeit und Umsicht angestellt werden müssen, damit das Ringen um die rechte Theorie die Gegensätze des Lebens und die Schwierigkeiten des Tages mindere, nicht vermehre.

Max Pribilla S. J.

---

[1] Vermeersch, De prohibitione et censura librorum[4] (Rom 1906) n. 95; Hollweck, Das kirchliche Bücherverbot [2] (Mainz 1897) 32 f. Beide angesehene Theologen heben mit Recht hervor, daß Beamte (z. B. Richter, Anwälte) für ihre rein berufliche Tätigkeit keiner besondern Leseerlaubnis bedürfen, da diese mit ihrem Amte selbst gegeben ist. Analoge Fälle sind analog zu entscheiden.

Die katholische Kirche in Nordamerika

Der Schlüssel zum Verständnis der Stellung der Katholiken in den Vereinigten Staaten ist durch zwei Tatsachen gegeben. Erstens befindet sich die Kirche, wie das ganze Land, noch in einem beständigen Entwicklungsprozeß; was vor fünf Jahren richtig war, ist heute schon nicht mehr richtig. Auf die Beschreibungen von Reisenden, die vor zehn Jahren im Lande waren, verläßt man sich deshalb am besten nicht zu sehr. Die zweite Tatsache, die zum Verständnis führt, besteht darin, daß die Katholiken in einem Lande leben, dessen Bevölkerung zwar größtenteils protestantisch, dessen politische Gedanken und Theorien aber, so merkwürdig es klingen mag, stark vom katholischen Geiste beeinflußt sind. Wenn man diese beiden Punkte gut vor Augen behält, machen sie manche Erscheinungen begreiflich, die sonst unerklärlich wären. An diese beiden Gesichtspunkte halten wir uns im folgenden Überblick.

Es handelt sich also zunächst um die Tatsache, daß die Katholiken inmitten einer völlig unkatholischen Umgebung leben. Wenn man die religiösen Zustände im Gesamtbild Amerikas in einem Blick zusammenfaßt, so heben sich einige Züge mit unverkennbarer Klarheit ab. Vor allem ist zu beobachten, daß die Laienwelt in großen Massen von der protestantischen Kirche abgefallen ist. Die weltliche Presse, seien es Tageszeitungen, Wochenblätter oder Monatsschriften, ist im allgemeinen den orthodoxen protestantischen Sekten gegenüber feindselig und schenkt den liberalen und oppositionellen Richtungen derselben mehr Beachtung und Sympathie. Die protestantischen Gotteshäuser zeigen in grellem Gegensatz zu den katholischen Kirchen in den großen Städten an Sonntagen eine sehr armselige Besucherzahl.

Ferner scheiden die Glaubensfragen die protestantischen Kirchen in zwei feindliche Lager: Modernisten und Fundamentalisten. Die Episkopalen des amerikanischen Anglikanismus haben eine Menge Modernisten in ihren Reihen; ebenso die kalvinistischen Presbyterianer, auch die Baptisten und Methodisten. Das sind aber die bedeutendsten Sekten im Land. Die Gottheit Christi und dessen jungfräuliche Geburt bildeten letztes und vorletztes Jahr den Hauptgegenstand der Streitigkeiten. Dieses Jahr ist es die Evolutionstheorie, ein Problem, das die ganze Frage des Daseins eines transzendenten, allmächtigen Gottes einschließt. In allen diesen Fällen war der einzelne Kontroverspunkt nur das Symbol der Hauptfrage, die den orthodoxen Protestantismus vom Liberalismus trennt: jener sucht nämlich die Autorität der Heiligen Schrift als Glaubensnorm aufrecht zu erhalten, während die Liberalen jegliche Autorität als Mittel zur Erlangung der Wahrheit in religiösen Dingen verwerfen. Die Orthodoxen gehen beständig zurück; denn sie haben keine logische Grundlage für ihr Autoritätsprinzip, nachdem sie die Lehrgewalt der Kirche abgelehnt haben. Diese Schwäche ist die Stärke der Liberalen. Die Aussicht auf Übertritte von Protestanten beruht deshalb allein auf jenen, die aufrichtig am überlieferten Christentum festhalten wollen und zur Überzeugung gebracht werden können, daß nur eine unfehlbare Kirche Grundlage des Glaubens sein kann.

Allerdings machen die Protestanten verzweifelte Anstrengungen, um ihren Einfluß auf die Massen zu behaupten, die einstens unter ihrer Führung standen, jetzt aber mehr und mehr sich ihrer Einwirkung entziehen. Diese Anstrengungen nehmen verschiedene Formen an, von denen eine der gewöhnlichsten verschwenderische Reklame und die Sucht des Sensationellen ist, womit sie an Sonntagen Besucher in ihre Kirchen zu locken suchen. Hier liegt auch ohne Zweifel eine von den drei hauptsächlichsten Triebkräften, die sich hinter dem später zu besprechenden Wesen des eigenartigen Ku-Klux-Klan verbergen. Der Klan zieht noch einmal zahlreiche Seelen in den Bereich der protestantischen Kirchen. Das hauptsächlichste Kennzeichen all dieser Bemühungen ist der vollkommene Verzicht auf Dogma und Glaubenslehre.

Von großer Bedeutung ist ferner, daß im Schoße des Protestantismus selber mächtige, einander widerstrebende Strömungen bestehen. Da ist zuerst die antireligiöse Bewegung, durch das Wesen des Protestantismus unmittelbar verursacht, die eine Menge liberaler Protestanten in sich begreift, aber auch unter den Strenggläubigen viele Mitläufer zählt und von der Presse mächtig gefördert wird. Die Propaganda dieser Richtung in der Tagespresse und Literatur stellt tatsächlich eine religionsfeindliche Bewegung dar. Dieser gerade entgegengesetzt ist die Bewegung der Orthodox-Evangelischen mit ihrem Buchstabendienst in der Bibelerklärung und ihrem puritanischen Sittlichkeitskodex. Ihr hervorragendster Vertreter war William Jennings Bryan, der vor kurzem gestorben ist. Sie verfügen über viele einflußreiche Führer und Organisationen, vor allem die Anti-Saloon-League oder den Bund gegen den Alkohol, und den Methodistischen Verband für Mäßigkeit, Alkoholverbot und öffentliche Sittlichkeit. Ihre Arbeitsweise ist politisch, ihre Hauptwaffe die Gewalt, und sicher führen sie einen hartnäckigen Kampf gegen die Entartungen des öffentlichen Lebens. Aus dem Schoße dieser Gesellschaften entspringt der Ku-Klux-Klan. Die dritte, weniger mächtige Strömung innerhalb der protestantischen Kirchen vertritt eine Art soziales Christentum. Ihre Anhänger suchen keine politische Macht, gebrauchen keine Gewalt, lassen Freiheit in der Lehre, treiben keine Frömmelei, sondern arbeiten lediglich für die Wohlfahrt, besonders die irdische, der Menschheit, als den Hauptzweck des Christentums. Sie verfügen über eine großartige Organisation im Federal Council der Kirchen Nordamerikas.

Weiterhin ist der Umstand zu beachten, daß das Unterrichtswesen bei den Protestanten fast ganz weltlich ist, d. h. geistlich neutral, ohne Religion, und in den Händen des Staates liegt. Wenn überhaupt Religionsunterricht gegeben wird, so geschieht das in den Sonntagsschulen, die in den ländlichen Bezirken bedeutend sind, nicht aber in den städtischen. Die selbstverständliche Folge dieser Erziehung ist dann vielfach vollständige Gleichgültigkeit gegenüber der Religion in allen ihren Erscheinungsformen.

Diese allgemeinen Verhältnisse sind nun die Ursache einer Reihe von Erscheinungen, die auf die Lage des Katholizismus in den Vereinigten Staaten Einfluß haben. Diese Erscheinungen sollen im Folgenden kurz geschildert werden.

Der Ku-Klux-Klan verdankt seinen Ursprung einem Gemisch von ganz verschiedenartigen Ursachen. Man versteht sein Wesen und Entstehen am besten

aus dem Geist seines Programms, gemäß welchem die Mitglieder des Bundes arbeiten für ein „weißes, gesittetes, protestantisches, nordisches Amerika“ (a white, gentile, protestant, nordic America). Das heißt, sie wollen die Vereinigten Staaten einzig in den Händen der weißen Rasse wissen und bekämpfen deshalb die Neger und die gelbe Rasse. Sie wollen ein protestantisches Amerika, also kämpfen sie gegen die „römische Gefahr“. Sie wollen ein nordisches Amerika, darum sind sie gegen jegliche Einwanderung aus dem Süden und Südosten von Europa. Aus dem Gesagten ergibt sich, daß der Bund hauptsächlich von religiösen und rassenpolitischen Vorurteilen getrieben ist. Der aufrichtig überzeugte Teil der Bundesbrüder, und ihre Zahl ist sicherlich groß, läßt sich wohl von edlen patriotischen Gründen leiten, die aber von ihren Führern für verschiedene Zwecke mißleitet und gefälscht werden. Seine Mitglieder sind aufrichtig davon überzeugt, daß die katholische Kirche für die Freiheiten der Vereinigten Staaten eine Gefahr bedeute, und sie haben dafür eine jahrhundertealte Vergangenheit falscher Darstellung der katholischen Lehre und Übungen. Diese Tatsache wird noch verschärft durch den unseligen Umstand, daß die Einwanderer der letzten zwanzig Jahre, meist Katholiken, in geschlossenen Kolonien zusammenwohnen, wo sie ihre eigene Sprache reden, mit eigenen Schulen, Kirchen, Zeitungen der Heimatsprache, vollkommen oder fast ganz abseits vom Strome des amerikanischen Lebens und Geistes, wahre Inseln europäischen Lebens inmitten des amerikanischen Volkes. Dazu kommt noch, daß in weiten Kreisen der protestantischen Bevölkerung große Vorurteile gegen die Katholiken bestehen, zum Teil infolge der Furcht, der Papst werde über die Regierung des Landes Gewalt bekommen, zum Teil infolge ihrer verzerrten Ansichten über den sogenannten katholischen „Aberglauben“. All dieses mußte dazu beitragen, daß ein furchtbares Programm religiösen und rassenpolitischen Kampfes auftauchte.

Wer sind nun die Führer und welches ist die Stärke des Klan? Die öffentlich hervortretenden Führer erweisen sich fast immer als Männer von wenig ehrenvollem Lebenslauf, die sich der Bewegung zu allerlei Nebenzwecken finanzieller, persönlicher oder politischer Art bedienen. Die eigentlich treibende Kraft indessen, von der die ganze Bewegung getragen wird, ist unbezweifelt eine Gruppe protestantischer Prediger, von denen einige auf diesem Wege die Massen wieder für ihre Kirchen zu gewinnen hoffen, während andere politischen Einfluß auf den Staat erstreben. Mit Recht hat man den Klan den „weltlichen Arm der methodistischen Kirche“ genannt. Das ist die Ironie der Lage, daß sie zwar die „Trennung von Staat und Kirche“ auf ihrem Programm stehen haben, aber auf die Verbindung von Staat und Kirche, nämlich ihrer Sonderkirche, hinarbeiten.

Wie stark die Bewegung ist, läßt sich schwer beurteilen. Sie ist eine geheime Gesellschaft, was die persönliche Zugehörigkeit betrifft, macht aber lautes Rühmen mit großen Zahlen. Politisch beherrscht sie augenblicklich die Staaten Maine, Colorado, Indiana und Oregon. Sie ist auch noch sehr mächtig in einigen Staaten des Südens, wo sie entstanden ist. Am stärksten ist sie, wo die Katholiken am wenigsten zahlreich sind und die Kirche am wenigsten bekannt ist, schwächer in den Städten als auf dem Land. Sie hat geringe oder gar keine Macht in Angelegenheiten der ganzen Nation, d. h. in Sachen des Bundes.

In den letzten Jahren herrschte auch große Aufregung infolge der heftigen Streitigkeiten über religiöse Fragen zwischen den entgegengesetzten Geistesrichtungen innerhalb des Protestantismus. Zum Verständnis dieser Kämpfe muß man sich daran erinnern, daß in dem Zeitraum der letzten fünfundsiebzig Jahre fast alle Protestanten ihren Unterricht in den Staatsschulen genossen haben, die ein vollkommen ausgebautes Schulsystem, von der Volksschule bis zur Universität, mit staatlicher Aufsicht, darstellen. Diese Schulen sind „neutral", d. h. sie leugnen zwar nicht das Dasein Gottes und die andern Grundwahrheiten der Religion, aber diese religiösen Wahrheiten haben keinen Platz im Unterrichtsplan. Zudem sind die Universitätsprofessoren zumeist Materialisten, Atheisten, Agnostizisten, und, kein Wunder, ihre Lehren sind maßgebend für das ganze System. So haben die orthodoxen Protestanten vor kurzem zu ihrem großen Schrecken die Entdeckung gemacht, daß weitaus die meisten ihrer gebildeten Kräfte, selbst innerhalb der Predigerkreise, praktisch ungläubig sind oder wenigstens, was noch gefährlicher ist, der Religion gegenüber eine rein modernistische Stellung einnehmen. Diese Entwicklung war in aller Stille gekommen, bis sie vor drei Jahren öffentlich bekämpft wurde und die Modernisten sofort zum Angriff übergingen, indem sie planmäßig und mit steigender Kühnheit die jungfräuliche Geburt und die Gottheit Christi leugneten. Letztes Jahr galt ihre Propaganda der Evolutionstheorie, die in ihren Augen einfachhin gleichbedeutend ist mit der Leugnung des christlichen Gottesbegriffs. Manche bekennen zwar immer noch das Nizänische Glaubensbekenntnis, aber in rein „symbolischem", d. h. pragmatischem und subjektivem Sinn. Die modernistische Auffassung fand den Beifall fast aller bedeutenden populären Zeitschriften. Eine gute Wirkung dieser Ereignisse war aber eine große Steigerung des allgemeinen Sinnes für Glaubensfragen.

Ein Ereignis von weit größerer Tragweite, als ihm eine flüchtige Beobachtung zuschrieb, war der Prozeß von Dayton wegen des Darwinismus. Oberflächlich betrachtet war es nichts weiter als eine Gerichtsverhandlung gegen einen unbekannten Mittelschullehrer wegen Verletzung eines törichten Gesetzes. Im Grunde genommen aber war es eine Teilerscheinung, und zwar eine recht wichtige, in dem Kampfe zwischen den zersetzenden Mächten, die aus der Entwicklungslehre eine mächtige Waffe gegen den Glauben und die Autorität der Bibel machen möchten, und dem orthodoxen Protestantismus, der noch einige Reste der Wahrheit zu retten sucht. Unglückseligerweise suchten die Protestanten zur Geltendmachung ihrer Bibelerklärung sich der Hilfe des Staates zu bedienen, und die Liberalen appellierten mit vollem Recht an die Grundprinzipien der Freiheit der amerikanischen Verfassung. Die Haltung der Katholiken war deshalb von der beider Parteien verschieden. Sie standen auf der Seite der Protestanten gegen die Liberalen, die die materialistische Entwicklungslehre für eine erwiesene Tatsache hielten, und sie standen gegen die Protestanten, welche das Prinzip der Majorität als höchste Instanz in Sachen des Glaubens anriefen. Der Prozeß wurde von fast der ganzen protestantischen Bevölkerung mit der größten Aufregung verfolgt, denn sie verstand recht gut, was auf dem Spiele stand. Das Ergebnis war notwendigerweise unentschieden, aber die Anhänger des Darwinismus hatten Gelegenheit, ihre Entwicklungstheorie der großen Öffentlichkeit näherzubringen.

Unter den gesetzlichen Rechten, welche die Katholiken mit unermüdlicher Wachsamkeit verteidigen müssen, befindet sich auch die freie Schule. Ursprünglich waren die meisten Unterrichtsanstalten in den Händen verschiedener Religionsgesellschaften. Auch die Katholiken begannen die Gründung eigener Elementarschulen, Mittel- und Hochschulen. Die Verfassung anerkennt und gewährleistet das Recht auf solche Gründungen. Um das Jahr 1845 wurde ein System von öffentlichen Schulen unter Aufsicht der Ortsbehörden und des Staates eingerichtet. Dieses System entwickelte sich zu großer Ausdehnung, so daß es heute ein gewaltiges Netz von Schulen aller Art unter Aufsicht der Ortsbehörden in allen 48 Staaten darstellt. Die Bundesregierung hat keinerlei gesetzlichen Einfluß auf das Unterrichtswesen, ausgenommen das Recht der Mahnung, das sie durch eine Abteilung im Innenministerium ausübt.

In letzter Zeit erhoben sich indessen zwei starke Forderungen, begünstigt durch die Freimaurerei des Südens, die im Gegensatz zu der des Nordens mit dem Grand Orient von Frankreich die engsten Beziehungen hat. Dieser Forderungen bemächtigten sich die Anhänger des Ku-Klux-Klan und viele andere streitbare Protestanten. Sie lauten: Es soll eine Abteilung für Unterricht im Bundesministerium errichtet und ein Gesetz gemacht werden, das alle Kinder verpflichtet, die Staatsschulen zu besuchen. Ein solches Gesetz würde die katholischen Schulen vernichten. Tatsächlich erlangte ein solcher Antrag im Staate Oregon die Mehrheit der Stimmen. Sofort legten zwei Privatschulen, eine katholische und eine protestantische, gegen das Gesetz als verfassungswidrig Berufung ein. Der höchste Gerichtshof von Oregon erklärte es für tatsächlich verfassungswidrig. Und nun appellierte man an den höchsten Gerichtshof des Bundes. Im Juni 1925 erklärte dieser alle derartigen Gesetze für unvereinbar mit der Verfassung. Das war einer der größten Siege, den die Katholiken im Kampf um ihre Freiheiten jemals erfochten haben. Die katholischen Anwälte stützten ihre Ausführungen auf den Grundsatz, daß das Recht der Eltern auf die Leitung der Erziehung des Kindes ein natürliches und unveräußerliches ist, das vor dem des Staates den Vorrang hat und durch die Verfassung der Vereinigten Staaten garantiert wird. Dieser Grundsatz wurde durch die Entscheidung des höchsten Gerichtshofes förmlich und ausdrücklich der Rechtsprechung der Vereinigten Staaten einverleibt.

Das andere Ziel der freimaurerischen Propaganda, nämlich die Einrichtung einer Abteilung für Unterrichtswesen in der Bundesregierung, ist noch jetzt viel umstritten. Einige Katholiken neigen zur Ansicht, man könne diese Forderung annehmen; sie ist jedoch nur der erste Schritt, um den 48 Staaten das Recht der Schulaufsicht zu nehmen und diese in Washington zu zentralisieren. Der Kampf hat begonnen, und es ist kein Zweifel, wenn die Katholiken standhalten, werden sie auch über diesen Ansturm siegen, wie sie über ähnliche und noch gefährlichere Bewegungen der Vergangenheit gesiegt haben.

Welches ist nun die Lage des Katholizismus in den Vereinigten Staaten auf Grund dieser Beobachtungen? Wir haben schon auf die Tatsache hingewiesen, daß er sich in der Hauptsache einer günstigen politischen Überlieferung gegenüber sieht, die fast vollständig katholisch ist, und doch in einem Lande lebt, wo fast alles protestantisch oder unreligiös ist. Wir wollen sehen, wie sich diese

Tatsachen auswirken. Es mag vielen die Behauptung sonderbar erscheinen, daß die politische Überlieferung Nordamerikas in der Hauptsache auf katholische Quellen zurückgeht, insbesondere auf den hl. Thomas und die Staatstheorien des Mittelalters. Doch das ist das sichere Ergebnis einer Reihe von sehr interessanten Studien, die P. Moorhouse Miller S. J. veröffentlicht hat (The State and the Church [London 1922] 99—194; vgl. auch America, 28. Dez. 1918, 25. Jan. 1919, 21. Aug. 1920, 4. Sept. 1920). Die Staatsauffassung der Gründer der amerikanischen Republik war die der englischen und amerikanischen Partei der Whigs des 18. Jahrhunderts, die sie zunächst aus den Schriften eines Suarez und Bellarmin schöpften. Das gilt besonders vom Ursprung der obersten Staatsgewalt und dem Zweck des Rechtes, worin die traditionelle Lehre Amerikas den naturalistischen Theorien eines Rousseau und seiner Lehre vom Gesellschaftsvertrag stracks zuwiderläuft. Der Beweis, daß Suarez und Thomas miteinander übereinstimmen, wurde durch Professor O'Rahilly erschöpfend erbracht (Studies, Dublin Dez. 1917, März 1918, März 1920).

Es muß jedoch beachtet werden, daß neben der ursprünglichen Grundauffassung und darübergelagert noch gewisse Ideen hinzukamen, die von den Urhebern der französischen Revolution herrührten und von Männern wie Jefferson, der Frankreich nach dem Unabhängigkeitskrieg der Vereinigten Staaten besuchte, nach Amerika gebracht wurden. Manchmal gibt das gleichzeitige Bestehen dieser verschiedenen Überlieferungen die Erklärung für die Widersprüche in den Handlungen amerikanischer Staatsmänner, die unbewußt bald auf die eine, bald auf die andere zurückgehen. Der höchste Gerichtshof des Bundes jedoch, der dem natürlichen Gesetz und den Rechten der Katholiken so oft zum Siege verhalf, hat die ursprüngliche Staatstheorie in seinen Überlieferungen praktisch unverändert bewahrt. Es war ja auch fast immer ein Katholik unter den sieben Richtern, und zweimal ist ein Katholik erster Richter gewesen. Deshalb werden die Katholiken immer für die Erhaltung der Verfassung eintreten, die in der Tat die stärkste Garantie für die Freiheit der Kirche und eine der Hauptursachen gewesen ist, die zu dem außerordentlichen Wachstum des Katholizismus in den Vereinigten Staaten beigetragen haben.

Jeder unbefangene Beobachter muß zugeben, daß zu den ruhmreichsten Seiten in der Geschichte der katholischen Kirche ihr gewaltiges Wachstum in den Vereinigten Staaten gehört. Niemand kann die gegenwärtige Lage des Katholizismus gebührend würdigen, der nicht zuerst sich einen Begriff davon gemacht hat, welchen Linien die Entwicklung der Vergangenheit folgen mußte. Vor fünfzig Jahren zählte die katholische Bevölkerung nur 5800000 Seelen. Heute sind es nach einer sehr vorsichtigen Schätzung, wobei nur diejenigen als Katholiken gerechnet werden, die regelmäßig den Gottesdienst besuchen, sicher 18650000 Seelen. Zunächst mußten für all diese Gläubigen die notwendigen Kirchen gebaut werden. Gegenwärtig gibt es in den Vereinigten Staaten 17284 Kirchen, die fast alle in diesen fünfzig Jahren erstanden sind. Ferner ward es von sehr früh an so geübt, daß jedes katholische Kind eine katholische Elementarschule besuchte, und wo immer eine Kirche stand, da mußte womöglich auch eine Pfarrschule erstehen.

Heute gibt es 7244 Pfarrschulen, und jede große Diözese eröffnet jedes Jahr 10—15 neue. Das katholische Schulsystem ist ganz ausgebaut; zählt

646 Mittelschulen, 115 Kollegien und 16 katholische Universitäten. Mehr als die Hälfte der Kollegien und Universitäten wird von Jesuiten unterhalten. Dabei ist zu beachten, daß alle diese Tausende von kirchlichen Gebäuden und Erziehungsanstalten in der uns nahen Vergangenheit errichtet worden sind, und zwar nicht durch große Geschenke reicher Katholiken, deren es verhältnismäßig wenige gibt, sondern durch die Sammlung kleiner Gaben des Mittelstandes und der Arbeiter. Man hat ausgerechnet, daß die gläubigen Katholiken jedes Jahr mehr als 75000000 Dollar für Schule und Erziehung opfern.

Dies ist natürlich nur die äußere Seite des Missionswerkes der katholischen Kirche in den Vereinigten Staaten, aber schon dieses Schauspiel des äußern Ringens ist ein schönes Zeichen der Anhänglichkeit und des Opfergeistes unserer Katholiken, die vom Staat für ihre Schulen keine finanzielle Hilfe erhalten, sondern obendrein noch für die Staatsschulen schwer besteuert werden. Ein anderes Zeichen des gleichen Geistes, das von Amerikareisenden oft hervorgehoben wird, ist der zahlreiche Besuch der Sonntagsmesse und häufige Sakramentenempfang sowohl durch Männer als Frauen. Das zeigt sich besonders bei der Bevölkerung irischen, deutschen und französisch-kanadischen Ursprungs. Es ist daher zu erwarten, daß der ausgesprochen praktische Zug ein charakteristisches Merkmal des amerikanischen Katholizismus ist, um so mehr als weitaus der größte Teil der amerikanischen Katholiken von Einwanderern aus den unteren und mittleren Klassen und der bäuerlichen Bevölkerung Europas abstammt, die sich in einem Lande niederließen, wo sie inmitten einer großen nichtkatholischen Umwelt die Minderheit bildeten. Daher mußte sich die Tätigkeit hauptsächlich auf Seelsorge und Schule beschränken. Den Glauben zu bewahren und zu verbreiten und durch Erziehung und Unterricht das katholische Volk so weit zu bilden, daß es mit den Besten im Lande sich messen kann, das ist und muß das vornehmste Ziel der Kirche bleiben. In einem gewissen Sinne ist diese letzte Aufgabe leichter in einem Lande, wo Gleichheit der Rechte gleiche Möglichkeit bedeutet emporzukommen, und wo auch der Ärmste Anspruch auf Bildung machen kann.

Ein Blick auf die wichtigsten katholischen Kongresse des letzten Jahres gibt wohl einen anschaulichen Begriff von der katholischen Bewegung der Gegenwart. In Pittsburg versammelten sich die Vertreter der katholischen Schulorganisation (Catholic Educational Association). Ihre Mitglieder sind die Vertreter aller katholischen Schulen, Kollegien und Universitäten sowie die kirchlichen Leiter des Unterrichtswesens in den einzelnen Diözesen. Ihre Aufgabe ist gemeinsames Vorangehen nach innen und außen. Sie vertritt die katholischen Belange vor den gesetzgebenden Körperschaften der einzelnen Staaten und bestimmt eine gemeinsame Haltung für den Bereich des ganzen Bundes. Sie macht die Unterrichtspläne für alle Klassen der katholischen Schulen und setzt die Bedingungen für die Aufnahme in die Kollegien und die Erlangung der akademischen Grade fest, die alle katholischen Kollegien verleihen dürfen, vom Bakkalaureat bis zum Doktor. Auf diese Weise ist die Übereinstimmung und eine gewisse Höhe der Leistungen überall sichergestellt.

Es folgte die Generalversammlung der Kolumbus-Ritter, die neulich wegen ihrer Arbeit unter der römischen Jugend vom Heiligen Vater so hohes Lob geerntet haben. Dieser Bund besteht aus 750000 Mitgliedern, die prakti-

zierende Katholiken sein müssen. Abgesehen von dem Bericht über die Tätigkeit in Rom erhielt diese Tagung ihr besonderes Gepräge durch die Annahme eines umfassenden Arbeitsplanes für das sittliche und geistige Wohl der Arbeiterjugend zwischen vierzehn und achtzehn Jahren. Von diesem Schritte ist viel Gutes zu erwarten; denn diese Klasse wird überall am meisten vernachlässigt.

Der Zentralverein, ein mächtiger Zusammenschluß von Deutsch-Amerikanern, hielt seine Jahresversammlung in Chicago. Er hat als Hauptzweck soziale Werke aller Art und stellte sich ein vielversprechendes Programm von Arbeiten in den einzelnen Ortsgruppen.

Die Konferenz der katholischen Karitas-Vereine in Washington vereinigte alle sozialen Organisationen in den Vereinigten Staaten und nahm vom katholischen Standpunkt aus Stellung zu den brennenden sozialen Fragen. Besondere Aufmerksamkeit schenkte sie den Nöten der Familie und der Jugend, ebenso den staatsbürgerlichen Pflichten der Frauen, die auch in den Vereinigten Staaten das Stimmrecht haben. Zwei andere Tagungen, die unsere Aufmerksamkeit verdienen, waren die des Bundes der katholischen alumni und alumnae. Diese sind Vereinigungen von verschiedenen Gruppen ehemaliger Studenten und Studentinnen.

Die bedeutendste aller dieser Versammlungen war jedenfalls die der Kardinäle und Erzbischöfe der Vereinigten Staaten, die den Vorstand der National Catholic Welfare Conference bilden. Diese setzt sich aus den verschiedenen Ausschüssen für Unterricht, Gesetzgebung, Presse, soziale Tätigkeit usw. zusammen, welche die ganze Summe der katholischen Bestrebungen ordnen und leiten, dabei aber jeder Diözese die gebührende Selbständigkeit lassen. Die Abteilung für die Presse unterhält einen Nachrichtendienst, dessen Mitteilungen jede Woche an die über achtzig Sonntagsblätter der Diözesen versendet werden, eine Einrichtung, die einen großen Fortschritt der katholischen Presse bedeutet, da sie über Berichterstatter in allen Staaten des Landes und ganz Europa verfügt. Der Erfolg wird notwendigerweise eine Steigerung des Gemeinschaftsgefühls der Katholiken im Land auch gegenüber den Glaubensgenossen Europas sein.

Zu den bedeutendsten Problemen, vor welche die Kirche gestellt ist, gehört die Einwanderungs- und Unterrichtsfrage. Obwohl die Berufe zum Weltpriestertum und zum Ordensleben sehr zahlreich gewesen sind, so gab es doch bis jetzt nirgends eine genügende Zahl von Priestern, um für die beständig wachsende Zahl von katholischen Einwanderern zu sorgen. Das gilt besonders von jenen, welche die Landessprache nicht kennen, weil sie diese nicht kennen wollen oder weil sie die Notwendigkeit, eine neue Sprache zu lernen, nicht fühlen, da sie unter lauter Landsleuten wohnen.

Diese Neigung zur Abschließung hat auch eine ernste soziale und bürgerliche Frage heraufbeschworen; denn im Besitze eigener Kirchen, eigener Schulen, eigener Zeitungen, bilden sie eine Klasse für sich selbst, die oft sehr wenig Anteil nimmt an dem großen Strom des amerikanischen Lebens ringsum. Dazu kommt, daß religionsfeindliche und umstürzlerische Gesellschaften aus Europa unter ihnen Fuß fassen, und weiter noch die Tatsache, daß viele von ihnen von Hause aus wenig eifrig sind im Besuche der heiligen Messe und Empfang der heiligen Sakramente; all das zusammen macht es der Kirche äußerst schwer, den nötigen Einfluß zu gewinnen, um sie dem Glauben zu erhalten. Das

Problem ist daher zugleich ein staatsbürgerliches und religiöses und veranlaßte das Einwanderungsgesetz, das die Einwanderung von Europa so lange beschränkt, bis die bereits Gekommenen sich mehr oder weniger angepaßt haben. Für die Kirche hat dieses Gesetz den unleugbaren Vorteil, daß es das Zuströmen neuer Katholiken verhindert und mittlerweile die Möglichkeit bietet, die Seelsorge des katholischen Priesters auf diejenigen auszudehnen, die ihr bisher unzugänglich waren.

Das zweite Problem betrifft den Unterricht. Wenn nämlich auch schon viel geschehen ist, so bleibt doch noch viel zu tun. Die kirchlichen Gesetze über den Besuch nichtkatholischer Universitäten und Schulen sind klar; daher ist es eine Ehrensache für die katholischen Erzieher, vor allem die Ordensleute geworden, der katholischen Jugend jegliche Art von Bildung, die sie braucht und die sie früher oft mit Gefahr für ihren Glauben in nichtkatholischen Anstalten hat suchen müssen, in katholischen Kollegien zu bieten. Augenblicklich sind von 73000 katholischen jungen Leuten, die höhere Schulen besuchen, nur 36000 in der Lage, katholische Anstalten zu finden. Es ist leicht einzusehen, daß angesichts des bereits Geleisteten auch die Möglichkeit besteht, der andern Hälfte der Jugend, die in katholikenfeindlichen Universitäten und Kollegien Gefahren für Glauben und Sitten ausgesetzt ist, die Gelegenheit der Ausbildung in katholischen Anstalten zu schaffen. Es bestehen zwar an vielen nichtkatholischen Kollegien die sogenannten Newman-Klubs mit dem Zwecke des religiösen Unterrichts für die katholischen Schüler, und in letzter Zeit war viel die Rede von dem Plan der Catholic Foundation, wonach der katholische Klub ein Teil der Universität wird und religiöse Kurse abhalten läßt, für welche der katholische Student von der Universität selbst graduiert werden kann. So verlockend dieser letzte Plan auch sein mag, so ist er doch voll großer Gefahr; denn er baut auf die verhängnisvolle Theorie der Trennung zwischen intellektueller und religiöser Bildung; als ob das zwei getrennte Abteilungen in der menschlichen Seele wären, und als ob ein solcher Unterricht jemals ein vollgültiger Ersatz sein könnte für eine wahrhaft katholische Bildung. Das ist eine von den Sorgen und Kämpfen, die augenblicklich die katholischen Geister in den Vereinigten Staaten in Atem halten.

Wilfrid Parsons S. J.

Zur neuesten Geschichte der alten Philosophie

Von einem kundigen Fachmann durch die antike Skulpturensammlung des Vatikans oder über die Überreste des Forums und Palatins geführt zu werden, bedeutet eine eigenartige Bereicherung edlen Lebensgefühles, weckt hohe, große Gedankenreihen und bietet seltene ästhetische Genüsse. Ähnliche seelische Erlebnisse erneuerte in mir die Wanderung durch die große griechische Ideenwelt, wie sie in der jüngsten Geschichte der alten Philosophie von Hans Meyer rekonstruiert ist[1].

Gern und vertrauensvoll folgt man ihm, bald entdeckt man in ihm alle Eigenschaften eines zuverlässigen Führers. Entsprechend dem Stand der heutigen Literarkritik und Ideenforschung werden die Quellen herbeigezogen und nutzbar gemacht, in zahlreichen Belegen sprechen die Denker selbst zu uns. Nach den erprobten Regeln der wissenschaftlichen Hermeneutik werden mit sicherer, feinfühliger Hand die alles beherrschenden und befruchtenden Grundtendenzen und Zentralgedanken aus dem nebensächlichen Beiwerk herausgelangt, in scharfsinniger Zergliederung und vorsichtig voranschreitender Induktion die Elemente der einzelnen Begriffe, Lehrsätze und Theorien bloßgelegt und wiederum aus dem Sinn des Systems und der Totalität der intellektuellen und voluntaristischen Eigenart ihres Urhebers zusammengefaßt und verständnisvoll gedeutet. Mit liebenswürdigem, verständnisreichem Einfühlen in die selten mannigfaltige und zugleich harmonisch abgestimmte griechische Kulturwelt, in der jeder Philosoph tief gewurzelt ist, verbindet sich eine hohe zusammenschauende Kraft, die mit festem Blick die unaufhaltsam fortschreitende Selbstbewegung der Ideen verfolgt, in die der Einzelne mehr oder weniger mit positivem oder negativem Vorzeichen eingreift.

So ziehen denn die verschiedensten Denkerköpfe in plastischer, nicht aufdringlicher Aufmachung, wie es sich für die Landsleute eines Homer, Sophokles, Horaz geziemt, an uns vorüber und rücken uns mit ihrem teilweise hohen, idealen Streben nach dem Geistigen und Absoluten, mit ihrem auf das Ganze und Bleibende gerichteten Blick, mit ihrer unpersönlichen Hingabe an die Welt des objektiven Seins, zugleich aber auch mit ihren drückenden Zweifeln, klaffenden Widersprüchen, logischen und ethischen Unfertigkeiten und Torheiten menschlich nahe.

Es ist eine einfache, im großen ganzen nicht neue Linienführung und festgefügte Architektonik, die sich durch das Werk hindurchzieht, wobei der schärfere Beobachter indes nicht selten überraschende Verbesserungen im einzelnen wahrnimmt.

Mit der kosmologischen Spekulation der Milesier, Eleaten, Atomisten, Pythagoreer, der Einzeldenker, wie Heraklit, Empedokles, Anaxagoras, setzt das wissenschaftliche Ringen ein. Trotz der Verschiedenheit und Gegensätzlichkeit der Antworten sind sie alle von dem einen Eros, dem Suchen nach dem ruhenden Pol, dem einigenden Band und den letzten Elementen in der Flucht der körperlichen Erscheinungen und Vielheiten geführt. In ihrer nur auf das

[1] Hans Meyer, Geschichte der alten Philosophie. 8° (X u. 510 S.) München 1925, Kösel-Pustet. (Philosophische Bibliothek Band X.)

Materielle und Mechanische gehenden Einseitigkeit werden sie von den Sophisten abgelöst. Im Mittelpunkt ihrer Interessensphäre steht der Mensch. Ergänzend und berichtigend führen Sokrates und sein Schülerkreis ihre Bestrebungen weiter.

So erreicht die aufsteigende Linie in Platon und Aristoteles ihren leuchtenden Höhepunkt. Die beiden vorausgehenden Jahrhunderte haben ihnen die Wege bereitet: Aufwerfen zahlreicher Probleme und Theorien, Vorlegen vieler mehr oder minder glücklicher Lösungen, Aufhäufung weitschichtigen empirischen und metaphysischen Materials, nicht am wenigsten die teils angeborene teils ausgebildete Freude an der Theorie mit ihren verschiedenartigen Arbeitsmethoden. Wohl nie haben sich Lehrer und Schüler so glücklich ergänzt wie Platon und Aristoteles, selten sind sich zwei auf demselben Gebiet forschende Genies so nahe getreten wie diese beiden Denker in zwanzigjährigem regstem Gedankenaustausch. Platon der große Intuitionist, Aristoteles der scharfsinnige Analytiker, jener der schöpferische, ethisch-religiös inspirierte Künstler, dieser der nüchterne, kritisch sichtende, logisch zergliedernde, architektonisch aufbauende Systematiker. So begründen beide in glücklichster Ergänzung ein Universalsystem, das Gott und Welt, Erfahrung und Denken, Sein und Werte, theoretische und praktische Wissenschaften, Individuum und Gesellschaft mit goldenem Reif umspannt.

Entsprechend den Gesetzen menschlichen Geisteslebens, nach denen Genies meist kurzfristig wie Meteore auf- und untertauchen, entsprechend dem mit fast eiserner Notwendigkeit voranschreitenden Auflösungsprozeß der entsittlichten und entnervten griechischen Nation, entsprechend dem Mangel schöpferischer, spekulativer Kraft des Römers sollte die Linie schon bald wieder jäh fallen und immer tiefer sinken, um letztlich vor ihrem Erlöschen noch einmal bedeutend und schwungvoll zu steigen. Im dritten Abschnitt des Meyerschen Buches „Die hellenistisch-römische Philosophie" folgen auf die Peripatetiker die Stoiker, auf die Epikureer die Skeptiker. Es ist die Vorherrschaft der praktischen, speziell der ethischen Fragen. Die jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie samt den Neupythagoreern bereiten die spekulativ glanzvolle Arbeit Plotins vor, dessen neuplatonische Schule bei aller Bedeutsamkeit im einzelnen mehr und mehr entartet und bis zu ihrer Aufhebung durch Justinian zu Beginn des 6. Jahrhunderts nur mehr ein bescheidenes schulmäßiges Dasein fristet. Mehr als tausend Jahre sind an uns vorbeigeflogen.

Inhaltlich eignen dem vorliegenden Buch zwei Vorzüge, wie man sie zusammen selten in solchen für weitere Kreise bestimmten Zusammenfassungen findet. Nimmt man hierzu die schöne, ansprechende Darstellung, die sich ähnlich wie die klassische Gewandung diskret an das Kunstwerk anschmiegt, nicht um sich selbst bewundern zu lassen, sondern um den Gegenstand eindrucksvoller zur Geltung zu bringen, so dürfen wir der philosophischen Literatur auf katholischer Seite unsere hohe Befriedigung und unverhohlene Freude aussprechen.

Einmal schöpft der Verfasser aus den ersten Quellen, er schöpft mit vollen Händen. Vor allem bei der Behandlung Platons und Aristoteles' löst das ein förmliches Befriedigtsein und Zutrauen aus. So lebensvolle kleine Gemälde, wie sie etwa die Darstellung Epiktets, Mark Aurels, Plotins und Philons — im Gegensatz zu andern Lehrbüchern hat diese Partie besondern

Eindruck auf mich gemacht — sind, kann auf eng bemessenem Raum nur der Meister in der Beschränkung entwerfen.

Mit verständnisreichem Urteil hat er weiterhin die köstlichen Ergebnisse der neuesten monographischen Untersuchungen auf- und eingearbeitet. Um von der gerechteren Würdigung der Sophisten abzusehen, sind die verschiedenen, Jahrzehnte lang heiß umstrittenen Seiten der Platonfrage, Echtheit der Dialoge, Plan und Abfolge ihrer Abfassung, Sinn und Bedeutung der Ideen, ihre Stellung im System, ihr Aufgeben bzw. Beibehalten auf Grundlage der Arbeiten eines v. Arnim, Campbell, Dittenberger, Franck, Lutoslawski, Ritter, Wilamowitz klar und eindeutig zur Sprache gekommen. Jägers bedeutsame, auf der Durcharbeitung eines weitschichtigen Materials ruhende Veröffentlichungen haben endlich Entstehen und Sinn des vielfach rätselhaft unklaren und lakonischen Schrifttums des Stagiriten erschlossen. Meyer hat diese Ergebnisse ebenso bündig wie sicher seiner Auffassung zu Grunde gelegt.

Vollwertig reiht sich diesem ersten Vorzug ein zweiter noch weit seltenerer an. Bekanntlich sind eindringende Systematiker oft herzlich schlechte Geschichtschreiber. Allzu leicht tragen sie ihre Auffassungen anachronistisch in fremde hinein. Dazu kommt wie mit unbewußter, halb dämonischer Gewalt der Wille zur Herrschaft, zum Sieg. Je genialer der frühere Denker war, um so weniger erträgt man es, ihn zum Gegner zu haben. Daher hat gerade die Größten im Reiche des Gedankens, einen Augustin, Thomas, Leibniz, Kant, dieses tragische — vielleicht ebenso komische — Geschick ereilt. Das gilt auch im größten Ausmaß von den griechischen Philosophen, etwa den Sophisten, Plotin und naturgemäß am meisten von Platon und Aristoteles. Wie verschieden ist etwa die platonische Ideenlehre von Aristoteles, Plotin, Augustinus, Marsiglio Ficino, Lotze, Natorp, Ritter gedeutet worden. Die scholastische Interpretation des Stagiriten weicht in fundamentalen Punkten von der der mittelalterlichen Araber ab; innerhalb der Scholastik wiederum, etwa bloß des 13. Jahrhunderts, welch lebhafte Kämpfe um den Sinn des Meisters; die Aristoteliker aber und Humanisten der Renaissance betrachteten es als eine ihrer Hauptaufgaben, gegenüber dem zu apologetischen Zwecken umgebogenen Text den echten nach sprachlichkritischer Methode festzustellen; in erhöhtem Maß gilt das von den in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts einsetzenden Philologen- und Kritikerarbeiten.

Meyer bemüht sich redlich und mit viel Erfolg, die dogmengeschichtlichen Tatbestände in ihrer schlichten Gegebenheit festzustellen; seine verschiedenen früheren monographischen Arbeiten hatten ihn dafür aufs beste geschult. Über das Maß des Erfolges werden die verschiedenen Köpfe vielleicht verschieden urteilen. Auch Referent möchte trotz seiner Beipflichtung im ganzen nicht allem, etwa der Kritik an der Einheit des Seelenlebens bei Aristoteles, restlos zustimmen. Daß er Platon als dem schöpferischen, intuitiven Genie mit seiner erkenntnistheoretisch fundierten gigantischen Metaphysik, seinem ethisch gehaltenen Tiefsinn, seinem religiös beflügelten Höhenaufstieg, seiner plastischen, farbenprächtigen Phantasie, dem dichterischen Glanz der eindrucksvollen Darstellung die Palme vor Aristoteles erteilt, wird manche Liebhaber überkommener Schulmeinungen vielleicht etwas nervös machen. Wahrheit ist und bleibt nach dieser Seite der Primat des gottbegnadeten Dichterphilosophen. Jeden unbefangenen

Leser wird die Meyersche warm empfundene Behandlung packen. Um so mächtiger und wehmütiger greift einem die rückhaltlose, wenn auch nicht aufdringliche Aufzeigung all der großen, zahlreichen, folgenschweren Irrtümer, Widersprüche, Halbheiten und Torheiten Platons in die Seele. Sie bilden eine erschütternde Folie zur Lehre der katholischen Kirche von der moralischen Notwendigkeit der göttlichen Offenbarung in religiösen und sittlichen Dingen.

So klar die systematischen Bedingungen und Entstehungsgründe des metaphysischen Idealismus in das Weltbild Platons eingetragen sind, so reizvoll wäre es gewesen, noch Näheres von dem psychologisch-geschichtlichen Werdegang der Ideenlehre zu hören. Bei jedem Denker ist dieses Ringen menschlich packend, bei Platon vollends, dem großen Bahnbrecher, sind die Dialoge die einzelnen Marksteine seines allmählichen Ausreifens. Selbst ein so produktives Genie wie er entnimmt tausend einzelne Denkelemente seinen Vorgängern, den Pythagoreern, Eleaten, Heraklit, Kratylos, Sokrates.

Im Gegensatz zu der früheren, hauptsächlich philosophisch-dogmatischen Betrachtung, die an die vorausgehenden Denker fast nur unter dem Gesichtswinkel des utilitaristischen Einbauens in das eigene System herantrat und demgemäß ihr Augenmerk zumeist auf die Gegensätzlichkeiten zwischen Platon und Aristoteles richten mußte, hob Zeller in seiner klassischen, konstruktiven Geschichte mit Wucht die Berührungspunkte zwischen beiden hervor und kam zu dem Ergebnis, daß des gemeinsamen Gedankengutes weit mehr sei als des trennenden. Spätere Historiker unterstrichen diese These und belegten sie mit neuen Einzelbeweisen. Indes blieb diese Auffassung mehr oder weniger Geheimgut der Fachleute. Meyer weist nun ständig und planmäßig auf die in der peripatetischen Philosophie weiter wirkenden Motive der Akademie hin, wodurch die Darstellung eine besondere Würze erhält. Sodann bemüht er sich in einem weit größeren Ausmaß als sonst anzutreffen war, die beiden Ideenströmungen, die spezifisch eigene und die platonische, scharf voneinander zu trennen. Dieses Verfahren ist namentlich bei den verschiedenen Unstimmigkeiten des aristotelischen Universalsystems, die teilweise kaum zur logischen Deckung zu bringen sind, etwa im Materien- und Formbegriff, im Prozeß der Begriffsbildung, in der Einheit des Seelenlebens, in dem Gegenstand und den Bedingungen der vollkommenen Eudämonie, eine sehr fruchtbare Arbeitshypothese. Über Lage, Höhe und Stärke der Uferdämme dieser beiden Strömungen und das Mehr und Minder ihres nicht ineinander mündenden Parallelismus werden vielleicht andere Denker und Historiker teilweise anders denken.

Wer sich mehr in der neueren systematischen Scholastik als in der Geschichte der einzelnen philosophischen Phasen umgesehen hat, wird sich wundern, wenn er die vielfach scharfen, ablehnenden Urteile der Kirchenväter über den Heiden Aristoteles hört, wird überrascht sein, wenn er des öftern bei Augustin liest, wie hoch er Platon über Aristoteles stellt. Die neueren und neuesten Studien über das 13. Jahrhundert haben immer mehr den erdrückenden Beweis erbracht, daß nicht bloß, wie man schon früher wußte, die amtlichen Vertreter des Kirchenregimentes, Päpste, Legaten, Bischöfe, Ordensobere, noch bis tief in die zweite Hälfte das Vordrängen des Aristotelismus mit großem Mißtrauen verfolgten, sondern daß auch der Aristotelismus, wie selbst neuere be-

geisterte Thomasverehrer und bedeutende Kenner des scholastischen Handschriftenbestandes bekennen, als die weniger kirchliche Richtung galt. Wir sind zu sehr daran gewöhnt, angesichts des heute herrschenden Thomismus und des damit zum vollen Durchbruch gekommenen Aristotelismus, diese Verhältnisse in frühere Perioden hineinzutragen.

Mich hat die langjährige, eingehende Quellenanalyse Olivis mit seiner imponierenden Augustinuskenntnis und seiner kritischen Auseinandersetzung mit Aristoteles, den er übrigens fast ebenso häufig wie Augustinus anführt, und mein enger Verkehr mit den gelehrten Herausgebern der Franziskanerscholastiker in Quaracchi zum völligen Umlernen gezwungen. Da erst habe ich das scharfe Vorgehen des Pariser Bischofs Tempier, der Erzbischöfe Kilwardby O. Pr. und Pecham O.F.M. — beide hatten den Primatialsitz der englischen Gesamtkirche inne —, gegen den durch den Averroismus, die Artistenfakultät, Albert und Thomas zum Durchbruch gelangten Aristotelismus verstehen gelernt[1]. Es ist gewiß nicht zufällig, daß bloß die Artisten- (Philosophen) Fakultät, in die nicht bloß der gesunde, sondern auch der durch den glaubenswidrigen Averroismus gefälschte Aristotelismus eingedrungen war, ihre tiefe Trauer beim Verscheiden des Frater Thomas aussprach. Noch mehr: selbst die zweite Abberufung des Heiligen von seiner äußerst wirksamen Pariser Lehrtätigkeit in den besten, fruchtbarsten Mannesjahren bringen erstklassige Kenner der damaligen Verhältnisse in engste Beziehung zu der kirchlichen Abneigung gegen den Aristotelismus, zumal bezeichnenderweise zu seinem unmittelbaren Nachfolger ein entschiedener Anhänger der alten Richtung, des platonisch orientierten Augustinismus, ernannt wurde.

Der hl. Thomas sinkt in unsern Augen nicht nur nicht durch sein diesbezügliches wissenschaftliches und ethisches Verhalten, sondern zeigt sich hier erst recht in seiner ganzen spekulativen und sittlichen Größe. Wie Papst Leo XIII. in seiner programmatischen Enzyklika Aeterni Patris rühmend hervorhebt, christianisierte der Aquinate den Stagiriten. Mit kongenialem intuitivem Verständnis arbeitete er einerseits die großen konstruktiven Linien aus dem durch Neuplatoniker, Araber und andere Exegeten entstellten Urtext heraus, um sie dann mit der ihm eigenen Folgerichtigkeit schöpferisch weiterzuführen, zu verbessern und in die Lösung neuer Einzelprobleme einzutragen, anderseits bewahrte er sich im Gegensatz zu den verstiegenen, sklavischen Aristotelesjüngern, den Averroisten, dank seiner theologischen und philosophischen Überlegenheit seine Unabhängigkeit.

Wir mußten etwas weiter ausholen, um das große Verdienst Meyers in seiner Aristotelesdarstellung würdigen zu können. Er legt dessen System im großen ganzen dar, wie es ist, in seinem bewundernswerten Universalismus, in seiner genialen Begriffsschärfe, in seinen metaphysischen Tiefen, in seiner relativen machtvollen Geschlossenheit, in seinem durch und durch gesunden, vom Boden der Erfahrung allmählich und organisch zum Allgemeinen, Bleibenden, Transzendenten, Geistigen, Göttlichen aufsteigenden Wirklichkeitssinn.

[1] Vgl. hierzu Card. Fr. Ehrle, L'Agostinismo e l'Aristotelismo nella Scolastica del secolo XIII, Roma 1925 (Xenia Thomistica III 517—588), sowie den kenntnisreichen, quellenmäßigen Artikel von André Callebaut O.F.M., Jean Pecham O.F.M. et l'Augustinisme, im Archivium Franciscanum Historicum XVIII, Quaracchi 1923, 441 ff.

Anderseits zeigt er schonungslos, ohne apologetische Nebenzwecke, ohne voreingenommene, durch den eigenen philosophischen Standpunkt beeinflußte Theorien, die verschiedenen Bruchstellen, die in entgegengesetzter Richtung arbeitenden, nicht zur Deckung gelangten Begriffe, das Versagen seiner viel zu diesseitigen Orientierung in vielen religiösen und ethischen Fragen, die Zwiespältigkeit zwischen platonischen und spezifisch aristotelischen Gedankenmotiven.

Um einige Beispiele hervorzuheben: der Versuch, die durch die vorausgehenden Naturphilosophen überkommenen Aporien im Problem des absoluten, substantiellen Werdens durch Einführung eines Mittleren zwischen dem Nichts und dem Wirklichen, durch die berühmt gewordene Materie, als dem gänzlich Unbestimmten, dem völlig Aktlosen und doch der realen Seinsordnung Angehörenden, zu lösen, wird abgelehnt. In durchschlagender Weise wird im Gegensatz zu Brentano und andern begeisterten Aristotelikern gezeigt, daß sich in der gesamten griechischen Philosophie der Begriff der Schöpfung als des Hervorbringens der Substanz aus dem nihilo sui et subiecti nicht findet. Ich würde bei Aristoteles noch entschieden weiter gehen und den apodiktischen Beweis versuchen, daß verschiedene zentrale Prinzipien, zum Beispiel der Begriff des körperlichen Werdens, die Ewigkeit der Materie und Bewegung, nicht nur faktisch, sondern sogar gedanklich und begrifflich die Möglichkeit eines Schaffens aus dem Nichts ausschließen. Ebenso überzeugend ist der Nachweis, daß Gott nicht wirkursächlich in den Weltprozeß eingreift, sondern bloß als erstrebte Zweckursache bewegt.

So groß das Verdienst der aristotelischen Ethik in der begrifflichen Aufarbeitung und scharfsinnigen Psychoanalyse der ethischen Diesseitsverhältnisse ist, etwa in der Feststellung der Eudämonie als des höchsten sittlichen Lebenszweckes und ihrer aktivistischen Auswirkung durch die dianoetischen und ethischen Tugenden, so bewundernswert er diese voneinander abgrenzt, so genial uns seine Ausführungen über die Gerechtigkeit anmuten, so liebenswürdig und menschlich schön sich seine Schilderungen der Freundschaft ausnehmen, so platonisch ideal seine Darstellung der geistigen Genüsse als der wahren Freuden steigt: als Ganzes genommen ist die nikomachische Ethik nach der inhaltlichen Seite ziemlich matt und unfertig, es fehlt ihr der Schwung, die Motivationskraft, die Sanktion, die Jenseitsrichtung. Der alle Sittlichkeit zusammenhaltende und krönende Zentralbegriff, die Verpflichtung durch Gottes Gebot, fehlt völlig, es ist eine reine Laienmoral und sticht darum in dieser Hinsicht höchst unvorteilhaft von der wesentlich religiös gestimmten Auffassung Platons und anderer griechischer und römischer Denker, etwa Ciceros, ab. Was Wunder, wenn dementsprechend Aristoteles in seiner Politik zur Lösung der Bevölkerungsschwierigkeiten selbst vor radikalen Mitteln, deren Anwendung bei uns mit Strafen geahndet wird, nicht zurückschreckt. Die Moral als Wissenschaft hat Prinzipien und Normen aufzustellen, die allen Menschen die Verwirklichung der sittlichen Aufgaben ermöglichen. Aristoteles fordert aber zur Auswirkung der Eudämonie ein solches Maß von irdischen Glücksgütern, wie es unter Tausenden und Abertausenden vielleicht einem einzigen Bevorzugten in den Schoß fällt. Es scheint fast, daß er, zeitlebens wie Goethe auf den Höhen der Menschheit wandelnd, sich in ziemlich unnahbarer Distanz von den Durch-

schnittsmenschen hielt. Ähnliche Luft atmet sein Tugendideal, sein vielberufener μεγαλόψυχος, dem er sich in liebevollster, eingehendster Betrachtung widmet. Über das Motiv der Ehre und Ehrenhaftigkeit kommt selbst dieser Held nicht hinaus. Und doch zeigt der völlige sokratische Verzicht auf äußere Güter ein ganz anderes ethisches Ideal. Nicht bloß Antisthenes, Euklid und andere Schüler, sondern vor allem auch der durch Reichtum, gesellschaftliche Stellung und Ehren selten bevorzugte Platon hatten ein williges, offenes Ohr für die Lehre und das Beispiel ihres Meisters. Vergleicht man aber gar die unwürdigen, ganz im engsten griechischen Nationalismus befangenen Auslassungen der Politik über den Sklaven als ein von Natur aus menschlich nicht vollwertiges, rechtloses Werkzeug und die stolze, kurzsichtige Überhebung der Griechen über die andern Völker als intellektuell minderwertige Barbaren mit der kurz darauf einsetzenden, weitherzigen, menschenfreundlichen Bruderidee der Stoiker, so wird man bei aller Wertschätzung der unleugbaren und seltenen Vorzüge der aristotelischen Ethik und Politik die geschichtlichen Dinge kritisch hinnehmen und würdigen können.

Dasselbe Streben nach streng geschichtlicher Objektivität läßt auch die Sophisten in einem andern Licht erscheinen, als es die frühere landläufige, einseitig an den polemisch gehaltenen Dialogen Platons orientierte Wiedergabe mit sich brachte. Neben den zurecht bestehenden Schattenseiten treten jetzt auch ihre Verdienste in gerechte Beleuchtung. Noch weit überraschender ist, um nur noch einen bedeutsamen Punkt hervorzuheben, die kategorische Feststellung: Von Pantheismus ist bei Plotin keine Rede, die substantielle Selbständigkeit Gottes ist deutlich gewahrt. Referent ist augenblicklich nicht in der Lage, die Vollrichtigkeit dieses Satzes in seiner restlosen Geltung nachzuprüfen. Daß Plotin die Transzendenz Gottes nie genug betonen zu können glaubt, gehört zu dem ABC seines Neuplatonismus und war von jeher allbekannt. Damit ist logisch kein Pantheismus vereinbar. Für den Historiker aber folgt daraus noch gar nichts, namentlich angesichts der vorwiegend intuitiven, phantasievollen und weniger logisch disziplinierten Geisteshaltung des einseitig religiösen Platonikers und angesichts der anderweitigen zweifellos emanatistischen Einschläge. Tatsächlich, und darauf kommt es zunächst an, lehrt aber Plotin in der dritten Enneade obige Selbständigkeit und Geschiedenheit des Einen und Namenlosen von der Welt. Darum ist es eine wesentliche Korrektur, daß Meyer entschieden Stellung gegen die bisherige Ansicht nimmt. Daß sich aber trotzdem hier in der dritten Enneade, vor allem aber in den die praktische Aszese und Mystik behandelnden Partien, die für das Ganze des Systems ebenso zentral sind, pantheisierende Theorien finden, die zu der bisherigen, Jahrhunderte geltenden Anschauung geführt hätten, wäre sehr gut möglich[1]. Ob bei der mystischen Dunkelheit und dem schwer faßbaren

[1] Georg Wunderle bemerkt in seinem Artikel „Über die seelischen Vorbedingungen der plotinischen Ekstase" fein abwägend: „Die durch das letzte Ziel sicher gegebene Einstellung ist im Grunde pantheistisch. Sie gelangt aber bei Plotin nicht zum endgültigen Durchbruch" (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Supplementband II 88, Münster i. W. 1923). — Überweg-Praechter äußert sich in seinem Grundriß der Geschichte der Philosophie des Altertums (11. Aufl. 629, Berlin 1920): „Wie aus dem Einen das Viele hervorgegangen sei, ist ein Problem, an dessen Lösung sich Plotin nicht ohne ein Gebet zur Gottheit um die rechte Lösung wagt (Enn. 5, 1, 6). Er weist den pantheistischen Lösungsversuch

Hin- und Herwogen der starken Bildersprache jemals eine begriffliche Eindeutigkeit seines Gottesbegriffes festzustellen ist, mögen berufenere Gelehrte ausmachen. Nach meiner unmaßgeblichen Meinung lassen sich die beiden tatsächlich vorgetragenen Lehren von der Transzendenz Gottes und dem tatsächlichen Ausgang der Vielheiten der Dinge aus dem Einen kaum miteinander in Einklang bringen.

Es wurde vorhin als eine besonders lobenswerte Note des vorliegenden Werkes hervorgehoben, daß es ohne apologetische Nebenzwecke streng geschichtlich-kritisch gerichtet sei. Die Wahrheit, vor allem die kirchliche und scholastische, braucht das volle Tageslicht nie zu scheuen. In diesem königlichen, hehren, siegesfrohen Vertrauen erschloß Leo XIII. mit Adlerblick und salomonischem Regentenweitblick die päpstlichen Geheimarchive. Und siehe, Pastors Geschichte der Päpste, die auch einen Alexander VI. in seiner traurigen Wirklichkeit lebensgetreu schildert, trägt das Motto an der Stirn, daß sie aufs neue die Göttlichkeit der Kirche beweise, und sie hat es in reichstem Maße zur Befriedigung aller Katholiken getan.

Genau so in unserem Fall. Vorzüge und Schwächen, Wahrheitsgehalt und Irrtümer der griechischen Philosophie rechtfertigen aufs glänzendste die Haltung der erleuchteten, glaubensstarken, machtvollen Kirchenväter. Wenn sie sich auch maßvoll und weitherzig mit den intellektuellen Schätzen der Ägypter bereicherten, genau wie für gottesdienstliche Zwecke mit der Kunst der klassischen Antike, so stand doch einmal jene Zeit den noch im allgemeinen Bewußtsein vital empfundenen und praktisch sich auswirkenden heidnischen und naturalistischen Ideen zu nahe, als daß sie es nach dem pädagogisch weisen Worte unseres göttlichen Lehrmeisters ungestraft hätten wagen dürfen, den neuen Wein in alte Schläuche zu gießen. Der damals zur Mode gewordene Synkretismus griechisch-orientalischer Spekulation mit dem gläubig anzunehmenden Offenbarungsgehalt hatte seit dem Auftauchen des philonischen Alexandrinismus, Gnostizismus, Manichäismus, der großen trinitarischen, christologischen und soteriologischen Irrlehren allüberall an den Meilensteinen des Morgen- und Abendlandes seine Warnungstafeln in flammenden Zügen aufgerichtet. Selbst ein so genial spekulativer, grüblerisch zweifelsüchtiger Kopf wie Augustin rückt, je mehr Fülle und die Tiefen des nie zu verarbeitenden Glaubensinhaltes theoretisch seinem Adlergeist aufleuchten und sein Seraphsherz erlebnismäßig durchglühen, mit fortschreitendem Alter und Ausreifen zusehends von der Beschäftigung und Nutzbarmachung der in jungen Jahren leidenschaftlich heiß umworbenen und umfangenen Weltweisheit ab. Nicht nur die großen Meister der Praxis wie Ambrosius und Gregor d. Gr., sondern auch die Könige im Reiche des Gedankens wie Basilius und Augustinus ergehen sich nicht in rhetorischen Übertreibungen, wenn sie sich des öftern dahin äußern, daß die christliche Religion und Moral in der Praxis unvergleichlich mehr leiste, als die vana et ambitiosa loquacitas der heidnischen Philosophie theoretisch ausgeklügelt habe.

---

ab, wonach das Eine zugleich auch Alles sei: das ἕν ist nach ihm nicht τὰ πάντα, sondern πρὸ τῶν πάντων (Enn. 3, 8, 9 a. E.). Auf der andern Seite huldigt er doch einem dynamischen Pantheismus."

Nachdem aber im Verlauf der Jahrhunderte der suggestive, erlebnismäßige Zauber der heidnischen Anschauungsweise abgeklungen war, christliche Ideen und Gebräuche nach dem Zusammenbruch der antiken Kultur zur allgemein herrschenden Norm im Individual- und Gemeinschaftsleben verdichtet waren, die führenden Männer nach Überwindung der christianisierenden Pionierarbeit für Pflege der Geisteswissenschaften frei geworden waren, setzte auch die immer intensiver werdende Pflege der Spekulation ein. Daß jetzt entsprechend dem Genius der mittelalterlichen romanisch-germanischen Kultur, die im engsten Zusammenhang mit der Kirche begründet und herangewachsen war, der Ausbau der systematischen Theologie den werthaften und zeitlichen Vorrang vor der Philosophie hatte, war eine psychologisch-historische Gegebenheit und Forderung. Hier aber war Augustin mit seinem religiös-ethisch fundierten Platonismus der berufene Führer.

Die schnell aufsteigende Entwicklung des 12. Jahrhunderts in wirtschaftlicher, politischer, religiöser und vor allem intellektueller Hinsicht, die rationelle Systematisierung des gesamten theologischen Stoffes um die Wende des 13. Jahrhunderts, die damals einsetzende Berührung mit der Gesamtheit der bisher nur fragmentarisch nutzbar gemachten griechischen und arabischen Wissensschätze hatten die Zeiten und Geister für die Schaffung einer systematischen christlichen Weltweisheit als Untergrund der Glaubenswissenschaften und für den weit rationelleren Ausbau der Theologie reif gemacht.

Wenn sich nun Thomas, auf die Arbeiten seiner Vorgänger, besonders Alberts d. Gr., gestützt, mit seiner einzigartigen Systematisierungskraft daran machte, diese die Geschicke der gesamten abfolgenden christlichen Wissenschaft bestimmende Aufgabe zu lösen, dann konnte für sie nicht mehr der Platonismus, einerlei ob der ursprüngliche oder neuplatonische oder augustinische, das methodisch-formale und metaphysisch-inhaltliche Vorbild abgeben, sondern der dialektisch schärfere, begrifflich eindeutigere, ontologisch diesseitigere, schulmäßig systematischere Aristotelismus.

Und nun unterstreiche ich wiederum, und zwar mehrfach, daß die rein geschichtliche, unnachsichtig kritische Darstellung der alten Philosophie, speziell der aristotelischen, allein dazu berufen ist, nicht bloß der ganzen Wahrheit Zeugnis zu geben, sondern ihr auch die besten apologetischen Dienste zu erweisen. Wenn wir den geschichtlichen Thomas, Scotus, Suarez und die übrigen Führer der Scholastik, im Gegensatz zu Averroes und andern Aristoteles*sklaven*, mit den ursprünglichen peripatetischen Lehren zusammenstellen, dann sehen wir überwältigt ihren Riesenfortschritt, ihre relative Selbständigkeit, das reiche inhaltliche Plus an Problemlösungen. Man halte einmal die Gotteslehre, Psychologie, Politik und vor allem Ethik des Aquinaten mit den oben hervorgehobenen Einseitigkeiten, Halbheiten und Flachheiten des Stagiriten zusammen und man wird dieses Urteil vollauf bestätigt finden.

Der Verfasser bietet in seinem mit völliger Beherrschung des Stoffes, scharfsinniger, kritischer Deutung der Einzellehren, konstruktiver Zusammenfassung der Kausalzusammenhänge, reifer Beschränkung in der Auswahl und in ansprechender Form verfaßten Werke der katholischen Literatur eine so willkommene Gabe, daß er uns alle zu innigstem Dank verpflichtet. Darum wird er uns erlauben, eine Frage zur Diskussion vorzulegen, die er in einer

späteren Auflage allein oder zusammen mit den Herausgebern der folgenden Bände lösen möge.

Die spezifische und vornehmste Aufgabe des Bearbeiters der Ideengeschichte ist, namentlich seit Beginn des 19. Jahrhunderts in Deutschland, dem klassischen Land der Geschichtschreibung, die Bloßlegung der weit sich öffnenden Perspektiven und großen Zusammenhänge. Dadurch haben Hegel, Zeller, Windelband den machtvollen, teilweise mitreißenden Einfluß ausgeübt. Meyer zeigt wiederholt kurz und klar das Weiterwirken bestimmter Lehren. In vielen Lesern dürfte sich zweifelsohne der Wunsch regen, das Geschick aller bedeutenden Theorien geschlossen verfolgen zu können.

Nur ein oder der andere Fall möge diesen Wunsch zur Veranschaulichung bringen. Wie bedeutsam hat die stoische Lehre die Kirchenväter befruchtet! Die Erkenntnistheorie und Metaphysik der führenden Rationalisten der Neuzeit, vor allem Descartes' und weiterhin Kants, ist ohne die Befruchtung durch die Erkenntnispsychologie der Stoa ganz unmöglich. Augustins philosophische Entwicklung ist in den für weitere Kreise bestimmten Handbüchern meist mit dem Hinweis auf seinen Platonismus erledigt. Aber erst wenn man auf die besondere Form eingeht, wie der Platonismus als religiös umgeformter Neuplatonismus auf ihn einwirkte, wird man seine vollständig theozentrische Einstellung und verschiedene Einzeltheorien verstehen. Im Gegensatz zu der allgemeinen, auch fachwissenschaftlichen Orientierung hat die jüngste Forschung, vor allem Baeumker, auf das bedeutsame neuplatonische Gedankengut hingewiesen, das in der Scholastik neben der aristotelischen Hauptströmung als Nebenströmung befruchtend einherlief. Die Analyse der Renaissance ist ohne Scheidung der neuplatonischen Elemente nicht durchzuführen. In der Philosophie der deutschen Romantik wirken sie wiederum als fruchtbares Ferment. Um von Platon und Aristoteles zu schweigen, gilt dieses spätere Fortleben noch von manch andern Denkern, etwa von Heraklit, Demokrit, Pythagoras, Cicero, Proklus.

Über das Maß und den Ort der Behandlung dieses geschichtlichen Nachwirkens kann man verschiedener Meinung sein. Der Verfasser wird wohl mit vielem Recht einwenden, er dürfe nicht in die späteren Bände eingreifen. Aber, darf man auf diesen schweren Einwand mit einigem Gewicht erwidern Dann wird man nie ein Gesamtbild dieses Weiterwirkens erhalten, da in den späteren Zusammenhängen immer nur ein Bruchstück zur Geltung kommt. Also, wird man mir etwa vorwerfen, wolle ich eine Wiederholung desselben Denkers, einmal eine Darstellung des Gesamtweiterwirkens im vorliegenden Band und zweitens ein Vermerken in späteren Zusammenhängen. Über diese Modalitäten mögen weisere Männer urteilen, indes würde ich über die letzte Art nicht einmal so entsetzt sein wie mein Opponent.

Beim Abschiednehmen von der Geschichte der griechischen Philosophie wird mir etwas wehmütig ums Herz. Ich schäme mich freilich als Philosoph dieser Gemütsstimmung nicht. Es geht mir wie dem kunstgeschichtlich gebildeten ehrwürdigen Rechtslehrer, mit dem ich dieses Frühjahr nach verschiedenen Wallfahrten zu den antiken Überresten Roms am neuen Viktor-Emanuel-Denkmal vorbeikam, über das er sich in seiner graden, gesunden Art äußerte. Verfolgt man mit Aufmerksamkeit die Entwicklung der jüngsten deutschen

Philosophie, ihr energisches Abrücken vom Subjektivismus, Positivismus, Mechanismus, ihre machtvolle Hinbewegung zur Metaphysik, so eröffnen sich dem erleichtert Aufatmenden und freudig Hoffenden lichtvolle, weite Perspektiven. In wenigen Jahren sind Wege zurückgelegt worden, die in normalen Zeiten in ebenso vielen Jahrzehnten nicht bewältigt werden. Die Kongresse von Neapel, Königsberg, Halle sind weit sichtbare Gedenksteine dieser säkularen Wende. Verfolgt man dann aber, immer noch von Sorgen und Hoffen in Spannung gehalten, die allerjüngste Entwicklung, etwa die vorigjährige Tagung der deutschen Philosophie in Halle[1] mit ihrer methodologischen Zersplitterung, inhaltlichen Zurückhaltung und Kühle, die romantisch unklar gehaltene Wiedererneuerung des Hegelianismus, das Hereinbrechen der slawischen Weltanschauungswelle mit all ihrer gefühlsmäßigen Emotionalität und rationellen Ungeschiedenheit, die neuesten Phasen der Husserlschen Phänomenologie, Schelerschen Religionsbegründung, Hartmannschen Metaphysik, so überkommt es einen fast wie bei einem plötzlichen kalten Sturzbad.

Gerade wir Katholiken tun gut daran, uns mit christkatholischem Selbstbewußtsein und Gemeinschaftsgeist, die namentlich den Gebildeten bei aller persönlichen Bescheidenheit so gut anstehen, uns auf unsere große geisteswissenschaftliche Vergangenheit mit ihren für die Allzuvielen ungehobenen Wissensschätzen zu besinnen, realistisch, scharfsinnig und nüchtern, unbeirrt um sensationelle Augenblickserfolge und Massensuggestionen, die heutigen weltanschaulichen Theorien auf ihren bleibenden, innersten Sachkern zu prüfen und dementsprechend aufgeschlossen und weitherzig zu verwerten, Möglichkeiten und Grenzen, Vorteile und Nachteile einer Synthese mit dem spezifisch Neuen entsprechend den unvergänglichen Wahrheiten der Philosophia perennis und den von der Kirche uns vorgestellten Offenbarungsinhalten zu ermitteln. St. Paulus, der große Denker, Menschenkenner, Befreier und Gotteslieb-haber sagt mit echt apostolischer Weite und Freiheitlichkeit, zugleich aber auch in demütiger Gottunterwürfigkeit und erleuchteter Selbstbeschränkung: Alles ist mir erlaubt, aber nicht alles frommt mir; dem geistigen Menschen steht das rechte, maßvolle Urteil zu. Und wiederum: Alles ist euer, ihr aber gehört Christus an, Christus aber Gott.

Bernhard Jansen S. J.

---

[1] Vgl. den Bericht der Kantstudien Band 30 (1925), S. 626 ff.

Die Polarfahrt des Odysseus nach Mitteilungen eines uralten Polarfahrtberichtes

In Homers Odyssee begegnen uns vier merkwürdige, zum Teil bisher unerklärliche Stellen, die bei vergleichender Betrachtung feste Stützen für die Ansicht bieten, daß Homer seinen Helden eine Polarfahrt hat machen lassen und dazu Mitteilungen eines uralten Polarfahrtberichtes benützte. Es handelt sich um folgende „Einlagen", wie wir sie nennen wollen: 10. Gesang Vers 82 bis 86 (Einlage I), 10. Gesang V. 190—192 (Einlage II), 11. Gesang V. 13 bis 19 (Einlage III), 12. Gesang V. 3 u. 4 (Einlage IV). Der Wortlaut wird nachher an Ort und Stelle nach der Übersetzung von Voß vorgelegt werden. Wir suchen uns mit dem überlieferten Text so gut als möglich zurecht zu finden und fragen uns am Schluß, ob auf Grund der gegebenen Erklärung die Einfügung der vier Stellen Homer zuzuschreiben ist oder nicht.

Unsere Untersuchung geht auf eigenem Wege nach eigenem Ziel. Sie setzt sich nicht mit den verschiedenen andern Auslegungsversuchen auseinander, deren keiner alle vier Einlagen als zusammengehörig erfaßt, und die entweder nicht an nördliche Polarverhältnisse denken oder die Schwierigkeit der Textzusammenhänge unberücksichtigt lassen. Die hier gebotene Erklärung will aus sich selbst beurteilt werden.

Wir beginnen mit Behandlung der Einlage II (10, 190—192), einer höchst seltsamen Stelle. Um uns den Weg zu ihrem Verständnis zu bahnen, lernen wir zunächst den Zusammenhang kennen, in dem sie erscheint. Im vorausgehenden Abenteuer war Odysseus von den menschenfressenden Laistrygonen überfallen worden, hatte von seinen 12 Schiffen 11 samt der Mannschaft eingebüßt und mit knapper Not sein Schiff und seine Leute gerettet. Sie landeten an einem unbekannten Strande, wo sie, von dem Schrecken und der Ruderarbeit erschöpft, zwei Tage und zwei Nächte regungslos in ihre Mäntel gehüllt dalagen. Am dritten Tage ermannt sich der Held; er besteigt einen Felsen, um Rundschau zu halten. Sie sind auf einer kleinen Insel; in ihrer Mitte steigt aus einem Walde Rauch auf: wie sich nachher herausstellt, von der Wohnung der Zauberin Kirke. Ein auf dem Rückweg erlegter stattlicher Hirsch trägt dazu bei, den Mut der Gefährten neu zu beleben. Aber erst am nächsten Morgen getraut sich Odysseus, dieselben zu einer Ratsversammlung zu berufen. Es handelt sich darum, Leute nach Kundschaft auszusenden: eine schreckenvolle Sache, da die Erkundigungen auf den früheren Abenteuern und gerade eben bei den Laistrygonen ihnen so viel Unglück gebracht hatten. Der Führer sucht sie in einer Rede dazu zu bewegen:

„Höret jetzo mich an, ihr meine Gefährten im Unglück!
Freunde, wir wissen ja nicht, wo Abend oder wo Morgen;
Nicht wo die leuchtende Sonne sich unter die Erde hinabsenkt,
Noch wo sie wiederkehrt; drum müssen wir schnell uns bedenken,
Ob noch irgend ein Rat; ich sehe keinen mehr übrig.
Denn ich umschauete dort von der Höhe des zackigen Felsens
Diese Insel, die rings das unendliche Meer umgürtet.

Flach erhebt sich ihr Strand, und in der Mitte der Insel
Sah ich Rauch, der hinter dem dicken Gebüsche hervorstieg."[1]

Ich weiß keinen andern Rat, lautet der letzte, vorsichtig verschwiegene Gedanke, als daß wir uns bei der Feuerstelle erkundigen. Die Genossen verstanden ihn; denn „ihr Herz brach vor Betrübnis, da sie der Taten des Laistrygonen Antiphates und der Gewalt des Kyklopen, des grausamen Menschenfressers, gedachten" (198—200).

Nur ein durchaus zwingender Grund konnte zu einem neuen Versuch nötigen, und der ist ausgesprochen in der Versen 190—192. Ihr Sinn ist im allgemeinen klar: Wir haben die Richtung völlig verloren, will der Redner sagen, und in dem endlos um die Insel sich ausdehnenden Meere zeigt sich kein Ziel, auf das wir lossteuern könnten. Aber was besagt der eigentliche Wortlaut? Eine unbestimmte, sprichwörtliche Redensart wie das deutsche „Wir wissen weder rechts noch links" kann es nicht sein; das würde man allenfalls für den Ausdruck „wo Abend oder wo Morgen" (190) allein gelten lassen. Eine solche Auffassung gilt aber durch die genaue nachfolgende Erklärung: „Nicht wo die leuchtende Sonne sich unter die Erde hinabsenkt, noch wo sie wiederkehrt," als ausgeschlossen. Gehen wir also auf die Worte, wie sie dastehen, schärfer ein. Homer unterscheidet bekanntlich nur zwei Himmelsrichtungen: Osten und Westen oder „Abend und Morgen", wie es hier heißt; sie sind bestimmt, wie V. 191 u. 192 besagen, durch die zwei Punkte, wo die Sonne aufgeht und wo sie untergeht. Von diesen zwei Punkten und ihrer Verbindungslinie aus sind in der Tat alle andern Himmelsrichtungen bestimmbar. Das galt natürlich auch für die Schiffahrt. Fehlten ihr, z. B. bei sehr trübem Wetter, auf offener See diese zwei Punkte, so ermangelte ihr jede Orientierung, ja alle Orientierungsmöglichkeit. Und eben das meint Odysseus. Auch früher hatten sie wohl, so bei ihrer nächtlich finstern Ankunft im Kyklopenland, die Orientierung verloren; sie wußten nicht die Richtung nach Hause, aber mit kommendem Morgen waren sie über die Himmelsrichtungen im klaren. Hier aber wissen sie auch darüber nicht mehr Bescheid. Jetzt sind alle, selbst der „vielkluge" Held, völlig ratlos. Daher die unabweisliche Notwendigkeit, sich bei Kirke Aufschluß geben zu lassen. Das ist der Sinn der Worte, und eben durch diesen Sinn sind sie fest verankert im Zusammenhang, enthalten sie ein wesentliches Motiv für die Weiterentwicklung der Handlung. Odysseus teilt nämlich die Mannschaft in zwei Hälften, deren eine er selbst, die andere Eurylochos führt, und läßt das Los entscheiden, welche Abteilung zur Erkundigung ausziehen soll. Die V. 190—192 gehören also in den vorliegenden

---

[1] Od. 10. Κέκλυτέ μευ μύθων, κακά περ πάσχοντες ἑταῖροι·
190 ὦ φίλοι, οὐ γάρ τ' ἴδμεν, ὅπῃ ζόφος, οὐδ' ὅπῃ ἠώς,
οὐδ' ὅπῃ ἠέλιος, φαεσίμβροτος εἶσ' ὑπὸ γαῖαν
οὐδ' ὅπῃ ἀννεῖται· ἀλλὰ φραζώμεθα θᾶσσον,
εἴ τις ἔτ' ἔσται μῆτις. ἐγὼ δ' οὐκ οἴομαι εἶναι.
εἶδον γὰρ σκοπιὴν ἐς παιπαλόεσσαν ἀνελθών
195 νῆσον, τὴν πέρι πόντος ἀπείριτος ἐστεφάνωται·
αὐτὴ δὲ χθαμαλὴ κεῖται· καπνὸν δ' ἐνὶ μέσσῃ
ἔδρακον ὀφθαλμοῖσι, διὰ δρυμὰ πυκνὰ καὶ ὕλην.

Zusammenhang. Das ist eine sichere, unverrückbare Grundlage für spätere Ausführungen.

Ebenso sicher ist aber auch, daß mit dem eben festgestellten Sinn der Worte die übrige Erzählung des Dichters nicht übereinstimmt. Unmittelbar vorher sagt der Scherzähler: „Als nun die Sonne sank und Dunkel die Erde bedeckte, legten wir uns am Strande des rauschenden Meeres zum Schlummer nieder; als aber die rosenfingerige, dämmernde Frühe erwachte, rief ich alle Gefährten zur Ratsversammlung“ (185—188). Und Tags zuvor hatten den Hirsch, den er erlegte, die brennenden Sonnenstrahlen zum Bache getrieben. Also mußten sie über die Himmelsrichtungen orientiert sein: zu V. 190—192 der gespannteste Gegensatz! Der Widerspruch ist rückhaltlos anzuerkennen, aber einstweilen beiseite zu stellen. Nur soviel ist hier zu bemerken: Wenn auch nach unserer anfangs gemachten Voraussetzung der Dichter selbst die V. 190 bis 192 in sein Gedicht aufgenommen hat, so sind sie doch nicht aus seiner eigenen dichterischen Erfindung und Einbildungskraft geflossen. Aus sich solche Widersprüche zusammengedichtet zu haben, dürfen wir ihm nicht zutrauen. Der Inhalt muß ihm irgend von außen her zugeflossen und aus einem besondern Grunde aufgenommen worden sein. Welche Bewandtnis es damit hat, muß sich erst zeigen.

Vorläufig stehen wir noch vor einem andern ungelösten Rätsel: Wie sollen wir es uns überhaupt vorstellen, daß hier auf Aiaie die Irrfahrer, jeder Orientierungsmöglichkeit bar, weder Westen noch Osten mehr wußten? Den richtigen Fingerzeig gibt uns der Dichter etwas mehr als hundert Verse voraus, wo er uns vom Laistrygonenlande in Einlage I mitzuteilen weiß:

82 Hier wechseln die Hirten mit Hirten,
Welcher heraustreibt, hört das Rufen des, der hereintreibt.
Und ein Mann ohne Schlaf erfreute sich doppelten Lohnes:
Eines als Rinderhirten, des andern als Hirte der Schafe;
Denn nicht weit sind die Bahnen der Nacht und des Tages
entfernt[1].

Scherzend meint der Dichter, es könne dort der Schafhirt, der gewöhnlich spät eintreibt, vom frühaustreibenden Rinderhirten die Herde übernehmen und, ohne zu schlafen, wieder neu austreiben, um so doppelten Taglohn zu verdienen. So nahe aufeinander folgten die Bahnen (κέλευθον) der Nacht und des Tages, weil die Bahn, die Dauer der Nacht, so kurz ist, daß alsbald wieder die Laufbahn des Tages anfängt. Schon der Grammatiker Krates von Mallos (2. Jahrh. v. Chr.) hat erkannt, und alle Ausleger sind darin einig, daß Homer hier die kurzen Sommernächte der hohen nördlichen Breiten bezeichne, von denen er irgendwelche Kunde gehabt haben müsse. Seine Angabe steht zu dem Gange der Erzählung in keinerlei weiterer Beziehung, aber sie dient trefflich zur Erklärung der V. 190—192 über Aiaie und scheint nach der

---

[1] Od. 10. 82 ὅθι ποιμένα ποιμὴν
ἠπύει εἰσελάων, ὁ δέ τ' ἐξελάων ὑπακούει.
ἔνθα κ' ἄϋπνος ἀνὴρ δοιοὺς ἐξήρατο μισθούς:
τὸν μὲν βουκολέων, τὸν δ' ἄρτυφα μῆλα νομεύων·
ἐγγὺς γὰρ νυκτός τε καὶ ἤματός εἰσι κέλευθοι.

Absicht des Dichters darauf vorbereiten zu sollen. Das wäre ja echt homerische Art. Aber wie denn? Hier müssen wir von der feststehenden Tatsache ausgehen, daß Homer die Irrfahrten des Odysseus nach Nordwesten hin gerichtet gedacht hat. Wir dürfen also annehmen, daß der Held von Telepylos, der Stadt der Laistrygonen, aus in nördlicher Richtung weiterfuhr, bis er Aiaie erreichte. Was er von Telepylos mitteilt, nämlich die kurzen Sommernächte, paßt noch auf die Gegend südlich vom Polarkreis. Verlegen wir Aiaie nördlich vom Polarkreis, so kam dorthin Odysseus in eine Gegend, wo ununterbrochener Tag, der sogenannte Polartag, herrschte. Da trat nun das ein, was er V. 190—192 vor seinen Freunden beklagte. Während der Dauer des Polartages, die mit den Breiten zunimmt, bewegt sich die Sonne, ohne auf- und unterzugehen, etwas über dem Rande des Horizonts rings um die Erde. Die Folge davon ist, daß man Osten und Westen nicht mehr unterscheiden und, da durch das Tageslicht auch die Sterne verdunkelt sind, sich über die Himmelsrichtungen nicht mehr zurechtfinden kann. Ein Mittel wären noch feste Punkte am Lande, aber solche zeigten sich dem Odysseus auch nicht, sondern nur offene See. Wenn der Dichter mit 9, 82 ff. sagt, die Irrfahrer seien bis in die nördliche Gegend der ganz kurzen Sommernächte gekommen, so erzählt er steigernd 9, 190 ff., sie seien bis in die Höhe des ununterbrochenen Tages gelangt, mit der Wirkung, daß sie mangels Aufgangs und Untergangs der Sonne die Himmelsrichtungen nicht mehr wußten. Die beiden Einlagen tragen wesentlich den Charakter geographischer Bestimmungen der Reise, nur daß die zweite zugleich in die Handlung eingewoben ist. Dieser ihr gemeinsamer, man möchte sagen äußerlicher Charakter einer bloßen geographischen Bestimmung tritt auch dadurch hervor, daß die Landschaftsbeschreibung davon gar nicht beeinflußt erscheint. Sie paßt nicht in die hohen Breiten, sondern nur auf die Heimat des Dichters mit völlig verschiedenen klimatischen Verhältnissen. Bei Telepylos (Einlage I) gibt es eine Straße, auf der die Laistrygonen hochbeladene Wagen vom hohen Gebirge zur Stadt führen, und auf Aiaie (Einlage II) weidet der Hirsch im dichten Gebüsch und schüttet die Zauberin den verwandelten Gefährten des Odysseus Eicheln oder Buchenmast und rote Kornellen vor. Das sind nur Erweiterungen des oben hervorgehobenen Widerspruchs dieser Einlagen mit der übrigen Erzählung und Beschreibung des Dichters. Eben wegen dieses abstechenden Charakters haben wir sie „Einlagen" genannt.

Die Insel Aiaie weist aber noch eine zweite Eigentümlichkeit auf, die in der vierten Einlage (12, 3—4) beschrieben wird. Was in den Versen gesagt wird, nimmt sich anscheinend ebenso unverständlich, wenn nicht noch unbegreiflicher aus als die Behauptung in der zweiten Einlage: man könne dort nicht Westen und Osten finden, läuft aber tatsächlich auf denselben klaren Sinn hinaus. Hören wir sie in ihrem Zusammenhang. Im elften Gesang hat Odysseus von Aiaie aus die Hadesfahrt unternommen, im zwölften kehrt er von dort nach der Insel zurück; er selbst erzählt:

12, 1 Als wir jetzo die Flut des Ozeanstromes durchsegelt,
Fuhren wir über die Woge des weithin wallenden Meeres,
Zur aiaiischen Insel, allwo der dämmernden Frühe
Wohnung und Tänze sind und Helios' leuchtender Aufgang.
Jetzo landeten wir am sandigen Ufer der Insel,

Stiegen alsdann aus dem Schiffe ans krumme Gestade des Meeres,
Schlummerten dort ein wenig und harrten der heiligen Frühe[1].

Daß Odysseus' Leute am Gestade ein wenig schlummerten und der heiligen Frühe harrten (6, 7), d. h. der Morgenröte, die doch auf der Insel ihre Wohnung hat (3, 4), und gleich nachher die dämmernde Frühe mit Rosenfingern erwachte (8); daß ferner die Sonne, die dort ihre Aufgänge hat (4), etwas später daselbst sinkend gedacht wird (20), all diese Widersprüche überraschen uns bereits nicht mehr; sie sind der gleichen Art wie diejenigen, die schon durch Einlage II (10, 190—192) in den nächsten Zusammenhang hineingebracht worden sind. Aber da gähnt eine andere, unüberbrückbare Kluft: nämlich zwischen der Behauptung des Dichters, daß eben hier die Wohnung der Morgenröte und die Aufgänge der Sonne sich befinden, und der unleugbaren Voraussetzung desselben Dichters, die auch den Einlagen I (10, 82 ff.) und II (10, 190 ff.) zu Grunde liegt, nämlich daß das Schiff des Odysseus sich in den hohen Nordwesten hierher verirrt hat. Hat denn der Dichter selbst auf einmal das Orientierungsvermögen verloren, daß er Osten und Westen miteinander vertauscht? Die Stelle hat bisher aller Auslegungskünste gespottet. Und doch ist, was der Dichter hier beschreibt, verblüffende Wirklichkeit, tatsächliche Erscheinung in der Polargegend. Nur sind sie vom Dichter in durchaus begreiflicher Weise mißverstanden.

Erinnern wir uns wieder daran, daß während des Polartages die Sonne immer so nahe über dem Horizont schwebt, als wäre sie am Aufgehen. „Aufgänge (ἀνατολαί) der Sonne", heißt es darum zutreffend in der Mehrzahl. Das scheint aber gar kindlich. Und doch, was lag dem homerischen Menschen, der von der Kugelgestalt der Erde keine Ahnung hatte, sondern sich die Erde als flache, rundliche Scheibe vorstellte, was lag ihm näher, als daß er das auffallende arktische Phänomen für einen unablässigen Sonnenaufgang ansah? Analog dachte er sich da „der dämmernden Frühe Wohnung (οἰκία) und Tänze (χοροί)". Dauerndes Dämmerlicht zeichnet wieder die Polargegenden aus; dort ist es eigentlich zu Hause, und dort führt es seine Reigen auf. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist hiermit zugleich das Nordlicht gemeint, das der Dichter wegen der ähnlichen Farben mit der Morgenröte in eins gefaßt haben dürfte. Poetisch schön und zutreffend nannte er dann die veränderlichen Lichtbogen und beweglichen, wandernden Strahlen des Nordlichtes Reigentänze der Morgenröte. Dies wäre ein kindlich naiver Erklärungsversuch, entsprechend der Wissensstufe jener Zeit. Sicher schwebt ihm das dauernd dämmerige Licht jener Regionen vor. Demzufolge spielt und übt im hohen Norden Helios seine Aufgänge, hat Eos ihr Heim und hüpft und tanzt ihre Reigen. Das hindert die Sonne aber nicht, zugleich bei uns (in der gemäßigten Zone) täglich durch Aufgang

---

[1] Od. 12. 1 Αὐτὰρ ἐπεὶ ποταμοῖο λίπεν ῥόον Ὠκεανοῖο
νηῦς, ἀπὸ δ' ἵκετο κῦμα θαλάσσης εὐρυπόροιο
νῆσόν τ' Αἰαίην, ὅθι τ' Ἠοῦς ἠριγενείης
οἰκία καὶ χοροί εἰσι καὶ ἀντολαὶ Ἠελίοιο,
5 νῆα μὲν ἔνθ' ἐλθόντες ἐκέλσαμεν ἐν ψαμάθοισιν,
ἐκ δὲ καὶ αὐτοὶ βῆμεν ἐπὶ ῥηγμῖνι θαλάσσης.
ἔνθα δ' ἀποβρίξαντες ἐμείναμεν Ἠῶ δῖαν.

und Untergang den vierundzwanzigstündigen Tag zu bewirken; noch die Morgenröte, täglich einmal in der Frühe bei uns zu erwachen. Diese Vorstellungen ruhen im Geiste des damaligen Menschen friedlich nebeneinander, und beide haben ihren eigenen Wahrheitsgehalt. Den innern Zusammenhang zwischen beiden Erscheinungen erkennt er ebensowenig, wie er sich an ihrem scheinbaren Widerspruch stößt. Die Welt ist ihm noch voller Wunder; das paßt erst recht in die Märchenwelt, in der wir uns mit Odysseus befinden.

Es ist nun äußerst wertvoll, zu entdecken, daß die beiden Einlagen, die sich auf die Insel Aiaie beziehen, die vierte (12, 2.3) hier und die zweite (10, 190—192), sich zur vollständigen Beschreibung des Polartages ergänzen, und daß sich ihre Inhalte wie Ursache (12, 2. 3) und Wirkung (10, 190—192) verhalten. So bestätigen sich die gegebenen Auslegungen gegenseitig, und es offenbart sich, daß der Dichter die beiden Stellen aufeinander hingeordnet hat.

Der Dichter kennt aber nicht bloß den Polartag auf Aiaie, er kennt auch die Polarnacht und setzt sie in geringer Entfernung von Aiaie an. Er spricht davon in der dritten Einlage (11, 13—19). Von der Insel der Kirke nämlich gelangt Odysseus, vom Nordwind begünstigt (10, 505), in einer Tagfahrt über das Meer und durch einen Verbindungsarm in den Okeanosstrom, der die ganze Erdscheibe umfließt, und landet am andern Ufer dieses Stromes dort, wo der Eingang zu Unterwelt sich öffnet:

11, 13 Jetzo erreichten wir des tiefen Ozeans Ende (das andere Ufer).
Allda liegt das Land und die Stadt der kimmerischen Männer;
Diese tappen beständig in Nacht und Nebel, und niemals
Schaut strahlend auf sie der Gott der leuchtenden Sonne,
Weder wenn er die Bahn des sternigen Himmels hinansteigt,
Noch wenn er wieder zur Erde hinab vom Himmel sich wendet,
Sondern schreckliche Nacht umhüllt die elenden Menschen[1].

Auf den Gegensatz der Kimmerier, d. h. „Männer der Dunkelheit", und der Laistrygonen mit ihren kurzen Nächten hat man schon früher aufmerksam gemacht. Noch größer aber ist der Gegensatz zum Polartag auf Aiaie. Die benachbarte Lage der drei Punkte: Laistrygonenland, Aiaie, und Land der Kimmerier, weist darauf hin, daß die „schreckliche Nacht" dieser letzteren gleichfalls unter die Erscheinungen der Polargegend zählt. Nur liegt hier in der Beschreibung eine offenbare Unrichtigkeit, eine Verschiebung des Tatbestandes vor. Statt nämlich zu sagen, jene Gegenden des hohen Nordens seien einen Teil des Jahres von Nacht umhüllt, läßt der Dichter in einem Teil der Polargegenden die Bewohner, die Kimmerier, beständig in Nacht und Nebel tappen. Mit dieser Verschiebung scheint der Dichter, dem Zweck seines Epos zuliebe, dichterische Freiheit geübt zu haben. Am Eingang zum Erebos mußte ja ewige

[1] Od. 11. 13 Ἣ δ' ἐς πείραθ' ἵκανε βαθυῤῥόου Ὠκεανοῖο,
ἔνθα δὲ Κιμμερίων ἀνδρῶν δῆμός τε πόλις τε,
15 ἠέρι καὶ νεφέλῃ κεκαλυμμένοι· οὐδέ ποτ' αὐτοὺς
Ἠέλιος φαέθων καταδέρκεται ἀκτίνεσσιν,
οὔθ' ὁπότ' ἂν στείχῃσι πρὸς οὐρανὸν ἀστερόεντα,
οὔθ' ὅτ' ἂν ἂψ ἐπὶ γαῖαν ἀπ' οὐρανόθεν προτράπηται,
ἀλλ' ἐπὶ νὺξ ὀλοὴ τέταται δειλοῖσι βροτοῖσιν.

Nacht herrschen. Es sieht indessen ganz danach aus, als habe der Dichter auch die kurzen Nächte bei den Laistrygonen und den Polartag auf Aiaie als dort dauernde Zustände sich vorgestellt; doch sicher ist es nicht. Daß derselbe darauf Bedacht nahm, auch die beiden letzten Einlagen möglichst passend in die Handlung des Gedichtes einzufügen, ergibt sich aus der schönen Einrahmung, die er damit der Hadesfahrt verliehen hat. Den hinabsteigenden Helden überschattet das kimmerische Dunkel, den wieder heraufgestiegenen begrüßen die Aufgänge des Helios und die Freudenreigen der Eos.

Wollte man übrigens nach Widersprüchen fahnden, würde man auch hier die Unbegreiflichkeit finden, daß auf Aiaie die brennende Glut der Sonne den dürstenden Hirsch zur Quelle treibt, während eine Tagfahrt davon entfernt zu den kimmerischen Männern nie ein Strahl des Tagesgestirnes hindringt. Aber wer rechnet im Bereich des Märchenhaften vernünftelnd den dichterischen Erfindungen nach?

Soviel über die einzelnen Stellen. Versuchen wir nun, die Resultate zusammenzufassen und daraus die Schlußfolgerungen zu ziehen, so ergeben sich eine Reihe von Sätzen.

Erstens die vier Einlagen gehören zusammen, sie weisen nach dem hohen Norden und ergänzen sich zu einer vollständigen Beschreibung der Sonnen- und Lichtverhältnisse der Polargegenden. Schon geographisch schließen sie sich an drei benachbarte Punkte an und wollen Erscheinungen mitteilen, die an die geographische Lage dieser Orte geknüpft sind. Ganz offensichtlich soll die Angabe über die kurzen Sommernächte bei den Laistrygonen uns in die hohen Breiten der Polargegenden versetzen. Zufolge der benachbarten Lage der Insel Aiaie und des Kimmeriergebietes müssen dann aber auch die Angaben der sie betreffenden Einlagen Naturphänomene des hohen Nordens bezeichnen. Und tatsächlich wird unter dieser Voraussetzung der sonst unverständliche Sinn der einzelnen Stellen bis auf den genauen Wortlaut klar. Noch mehr: sie liefern miteinander ein auffallend zutreffendes, geschlossenes Bild der Lichterscheinungen in der Polarwelt. Wir lernen durch die erste Einlage die kurzen Sommernächte, durch die zweite und vierte den Polartag in seinen mannigfaltigen Eigentümlichkeiten, durch die dritte die Polarnacht kennen. Gemeinsam ist auch allen jener seltsame Widerspruch ihres Inhaltes mit den übrigen landschaftlichen Beschreibungen derselben Gegend. Die Einlagen sind erratischen Blöcken vergleichbar, die auf grüner Wiese einsam zwischen anders gearteten Steinbildungen liegen. Mit andern Worten: die klimatischen Verhältnisse der Gegend, wie der Dichter sie malt, passen nicht zu der geographischen Lage, die die Einlagen ihnen anweisen. Diese rühren also nicht vom Dichter her, sondern von außen. Er hat sie gefunden, nicht aber erfunden, und er hat sie in ihrer widersprechenden Fremdartigkeit belassen.

Zweitens hat aber der Dichter durch die passende Einfügung der vier Stellen und durch die feste Verbauung der zweiten in das Gerüst der Handlung diesen Einlagen den Stempel seines Eigentums aufgeprägt, so daß die Belehrung über die Polarverhältnisse als sein Werk erscheint. Und zwar *dienen seine Mitteilungen dazu, die Fahrt des Odysseus geographisch zu bestimmen.* Sie sagen ausdrücklich, daß die Stationen seines Aufenthalts

jeweils durch die beschriebenen Phänomene gekennzeichnet waren. Nach der ersten Einlage befand er sich in einem Lande, wo die kurzen Nächte waren; der zweiten zufolge, nach einer ununterbrochenen, übermüdenden Ruderfahrt, am Strande von Aiaie, wo er den Polartag erlebte; laut der dritten Einlage erreichte er auf nordwindbeschleunigter Tagfahrt die Kimmerier, bei denen Polarnacht herrschte; die vierte Einlage läßt ihn zur Insel Aiaie mit ihrem Polartag zurückkehren. Ein beträchtlicher Teil der Irrfahrten, nämlich der zehnte Gesang (ausgenommen das Aiolosabenteuer V. 1—79), der elfte und der Anfang des zwölften (bis V. 146), bewegt sich im Polargebiet. Darin ist der Abstieg zur Unterwelt miteinbezogen, da ihr Eingang sich im Kimmerierlande befindet. *Der Held der Odyssee hat also eine Polarfahrt vollbracht.*

Drittens sind die von den Einlagen gebotenen Kenntnisse, die dem Dichter ermöglichten, den Odysseus als Polarfahrer zu zeichnen, ihm von außen zugeflossen. Gerade das fremdartige Verhältnis dieser Einlagen zu ihrer Textumgebung zeigt uns das an, indem es eigenes Erlebnis oder freie Erfindung des Dichters als Ursprung ausschließt. Man sieht ja auch, wie der Dichter selbst die Tragweite seiner Mitteilungen bei weitem nicht abzuschätzen imstande ist. Allein diese Kenntnisse erscheinen ihm durchaus als verbürgt; er stellt die in ihnen enthaltenen Tatsachen mit derselben Bestimmtheit auf wie die danebenstehenden offenbar ihnen widersprechenden klimatischen Verhältnisse, die er selbst seiner Heimat nachgezeichnet hat. So die „Sonnenaufgänge" im hohen Nordwesten und den heimatlichen Tagesaufgang im Osten (Einlage IV). Und seine Mitteilungen in den Einlagen waren wirklich verbürgt; sie geben mit auffälliger Genauigkeit und Bestimmtheit den wahren Befund der Tatsachen wieder. Einen einzigen Unterschied macht die Verschiebung bezüglich Ort und Zeitdauer der kimmerischen Polarnacht, wenn nicht etwa da ein Mißverständnis der Quelle vorliegt. Wir dürfen daher mit Sicherheit den Satz aufstellen: *Die Mitteilungen, die der Dichter über die Polargegenden macht, beruhen auf von außen ihm zugekommener, zuverlässiger Kunde.*

Forschen wir weiter nach, auf welchem Wege diese Kunde in die Heimat des Dichters gelangt sein mag, so werden wir nicht einen Landweg sondern den Seeweg, und zwar nach Nordwesten, anzunehmen genötigt. Zwar hat man geglaubt, daß die Kunde von den kurzen Sommernächten bei den Laistrygonen durch die Phönizier zu Lande, nämlich mittels des „von Gau zu Gau" sich fortpflanzenden Handels mit Bernstein von der Ostsee her, zur griechischen Welt gelangt sei. Da aber diese eine Kunde von den kurzen Nächten bei Homer nicht isoliert steht, sondern mit dem Inhalt der andern Einlagen ein eng verbundenes Ganzes ausmacht, so ist jene Ansicht nicht haltbar. Denn die Nachrichten der Odyssee lauten zu bestimmt und umfassend, als daß sie sich auf dem gedachten Landwege in solcher Genauigkeit und Vollständigkeit sollten erhalten haben. Es ist nicht einmal ein zureichender Grund ersichtlich, weshalb sie überhaupt auf den Weg gegeben worden wären; denn der Ostseestrand liegt doch zu wenig nördlich. Völlig auffallend wäre da die Mitteilung, daß man im hohen Norden irgendwo Westen und Osten nicht unterscheiden könne. Setzt man aber voraus, es seien kühne Schiffer auf dem Seeweg durch den atlan-

tischen Ozean, und zwar bei der Küstenseefahrt der Alten etwa Norwegen entlang, in jene arktischen Regionen vorgedrungen, so erklärt sich alles auf die lichtvollste Weise. Gerade für Seefahrer war es dort eine der ersten und wichtigsten Erfahrungen, auf die sie aufmerksam werden mußten, daß sie, wie eben Odysseus, die Orientierungsmöglichkeit verloren, sobald sie auf ihrer Fahrt über den Polarkreis hinaus in den Polartag gekommen waren. (Es scheint auch, daß der Dichter nur auf Grund eines auf Erfahrung beruhenden Seefahrerberichtes veranlaßt und befähigt war, so angemessen, wie er getan, die in Rede stehenden Einlagen auf die drei Stationen zu verteilen.) Was aber vielleicht der durchschlagende Grund für unsere Annahme ist: es wird so mit einem Male klar, warum der Dichter die Irrfahrten des Odysseus in den fernen Nordwesten verlegt hat; er konnte sie so mit den sicheren Merkmalen einer Polarfahrt kennzeichnen, weil die Nachrichten von einer Polarfahrt im nordwestlichen Meere herstammten. Hieran dürfen wir also mit aller Wahrscheinlichkeit festhalten.

Viertens der Zweck des Dichters bei Einfügung der Einlagen war die Verherrlichung des Odysseus. Von diesem Gesichtspunkte aus gewinnen wir den Einblick in die Ökonomie des Dichters bei Verwendung und Behandlung der Stellen. Sie leisteten ihm einen zu wichtigen Dienst für die Ausgestaltung seines Epos, als daß er sie hätte missen mögen. Sein Held sollte gleichsam den Rekord schlagen in allem Großartigen, was ein Mensch an Unternehmungsgeist, kühnem Mut, erfinderischer Klugheit und siegreicher Ausdauer zu leisten vermag. Darum führte er ihn durch die Reihe wechselnder Abenteuer nach dem Vorbild eines Herakles selbst in den Hades hinab. Wie dieser zu Lande, so sollte Odysseus zur See der Mann sein, der bis zum Okeanos hin, dem Grenzstrom, der Erde und Meere umkreist, alle Stätten und Sitten von Menschen gesehen und alle drohenden Gefahren bestanden hatte. Dabei wollte der Dichter zugleich ein volles und abgerundetes Weltbild vermitteln. Nun hatte er Kunde von dem hohen Norden des Meeres und seinen seltsamen Naturerscheinungen, und kühne Seefahrer waren einmal bis dorthin vorgedrungen. Das Abenteuer mußte auch sein Held unternommen haben, er mußte dort gewesen sein, wo der aus- und der eintreibende Hirt einander anrufen, dort wo die Aufgänge der Sonne und der Wohnsitz und die Reigen der Morgenröte zu sehen sind, dort wo man Osten und Westen nicht mehr zu unterscheiden vermag, um sich über die Fahrt zu orientieren; dort endlich, wo die Kimmerier von ewiger Nacht umhüllt sind. Das war im fernen Nordwesten. In diese Richtung wiesen ja wohl auch manche der Schiffermärchen, die er zu erzählen gedachte, wenn ihre Stätten auch noch so unbestimmt waren. Nach dem fernen Nordwesten mußte er seinen Helden verschlagen werden lassen, weil der Atlantische Ozean außerhalb des hellenischen Seeverkehrs seiner Zeit, weit über dessen Grenzpunkte Libyen und Sizilien hinaus lag und dem Dichter selbst wohl nur dunkel als fernes West- und Nordmeer vorschwebte. Dort konnte er die Schauplätze der Abenteuer frei nach eigenen Zwecken ordnen und ungehindert und unkontrolliert den Märchenzauber entfalten. Jedenfalls war der vordem entlegene Osten, das Meer bis nach Kolchis, in des Dichters Zeit den Griechen zu nahegerückt, als daß es für neue sagenhafte Unternehmungen noch der geeignete Raum gewesen wäre.

Der Südosten aber war durch die Irrfahrten des Menelaos in derselben Odyssee in Anspruch genommen.

Das wird der Grund gewesen sein, weshalb unser Dichter auch den Argonautenzug in den fernen Nordwesten gelegt hat. Ja er läßt ihn gleichfalls die Polargegend berühren; wir müssen die Stellen kurz vorführen. Bei der Gelegenheit, da Odysseus auf der Heimfahrt von Aiaie aus den zweiten gefährlichen Ort, die Prallfelsen (Plankten) erreichte, erzählt der Dichter, daß noch kein Schiff und kein Vogel ungefährdet an dem Felsen vorbeigekommen sei; nur der Argo sei das einst auf ihrer Rückfahrt von Aietes mit Hilfe der Hera geglückt (12, 70). Auf die Argonautenfahrt weist großer Wahrscheinlichkeit nach im Sinne des Dichters auch der Name Artakia, den er der Quelle bei der Laistrygonenstadt Telepylos beilegt, und der gleichlautend ist mit der durch den Argonautenzug berühmt gewordenen Quelle auf Kyzikos in der Propontis. Man wird die Absicht Homers wohl richtig dahin verstehen, daß er auch die „Argo, die vielbesungene", die Trägerin des ersten mythischen Seeunternehmens im großen Stil, die Bahnen seines Odysseus kreuzen ließ. Vielleicht wollte er gar andeuten, daß Odysseus den Ruhm eines Jason selbst übertreffe, der nicht in die eigentliche Polargegend und bis zu den Kimmeriern und zum Hadeseingang gelangt sei.

Wir sagten eben: Homers. Aber wir stehen noch vor der letzten Frage: Sind die Einlagen wirklich ursprüngliche Bestandteile der Dichtung? Dürfen wir ihre Einfügung Homer selbst zuschreiben? Wir können und müssen die Frage bejahen. Wie hätte ein späterer Nachdichter für die Verteilung der vier Einlagen so passende drei Örtlichkeiten finden können, wenn nicht die ursprüngliche Anlage der Dichtung die Einlegungen vorausgesehen? Wer hätte trotz der Widersprüche, in die er mit der nächsten Umgebung geraten mußte, sie hineinzubringen gewagt? Und, was viel schwerer wiegt, wem konnte es unter so bewandten Umständen gelingen, diese Zusätze an den verschiedenen Stellen nicht eines Exemplars sondern doch so vieler einzuschwärzen, daß die ganze Überlieferung gefälscht und keine Spur der ursprünglichen Fassung bewahrt blieb? Das ist auch entfernt nicht wahrscheinlich. Schließlich bleibt die Untersuchung bei der einen Frage stehen: Kann Homer jene Widersprüche selber verschuldet haben? Nun, daß die Aufnahme der Einlagen in den Augen des Dichters für die Zwecke seiner Dichtung ein großer Vorteil, ja fast unumgängliche Notwendigkeit sein mußte, wurde eben entwickelt. Setzen wir voraus, er habe die sich ergebenden Unzuträglichkeiten alle erkannt, was aber nicht selbstverständlich ist: dann sah er auch die praktische Unmöglichkeit, den Ausgleich zu bewirken. So war er vor das Dilemma gestellt: entweder auf seinen hohen Zweck zu verzichten, und gerade die kühnsten Unternehmungen in die weitesten Fernen des Nordwest-Meeres, über die ihm nun einmal Kunde vorlag, dem Ruhm seines Helden vorzuenthalten, oder die unausgleichbaren Widersprüche wie unbesehen in den Kauf zu nehmen. Und Homer hat mit naiver Genialität sich für das letztere entschieden.

Wir kennen jetzt wenigstens eine Quelle für die Beschreibung der Irrfahrten des Odysseus. Es wäre aber verfehlt, nach dieser Quelle die genannten Orte auf unsern Karten zu suchen, z. B. die Laistrygonen als einen germanischen

Stamm in Skandinavien ansprechen zu wollen. Den ebengemachten Untersuchungen zufolge bietet Homer dazu keinen positiven Grund.

Zum Schluß das Alter der Quelle. Dadurch daß wir wissen, Homer selber habe ihre Angaben verwertet, sind wir berechtigt, sie sehr hoch hinaufzudatieren, jedenfalls über das achte vorchristliche Jahrhundert hinauf. Woher ihm die Kunde zugekommen ist, läßt sich schwer sicher bestimmen. Wohl nicht aus dem griechischen Seeverkehr seiner Zeit, der nicht weit genug reichte. Die größte Wahrscheinlichkeit spricht für die Phönizier, die im 12. Jahrhundert die Kreter als Beherrscher der See ablösten und ihre Fahrten nach Zinn und Bernstein bis nach Britannien und in die Gewässer der Nord- und Ostsee ausdehnten. Ihnen haben die Hellenen auch der homerischen Zeit viel Belehrung und Anregung zu verdanken. Als Form der Fortpflanzung der Kunde auf griechischem Boden möchte man sich am ehesten ein balladenartiges Lied denken. Handelte es sich in dem uralten Bericht nicht etwa um eine zufällige Irrfahrt, sondern um eine vielleicht wiederholte Forschungsreise zur See, so melden seine Überbleibsel von einer kühnen Kulturtat aus einer Zeit, die sich mit den modernen Mitteln der Schiffahrt auch von ferne nicht vergleichen läßt. An Wagemut darf sie den Nordpolexpeditionen unserer Tage getrost an die Seite gestellt werden.

Roland Herkenrath S. J.

Die religiösen Kräfte des Barock

Mit pietätloser Hand hatte das Barockzeitalter eine Unmenge wertvollster romanischer und gotischer Kunstschätze als vermeintliche Zeugen künstlerischer Unreife und Barbarei vernichtet, um seine eigenen neuen Ideale durchzusetzen. Das war, wenn auch im guten Glauben verübt, eine Missetat, die Vergeltung herausforderte. Diese Vergeltung blieb nicht aus. Im 19. Jahrhundert verfuhr man mit Kirchen und Kunstwerken des Barock genau so, wie dieser mit den Leistungen mittelalterlicher Kunst. Nun galt der Barock als schlimmste und widerwärtigste Verirrung, in die die Kunst, zumal die religiöse, jemals verfiel.

Kugler z. B. nennt in seiner dreibändigen Geschichte der Malerei (Ausgabe von 1867) Tiepolo einen abenteuerlichen Phantasten, wenn auch hochbegabten Koloristen; die deutsche Malerei des 18. Jahrhunderts wird in fünf Seiten abgetan; Künstler wie Pozzo, Asam, Knoller, Günther, Zick, Wink sind nicht einmal erwähnt. Reber schreibt in seiner Geschichte der neueren Kunst (1875) u. a.: „Im Verlauf des 17. Jahrhunderts neigte sich die Sonne der Kunst, nachdem sie drei Jahrhunderte lang in teilweise wolkenloser Pracht das Herz unseres Kontinents erwärmt ... wieder ihrem Untergang zu." „Die Architektur war zu einem frivolen Spiel mit den traditionellen Formen geworden, denen man die tollsten Verbindungen aufzwang, indem gerade das am genialsten erschien, was dem gesunden Sinn am meisten entgegen war." „Originalität und Rückkehr zur Natur findet sich bis zu den letzten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts in Deutschland nirgends und darum auch keine Kunst. Alles ist Plagiat und Armseligkeit, und der gesamte Eindruck der einer kümmerlichen Nachtlampe, deren nur mehr glimmender Docht an den letzten Resten des alten Öles zehrte." Bei Bernini und den von ihm inspirierten Meistern findet Reber vollendete Verhöhnung der plastischen Kunstgesetze, bei Tiepolo frivoles Virtuosentum. Erst mit Carstens beginnt, wie bei Kugler, die Wiedergeburt der deutschen Kunst. In einem dreibändigen Künstlerlexikon (Seubert, 2. Aufl. 1882) wird dem genialen Architekten Fischer von Erlach zwar ein tüchtiges Talent zugestanden, aber die geschmacklose Manier, in der es sich bekundete, bedauert. Mit der Binde des Klassizismus um die Augen waren diese oft so hellsichtigen Kunstgelehrten blind für all die Herrlichkeiten des Barock, unter denen sie lebten. Eine solche Gesinnung wäre gewiß imstande gewesen, alle Überreste aus dieser „verdammungswürdigen Zeit" mit Stumpf und Stil auszurotten, und wir müssen einer weisen Vorsehung danken, daß die Zeit zu arm war, um alle Barockkirchen und Barockaltäre abzubrechen und neugotische oder neuromanische an ihre Stelle zu setzen.

Aber auch auf diese Nacht folgte ein Morgen. Jakob Burckhardt, der sich in seinem Cicerone nicht genug tun konnte, den Barock zu verdammen, muß später in einem Briefe aus Rom (1875) gestehen: „Mein Respekt vor dem Barocco nimmt stündlich zu, und ich bin bald geneigt, ihn für das eigentliche Ende und Hauptresultat der lebendigen Architektur zu halten. Er hat nicht nur Mittel für alles, was zum Zwecke dient, sondern auch für den schönen Schein." Auch bei Nietzsche dämmert die neue Erkenntnis auf. Allerdings war er noch zu sehr in der ästhetischen Erblehre seiner Zeit befangen, als daß er nicht die klassische Kunst als die reinere und größere betrachtet hätte.

Im zweiten Band seiner Aphorismensammlung „Menschliches, Allzumenschliches" schreibt er unter Nr. 145, daß nur die Schlechtunterrichteten und Anmaßenden beim

Wort Barockstil sogleich eine abschätzige Empfindung hätten. Wo die bloße Vernunft und Dialektik keine Worte mehr finden, greife man, um sich verständlich zu machen, zum Rhetorischen und Dramatischen. Von diesem Geiste sei der Barockstil getragen mit seinen Dämmerungs-Verklärungs- oder Feuerbrunstlichtern auf so stark gebildeten Formen, mit seinen fortwährend neuen Wagnissen an Mitteln und Absichten. Diese Eigenschaften, in denen der Barockstil seine Größe habe, seien in früheren vorklassischen und klassischen Epochen einer Kunstart nicht möglich und nicht erlaubt; solche Köstlichkeiten hingen lange als verbotene Früchte am Baum. Im ersten Band des gleichen Werkes Nr. 219, meint er, die seelenvolle Musik sei in dem wiederhergestellten Katholizismus nach dem Tridentinischen Konzil durch Palestrina entstanden, der dem neuerwachten, innigen und tiefbewegten Geiste zum Klang verholfen habe. Es sei das eine Gegenströmung gegen die bisher herrschende, im Grunde wissenschaftliche Lust an den Kunststücken der Harmonik und Stimmführung gewesen. In der bildenden Kunst entspreche dem der Barockstil.

Damit hat Nietzsche bereits ein ganz Wichtiges aufgespürt: die Seele des Barock, die man erst viel später ganz erkannte. Denn zuerst wurden die schaubaren Werte des Barock wiederentdeckt in der Zeit des Impressionismus. Ihm, der das flutende Leben packte, wo er es fand, mußten gerade die Schöpfungen des Barock als gesinnungsverwandt erscheinen. Ein barockes Interieur zu malen, gilt einem Impressionisten als lockende Aufgabe. Aber das Schaubare des Barock ist nur die eine Seite. Die andere Seite, die Seele, das Expressive, hat erst unsere Zeit wieder ganz zu würdigen gelernt. Erst in den letzten Jahren sind die Bücher geschrieben worden, die das geistige Problem des Barock untersuchen. So hat sich in den letzten Jahrzehnten das Urteil über die Barockkunst ins Gegenteil gewandelt.

Es sah schlimm aus in der Zeit, aus der sich die Barockkunst als ein „Stirb und werde" entwickelte. Die Renaissance gab die Grundstoffe, was wurde, war etwas Neues. Savonarolas Donnerworte hatten keine nachhaltige Besserung der allgemeinen Verderbnis bewirkt. Alle bösen Geister der heidnischen Antike waren losgelassen und tummelten sich behaglich im Leben und in der Kunst.

Die Frührenaissance hatte noch ein gut Teil des religiösen Geistes bewahrt, der aus altchristlicher Zeit stammte; noch herrschte jene schlichte Naivität und Einfalt, jene Liebe an Schmuck und Zier, die ebenso volkstümlich ist wie dem religiösen Gedanken angemessen. Die Kunst war noch immer Wegweiser zum Ewigen. Das änderte sich mit der Hochrenaissance. Das rein menschliche Schönheitsideal der Antike war in Wissenschaft, Literatur und Kunst auf den Thron erhoben. Die Kunstwerke hatten keine transzendentale Kehrseite mehr und blieben nach allen Seiten hin dem Irdischen verhaftet. Der Anruf eines religiösen Themas hatte im Kunstwerk selbst keinen Widerhall mehr gefunden. Es war eine Art l'art pour l'art. Wohllaut der Maßverhältnisse, typische Naturverklärung, die aber nicht Erhöhung über die Natur bedeutete, wurde von den Künstlern als Ziel erstrebt. Weder Wolken noch Engelsköpfe noch Heiligenscheine können uns darüber hinwegtäuschen, daß diese Heiligenbilder und Heiligenstatuen, so vollendet sie in ihrer Art sind, von einem höheren Standpunkt aus betrachtet leer erscheinen. Nur Gewohnheit und Erziehung bringen es zuwege, daß wir diese Leere aus Eigenem ausfüllen. Aber jene innere und wesenhafte Heiligkeit, die noch den Werken Cimabues eigen ist, ist verschwunden. Oder wo soll bei Raffaels Madonna della Sedia oder della Tenda die religiöse — nicht bloß rein menschliche — Innigkeit zu finden sein, nach der wir uns heute wieder sehnen? Nur die Madonna Sixtina sendet

diese religiösen Kraftströme von innen heraus, aber gerade dieses Bild ist bereits eine Antizipation barocker Gedanken, die zwar noch nicht ausgegoren, aber doch deutlich spürbar sind. Das Irrationale, das Mysterium, das im Religiösen eine so große Rolle spielt, hat die Hochrenaissance als nicht assimilierbares Element ausgeschieden; es mußte erst wieder entdeckt werden. Glatt aufgehende Rechnung war das Ideal, das uns aus den Kompositionsformen der Disputa und der Schule von Athen ebenso entgegenleuchtet wie aus Lionardos Abendmahl.

Das gleiche Ideal beherrscht auch die Architektur der Hochrenaissance. Zentralbau mit Kuppel war das Ziel ihrer Sehnsucht, eine vollkommene mathematische Figur schon im Grundriß. Aus praktischen Gründen mußte freilich oft genug darauf verzichtet werden; selbst die Pläne Bramantes und Michelangelos für St. Peter wurden durch den Langhausanbau in ihrem Kerngedanken verändert. Proportion und rhythmisches Zusammenschwingen selbständiger Teilglieder ist ein wesentliches Merkmal dieses Stiles, der antike Bauformen wiedererweckte. Der Dekor, das Ornament ist dem altrömischen nachgebildet, sparsam, aber wirksam angebracht, die Gewölbe sind vielfach kassettiert. Der Architekt war peinlich darauf bedacht, daß die Linien seiner Architektur rein und klar hervortreten. Der Eindruck solcher Kirchenräume, wie etwa der Kirche S. Giustina in Padua, hat etwas vornehm Höfisches, Repräsentatives, aber man kann nicht leicht dabei warm werden. Die Plastik ist einfarbig geworden; sie sowohl wie die Malerei mußten sich mit unwesentlichen Aufgaben begnügen und sich im allgemeinen auf den Schmuck der Einrichtungsgegenstände, Altäre, Kanzeln, Taufbecken usw. beschränken. Obwohl schon Michelangelo bei der sixtinischen Decke die Fesseln der reinen Architektur sprengte und sich auch so als Vater des Barock erwies, so blieb doch die Kunst der gelösten und visionären Deckenmalerei einer späteren Zeit vorbehalten. Michelangelos Decke war dagegen noch in ein streng architektonisches Rahmenwerk gespannt. Auch die Musik der Zeit war mehr Rechenkunst als Empfindungsträger geworden und mußte noch jahrzehntelang auf ihren Reformator warten.

So war die Kunst der Hochrenaissance eine Art von künstlerischem Rationalismus, ein notwendiger Widerschein der damals so verweltlichten Kultur, die sogar bis zum päpstlichen Thron vorgedrungen war. Diese Kunst war Schicksal wie jede Zeitkunst, unabhängig vom Wollen des einzelnen. Erst mußten sich die Kulturbedingungen ändern, bis auch die Kunst neue Wege und Ausdrucksmittel finden konnte.

Diese neuen Kulturbedingungen wurden im Laufe des 16. Jahrhunderts geschaffen; sie bildeten die geistige Grundlage des Barock. Der Abfall nordischer Länder von der alten Kirche, die unkatholischen Ideen der Reformation, die auch in romanische Länder durchsickerten und auf Universitäts- und Kirchenkanzeln gepredigt wurden, ein Menetekel sondergleichen, mußten auch dem Blinden allmählich die Augen öffnen über den Umfang religiöser Verwilderung und sittlicher Verderbnis. Reform an Haupt und Gliedern wurde nun das Programm der folgenden Zeit, der Zeit der katholischen Restauration. Erst in zweiter Linie konnte an die Rückführung der verirrten Brüder gedacht werden. Zunächst galt es, den Katholizismus zu sichern. Es ist darum nicht ganz richtig, den Barock als Kunst der Gegenreformation zu bezeichnen, er ist vielmehr die Kunst der katholischen Restauration. Der polemische Zug gegen die Religionsneuerer fehlt der neuen Kunst gänzlich.

Die katholische Restauration im 16. Jahrhundert und in der Folgezeit gehört zu den glänzendsten Kapiteln der Kirchengeschichte. Nun waren auch wieder Päpste auf den Thron gelangt, die sich ihrer erhabenen Aufgabe bewußt waren, das Konzil von Trient,

die bedeutungsvollste aller allgemeinen Kirchenversammlungen, stellte die kirchliche Lehre den Lehren der Reformatoren gegenüber und regelte die kirchliche Disziplin, eine Reihe großer und tatkräftiger Heiliger bildete in dem Renovationsprozeß den Sauerteig, wie Philipp Neri, Ignatius von Loyola, Karl Borromäus, Canisius, Franz von Sales, Theresia, Vinzenz von Paul; neue Orden entstanden, ältere wurden, wo es nötig war, von Grund aus reformiert, die theologische Wissenschaft kam zu neuer Blüte, die Erziehung eines tüchtigen, glaubensstarken und sittenreinen Klerus wurde mit starker Hand gefördert, eine neue mystische Bewegung zog über die katholischen Länder, die äußere Missionstätigkeit verzeichnete glanzvolle Erfolge. So konnte es nicht ausbleiben, daß die Irrlehre in ihre Grenzen gebannt blieb, ja alter katholischer Boden wieder zurückgewonnen wurde. Als eine Art geistlicher Festungen entstanden dann, besonders im 17. und 18. Jahrhundert, allerorts, zumal in Deutschland und Österreich, Stätten besonderer Gottesverehrung als Ziel Tausender von frommen Pilgern. So sind im Gebiet des alten Österreich in den Jahren 1618—1757 nicht weniger als 95 solcher Wallfahrtsstätten errichtet worden, viermal soviel als in jeder andern Zeitspanne vorher und nachher.

Und die Kunst, diese feinfühlige Aufzeichnerin aller großen Kulturbewegungen, sollte gerade in dieser Zeit katholischen Aufschwungs so völlig versagt und eine unwürdige Rolle gespielt haben; sie allein soll den Weg vom Weltlichen zum Geistlichen nicht nur nicht mitgemacht haben, sondern vollkommen in der Weltlichkeit und Barbarei versunken sein? Man könnte es verstehen, daß jemand, der in dem Wiedererwachen und Wiedererstarken des katholischen Glaubenslebens ein Übel sähe, sich auch von der Kunst dieser Zeit angewidert fühlte, daß aber Katholiken der Meinung sein können, ein guter Baum habe in diesem Falle schlechte Früchte getragen, kann nur verstanden werden, wenn man sich vom katholischen Leben ein durchaus einseitiges Ideal bildet, wenn man für die aktiven und mystischen Kraftströme keinen Sinn hat, die sich damals über die katholische Welt ergossen. Rein mystische Beschaulichkeit und Pflege der Liturgie konnten das fast hoffnungslos scheinende Übel nicht heilen. Gott schuf sich neue Werkzeuge, Apostel voll von christlichem Tatendrang, in den selbst mystische Beschauung immer wieder ausmündete, wie bei einem Franz Xaver oder einer hl. Theresia.

Von diesen Kraftströmen nun ist auch die Kunst des Barock gespeist, mit diesen Wassern wurde sie getauft. Und was sie empfangen, leitete sie dankbar wieder weiter. Es war eine wundervolle Wechselwirkung von Geben und Nehmen: Ausdruckskunst und Wirkkunst. Beides, das Geben und das Nehmen, geschah wie bei jeder naiven, nicht von rationalen Programmen beeinflußten Kunst ohne Absicht und ganz von selbst. Dem Künstler bogen sich unter der Herrschaft dieser Ideen die Renaissanceformen unwillkürlich um und glichen sich ihnen an, und die Angleichung erwies sich als vortreffliches Mittel, der Idee den Weg in die Volksseele zu bahnen.

Schon rein äußerlich trat nach den Tagen des Konzils von Trient der Reformwille bezüglich der christlichen Kunst zu Tage. Die Päpste stellten sich in Gegensatz zu den Idealen des Humanismus und der Antike; der Kultur des Nackten und der Verweltlichung überhaupt ging man in einer Anzahl von Reformschriften scharf zu Leibe, und selbst Michelangelo mußte es sich gefallen lassen, daß die Nuditäten auf seinem Jüngsten Gericht übermalt wurden. Daß er selbst keinen Widerspruch erhob und dem Übermaler nicht zürnte, ist ebenso ein Beweis, daß auch er von der neuen Glaubens-

welle ergriffen war, wie die vom hl. Ignatius in mehreren Briefen uns mitgeteilte Tatsache, daß der Meister im Jahre 1554 als 79jähriger Greis die Pläne zur ersten Jesuitenkirche ohne jede Vergütung bloß aus Liebe zu Gott anfertigen wollte. Die Ausführung scheiterte an Bauplatzansprüchen von dritter Seite. Damals entstanden auch Künstlervereinigungen mit dem ausgesprochenen Zweck einer Reform der christlichen Kunst wie die Vereinigung Virtuosi al Pantheon oder die Academia di S. Luca. Es sollte ferner eine strenge, später allerdings wieder gelockerte Kunstzensur Mißbrauch und Entgleisung verhüten.

Als erste greifbare Frucht des Umschwungs ist die rege Tätigkeit im Kirchenbau zu verzeichnen, die nach Abschluß des Trienter Konzils einsetzte. Hatte noch etwa zwanzig Jahre vorher der Baumeister und Architekturschriftsteller Serlio im fünften Buch seines Werkes Dell' architettura das Erlahmen des kirchlichen Baueifers beklagt, so konnte schon 1587 Armenini feststellen, daß man in der ganzen Christenheit im Bau von kostbaren Kirchen, Kapellen und Klöstern wetteifere. Gerade die Ewige Stadt hat ja trotz ihrer zahlreichen antiken und mittelalterlichen Denkmale ganz den Charakter des „barocken Rom" bekommen, der sich einem auf Schritt und Tritt aufdrängt. Hatten ferner die Renaissancegewaltigen, ganz dem Geiste ihrer Zeit entsprechend, nicht nur ihre Paläste, sondern auch ihre Kirchen zur eigenen Ehre und zum Ruhm der Familie gebaut, wobei, wie schon Frankl[1] bemerkt, die religiösen und liturgischen Belange zurück-, die artistischen dagegen in den Vordergrund traten, so spielten derartige eigennützige Motive nunmehr nur eine Nebenrolle. Auch Beichtstühle erhalten jetzt eine künstlerische Ausgestaltung; der Thronsaal Gottes ist auch Audienzsaal geworden (Frankl), die domus Dei, das Haus Gottes auch porta coeli, Pforte des Himmels; die Bauten und ihre Innenausstattungen wurden mehr den Bedürfnissen der Seelsorge angepaßt.

In großen Städten waren die Kirchen vielfach zwischen Häuserreihen eingebettet, und so legte man alles Gewicht auf eine bewegte Fassade; selbst freistehende Kirchen aus der ersten Zeit des Barock machen in den äußern Längsseiten oft einen nüchternen Eindruck, bis eine weitere Entwicklung auch hier eingriff und den ganzen Kirchenkörper einheitlich gestaltete, so daß sich nun ein Kranz von Melodien um die äußere Bauhülle schlang, die an der Schauseite, an der Kuppel und an den Türmen ihre Höhepunkte erreichen. Schon das Äußere sollte wie ein Glockenruf die Gläubigen anlocken, wie es auch in der Zeit der Romantik und Gotik war. Wie aber hatte sich seit der mittelalterlichen Kunst der Charakter verschoben! Nicht mehr in unnahbarer hieratischer Feierlichkeit stehen diese Bauten vor uns, sondern in heiterer Festlichkeit. In den wechselnden Zeiten des Kirchenjahres der Stile ist der Barockstil die Osterzeit mit ihrem Allelujajubel. Er ist wie die Antwort auf den göttlichen Anruf fiat lux. Alles Düster ist geschwunden; mit ihrem hellfarbigen Kleid durchmessen diese Bauwerke die größten Fernen und blitzen auf wie Edelsteine, wenn man in ihren Bereich kommt. Mit Vorliebe hat darum auch die Barockzeit, wo es anging, ihre Kirchen auf Höhen gebaut, wo sie ihren freundlichen Mahnruf weit in die Lande senden konnten. Man denke etwa an die Kirchen Madonna di S. Luca bei Bologna, die Superga bei Turin, Maria Plain bei

[1] Die Entwicklungsphasen der neueren Baukunst, Leipzig 1914.

Salzburg, Pöstlingberg bei Linz, Mariahilf bei Passau, Mariatrost bei Graz, Christkindl bei Steyr, Maria Taferl bei Pöchlarn, an Melk, Banz, Vierzehnheiligen usw. Solche Kirchen sind dann ein wahres steinernes Sursum corda. Das Mittelalter hatte seine Burgen auf Höhen gebaut, die Barockzeit ihre Kirchen, und es ist nicht zweifelhaft, daß der Idee des ewigen imperium Divinum dieses Symbol besser entspricht als der Idee eines inzwischen längst verfallenen mächtigen Rittertums. Das ist Transzendenz fast im wörtlichen Sinn.

Und welche Mannigfaltigkeit, welchen Erfindungsreichtum offenbaren die Turmformen, die nicht, wie die gotischen, Pfeile in den Himmel schicken, sondern gegen Ende ihres Aufstiegs in allerlei Wölbungen, Schnecken, Kugel- und Zwiebelformen die Steilbewegung dämpfen. Welch ein Unterschied der Turmkrönungen in Melk, bei der Münchener Theatinerkirche, der Passauer Wallfahrtskirche Mariahilf, der Kirche Maria Bühel bei Salzburg, wo die Bedachungen der beiden Türme schon fast mit östlichem Formgefühl emporflammen, während die Türme in Einsiedeln ganz einfache polygone Hauben tragen. Wenn Borromini seinen Kuppelschluß von S. Ivo in Rom in einer sich nach oben verjüngenden Spirale gestaltet, so werden wir ihm den Vorwurf manieristischer Spielerei kaum ersparen können; sein Versuch hat auch meines Wissens keine Nachahmung gefunden. Bisweilen werden, wie in der Kirche St. Johann am Felsen in Prag, die Türme nicht mit ihrer Breitseite der Fassade angegliedert, sondern übereck gestellt und so ein eigenartiger Eindruck bewirkt. Kurz, die Mannigfaltigkeit der Formen ist hier wie auch bei der Ausgestaltung der Schauseiten eine erstaunliche und läßt solche Kirchen nie langweilig werden. Die Kunst, ein Thema zu variieren, stand in höchster Blüte.

Und dann die Treppenanlagen, die sich zu höher gelegenen Kirchen emporwinden, wie etwa der dreieinhalb Kilometer lange Portikus, der in 666 Bogen zur Kirche Madonna die S. Luca bei Bologna aufsteigt, oder ähnlich, wenn auch weniger großartig, die zahlreichen heiligen Stiegen, gedeckt oder ungedeckt, die bayrischen und österreichischen Wallfahrtskirchen vorgelagert sind und die Idee des Bußganges, des beschwerlichen irdischen Weges zum ewigen Ziel versinnbilden und in Verbindung mit der einsamen, allem irdischen Treiben entrückten Lage solcher heiliger Stätten die innere Einkehr und Sammlung begünstigen. Wo hätte sodann der weltumspannende Charakter der katholischen Kirche bezeichnenderen Ausdruck gefunden als in Berninis Säulenkolonnaden vor St. Peter in Rom! Und mag es immerhin zutreffend sein, daß so gewaltige Klosterbauten wie Melk, St. Florian, Einsiedeln in etwa auf die fürstliche Macht der Äbte und damit auf eine uns heute fremd gewordene Idee hinweisen, über all den mächtigen und langgestreckten Gebäudekomplexen erhebt sich majestätisch die Kirche, das Haus Gottes, dem auch der fürstliche Abt sich untertan wußte.

An Grundrissen sind alle Möglichkeiten erschöpft worden. Wir finden Zentralbauten in kreisrunder und ovaler Form, Langhausbauten mit geraden und gewellten Außenwänden, einschiffige Kirchen mit Seitenkapellen und mehrschiffige in Basiliken- oder Hallenanlage, Wölbungen und Kuppeln in allen nur denkbaren Formen. Selbst der originelle Gedanke Berninis in der Scala regia des Vatikans, durch allmähliches Sichannähern der Wände die Illusion einer größeren Länge zu bewirken, hat in perspektivisch sich verjüngenden Kirchengrundrissen Anwendung gefunden. Balthasar Neumann hat in seiner Kirche von Vierzehnheiligen sogar den herrlich geglückten Versuch gemacht, bei geraden Außenwänden die Pfeiler im Innern in einer Kurvenlinie aufzureihen. Ein Grundriß ferner, wie ihn die mährische Wallfahrtskirche Kiritein aufweist, gleicht einem Schlinggewächs, ohne die edlen Verhältnisse des Raumes zu beeinträchtigen. Der Gedanke der Dreizahl findet in der Wallfahrtskirche Kappel bei Waldsassen eine höchst eigenartige Verwirklichung. Der Grundriß hat die Form eines

Dreipasses; drei Türme und drei Türmchen ragen in die Höhe und geben dem Bau etwas Phantastisches, das uns fast an Rußland erinnern möchte. Man wird es verstehen, wenn der Klosterchronist von der Kirche sagt, sie sei „ein wunderbares, kaum irgendwo auf Erden vorkommendes Kunstwerk".

Treten wir in das Innere einer guten Barockkirche, so sind wir gebannt von der strömenden Lichtfülle, die den Raum durchflutet. Wir nennen Gott das Licht. Wahrlich durch diese Hallen schreitet Gott. Wenn die Barockzeit eine Zeit der Mystik war, dann spann sie sich nicht in unterirdische Katakomben oder dämmerig dunkle Winkel einer romanischen oder gotischen Kirche ein, sondern öffnete ihre Augen dem ewigen Lichtquell, weshalb auch in der Malerei und Plastik der Zeit die erhobenen himmelsdurstigen Augen typisch sind. Darum muß auch das Licht in aller Fülle von oben herab und ungebrochen durch große Fenster in den Kirchenraum strömen. Keine gemalten Glasfenster dürfen seinen Eintritt hemmen oder brechen. Es rieselt über das Elfenbeinweiß der Wände und Pfeiler, über die hellen Farben der Fresken und entzündet sich an den Vergoldungen zu leuchtendem Feuer. Es waren kühne Meister und kühne Pfadfinder, die solche einem mittelalterlichen Auge unfaßbaren Harmonien hervorzuzaubern verstanden, Harmonien, die um so kecker, zierlicher, duftiger werden, je weiter das 18. Jahrhundert voranschritt. Das Jubeln des Barock war in das Jauchzen des Rokoko übergegangen, als der neuerwachte, dem nüchternen Aufklärungszeitalter entsprechende Klassizismus all den überschäumenden Herrlichkeiten ein jähes Ende bereitete.

Und die Deckengemälde selbst, die sich oft über gewaltige Flächen breiten, meist begleitet von einer Schar kleinerer, in allen möglichen geschweiften Rahmenformen gespannter Freskobilder, die nicht selten in fast unmerklichen Übergängen aus plastischen Gebilden herauswachsen! Hier streckt eine gemalte Scheinarchitektur den Raum weit über seine wirkliche Höhe hinaus, dort öffnet sich das Firmament; leichte lichtvolle Wolken schweben im Raum, bevölkert von Himmelsbewohnern, die von der Schwerkraft der Erde entbunden sind. „Ich sehe den Himmel offen", wird man unwillkürlich ausrufen, wenn man den Blick staunend zur Höhe richtet. Was die Pozzo, Knoller, Asam, Matthäus Günther und viele andere Meister — denn die Zeit war an künstlerischen Kräften äußerst produktiv — geschaffen haben, zwingt uns immer wieder aufs neue zur Bewunderung. Durchschreiten wir einen solchen Kirchenraum, welche Mannigfaltigkeit der Ansichten und Durchsichten tut sich da auf bei den oft so verwickelten Grundrissen, bei der Annäherung an die Kuppel, bei der bewegten und häufig unterbrochenen Linie der Gesimse, bei den vielfach so originellen Emporenanlagen, an denen das Licht wie ein Wasserfall auf einen vorspringenden Felsen aufprallt und dann weiter zur Tiefe gleitet. „Vielbildigkeit" hat Frankl diesen Charakter des Barock gegenüber der Einbildigkeit der Renaissance genannt. So wird in einer echten Barock- und Rokokokirche gewissermaßen die ganze Schöpfung zu einem Benedicite aufgerufen. Dabei bleibt der Hochaltar stets die vornehmste Stätte des Innenraums, der Brennpunkt, in dem sich alle Lichtstrahlen einen, das Werk, auf das sich sämtliche Künste mit Aufbietung ihrer edelsten Kräfte konzentrieren.

Es wäre ungerecht, mindestens kleinlich, bei einem solchen Kirchenraum etwa minder gelungene Einzelheiten hervorheben zu wollen. Die innere Leuchtkraft des Ganzen,

die Glut der Raumsymphonie ist so stark, daß von ihr auch solche Dinge bestrahlt werden, die wenig oder gar kein Eigenlicht haben. Wer möchte einer solchen architektonischen Meisterschöpfung den sakralen Charakter absprechen? Selbst die zierlichen Rokokostukkaturen, die in ihrem ungebändigten Drang sogar über die geheiligten antiken Kapitäle hinausquellen, die in graziösen Windungen und Schwüngen über die Mauerflächen geistern wie schwebende, geradezu musikalisch anmutende Improvisationen des Künstlers, was sind sie im Grunde anders als die langen schwingenden Melismen choralischer Sologesänge? So berühren sich Extreme. Gerade diejenigen, denen es der Ausdruck „Liturgie als Spiel" angetan hat, müßten eigentlich diese luftigen dekorativen Formenspiele als wesensverwandt begrüßen. Bischof Keppler hat einmal mit Recht gesagt, nicht diesen Stilen fehle es an Prinzipien und Begriffen, sondern uns fehlten die Begriffe bezüglich dieser Stile (Aus Kunst und Leben). Keppler ist kein Freund der Rokokodekoration. Gleichwohl meint er, wo er von Zwiefalten spricht, ein unvoreingenommener Beschauer würde am Schluß doch ausrufen: „Und Großes war auch dieser Stil zu schaffen imstande." Von einer Absicht, das Heilige zu profanieren, könne jedenfalls keine Rede sein, vielmehr spreche die Kunst den Glauben so aufrichtig und herzlich aus, als es jener Zeit möglich war; es sei eine wahre Kirchenkunst gewesen. Und wenn er ihr gegenüber scharfe Worte findet über die Kunst des 19. Jahrhunderts, über Bilder und Statuen, die uns von den Altären und Kirchenwänden herab „anschmachten und anfrömmeln", über unsere neugotischen Kirchen mit ihrer harten und unbefriedigenden Außen- und Innenansicht, über den herzlosen, seelenlosen, frierend kalten Eindruck unserer neuromanischen Ba uten, wer möchte ihm da nich gerne beipflichten? Im allgemeinen wahren die Barockkirchen durchaus den sakralen Charakter; sie sind und bleiben Stätten des Gottesdienstes und der Andacht, von den schlichten Gläubigen sogar besonders bevorzugt. Jeder weltliche Zweck scheidet von vornherein aus. Kirchen wie Weingarten, Neresheim, Rott am Inn, Wies, Ottobeuren, Fürstenfeldbruck, Ettal, Schäftlarn, Diessen, Andechs, Berg am Laim, St. Karl in Wien, St. Nikolaus auf der Kleinseite in Prag und unzählige andere sind und bleiben katholische Kirchen. Mit dieser ihrer Bestimmung stehen und fallen sie. Von ihnen gelten die Worte Wölfflins über den Barock: „Er kann sich eigentlich nur im Großen offenbaren. Der Kirchenbau ist der Ort, wo er sich allein ganz befriedigt: Aufgehen im Unendlichen, Sichauflösen im Gefühl eines Übergewaltigen und Unbegreiflichen, das ist das Pathos der nachklassischen Zeit. Verzicht auf das Faßbare. Man verlangt nach dem Überwältigenden." Und alles das war von Künstlern geleistet, die sich lediglich von ihrem Instinkt leiten ließen, die nichts mit sich brachten als eine bestimmten Zwecken sich fügende wohlgeübte Formmeisterschaft, die in der Tradition wurzelten und auf diesem fruchtbaren Boden zeugungskräftig blieben. Das „Künstler schaffe, rede nicht" war ihnen im Gegensatz zu heutigen Künstlern noch eine Selbstverständlichkeit. Darum muten auch ihre Werke an nicht wie mühsam errechnete Gemächte, sondern wie organisierte Geschöpfe, bei denen alle Glieder von der einen Seele regiert werden und dem Ganzen dienen.

Dem Alleluja-Charakter kirchlicher Barockarchitektur und den ihr dienstbaren Künsten gegenüber zeigt die freie Malerei und Plastik des Barock eine reichere Stufenleiter religiöser Affekte. Es war ein expressionistisches Zeitalter, das diesen Begriff bisweilen sogar im modernen Sinn zu verwirklichen wußte. Die beruhigte Schönheit und Abgeklärtheit der Klassik hatte ihre Geltung ebenso verloren wie die hieratische Strenge und Feierlichkeit der altchristlichen Kunst. Alles ist durchrauscht von Bewegungsmotiven und gegensätzlichen Spannungen. Die seelischen Triebkräfte werden nicht mehr normiert, sondern losgebunden reißen sie die Glieder des Leibes mit sich und erregen

Sturmwogen in den Gewändern. Daß Deutschland in dieser Hinsicht weit über Italien, das Mutterland des Barock, hinausging, war um so eher zu erwarten, als dem deutschen Charakter das Klassische ohnehin nicht lag und die Spätgotik, ein echt deutsches Kunstphänomen, vorab spätgotische Malerei und Plastik, bereits die Richtung gewiesen hatte, die in Deutschland Renaissancegedanken notwendig nehmen mußten. So wenig der Italiener jemals das Wesen der Gotik ganz begriffen hatte, so wenig begriff der Deutsche die Grundgedanken der Renaissance. Darum war sie schon, wo sie zum erstenmal deutschen Boden berührte, vom kommenden Barock beschienen.

Das Impulsive, Aktive, militärisch Draufgängerische, das der hl. Ignatius und andere katholische Reformatoren in die Welt brachten, das der deutsche Katholizismus schon infolge seiner Kampfstellung gegen die Neuerer übernehmen mußte, hat auch die Künste ergriffen.

So gewiß es ist, daß die Kunst ihre eigenen formalen Entwicklungsgesetze hat, so können doch auch in formaler Hinsicht große Weltanschauungsbewegungen nicht spurlos an ihr vorübergehen. Daß die Kunst in den protestantisch gewordenen Gebieten nicht oder doch nur zögernd folgte, erklärt sich aus der indifferenten, wo nicht negativen Stellung des Protestantismus zur bildenden Kunst überhaupt. Es konnte scheinen, als ob durch die Mystik, die durch das Zeitalter geht und in der hl. Theresia ihren höchsten Gipfel erklomm, eine Gegenwirkung hätte eintreten müssen. Aber gerade Theresia war trotz ihrer mystischen Begnadigungen von den aktiven Kräften der katholischen Restaurationsepoche erfaßt wie nur irgend ein Heiliger. Die Geschichte ihrer zahlreichen Klostergründungen, die sie oft unter den größten äußern Hemmnissen durchsetzte, legt dafür ein unwiderlegliches Zeugnis ab. Ebenso war der hl. Franz von Sales nicht nur Mystiker, sondern ein vorbildlicher und unermüdlicher Apostel. So konnte auch die mystische Kunst der Barockzeit die allgemeinen Formprinzipien übernehmen, ja expressiv übersteigern. Greco ist dafür das glänzendste Beispiel. Grecos Mystik ist von jenem sinnlichen Einschlag frei, ebenso die Mystik des sanfteren Murillo, den man als Raffael der Barockzeit bezeichnen könnte. Nicht immer dagegen die Mystik anderer Meister. Vom großen Bernini wissen wir, daß er ein durchaus treuer Anhänger der Kirche war, in seinem späteren Leben sogar täglich den Leib des Herrn empfing. Gleichwohl können wir es verstehen, daß seine Ekstase der hl. Theresia, wenigstens in späteren Zeiten, Anstoß erregen konnte. Das Wort „Liebe" ist der sinnlichen Liebe und der Gottesliebe gemeinsam. Wenn nun selbst heilige Mystiker, um ihre innern Zuständlichkeiten zu veranschaulichen, zur Terminologie irdischer Erotik greifen, dann blieb auch der bildenden Kunst nicht viel anderes übrig. Freilich hat sie die hierin liegenden Klippen nicht immer glücklich zu vermeiden gewußt. Bisweilen, so namentlich bei den vielen Darstellungen der büßenden Magdalena, wird man geradezu an der reinen Absicht des Künstlers zweifeln. Immerhin müssen wir uns, wollen wir nicht ungerecht urteilen, vor Augen halten, daß die Zeitgenossen solche Dinge anders ansahen als wir. Man stand dem Nackten unbefangener gegenüber, sonst wäre es gewiß nicht möglich gewesen, daß das große Jüngste Gericht von Rubens, das der Künstler für den Hochaltar der Neuburger Jesuitenkirche gemalt hatte, auch nur einen Augenblick geduldet wurde. Und Rubens war ein gläubiger Künstler, der täglich vor Beginn seiner Arbeit die heilige Messe hörte.

Rubens ist es auch, der uns eine andere Eigenschaft der barocken Malerei und Plastik in typischer Vollendung offenbart: den Zug ins Großartige und Übermenschliche, gegenüber dem rein menschlichen Ideal der Renaissance, von dem schon Michelangelo sich entfernt hatte. Das dämpft nicht nur die derb-

sinnliche Wirkung Rubensscher Nuditäten, sondern läßt uns selbst Themen noch künstlerisch genießen wie das entsetzliche Martyrium des hl. Livinus. Wenn er einen hl. Ignatius oder Franz Xaver malt, so steigert er die menschliche Erscheinung ins Heroische. Hohles Pathos glaubte man in solchen Barockleistungen zu erblicken. Diese Auffassung ist abzuweisen, wenn auch zugestanden werden muß, daß kleinere Geister pathetische Gesten an Stelle innerer Spannungskräfte setzten. Aber das Pathos von Berninis hl. Longinus, Duquesnoys hl. Andreas in St. Peter zu Rom, von Faistenbergers Kirchenvätern in der Münchener Peterskirche ist durchaus von innen heraus getrieben, ein schlagender Ausdruck seelischer Affekte. Und ist die herrliche thronende Figur des hl. Petrus mit der Tiara von Egid Asam in der Kirche von Sandizell nicht eine Gestalt, die uns die gewaltige Stellung des Heiligen so klar versinnbildet, als es die Kunst überhaupt vermag? Bisweilen werden die formalen Kühnheiten und Wagnisse so groß, daß man an heutige Expressionisten erinnert wird. Greco ist ja als Erzvater unserer heutigen Kunst längst erkannt, aber auch, was ein Ignaz Günther oder der norddeutsche Münstermann an Skulpturen geschaffen haben, hat bei seinem oft so starken Antinaturalismus heutige Kunstabsichten vorweggenommen.

Barock müßte nicht die Kunst der Spannungen und Gegensätze sein, wenn er vom Übermenschlichen nicht auch den Weg zum Kleinmenschlichen, Sentimentalen gefunden hätte. Die Guido Reni, Carlo Dolci, Sassoferrato sind solche Künstler schwärmerischer Gefühle, die damit einen der volkstümlichsten Züge getroffen haben. Der schmachtende Augenaufschlag, der die Volksmassen so bezaubert, ist bei Künstlern solcher Art bis auf den heutigen Tag bewährtes Ausdrucksmittel der Andacht geworden. Was wollen wir das schlichte Volk schelten, daß es an solchen Dingen seine Freude hat? Es will und kann nicht in die Tiefe und berauscht sich darum, wo es Anreger der Devotion sucht, an der schönen Oberfläche.

Bei all dem formalen Rausch, der eine Barockkirche mit ihrer gesamten Innenausstattung vom größten bis zum kleinsten Gegenstand, vom Altar bis zum Meßgewand und Meßkännchen durchflutet und selbst häusliche Andachtsgegenstände unter die Herrschaft seiner Stileigentümlichkeiten stellte, muß es auffallen, besonders in Spanien und Deutschland, wie der wichtigste Devotionsgegenstand der Kirche, so namentlich die Gnadenbilder in Wallfahrtskirchen, aus der allgemeinen Bewegung herausgerissen und mit steifen, in steilen Winkeln abfallenden, mit allen Kostbarkeiten geschmückten Gewändern überkleidet werden. Ich kann den Eindruck nicht verwinden, daß sich gerade hierin die tiefste religiöse Seite des Zeitalters geoffenbart hatte, der Trieb zum Ikon, der religiösesten Art des religiösen Bildes. Wiederum berühren sich Extreme. Für eine rein künstlerische Betrachtung sind solche Dinge eine harte Nuß, die mit dem Hammer formaler Prinzipien allein nicht zu öffnen ist. Wenn Brinckmann (Barockskulptur) über ähnliche Werke in Spanien schreibt: „Es ist schwer, hier den Schnitt zu machen, der Kunst von Panoptikum trennt, denn in all dieser Entartung flammt doch plötzlich religiöse spanische Inbrunst auf, die stets die Dinge hinter der Form am höchsten wertet und ihnen die Form unterordnet", so blitzt in diesen Worten eine Erkenntnis auf, die auf das Verhältnis von Kunst und Religion ein helles Licht wirft.

Von solchen Barock-Ikonen abgesehen ist allen Schöpfungen barocker Plastik und Malerei nicht minder wie barocker Architektur eine Auflösung und Erweichung der strengen linearen Form eigen. War früher die gerade Linie das

Grundmaß, der die gekrümmte und gebrochene nur als wirksame Dissonanz beigemischt wurde, so ist das Verhältnis nun umgekehrt: die gebrochene Linie ist die Regel, die gerade wird zu Kontrasten verwendet. Die Klarheit des Umrisses läßt man absichtlich verschwimmen, die Symmetrie der Bildteile weicht der Diagonale, in der Hausenstein (Vom Geist des Barock) „den Willen des Bildvierecks zur Bewegung" sieht. Durch alles das wird der malerische Eindruck erzielt, unter welchem Namen man barocke Formerscheinung zusammenfaßt. Die Bevorzugung des Weichen, Bewegten macht es erklärlich, daß die Barockzeit für das spröde und eckige Material des Mosaik, das naturgemäß mehr zu einem linearen als malerischen Stil paßt, nichts übrig hatte. Gleichwohl ist die Behauptung Hausensteins, der Barock habe überhaupt kein Mosaik gemacht, in dieser Allgemeinheit unrichtig. Man braucht nur an S. Marco in Venedig zu erinnern.

Kein Wunder, daß die Plastik nun ein ganz anderes Gesicht zeigt, daß die Unterschiede zwischen Malerei und Plastik sich verwischen. Das ist nicht eine Verhöhnung der plastischen Kunstgesetze, sondern eine berechtigte Erweiterung derselben. Betrachten wir etwa die herrlichen Dreifaltigkeitssäulen in Wien oder Linz, so staunen wir über die luftige, wie leichtes Gewölk zergehende Weichheit, deren die Plastik fähig ist. Es gibt in dieser Hinsicht für den tüchtigen Barockbildhauer keine Schwierigkeit, vor der er zurückschreckte. Selbst eine Himmelfahrt Mariä in Vollfiguren wird durchaus glaubhaft gemacht, wie in Rohr von Egid Asam. Bisweilen werden dann freilich auch die Grenzen des plastisch Zulässigen überschritten. So findet sich z. B. in der Kirche von Weißenregen (Bayern) eine Kanzel in Form eines Bootes, aus dem heraus Fischer ihre Netze auswerfen. So sinnvoll der Gedanke ist, so grotesk wirkt die Ausführung[1]. Und was etwa der churrigueresque Stil in Spanien an Üppigkeit der Dekoration zuwege brachte, wie etwa in Granada, sucht selbst im deutschen Süden seinesgleichen und dürfte ohne Nachwirkung maurischer Arabeskenfreude und indischer Ornamentenfülle kaum erklärbar sein.

Überraschend ist die Höhe der künstlerischen Kultur, wie wir sie selbst bei unscheinbaren Devotionsgegenständen finden. Reliquienkreuze z. B. wurden damals in großer Zahl im Volke verbreitet. Mögen die bildlichen Darstellungen, die darauf angebracht sind, auch noch so flüchtig geschnitten sein, das Formgefühl ist sicher. Ein wirklich schlechtes Stück wird man kaum antreffen. Und wie vollendet im anatomischen Detail und ergreifend im Ausdruck sind die zahlreichen kleineren Tischkruzifixe aus dem 17. und 18. Jahrhundert! Wie elend und erbärmlich nimmt sich dagegen die Dutzendware unserer heutigen Herrgottsschnitzer aus!

Die christliche Ikonographie und monumentale Symbolik erfuhr im Barockzeitalter eine wesentliche Bereicherung. Das Gebiet der barocken Symbolik allein ist so umfangreich, daß man ganze Bücher damit füllen könnte. Tatsächlich wurde damals dieses Thema in einer Reihe von Veröffentlichungen, meist mit vielen Kupferstichen geschmückt, behandelt. Symbolik ist ein wichtiges und echt volkstümliches religiöses Erziehungsmittel und war schon im Urchristentum bekannt. Erst Zeiten, wo Klassik und Naturalis-

[1] Ähnliche Schiffskanzeln finden sich auch anderswo. Vgl. das wertvolle und reichhaltige Buch „Die kirchliche Barockkunst in Österreich" von P. Martin Riesenhuber O. S. B (Linz 1924)

mus herrschten, haben diese Sinnzeichen, diese Zeichensprache verschwinden lassen oder doch stark zurückgedrängt. Im Barock lebten sie wieder auf und wurden durch unzählige neuerfundene vermehrt. Vieles, was da geschaffen wurde, ist uns nicht mehr verständlich, anderes mutet uns ebenso geschmacklos an, wie so manches in den Predigten und literarischen Erzeugnissen der Zeit. Das Volk liebte solche Dinge und erbaute sich daran, verstand aber auch die uns fremd gewordene Sprache. Die alten Andachtsbildchen sind dafür der beste Beweis.

Ähnlich beliebt wie Symbole waren Allegorien, Personifikationen, Vorbilder und Anachronismen. Auch dafür bietet die gleichzeitige Literatur eine Parallelle. Manches Literarische hat sich denn auch in die bildende Kunst eingeschlichen, dessen Entzifferung uns heute Mühe macht, wie etwa das Hochaltarbild in Zwiefalten. Man muß das aus dem Geiste der Zeit verstehen lernen. Mag uns auch die Einkleidung des Gedankens nicht immer gefallen, der Gedanke selbst ist religiös. Daß die Barockkunst das Inhaltliche nicht leicht nahm, daß die Innenausstattung einer Kirche erst bis ins einzelne entwickelt wurde, bevor die Ausführung begann, bekundet Tietzes Abhandlung „Programme und Entwürfe zu den großen österreichischen Barockfresken“ [1].

Auch neue Stoffquellen für kirchliche Kunst hatten sich erschlossen, so die neuen Heiligen, ihr Leben und ihre Wunder, neue Andachten wie die Herz-Jesu-Andacht, die Andacht zur Unbefleckten Empfängnis, die erst das Barockzeitalter so mächtig gefördert hat, mystische Visionen, wofür erst jetzt die richtigen Darstellungsmittel bereit standen, der Kreuzweg, dessen Verehrung einen mächtigen Aufschwung nahm. Welch überquellende Phantasie und berückende Formgewandtheit sich in der Ausgestaltung von Weihnachtskrippen zeigte, davon gibt die Krippenausstellung im Münchener Nationalmuseum einen guten Begriff. Auffallen muß, daß Polemik gegen die Neuerer, die doch in der Zeitliteratur eine so große Rolle spielte, in der kirchlichen Kunst keinerlei Spuren zeigt, ein Beweis dafür, daß der Ausdruck „Barock als Kunst der Gegenreformation“ nicht gut gewählt ist.

Ist der Barock auch Spiegel einer großen gläubigen Zeit, so wird doch niemand erwarten oder wünschen, daß wir etwa an Stelle einer Neu-Romantik oder Neu-Gotik nun einen Neu-Barock aufleben lassen. Wir wollen auch in der Kunst keine einbalsamierten Formen, sondern lebendiges Gewächs. Aber die Gerechtigkeit erfordert es, das Große anzuerkennen, das damals von so vielen bedeutenden Meistern geschaffen wurde, und auch diesen Stil als einen kirchlich würdigen gelten zu lassen. Gerne sei zugegeben, daß der Barockstil nicht die feierlich strenge Hieratik besitzt wie sie den Formen der Liturgie eignet; er ist nicht durchpulst von jener wesenhaften, gar nicht säkularisierbaren Religiosität und Heiligkeit wie die altchristliche Kunst und ihre abstrakte Formensprache. Der Barock ist lebensnäher und darum auch näher dem Profanen, ja Sündigen. Mit der Renaissance hatte sich eben eine Profankultur definitiv von der Kirche losgelöst, und auch der Restaurationsepoche gelang es nicht mehr, sie wieder einzufangen, ganz abgesehen davon, daß die erste Strenge sich bald lockerte und milderte. Es ist übrigens auch im Mittelalter die Kunst oft genug mißbraucht worden. Stilformen sind eben fügsam für die mannigfachsten Inhalte, um so mehr, je naturnäher sie sind. Damit greifen sie leicht in den Bereich des Menschlichen, ja Allzumenschlichen. Ich gestehe gern, daß mein Ideal religiöser Kunst weit mehr in der Kunst altchristlicher Mosaiken und altchristlicher Typik liegt als im Barock. Trotzdem

[1] Jahrbuch der kunsthist. Sammlungen des allerh. Kaiserhauses XXX (1911).

wird mich immer wieder eine schöne Barockkirche in ihren Bannkreis ziehen; immer wieder lebt aufs neue ein heftiger innerer Kampf um das Ideal auf. Dieser fröhlich heitere und naive Optimismus, der uns den unnahbaren Gott so nahe rückt, den Himmel öffnet und ganze Scharen von Engeln herabsendet, die da überall auf Gesimsen, Stuckornamenten und Malereien Platz nehmen, fröhliche, von Sünde und Leid nicht berührte Geschöpfe, könnte mir beinahe den allzu großen Ernst der altchristlichen Hieratik verleiden.

Daß diejenigen, denen der liturgische Stil Norm und Typus aller Kunst ist, den Verklärungsgedanken in der Ausprägung des Barock nicht fassen, kann man verstehen. Denn die Verklärung ist hier Ergebnis von Gegensatzspannungen, nicht eine auf geradem direktem Wege erreichte. Das ekstatische, wie Feuer lodernde Wesen dieses Stiles ist ihnen zu unruhig, die Aktivität gegenüber stiller Kontemplation zu aufdringlich, das Irrationale gegenüber dem Rationalen zu sehr betont, der Primat des Ethos vor den des Logos gestellt, eine ungezwungene private Gebetssprache vor die feststehenden Gebetsformen der Kirche. Die Erfahrung zeigt indes, daß man sich an den Stilgegensatz zwischen Liturgie und Kunst leicht gewöhnt. Was schadet es, wenn sich auf dem Fundament von unverwüstlichem Granit ein Bau von leichteren und vergänglicheren Formen erhebt? Was die Kirche nicht nur geduldet, sondern aus psychologischer Weisheit sogar gefördert hat, dürfen auch wir dulden und loben.

Andere finden kein Verhältnis zum Barock, weil ihnen die Grundstimmung des Optimismus fremd geworden ist. Sie bringen es, auch wenn sie ihr Osteralleluja singen, höchstens zu einer Karsamstagsstimmung. Das Christus vincit, regnat, imperat vermag ihre Herzen nicht emporzureißen. Joseph Weingartner hat in seinem schönen Buch „Der Geist des Barock" darauf besonders hingewiesen, wo er von der siegesgewissen und siegesfrohen Kampfesfreude für Christus und die Kirche spricht, die uns aus der Kunst des Barock entgegenleuchtet: „An dieser Art von Frömmigkeit gemessen, wirkt das heutige religiöse Leben vielfach grau, verstaubt und schwunglos, obwohl es gewiß der Barockzeit gegenüber wieder seine eigenen Werte und Vorzüge besitzt. Aber es fehlt doch in weiten Kreisen die warme Begeisterung, die rechte Freude am religiösen Besitz, und viele, zumal Gebildete, haben sich durch die ewigen Angriffe der modernen Weltanschauung sogar derart einschüchtern lassen, daß sie, bewußt oder unbewußt, mitten im brausenden Wettstreit des Lebens sich nur mehr wie eine abseits stehende, höchstens noch geduldete Gruppe fühlen. Kein Wunder, daß solchen die Kirchenkunst des Barock zu laut, zu grell, zu übertrieben erscheint, da sie ja eben der Ausdruck einer ihnen fremden Begeisterung, eines ihnen unverständlichen Triumphgefühls ist." So erklärt es sich, daß der Barockrahmen der Innsbrucker Akademikertagung im vorigen Jahr so vielen Teilnehmern mißfiel.

Es waren durchweg norddeutsche Berichterstatter, die sich abfällig äußerten. Barock bedeutete für sie eine neue Welt, in die sie sich plötzlich gestellt sahen. Denn in Norddeutschland ist der Barock, von einzelnen Enklaven abgesehen, nie zur Herrschaft gelangt. Barock ist vom romanischen Geiste gezeugt und fand auf germanischem Boden nur im Süden und Osten fruchtbares Erdreich. Hier war er wahrhaft bodenständig und drang nicht nur in die Städte, sondern auch aufs Land; hier hat er sogar, weit mehr als im eigenen Mutterland, seine

letzten Entfaltungsmöglichkeiten erschöpft. Er ist zur Volkskunst, zur Gemeinschaftskunst geworden, wie vielleicht kein anderer Stil, weil er vor allem Gemüt hat, nicht bloß Verstand. Mit Recht sagt darum Feulner[1]: „Seitdem auf dem Gebiete der bildenden Kunst die Gemütswerte vor den verständlich erfaßbaren Werten zurücktreten mußten, ist Altbayern stumm geblieben." In Süddeutschland wäre darum ein Erlaß wie der des Kardinals Fischer von Köln, neue Kirchen dürften nur im romanischen oder gotischen Stil gebaut werden, nie möglich gewesen, obwohl auch Süddeutschland der Neu-Romanik und Neu-Gotik reichlichen Tribut gezahlt hat.

Unter diesen Voraussetzungen erklärt sich auch der Federstreit, der vor sechs Jahren zwischen Hermann Bahr und M. Laros über das Barockproblem ausgefochten wurde. Während Laros[2] aus seinem nordischen Empfinden heraus meint: Man wisse aus der Kunstgeschichte, daß von den beiden Faktoren, die im Barock nach Einheit streben, die Sinnlichkeit weit überwog, die Geistigkeit dagegen stark zurückgestaut oder in die dienende Stellung gedrängt wurde. Der Versuch einer Synthese von südlicher Seele und nordischem Geist, katholischem Universalismus und protestantischem Individualismus sei die barocke Sünde, an der wir heute noch krankten, — ist nach dem Österreicher Bahr[3] der Barock das höchste Beispiel einer der rein kontemplativen, rein spirituellen entgegengesetzten aktiven lebensfreudigen Art, sozusagen eine lebendige Leiter zwischen Himmel und Erde, die aus der Verzückung immer gleich wieder zur irdischen Tat führt, aber noch mitten in der irdischen Tat schon wieder zum Himmel emporgeleitet, so daß das ganze Dasein des Menschen sich immer auf der Brücke zwischen Ewigkeit und Zeit abwickelt.

Als historische, zeitbedingte Erscheinungsform ist der Barock heute längst tot. Aber seine Formeinflüsse sind auch in der modernsten Kunst noch allenthalben spürbar. Stand nicht ein Greco dem Expressionismus als Pate? Ist nicht der Zug ins Übermenschliche, Affektbeladene einerseits, ins Weltabgewandte, Visionäre anderseits, den wir bei so vielen heutigen Künstlern finden, ein echt barockes Element? Ist nicht auch die heutige Kunst mit Bewegung und Spannung bis zum Zerreißen geladen? Freilich das Bild unserer gegenwärtigen Kunst ist nicht einheitlich, sondern gespalten. Neben Barock-Expressionisten leben Gotik-Expressionisten und solche, die ihre Form der Sprache altchristlicher Kunst anzugleichen suchen. Keiner von all diesen einander widerstrebenden Richtungen ist es bisher gelungen, eine Gemeinschaftskunst zu schaffen, die in idealer Wechselwirkung ihre Kräfte aus der Volksseele holt und sie künstlerisch umgestaltet wieder zurückgibt. Darunter leidet am schwersten unsere moderne religiöse und kirchliche Kunst, die in beharrlichem Ringen nach einer festen Basis sucht und sie nicht finden kann. Wie gut hatte es da ein Asam! Wie felsgegründet war damals die Basis, wie anfeuernd die Bewunderung der Mitwelt, wie mächtig die Wirkung einer zu Gottes Ehre geschaffenen Kunst!

Josef Kreitmaier S. J.

---

[1] Bayrisches Rokoko, München 1922. [2] Hochland 18, I (1920).
[3] Hochland 17, II (1920).

Umschau

Was man in Japan glaubt

Vor einiger Zeit fand ich in der Zeitschrift Seken, die Welt, eine Rundfrage mit Antworten unter dem Titel: Was sollen wir glauben? Im Folgenden soll daraus das Wesentliche geboten werden.

Wie ein Schiff im dichten Nebel, das Flagge und Kurs verloren hat, so kommen sich die Japaner von heute vor. Wirtschaftlich, politisch und sozial verschärft sich die Not des Landes. Durch die Umwälzung der Ideen ist der Grundton des Glaubens verschwunden. Volk und Einzelperson, wie sollen sie diese Krisis überwinden? Da hat sich unsere Zeitschrift an erfahrene Männer und Frauen gewandt und ihnen zwei Fragen vorgelegt, deren Antworten wir nachher bringen. Denn wenn auf dem Schiffe auch nur einer den richtigen Kurs weisen könnte, so ginge nichts über diese Freude.

1. Frage: Auf welchen Glauben gestützt haben Sie sich einen unentwegten, tapfern Sinn aneignen können? War es Anrufung der Kami[1] und Buddhas, oder sonst irgend eine sichtbare oder unsichtbare Sache?

2. Frage: Woher haben Sie bisher in schwerer Bedrängnis die Kraft gewonnen, sich durch alle Not durchzuschlagen, z. B. bei Anfang oder beim Fehlschlagen eines Geschäftes?

Die Antworten: Ein Professor der Literatur: 1. Ich glaube an das Gesetz der allgemeinen Entwicklung. Zugleich aber vertraue ich tief auf Amida-Niorai[2]. Von je war es mein Ausruf: Vertraue auf die große Fremdkraft, und du wirst große Eigenkraft erlangen.

2. Ein aufrichtiger Mensch siegt schließlich doch, war mein Glaube; und mein Entschluß war, auf wahrhafte Frömmigkeit gestützt, fest und unentwegt zu leben. So liegt kein besonderer Grund zur Furcht vor.

Ein Geschäftsmann: 1. Ich habe bisher an keine Religion geglaubt, aber ich möchte ein religiöses Herz haben. Wenn ich daher annehmen könnte, die Philosophie sei eine Art von Religion, so wollte ich gern philosophische Bücher lesen. Ich bemühe mich, so zu arbeiten, daß ich kraft meines geraden Gewissens niemand zu fürchten habe.

2. Wenn ich in meinem bisherigen Leben auf Schwierigkeiten stieß, gab es wohl harte Kämpfe. Niederlagen gestand ich mir nicht gerne ein. Wenn die Not nicht zu arg ist, macht es mir statt Pein Freude, mich durchzuschlagen.

Eine Filmschauspielerin: 1. Ich bin von tiefem Glauben an mich selbst erfüllt. Das Motto meines Lebens ist der Grundsatz der äußersten Kraftanstrengung.

2. Schauspielerin sein, das halte ich für meinen Beruf. Das glaube ich. Obwohl ich bis heute neun Jahre lang den harten Kampf einer Schauspielerin kämpfen mußte (und auch heute noch kämpfe), so sehe ich darin doch kein Unglück; denn ich lebe von einer herrlichen Hoffnung.

Der Direktor einer Lebensversicherung: 1. Ich berge in meinem Herzen die nicht hoch genug zu verehrenden Kamis und Hotoke[1]. (Ob Kamis oder Hotoke, macht keinen Unterschied, beides ist ja nur ein Symbol der Aufrichtigkeit.) Kami-Hotoke, die ich in mir berge, besitze ich in einem absoluten Glauben an mich selbst in meinem Herzen.

2. Auf diese Kraft des Eigenglaubens gestützt, Aufrichtigkeit übend, zum altruistischen Sinn mich durcharbeitend, bin ich zu jeder Kraftentfaltung befähigt. Bis jetzt habe ich mich in Not durchgeschlagen und werde es auch in der Zukunft tun.

---

[1] Kami: die shintoistischen Götter und Göttinnen.

[2] Amida: skr. Amitabha. Der höchste buddhistische Gott, der Gott des reinen Landes des Westens (des Paradieses). Niorai: skr. Tathagata. Einer der Ehrennamen Buddhas.

[1] Hotoke: Allgemeine Bezeichnung für alle buddhistischen Gottheiten, insbesondere Shaka (Buddha).

Ein Schuldirektor: 1. Nichiren[1] ist der ideale Mensch.

2. Mit aufrichtigem Herzen für andere arbeiten ist ein Glaube, der notwendig zum Ziele führt.

Ein Romanschriftsteller: 1. Hingebung ans Kaiserhaus vereint mit dem großen Geiste der Vorzeit, das ist der Glaube von unsereinem; ein Glaube, der alles Sichtbare und Unsichtbare übersteigt. Das ist unsere Religion, unsere Lebensanschauung. Gewiß sind wir schwache Menschen, aber dies ist die einzige Quelle, aus der unentwegter Wagemut entspringt.

2. Gestützt auf die Kraft eines solchen Glaubens habe ich, obwohl arm, bis jetzt meinen Weg gefunden und bin entschlossen, mein ganzes kommendes Leben der Förderung dieser großen Gesinnung zu opfern.

Ein Professor der Medizin: 1. Wenn ich auch nicht viel bedeute, möchte ich doch, Leib und Geist benützend, mich als einen Teil der großen Natur betrachten. Abgesehen vom bloßen Egoismus gibt es nichts anderes.

2. Als ich in Triest an Scharlachfieber daniederlag, dachte ich, wenn ich mich immer um das Beste bemühe, kann ich mich durch alles durchschlagen.

Ein Literat: 1. Gemäß der Erfahrung meiner früheren Jugend fand ich mich in besonderer Sympathie mit dem Buddhismus. Später jagten meine Gedanken ins Herz des Universums, und ich glaube lebhaft an dessen wunderschönes, wurzelhaftes Leben. Daraus schöpfe ich einen großen Mut.

2. Der Not bin auch ich dann und wann begegnet. Dann gab ich meinem Geiste sozusagen einen Dreh, biß mir auf die Zähne und schritt voran.

Ein Schauspieler: 1. Ich glaube an nichts. Denn für Glauben gibt's im Universum keine verbürgenden Beweise. Daher habe ich auch keinen steten, entschlossenen Sinn, und wenn ich Menschen mit solchem Sinne treffe, denke ich voll Neid, wie geborgen sie sind!

2. Bei all meinen Unternehmungen verlasse ich mich auf meine eigene Kraft. Wenn ein Unglück meine Kraft übersteigt, gebe ich den Kampf auf. Eine unbeweisbare Fremdkraft anzunehmen: wie sehr ich auch meine Gedanken anstrengen mag, um daran zu glauben, ich bringe es nicht fertig.

Ein Kinodirektor: 1. Der absoluten Kraft des sogenannten Naturverlaufes mich ergebend, bin ich stets in Ruhe und kann meine Arbeit tun.

2. In welcher Bedrängnis ich mich auch befinden mag, der Gedanke an die Kinder verleiht mir Kraft. Vermöge dieser unbegrenzten Kraft schlage ich mich durch alles durch.

Das Haupt einer der berühmtesten Zeitschriften: 1. Ich glaube nicht an Kami und Hotoke. Ich glaube bis zum äußersten an mich selbst.

2. Als Haupt einer Zeitschriftfirma gab es für mich bei der Gründung große Schwierigkeiten. Aber heute, wenn ich auch noch so in die Enge komme, bin ich doch zu einer unzerstörbaren Selbstbeherrschung gekommen. Ich mache mir nicht einmal mehr Gedanken wegen des Todes.

Ein Geschäftsmann: 1. Ich glaube schon, daß es über uns Menschen ein allweises und allmächtiges geistiges Wesen gibt, aber bis jetzt konnte ich mich noch nicht diesem Wesen anvertrauen. Bei meiner Arbeit verlasse ich mich auf das Maß meiner Kraft. Mißerfolg ist Schicksal, Erfolg ist Schicksal. Kurz gesagt: Schicksal, das mag ein Name sein für Kami oder Hotoke. Doch auf sie bauen, an sie mich anklammern habe ich bisher nicht ein einziges Mal gekonnt, und so wird's auch in der Zukunft sein. Ob man es Kami, Schicksal oder Hotoke nennen soll, mag jeder selbst entscheiden.

2. Was man einmal zu sagen sich bemüht hat, braucht man nicht ein zweites Mal zu sagen.

Der Hauptredakteur einer der bedeutendsten Zeitungen Tokios: 1. Man kann nicht

[1] Nichiren: Berühmter japanischer Bonze, Gründer einer neuen Sekte; denn er glaubte, seine Zeitgenossen seien von der wahren Lehre des Meisters abgewichen. Er ist eine der knorrigsten Persönlichkeiten der japanischen Geschichte (1222—1282).

wissen, ob es nicht eine Schande ist, aber was man Glauben nennt, habe ich nicht.

2. Wenn das Wasser kommt, gibt's Kanäle.

Das Haupt einer Firma: 1. Ich bin seit 28 Jahren überaus eifriger Anhänger der Zenschule[1].

2. Mein halbes Leben in den Finanzen tätig, hatte ich manche sehr harte Kämpfe zu bestehen. Aber wegen der Zenschulung habe ich mich gesund erhalten und kann meine Tätigkeit auch jetzt noch fortsetzen.

Ein Dramatiker: 1. Der Glaube an die Verbindung vom Guten und vom Glück.

2. Dasselbe.

Ein Hochschulrektor: 1. Ich glaube an das Heil durch Amidabutsu, wie es der heilige Shinran[2] auslegt.

2. Mein bisheriges Leben war voll der größten Schwierigkeiten, aber ich habe an Hotoke geglaubt. Dieser Glaube wird auch weiterhin meine Kraft bleiben.

Ein Filmdirektor: 1. Wenn ich die Verehrung unserer nationalen 800 mal 10 000 Kami beendige, erhalte ich zu gleicher Zeit ein tapferes Herz. Das ist mein Glaubensartikel.

2. Ich meine nach der Natur zu leben. In was für einer Lage ich mich auch befinden mag, ich halte es doch nie für ein Unglück, sondern sehe es als Schicksal an, das die Kami befohlen haben; so kann ich mich durch jede Not durchschlagen. Das glaube ich.

Ein Advokat: 1. Im besondern habe ich keinen Glauben. Doch ein Wort, das sich bei Mencius[1] findet, ist mein Glaubensartikel, der auf hundert Dinge paßt: Wenn ich mich selbst prüfe und finde, daß ich recht habe, dann mögen meine Gegner tausend und zehntausend sein, ich marschiere gegen sie.

2. „Sollte mich des Leids auch noch mehr überhäufen, — ich werde doch den menschlichen Mut dran wagen." Dieses alte Lied in Bedrängnis still für mich herzusagen, ist mir Gewohnheit geworden.

Der Herausgeber einer Frauenzeitschrift: 1. Ich glaube an mich selbst. Indem ich an mich glaube, habe ich Ehrfurcht vor mir, und daraus entsteht wie durch Befehl unentwegte, tapfere Gesinnung; in der Sprache der Religion ausgedrückt: ich glaube an den christlichen Gott. Von Kindheit an habe ich mich auf diesen Glauben gestützt, selber schwach, wurde ich durch diesen Glauben stark. Wenn ich zusammen mit Gott bin, dann halte ich mich für stark.

2. Ich bin im Leiden aufgewachsen. Ich kann mich selber ohne Leiden gar nicht denken. Es geht von Leid zu Leid, das ist mein Leben. Mitten im Leiden die Hoffnung hochhalten können, das ist der Schatz des Glaubens und der wahren Kraft.

Ein Novellist: 1. Ich glaube nichts, daher habe ich keinen unentwegten, tapfern Sinn.

2. Wenn man sich auf nichts stützt, hat man keine Kraft und kann sich auch nicht durch Schwierigkeiten durchschlagen.

Ein Advokat: 1. Unentwegter, mutiger Sinn, nun ja, ich habe ihn immer hochgehalten. Wie die blinde Schildkröte in der Not an einem schwimmenden Holzstamm Rettung findet, so muß es auch schließlich im Universum ein überragendes Wesen geben, an das man sich anklammert und mit dem man unsichtbar zusammenhängt.

2. Wer am besten das Jetzt ergreift, der faßt das ganze Leben am besten, das ist meine Auffassung.

---

[1] Zensekte: Indischen Ursprungs. Hauptlehre ist, daß jeder zur Erkenntnis des Gesetzes und zur Natur eines Buddha kommen kann durch die Betrachtung seiner selbst, ohne Rücksicht auf alle möglichen Lehrmeinungen.

[2] Shinran: Ebenfalls berühmter Bonze und Gründer einer neuen Sekte. Ehelosigkeit und Fasten, wie es den Mönchen auferlegt war, machte er zum Gegenstande langen, schmerzlichen Nachdenkens, bis ihm eines Tages die Göttin Kwannon im Tempel erschien und ihn von seinen Zweifeln befreite. Denn bald nachher heiratete er und begann seine neue Lehre zu predigen: Der Mensch kann nicht durch Werke und Gebete, sondern bloß durch die Barmherzigkeit Amidas gerettet werden. Die Gebetsformel seiner Sekte ist Namurmidabutsu oder in Japan gewöhnlich Nenbutsu. Shinran lebte von 1174 bis 1263.

[1] Mencius: oder Moshi, chinesischer Philosoph, 371—289 v. Chr.

Ein Dichter: 1. Ich glaube an mein Schicksal und meine Sendung.

2. Am meisten hatte ich vor ungefähr zehn Jahren in meinem 28. Lebensjahre durchzumachen. Damals wandte ich mich Nichiren zu und betete um Hilfe. Aber je mehr ich die Sutras las, um so einsamer fühlte ich mich.

Ein Verwaltungsmann: 1. Mein Glaube ist an einen allwissenden, allmächtigen, geistigen Gott.

2. Ob der Gedanke der Pflicht und der Verantwortlichkeit auf den Beweggrund des Glaubens sich gründet oder nicht, weiß ich aus eigener Erfahrung nicht bestimmt. Außerdem stehe ich stark unter dem Eindrucke eines waltenden Geschickes.

Ein Kritiker: 1. Von früh an verehrte ich Japans Ahnen als die Grundlage des Menschenlebens. Ich erkenne an dem tugendhaften Kronprinzen[1], an dem heiligen Shinran, an dem edlen Yamaga[2], an Kaiser Meiji, wie sich im Laufe der Zeit der japanische Geist entwickelte. Was die Ausländer angeht, so glaube ich an die Weltanschauung Wundts.

2. Mein verflossenes Leben hielt sich in gewöhnlichen Bahnen. Auf Krisen der Not stieß ich nicht. Es wird wohl so wie bisher weitergehen.

Ein Theaterdichter: 1. Einen unentwegten, tapfern Sinn besitze ich nicht. Daher auch kein Herz, das auf Kami und Hotoke vertraut. Ich bedauere, daß ich auf diesen Punkt keine passende Antwort geben kann.

2. Ich bin im vergangenen Leben oft auf Schwierigkeiten gestoßen. Ob sie für Leute mit tapferem Sinn eine Kleinigkeit gewesen wären, weiß ich nicht. Ich habe mich nicht ein einziges Mal mit eigener Kraft durchgeschlagen. Zurückschauend schäme ich mich meiner Kraftlosigkeit.

Ein Romanschriftsteller: 1. Unentwegter, tapferer Sinn, ich weiß nicht, ob ich ihn habe. Wenn's ein wenig Schwierigkeiten gibt, werde ich wohl nicht sofort auf der Nase liegen.

2. Diese Frage zu beantworten, fehlt mir die Erfahrung.

Ein Zeitungsmann: 1. Ich zähle zwar als Anhänger Buddhas, aber ich glaube an nichts.

2. Ich bin keinen Bedrängnissen begegnet. Um mich in Not durchzuschlagen (gleichsam bei einem Akrobaten in die Lehre zu gehen), dafür mangelt es mir, ob zum Glück oder Schaden, an Erfahrung.

Ein Liederdichter: 1. Ich denke bei dieser Frage an die Erhabenheit der schönen Künste.

2. Ich verlasse mich auf die Güte meiner Freunde.

Ein Techniker: 1. Eine unendliche, göttliche Kraft.

2. Vom Zusammenstoß mit Schwierigkeiten weiß ich nichts.

Ein Maler: 1. Kunst — das Sichtbare und Unsichtbare!

2. Dasselbe.

Der Präsident einer Bank: 1. Gerechtigkeit.

2. Wenn ich in schwierige Lage komme, versuche ich es erst auf eine andere Weise; gelingt das nicht, dann verlasse ich mich auf meine eigene Anstrengung und schlage mich durch. Doch gerate ich auch manchmal ins Land der Niederlage.

Ein Maler: 1. u. 2. Ohne an etwas zu glauben, habe ich bisher gelebt. Im Unglück will ich mich nicht an eine Fremdkraft klammern, wenn's mir auch manchmal so ums Herz ist. Ich nehme die Dinge, wie sie sind; ich mache mich oft selbst zum Gegenstande der Untersuchung und finde das reizvoll. Freud' und Leid, Schmerz und Lust sind der Reichtum meines Lebens. Für alles sage ich Dank.

Ein Zeitungsmann: 1. Tue das Beste und überlaß das übrige dem Schicksal!

2. Wer dem Schicksal (Befehl des Himmels) sich überläßt, trägt nichts nach.

Ein Dichter: 1. Den Neumond anbetend, fand ich Linderung in großem und kleinem

---

[1] Der tugendhafte Kronprinz: Shotoku taishi 572—621, der als Herrscher mit Eifer und Erfolg den Buddhismus verbreitete.

[2] Yamaga soko: 1622—1685, ein Samurai, schrieb Werke über die Kriegskunst und Erklärungen zu den Regeln des Bushido (Ritterlichkeit). Kaiser Meiji: Der erste Kaiser nach der Wiederherstellung der Kaisermacht 1868 bis 1911.

Leid. In diesem Glauben bin ich bis heute gewandelt.

2. Durch alles schlage ich mich mit dem einen „Verzichte!“ hindurch.

Ein Sänger: 1. Mein einziger Glaube ist die überlieferte Kunst.

2. So ist es seit meiner Kindheit, nicht bloß jetzt.

Ein Abgeordneter: 1. Er ist ein Mensch, ich bin ein Mensch. Der Seele ist nichts gleich.

2. Wessen Herz dem Weg der Wahrheit gemäß gestimmt ist, den bewachen die Kami, auch wenn er nicht betet.

Ein Literat: 1. Kami und Buddha kommen schließlich auf dasselbe hinaus. Daher lege ich mich auf keine Seite fest, sondern glaube nur an eine übermenschliche Macht.

2. Die Weise (oder die Methode), Leid zu lindern, verläßt sich auf die Kraft der Zeit. Die Zeit aber kennt kein Ansehen der Person.

Ein Professor der Physik: 1. u. 2. die christliche Lehre.

Ein Bankbeamter: 1. Tu, was du kannst, und vertrau auf das Schicksal (Himmelsbefehl)!

2. Es war zur Zeit des Weltkrieges, da die deutschen U-Boote die Meere unsicher machten, als ich zweimal eine Reise nach England machte. Vor der Abfahrt tat ich alles, meine amtlichen und persönlichen Anliegen zu ordnen, dann aber verließ ich mich auf mein Schicksal und vertraute auf die Vorsehung (Himmelsbefehl) und durchfuhr ruhigen Gemütes die gefährlichen Meere.

Ein Professor der Medizin: 1. Nur durch die Freundlichkeit von älteren Leuten und Freunden konnte ich zu meiner jetzigen Stellung vorrücken. Besonderer Kühnheit bin ich mir dabei nicht bewußt. Doch war es mir durch die christliche Lehre möglich, etwas von Gott zu erkennen und für die Zukunft meines Vaterlandes zu arbeiten.

2. Ich bin das Kind armer Eltern, auch von geringen Naturanlagen. So erwartete ich nicht, in der Welt voranzukommen, höchstens, wenn alles fehlschlüge, wieder in meine frühere Lage zurückgeworfen zu werden. Das war ein schmerzlicher Gedanke. Sonst wüßte ich nichts von Bedrängnissen, die es wert wären, viel darüber zu schreiben.

Der höchste Beamte eines Ken (etwa Regierungsbezirk): 1. Bis jetzt fehlt mir nicht unentwegter, tapferer Sinn, wohl aber fester Glaube.

2. Schwierigkeiten bin ich nicht begegnet.

Eine Dame: 1. Seit vierzig Jahren hänge ich der christlichen Lehre an. Ich gehe, Dankbarkeit im Herzen, tagtäglich ganz in ihrem Dienst auf.

2. Bei der Berufsarbeit gibt es mancherlei Schwierigkeiten, auch solche, die die ganze Kraft herausfordern. Aber ich glaube, daß mir bei unentrinnbaren Schwierigkeiten doch noch ein Ausweg gegeben wird.

Ein Priester der Zensekte: 1. Von Kindheit an habe ich an Kwannon [1] und Gohohanzogongen [2] geglaubt. Wie oft habe ich vor Hotoke und Kamialtar gebetet: Gib mir das große Glück. Und ich bete auch jetzt noch so.

2. Klar die buddhistische Lehre von Ursache und Wirkung durchschauend, bin ich bis heute den Pfad dieser Welt gewandelt.

Ein Dichter: 1. Wenn es auch nur wie Lallen klingt — Kunst, Kunst, und immer nur die Kunst.

---

[1] Kwannon oder Kwanzeon: die buddhistische Göttin der Barmherzigkeit. Nach einer chinesischen Legende wurde die achtzehnjährige Tochter eines hohen Beamten bei einem Tempelbesuche wegen ihrer Schönheit von den Bonzen zurückgehalten. Der Vater, darüber empört, ließ alle Bonzen, 500 an der Zahl, töten und das Kloster in Brand stecken. Dabei verbrannte auch seine Tochter. Untröstlich über den Verlust konnte der Vater in der folgenden Nacht nicht einschlafen. Da erschien ihm seine Tochter und sagte, sie sei nicht gestorben, sondern als Göttin zu den Sternen erhoben. Sie erhielt darauf den Namen Göttin mit tausend Augen und tausend Armen, die die ganze Welt umfaßt.

[2] Gohohanzogongen: Gongen Ehrenname für eine buddhistische Gottheit, wohl auch Inkarnation. Hanzo ist dasselbe wie Tengu oder langnasiger Kobold. Goho bedeutet Schutz. Also eine hochgeehrte Schutzgottheit.

2. Einer großen Schwierigkeit begegnet zu sein, erinnere ich mich nicht, so beschämend es auch sein mag.

Ein Rechtsgelehrter: 1. Ich glaube an nichts im besondern. Daher fehlt mir der tapfere, unentwegte Sinn, worüber ich höchlichst erschrocken bin, und jedesmal, wenn ich davon höre, schäme ich mich.

2. Jedoch bin ich bis heute auf keine sonderlichen Schwierigkeiten gestoßen und bin auch nicht auf meinem Lebenswege gestrauchelt. Daher habe ich keine Erfahrung, wie man sich in Not durchschlägt.

Ein Schauspieler: 1. Die Nichirensekte.

2. In jeder Lage gestützt auf Glauben.

Am Schlusse heißt es: Fortsetzung folgt. Ich habe die Nummer nicht auftreiben können. Wesentlich Neues dürfte sie nach diesen Proben kaum bieten. Soweit ich urteilen kann, haben wenige ihre Weltanschauung der Leser wegen besonders hergerichtet und aufgeputzt. Darum wird mancher in Europa hier willkommenen Stoff zum Nachdenken über das Problem der Gotteserkenntnis finden.

Hermann Heuvers S. J.

Lebendiges Latein

Mit großer Wärme empfiehlt der Heilige Vater in dem Motu proprio de peculiari litterarum Latinarum schola in Athenaeo Gregoriano constituenda vom 20. Oktober 1924[1] das theoretische Studium und die praktische Handhabung der lateinischen Sprache. Als Gründe führt Pius XI., der Gelehrte auf dem Apostolischen Stuhle, die Schönheit sinnerfüllter Form und den inhaltlichen Reichtum der lateinischen Literatur an. Werden die heidnischen Schriftsteller bei dieser Gelegenheit auch gegen den Vorwurf verteidigt, nur griechische Meisterwerke kopiert zu haben, so geht doch das Hauptaugenmerk auf die christlichen Lateiner, Kirchenväter und Kirchenlehrer, Gelehrte und Dichter, die „den besten Klassikern nicht viel an Kraft und Anmut der Sprache nachstehen". Für den Katholiken gibt aber den Ausschlag, daß die Kirche das Latein zur amtlichen Sprache ihrer Lehrentscheidungen, der Gesetzgebung und des Kultes gemacht hat. Der Katholik, der zur Urform der ins menschliche Wort gefaßten Lebensäußerungen seiner Kirche vordringen will, muß die lateinische Sprache verstehen[1]. Darüber hinaus aber schwebt dem Heiligen Vater als Ideal vor Augen, daß auch die Kunst auflebe, das Latein zum treffenden und schönen Ausdruck der Gedanken unserer Zeit zu machen. An der Verwirklichung dieser Ziele arbeitet die Gregorianische Universität, an der Ende 1924 ein eigener Lehrstuhl für die lateinische Sprache errichtet wurde. Vier Semester Vorlesungen und Seminarbetrieb schließen mit einem Examen und Preisarbeit ab. Es ist der ausdrückliche Wunsch des Papstes, daß auch Laien, nicht nur Studierende der Theologie, sich an dieser Neubelebung der lateinischen Sprache beteiligen.

Ganz im Geiste dieser päpstlichen Bemühungen ist das dreibändige Lateinbuch für Erwachsene gearbeitet, das Dr. Emmeram Leitl bei Kösel und Pustet herausgegeben hat[2]. Der von glühendem Idealismus beseelte Verfasser hat hochherzig Zeit und Arbeit aufgewendet, um Erwachsenen, die ihre Schul- und Berufsbildung nicht mit dem Latein bekannt gemacht hat, den Zutritt zu dieser Sprache zu erschließen. Er selbst hat als Erwach-

[1] Acta Apostolicae Sedis 16 (1924) 417—420.

[1] Als lexikalisches Hilfsmittel ist zu empfehlen „Kirchenlateinisches Wörterbuch", zweite, sehr vermehrte Auflage des „Liturgischen Lexikons" von Prof. Dr. theol. et phil. Albert Sleumer, Studiendirektor (Lex. 840 S. Limburg 1926, Gebrüder Steffen. Geb. *M* 30.—). In einer auch auf den Lateinschwachen berechneten Weise bietet das Werk ein ausführliches Wörterverzeichnis zum Missale, Brevier, Rituale, Pontifikale, Zeremoniale, Martyrologium, sowie zur Vulgata und zum Codex iuris canonici. Dieser erste Versuch, den Wortschatz der kirchlichen Schriften in einem lateinisch-deutschen Lexikon zu erfassen, verdient allen Dank und weite Verbreitung.

[2] Lateinbuch für Erwachsene hervorgegangen aus Unterrichtskursen für Frauen und Männer aller Stände. Von Dr. Emmeram Leitl. 8° (VIII u. 158 S., VIII u. 182 S., X u. 214 S.) München 1924/25, Kösel & Pustet.

sener Latein erlernt, ohne dabei an ein Aufgeben seines Berufs als Volksschullehrer zu denken. Bekannte ermunterten ihn, auf Grund seiner Erfahrungen Lateinkurse für Erwachsene zu eröffnen. Waren es zuerst nur Lehrer und Lehrerinnen, die an den Kursen teilnahmen, so stellten sich bald Mitglieder aller nicht akademisch gebildeten Stände ein. Es verdient alle Anerkennung, daß von den etwa hundert Teilnehmern, mit denen seit 1920 jeweils der zweijährige Kurs mit einer wöchentlichen Doppelstunde begann, 60—70 bis zum Schluß ausharrten.

Das setzt einen nicht gewöhnlichen Grad von Idealismus bei den Kursteilnehmern voraus, und ein seltenes didaktisches Geschick beim Kursleiter. Ziel der Bemühungen ist, dem Erwachsenen, der keinerlei humanistische Schule hinter sich hat, das Verständnis des Latein zu erschließen, auf das er bei tieferer Aufnahme unserer Kultur stößt. An erster Stelle steht da für den Katholiken das Eindringen in die Urform der Liturgie. Um dies Ziel zu erreichen, wählte Dr. Leitl einen Weg, der in der Mitte liegt zwischen der Art der üblichen Schulbücher der Gymnasien und der an fertige Texte sich anschließenden Methode Toussaint-Langenscheidt. Formenlehre und Syntax werden auf wenige Formbildungsgesetze zurückgeführt, die zum Teil wirklich Naturgesetze der Sprache, zum Teil wenigstens ausgezeichnete Gedächtnisformeln sind. Der eine große Vorzug dieses Lateinbuches besteht in der vereinfachten und vereinheitlichten Zusammenstellung des Lernstoffs, in dem schrittweisen Voranschreiten. So beschränkt sich das ganze erste Bändchen in den Verbalformen auf das Präsens Aktiv; erst wenn durch monatelange Beschäftigung diese Formen der verschiedenen Konjugationen vollständig vertraut geworden sind, führt das zweite Bändchen weiter. Zur Meisterschaft des didaktischen Aufbaus der Formen- und Satzlehre kommt der inhaltliche Wert des Lese- und Übungsstoffes. Schon das erste Bändchen bringt glücklich gewählte Stücke aus den Sprichwörtern Salomos, den Psalmen und Evangelien (Vulgatalatein), aus Thomas von Kempen und kirchlichen Hymnen. Das zweite Bändchen erweitert diesen Stoffkreis auf Comenius (Orbis pictus, 17. Jahrh.), Tacitus, Seneca und Spinoza; aus Spinoza sind natürlich nur ethische Ausführungen genommen, aber trotzdem finden sich da einige schwer verständliche Sätze. Im Schlußbändchen kommen außerdem zu Worte Augustinus und Bonaventura, Cicero, Horaz und Plinius, Einhard und Erasmus; besonders fesselnd sind die Stücke aus der Briefliteratur (Leibniz, Spinoza, Leo XIII. an Bismarck). Daneben findet sich in allen drei Bändchen ein Reichtum von Sprichwörtern und Sentenzen.

Dr. Leitl ist weit davon entfernt, durch methodische Kunst und fesselnden Stoff die Erlernung der lateinischen Sprache zu müheloſem Spiel machen zu wollen. Immer wieder schärft er seine sechs Arbeitsregeln ein, deren dritte und vierte als charakteristisch hier angeführt seien. „3. Lies oft und laut den lateinischen Text, bis er in Mund, Ohr und Sinn übergegangen. 4. Verdecke das Latein und suche es aus dem deutschen Text wieder herzustellen! Tue dies oft, bis du jeden Satz fließend zu sprechen weißt.“

Wie man aus diesen Regeln sieht, bietet Leitls Lateinbuch den Lese- und Übungsstoff lateinisch und deutsch in zwei Spalten nebeneinander. Die Vorrede zum dritten Bändchen verficht mit Geschick den Nutzen der Ausgabe von ganzen Werken in Urtext und Übersetzung. „Wie viele Menschen“, schreibt Dr. Leitl, „haben sich jahrelang in den Schulen mit Latein abgemüht und lassen es später nur deswegen liegen, weil sie nicht mehr den Mut haben, selbständig dem Original gegenüberzutreten. Wäre neben der fremden Sprache das anheimelnde Geleit der Muttersprache, dann käme alsbald Selbstvertrauen und Sicherheit, und mit dem Verständnis die Lust und Liebe.“ Die sichtbare Gegenüberstellung zweier grundverschiedener Idiome bringe auch das Eigentümliche eines jeden klar zum Bewußtsein.

Solche zweisprachige Ausgaben lateinischer Texte besitzen wir ja in den Volks-

ausgaben des Missales. Sicher ist auf diesem Wege eine, wenn auch vage Kenntnis des liturgischen Lateins in weitere Kreise gedrungen. Ein anderes Beispiel zweisprachiger Textausgaben ist „Cornelius Tacitus: Tiberius. Lateinisch und Deutsch."[1] Neben den Urtext der Annalen Buch I—VI stellt hier Ludwig Maenner eine deutsche Übertragung, die mit dem Anspruch auftritt, eine schöpferische Nachbildung zu sein. Es ist ohne Zweifel viel sprachliche Kraft und künstlerisches Empfinden in diesem deutschen Tiberius, aber er übertreibt das Manierierte des Tacitus und steigert es noch durch eigenwillige Metaphern. Es ist, als ob das herbe Römerbuch mit bunten, seltsamen Miniaturen verziert wäre. Zwei allerdings ausgesuchte Beispiele mögen das verdeutlichen. Da steht im 53. Kapitel des ersten Buches von Sempronius Gracchus: Milites ad caedem missi invenere in prominenti litoris nihil laeti opperientem. Daraus wird: „Weit hinaus auf eine Zacke des Gestades, in die trübe Ahnung eines Mannes blinkten die Helme von Soldaten." Oder man liest den Schluß des 30. Kapitels im zweiten Buch: „Libo stöhnte um ein ‚Morgen' und schleppte sich zu seinem Haus. Durch Publius Quirinius schluchzte sein letztes Flehen zum Fürsten." Tacitus schreibt nüchtern: ... posterum diem reus petivit domumque digressus extremas preces P. Quirinio ad principem mandavit.

Mehr noch als Verständnis für die besten Werke der lateinischen, vor allem christlichen Literatur schwebt Dr. Leitl bei seinen Bemühungen vor. Er möchte das Latein wieder zu einer lebenden Sprache machen, die als Weltsprache alle Völker vereinigt. Für die Möglichkeit einer solchen Neubelebung und Ausbildung der lateinischen Sprache scheint zu sprechen, daß ein Büchlein wie die „Kleine moderne Korrespondenz in lateinischer Sprache" von Karl Thieme[1] es zu einer dritten Auflage gebracht hat. Da finden sich Einladungen mit Annahme und Absage, Reisebriefe, Bettelbriefe, Beglückwünschungen, Beileidsschreiben, Empfehlungen und Ratschläge, sogar das politische Leben fehlt nicht. Alles, auch das Modernste, in einem liebenswürdigen Latein, das zum Glück sich nicht auf Klassizität und Ciceronianismus einschränkt. Richtig bemerkt der Verfasser am Schluß des Vorworts: „Die Gepflogenheit, lateinische Briefchen und Korrespondenzkarten zu schreiben, ist noch mehr verbreitet, als mancher glauben möchte. Gerade hier empfiehlt sich das Lateinische als eine verhältnismäßig nur wenig bekannte Sprache, um in der Abfassung des Inhalts sich größere Freiheit zu wahren." Damit ist aber auch eine enge Grenze für diese vollständige Neubelebung der lateinischen Sprache zugegeben. Im Ringen um den Rang der Weltsprache wird das Latein neben Englisch und Esperanto kaum ernstlich in Betracht kommen. Nur wenige werden das Latein als Mittel des mündlichen und schriftlichen Verkehrs meistern. Aber es ist keine Utopie, das Verständnis der lateinischen Sprache und die Kenntnis ihrer Literatur in weite Kreise tragen zu wollen.

Sigmund Stang S. J.

[1] 2 Bde. München 1923, Ernst Heimeran.

[1] Berlin 1925, Ferd. Dümmler.

Besprechungen

Deutsche Literatur

Heinrich von Kleist. Von Friedrich Braig. gr. 8° (X u. 637 S.) München 1925, C. H. Beck. *M* 10.—, geb. 13.50

Dr. Braigs inhaltschweres Buch ist zweifellos das bedeutendste literarhistorische und zugleich geistesgeschichtliche Erzeugnis, das die Kleistforschung der letzten Jahrzehnte hervorgebracht hat. Dieser in wissenschaftlicher und darstellerischer Hinsicht bewundernswerten Leistung eines jungen Gelehrten würde man auch nicht annähernd gerecht werden, wofern man in ihr eine lediglich kühngewaltige, dabei aber mangelhaft unterbaute Konstruktion eines phantasiebegabten, von seinem Helden begeisterten, dichterisch empfindenden Enthusiasten sehen wollte; sie fußt vielmehr auf langjährigen, zähen und gründlichen Vorstudien, von denen u. a. schon die 45 Seiten umfassenden Literaturangaben und kritischen Anmerkungen im Anhang beredtes Zeugnis ablegen. Der Text freilich wurde möglichst wenig mit gelehrtem Rüstzeug belastet. Eine größere Vorarbeit zu der Biographie stellt die Erlanger Doktordissertation des Verfassers vom Jahre 1920 dar: „Das Gesetz und die immanente Tragik in Heinrich v. Kleist", die infolge der damaligen mißlichen Lage des deutschen Buchhandels leider nicht gedruckt werden konnte.

In seinem großen Kleistwerk zeichnet Braig den „Metaphysiker" und rührt so an das innerste Geheimnis dieses abgrundtiefen, weit eher zum unheimlichen Grübeln als zum dionysischen Schwärmen geneigten Geistes. Nach dem Verfasser ist Kleists Schicksal symbolisch. Er war der ausgeprägteste Repräsentant eines ganzen Zeitalters und „hat die in seinem Jahrhundert angelegte Tragödie in sich selbst am tiefsten durchlitten und gestaltet. Er hat unerbittlichen Ernst mit ihr gemacht, er ist als ein Einsamer in ihr zerbrochen" (S. 4). Eine „an sich vielleicht bedeutungslose Schuld" machte sein eigenes Leben zur Tragödie. So ist der „religiös erschütterte Tragiker und Metaphysiker" Kleist aus der persönlichsten Not geboren. Das führte weiter zu seiner tragischen Auseinandersetzung mit seiner Zeit und dem deutschen Idealismus.

Aus der Verkettung persönlichsten Schicksals mit einer ursprünglichen und urgewaltigen Begabung ist dann die Reihe seiner Werke „in grandioser Folgerichtigkeit" entstanden, wie Braig in ausführlichen, lichtvollen Analysen und Würdigungen nachzuweisen versucht. Quellen, Vorgeschichten und Vorbilder zu einigen von Kleists Dichtungen sind vom Biographen selbst neugefunden, bei andern Werken wenigstens in neue Beleuchtung gerückt worden. Ebenso werden hier „aus der Einheit des metaphysischen und religiösen Grundes" die Dichtungen neu aufgefaßt und gedeutet. „Erst auf dem Hintergrunde ihrer historischen Voraussetzungen in den Vorbildern erscheint Kleists Genialität in ihrer ganzen Größe" (S. IX). An die Würdigung der Dramen reiht sich jene der Novellen und — ein besonderes Verdienst dieses Buches — die Feststellung ihrer Chronologie. Aber das Geheimnis von Kleists Kunst und den Beweggrund seines Lebens und Schaffens sieht Braig im Marionettentheater „in überwältigender Einfachheit" ausgesprochen. Hier noch ganz besonders zeigt sich der vom Verfasser im ganzen Buch im Auge behaltene Gegensatz zwischen dem religiös veranlagten Romantiker Kleist und dem glänzendsten Vertreter des zeitgenössischen Klassizismus Goethe: „Goethe war das sentimentalische Genie, das Genie des Gefühls im eminenten Sinne. Im mühsamen Kampf mit sich selbst hat er das sittliche Kulturbewußtsein des Christentums sich angebildet, wesentlich bestimmt von den religiösen Eindrücken seiner Jugend. Weil das überragende Genie Goethes im blendenden Glanze die Kulturfülle der christlichen Welt zu umspannen schien, wurde in einer metaphysisch brachen Zeit die Frage nach dem Grade der objektiven metaphysischen Klarheit und Konsequenz seiner Weltanschauung allzu leicht vergessen. Nur von diesem letzten und absoluten Maßstabe aus kann einem Kleist, der durch Goethe zeit seines Lebens und bis zur Katastrophe des Weltkriegs verdeckt worden ist, Gerechtigkeit widerfahren. Hier liegt eines der erschütterndsten durch die Zeit selbst zur Reife gebrachten Momente der Umwertung so vieler fraglich gewordener Werte" (S. 553).

Das sind die Hauptgedanken und wichtigsten Forschungsergebnisse in Braigs großer Kleistbiographie. Als erster hat der Verfasser dem religiösen Moment in des Dichters Leben und Schaffen nicht bloß gelegentlich oder nebenbei Beachtung und Aufmerksamkeit geschenkt, es ist hier vielmehr zum vorzüglichen Gegenstand einer eingehenden, gründlichen, mit feinem psychologischen Verständnis durchgeführten Untersuchung gemacht. Kleist war

eine tiefreligiös veranlagte Natur, voll von glühendem Verlangen nach dem Überirdischen, Übernatürlichen und Unendlichen, der sich oft mit fast unwiderstehlichem Drang zur katholischen Kirche hingezogen fühlte. „Nirgends fand ich mich aber tiefer in meinem Innersten gerührt", schreibt er 1801 an seine Braut Wilhelmine, „als in der katholischen Kirche, wo die größte, erhebendste Musik noch zu den andern Künsten tritt, das Herz gewaltsam zu erheben. Ach, Wilhelmine, unser Gottesdienst ist keiner. Er spricht zu dem kalten Verstande, aber zu allen Sinnen ein katholisches Fest." Widrige Schicksale und die Erinnerung an die Verfehlungen seiner Jugend ließen ihn nicht zum Glauben gelangen; es klingt wie der Aufschrei eines Gefolterten, wenn er seinen Herzenserguß mit den Worten schließt: „Ach, nur einen Tropfen Vergessenheit, und mit Wollust würde ich katholisch werden" (S. 82).

Braigs Buch hat in der Zeitschriften- und Tagespresse vonseiten der Fachkritik bisher zumeist sehr anerkennende, ja nicht selten begeisterte Zustimmung gefunden, ist aber auch, wie nicht anders zu erwarten, da und dort auf harten Widerspruch gestoßen. Wohl am schroffsten hat sich Professor Dr. Julius Petersen (in den Münchner Neuesten Nachrichten vom 18. Oktober, Nr. 288, 1925) gegen die Auffassung Braigs geäußert. Doch selbst er, dessen längere Besprechung sonst wegen ihrer erregten Tonart beim Leser den Eindruck von Unbefangenheit nicht recht aufkommen läßt, muß gestehen, daß sich gegen die Problemstellung des Verfassers nichts einwenden läßt, und daß es dem Biographen weder an Scharfsinn, noch an Feinfühligkeit und hochsinniger Auffassung gebricht. Ja, er findet, daß alle Ansätze einer vortrefflichen Arbeit gegeben waren: „Das Buch beginnt mit einer feinfühligen Rekonstruktion der verlorenen ‚Geschichte meiner Seele' aus den Briefen; es stellt den Zusammenbruch des Wissenswahns, die philosophische Krisis, das Verhältnis zu Kant, Fichte, Jacobi, Rousseau und Schiller mit tiefeindringendem Blick dar und gewinnt diesen Fragen manche neuen Seiten ab; es findet mit dem Drama von den Mordeltern einen glücklichen Ausgangspunkt für die Analyse der ‚Familie Schroffenstein', sowie auch sonstige Quellenstudien eigene Ergebnisse bringen; es weiß die Parallele zu Schillers und Goethes Dramatik sich noch bei der ‚Penthesilea' geschickt zunutze zu machen." Dann aber erscheine, so meint Petersen, „die verhängnisvolle Perspektive, daß Kleists Sendung als Nachfolger und Vollender Schillers lediglich in der Zuwendung zur Religion als dem Mutterboden aller Kunst erblickt wird". So werde schließlich das unablässige Ringen um künstlerische Formprobleme und das Ergebnis dieses Ringens in Kleists Technik und Stil „durch die Überbetonung der religiösen Fragen gedrückt und verdunkelt".

An diesen und ähnlichen Aussetzungen ist wohl soviel richtig, daß Braig in seiner warmen, ungekünstelten, oft bis zum Enthusiasmus gesteigerten Bewunderung für seinen Dichter, den „Metaphysiker" Kleist, wie er ihm leuchtend vor der Seele steht, sich einigemal allzusehr hinreißen läßt, gedanklich und im Ausdruck, und in Kleists Dichtungen, zumal in den Dramen „Der zerbrochene Krug", Die „Hermannsschlacht", „Prinz Friedrich von Homburg", dann auch in den Novellen „Das Erdbeben von Chili", „Die Marquise von O" ... u. a., nicht nur die mannigfachsten Anklänge und Anspielungen an christliche Heilswahrheiten, sondern selbst innerste Beziehungen zu den erhabensten Geheimnissen unserer heiligen Religion findet, von denen manche sich bei nochmaliger und allseitiger Prüfung als fragwürdig herausstellen mögen, während andere, wenn tatsächlich vorhanden, den phantasiegewaltigen Erzeugnissen des seelisch kranken Dichters noch nicht ohne weiteres jenen überragenden Wert verleihen, den ihnen der Interpret so gern zuerkennen möchte. Die letztere Bemerkung trifft besonders Kleists verwegenes, fast blasphemisch anmutendes Lustspiel „Amphitryon", ein Stück, das vor allem durch das Nebeneinander von Ernst und Komik die religiösen Gefühle katholischer Leser gerade dann unmittelbarer verletzt als sein gedanklich tiefer stehendes Vorbild, die gleichnamige Komödie Molières, falls die symbolische Deutung, die Braig den einzelnen Personen und ihren Handlungen gibt (Alkmene — Mutter Gottes; ihre Hingabe an Jupiter, der die Gestalt ihres Gatten Amphitryon annimmt — Geheimnis der Menschwerdung der zweiten Person in der Gottheit) wirklich den Absichten des Dichters entspricht. Auch das Leben Kleists sieht der Verfasser zumeist in einem Lichte der Verklärung, das selbst über Abgründe und Schatten noch eine Art mystischen Zauber ausbreitet. Im Kapitel über die geheimnisvolle Reise des jungen Dichters nach Würzburg, das in mancher Hinsicht grundlegend für die Auffassung Braigs ist, hat es der Biograph bei der Frage nach den Gründen der Reise wohl absichtlich bei bloßen Andeutungen bewenden lassen. Hier wäre meines Erachtens eine klarere Sprache am Platze gewesen, da uns Braig doch ein streng wissenschaftliches Werk, nicht ein bloß volkstümlich

gehaltenes Lebensbild des großen Dichters schenken wollte. Endlich muß zugegeben werden, daß die nicht selten übermäßige Breite der Darstellung und die dadurch bedingten vielen Wiederholungen von Gedanken, Sätzen oder doch Satzteilen und Worten die Wirkung des Buches zuweilen abschwächen, den Leser ermüden und seine Geduld auf die Probe stellen.

Zu einer schweren Geduldsprobe kommt es jedoch nie. Es trifft auch nicht zu, daß Braig, wie Petersen meint, den spanischen Dichter Calderon als absoluten Maßstab für den Romantiker Kleist bezeichnet. Absoluter Maßstab war für den preußischen Dichter nach der Ansicht seines Biographen nur die Weltanschauung oder Metaphysik des Christentums. Was indes jene „verhängnisvolle Perspektive" (Hinwendung Kleists zur Religion) betrifft, die sich zum Bedauern Petersens in Braigs Buch eröffnet, so wäre doch zu bedenken, daß diese Wende im künstlerischen Schaffen Kleists nicht etwa bloß der Phantasie des Biographen ihre Entstehung verdankt, sondern daß sie beim Dichter selbst in dem Maße mit wachsender Deutlichkeit zum Ausdruck kommt, als bei Kleist die religiösen Fragen, besonders durch den Umgang mit dem Konvertiten Adam Müller, mehr und mehr die Oberhand über die rein künstlerischen Formprobleme gewannen.

Alle berechtigten Aussetzungen, die sich gegen Braigs Werk ins Feld führen lassen, vermögen übrigens die ungewöhnlichen, völlig unleugbaren Vorzüge dieser prächtigen Biographie in keiner Weise zu verdunkeln. Wie das Buch fast auf jeder Seite zeigt, vereinigt der Verfasser mit den unbedingt erforderlichen, auf exakten literarhistorischen Studien fußenden biographischen Kenntnissen die Denkkraft des Philosophen, das einfühlende Vermögen des auch selbst poetisch veranlagten Ästhetikers und endlich das Feuer des mit seinem Gegenstand ganz vertrauten, ja mit ihm in inniger Anteilnahme seelisch verbundenen Darstellers. Die Würdigung der großen Dichtungen Kleists geht bis in alle Einzelheiten den künstlerischen Absichten ihres Schöpfers liebevoll nach und erhebt sich nicht selten zu hinreißendem Schwung in Idee und Ausdruck. Jene der Penthesilea kann, abgesehen von der auch hier nicht ganz überwundenen Neigung zu umständlicher Breite, als meisterhaft bezeichnet werden. Die Sprache ist bald kühn, leidenschaftlich bewegt und stürmisch wie in einem Heldengedicht („Penthesilea", „Robert Guiscard"), bald zart, weich und schmiegsam wie in einem Märchen („Käthchen von Heilbronn"), aber immer edel, rein, gepflegt, frei von Affektiertheit und Künstelei. Zugegeben, daß Braig, von der glühenden Verehrung für seinen Dichter verleitet, im anerkennenden Ausdruck nicht selten zu hoch greift, so muß doch auch betont werden, daß er seinem Helden nicht einseitig als Lobredner gegenübersteht, sondern einigemal auf Fehler und Schwächen im Leben und in den Poesien Kleists scharf und unverblümt hinweist. Bei der Behandlung des traurigen Ausgangs (Selbstmord) des halbwahnsinnigen Dichters sollte allerdings selbst der Schein von Apotheose vermieden werden, ohne daß man deswegen ein Verdammungsurteil über den von unendlich vielen Enttäuschungen bitterster Art zur Verzweiflung getriebenen Mann auszusprechen braucht.

Nach dem Gesagten dürfte es einleuchten, daß der Vergleich mit einer „leichtgezimmerten Holzkapelle", womit Petersen zum Schluß das von ihm abfällig beurteilte Werk Braigs zu kennzeichnen versucht, keineswegs zutrifft. Die Biographie ist im einzelnen gewiß verbesserungsfähig — wie wäre es anders denkbar bei einer so umfangreichen, kühnen und bahnbrechenden Leistung! — aber in den Grundlinien und Hauptgedanken dürfte sie die Probe auf ihre Festigkeit und Dauerhaftigkeit recht wohl bestehen, und überdies bleibt das Eine unbestritten: sie weist der Kleistforschung neue, verheißungsvolle Wege.

Alois Stockmann S. J.

Geschichte der deutschen Literatur. Herausgegeben von Albert Köster † und Julius Petersen. Erster Band: Heldendichtung. Geistlichendichtung. Ritterdichtung. Von Hermann Schneider. gr. 8° (XVI u. 532 S.) Heidelberg 1925, Karl Winter. *M* 20.—; geb. 22.50

Der im Jahre 1924 verstorbene Literarhistoriker und Germanist Albert Köster hat vor nunmehr bald 20 Jahren den Plan zum Gesamtwerke „Geschichte der deutschen Literatur" entworfen und auch die Verteilung des Stoffes übernommen. Im ersten und bisher einzigen Band widmet sein Freund und Mitherausgeber Professor Dr. Petersen dem Leipziger Gelehrten in einem „Gedenkwort" einen kurzen, pietätvollen Nachruf und zitiert bei dieser Gelegenheit einige Leitsätze Kösters, die noch heute für die Mitarbeiter an dem großen Unternehmen richtunggebend bleiben: Das Werk soll kein bloßer Leitfaden oder Grundriß werden, sondern auch darstellerische Reize anstreben. Als Lesepublikum ist die Welt der Studierenden gedacht und aller jener, die nach erhöhter Bildung streben. „Vor dem

allgemeinen kulturellen Hintergrunde soll sich das literarische Leben der einzelnen Epochen im Bilde abspielen, wobei natürlich die Literatur, die künstlerische Zwecke verfolgt, durchaus im Vordergrunde steht. In die innere Disposition der einzelnen Bände möchte ich nicht hineingreifen; Zeiten, die arm an auffallenden Persönlichkeiten waren, wollen anders betrachtet und dargestellt werden als Zeiten reichen, individuellen Auslebens."

Man wird zugeben müssen, daß der Verfasser dieses ersten Bandes, Hermann Schneider, sich treu an die von Köster aufgestellten Grundsätze gehalten hat. Köster war bekanntlich kein besonderer Freund der heute arg geräuschvoll gepriesenen geistesgeschichtlichen Betrachtungsweise des schönen Schrifttums, wenn er auch als vernünftiger, weitblickender Mann selbstverständlich deren Berechtigung innerhalb bestimmter Grenzen anerkannte. Nach seinem Ableben wußten vertraute Freunde des verstorbenen Gelehrten zu berichten, er habe in den letzten Jahren seines Lebens sich wiederholt tief bekümmert, ja selbst erbittert über die Verwirrungen und Verheerungen geäußert, die nach seiner Erfahrung jene neue, noch so wenig erprobte Methode besonders in jungen Köpfen anrichte. Auch Schneider betont gleich eingangs in seinem Vorwort: „Dieses Buch will keine Geistesgeschichte des deutschen Mittelalters sein und keine allgemeine Stilgeschichte, aber auch kein Grundriß voller Zahlen und Namen und keine bloße Aneinanderreihung der vorhandenen Schriftdenkmäler; sondern eine Literaturgeschichte." Daß letzterer Begriff heute umstritten ist, bedauert der Verfasser, meint jedoch, daß eine geistesgeschichtliche Behandlung wenigstens für das mittelalterliche Gebiet heute noch gar nicht in Frage kommen könne: „Vorschnelle Übernahme nur halb erprobter Methoden auf unser Gebiet kann Unheil anstiften." „Mögen die vielen Schiefheiten, die schon die unbedenkliche Übernahme der Terminologie [aus der Wissenschaft von der bildenden Kunst] mit sich brachte, schnell abzuschüttelnde Kinderkrankheiten sein!" „Denn für die ‚Kunstgeschichte ohne Namen und Zahlen', wie man sie auf dem Nachbargebiet schon postuliert, ist bei uns noch längst nicht die Zeit; wir müssen noch nicht heraus aus den Namen und Zahlen, sondern tiefer in sie hinein" (S. IX—XI).

Bei der Einteilung des Stoffes (Heldendichtung, Geistlichendichtung, Ritterdichtung) folgt Schneider dem romantischen Bahnbrecher auf dem Felde der mittelalterlichen Literaturgeschichtsbetrachtung August Wilhelm Schlegel, der bereits diese Gliederung vornahm und begründete. Da indes dieser erste Band mit dem Jahre 1300 abschließt, so muß die Behandlung des von Schlegel noch miteinbezogenen vierten Zeitraums (Bürgerliche Dichtung) einem späteren Bande vorbehalten bleiben, obwohl bedeutende Ansätze der bürgerlichen Poesie und Literatur überhaupt schon vor 1300 vorhanden sind.

Der erste Band erfüllt im allgemeinen die Forderungen, die man an eine literaturgeschichtliche Darstellung der mittelalterlichen Poesie stellen darf. Dr. Schneider ist ein kenntnisreicher, äußerst belesener Fachmann und zugleich ein maßvoller, sorgsam abwägender Kritiker. Seine Sprache ist sachlich, edel, ungekünstelt; sie erhebt sich selten zu Schwung und Kühnheit, vermag aber gerade so um so besser zu überzeugen. Sehr gut sind die Übergänge zwischen den einzelnen Abschnitten. Aus dem überreichen Inhalt des Bandes seien hier einige Hauptgedanken herausgehoben.

„Am Anfang war der Dichter, nicht die Dichtung; auch nicht die ‚Volksdichtung'" (S. 4). — „Helles Licht, so glaubt man gemeinhin, fällt auf die Dichtung des germanischen Altertums durch des Tacitus berühmteste Schrift, die Germania. Leider hat die neueste Zeit gelehrt, daß dieses Licht in mancher Hinsicht trügerisch ist" (5). — „Die Heldendichtung war Hofpoesie", nicht Volkspoesie (32 f.).

„Es besteht kein Grund zum Grolle gegen die Kirche, daß sie dem Deutschen eine altheimische Kultur zerstörte und eine fremde aufzwang. Das damalige Deutschland besaß noch kein Geistesleben, das hätte vernichtet werden, keine schöpferischen Kräfte, die die Kirche hätte unterbinden können. All das wurde erst durch das Christentum aufgebaut" (51). — „Karl der Große hat das Frankenreich nicht nur politisch an die Spitze der Welt gestellt. Er hat sein Land auch zum Mittelpunkt und Hort europäischen Kulturlebens erhoben. Fragt man nach den Vorarbeiten und Voraussetzungen, so war jenes fast die minder gewaltige Leistung" (55). — „Die Prosaliteratur der Karolingerzeit gibt keine unlösbaren Rätsel auf. Fast jedes Denkmal läßt sich auf einen bestimmten Anlaß zurückführen und damit nach Ort, Zeit und Bestimmung einigermaßen festlegen. Die spärliche poetische Literatur in Stabreimform aber schwebt völlig in der Luft, wir wissen weder wo noch wann sie entstanden ist und können zu keiner klaren Vorstellung von ihren Verfassern und ihrem Zwecke kommen" (71).

Über den Heliand urteilt Schneider auffallend ungünstig (doch wohl allzu abfällig!). Beda und Alkuin wirft er Künstelei bei der Auslegung der Heiligen Schrift vor, Hrotsvithas Werke findet er (mit mehr Recht) vollkommen undramatisch, der Ruodlieb ist ein Rätsel, „nicht nur durch seinen einzigartigen Stoff, sondern noch mehr durch dessen Behandlung, d. h. durch die Individualität des Dichters. Inhaltlich hat er in der gesamten Literatur des Mittelalters seinesgleichen nicht, und die Persönlichkeit seines Schöpfers ist imstande, unsere gesamten Begriffe vom ‚mittelalterlichen Menschen' umzustoßen" (113).

Leider gestattet es der für dieses Referat zur Verfügung stehende Raum nicht, noch weitere Einzelheiten hier wiederzugeben. Das Gesagte dürfte indes genügen, um zu zeigen, daß es sich um das Werk eines gediegenen Forschers handelt, der auch auf die schöne Form der Darstellung in seinem Buch besondern Wert legt. Wohl fordern manche seiner Urteile und Ansichten zum Widerspruch heraus, zumal da, wo sich seine von der Weltanschauung des Mittelalters abweichende religiöse Einstellung schärfer als sonst wohl geltend macht (Das Zeitalter der Weltverachtung. Religiöse Poesie der mittelhochdeutschen Frühzeit). Trotzdem soll dankbar anerkannt werden, daß sein Buch unsere Kenntnis jener großen, noch lange nicht genügend erforschten Zeiten wesentlich bereichert. Sehr wertvoll ist auch der bibliographisch-kritische Anhang, der 50 enggedruckte Seiten umfaßt und die wissenschaftliche Begründung für manche der vom Verfasser im Text vertretenen Anschauungen darstellt.

Die deutsche Literatur der Aufklärungszeit. Von Albert Köster. gr. 8° (XII u. 300 S.) Heidelberg 1925, Karl Winter. *M* 10.—; geb. 12.—

„Die deutsche Literatur der Aufklärungszeit", ein mäßig großes Buch, das fünf umfangreiche Kapitel aus der Literaturgeschichte des 18. Jahrhunderts und einen Anhang über die Geniebewegung umfaßt, ist alles, was Albert Köster bei seinem Tod von seinen in Aussicht genommenen Beiträgen zum Gesamtwerk „Geschichte der deutschen Literatur" für den Druck vorbereitet hinterlassen konnte. Köster hatte nach dem ursprünglichen Plan die Bearbeitung des ganzen Abschnitts von Gottsched bis Schillers Tod übernommen. Jetzt schließt seine Darstellung mit einer Würdigung von Lavaters Physiognomischen Fragmenten, die 1775—1778 in vier Bänden erschienen und dem Verfasser vonseiten seiner Zeitgenossen neben enthusiastischer Zustimmung auch Hohn und Spott in reicher Fülle eintrugen.

Mußte somit Kösters Werk ein Torso bleiben, so verrät es doch auch als Bruchstück nach Inhalt und Form die Hand des Meisters, der es geschaffen hat. Es ist daher nur zu begrüßen, daß Professor Julius Petersen die fünf von Köster selbst noch fertiggestellten Kapitel (Französischer Klassizismus und Rokokodichtung — Die ersten Angriffe gegen die französierende Dichtung — Das Theater und Drama bis 1767 — Die Empfindsamkeit — Die Aufklärung) ohne wesentliche Abänderungen oder Zusätze der Öffentlichkeit zu übergeben kein Bedenken trug, stellt doch „das Hinterlassene, das als abgerundete Darstellung einer ganzen Periode gelten darf, eine vollere Einheit dar, als durch Flickwerk fremder Ergänzungen hätte erreicht werden können" (S. VI). Weniger sagt mir der Anhang (Die allgemeinen Tendenzen der Geniebewegung im 18. Jahrhundert) zu; denn hier wird zum Teil früher schon Gesagtes wiederholt, und anderseits macht dieser ganze Abschnitt doch allzusehr den Eindruck einer bloßen Skizze, die, wie uns Petersen berichtet, nach dem Urteil von Köster selbst „nicht so bleiben sollte". Die Veröffentlichung dieser Skizze wäre daher vielleicht besser unterblieben, zumal da hier dem Leser ein in manchen Punkten unzutreffendes, allzu geschmeicheltes Bild der Genieperiode vermittelt wird.

Im übrigen ist das ernste Streben des Verfassers nach einer möglichst unparteiischen, maßvoll abwägenden, gerechten Würdigung der ganzen Periode wie einzelner Dichter, Schriftsteller und Werke unverkennbar. Überall weiß Köster das Positive, Bedeutende, dauernd Wertvolle selbst bei den entgegengesetztesten, revolutionärsten Strömungen und Tendenzen herauszufinden und in gewandter, sorgfältig durchdachter und gepflegter Darstellung aus dem Strudel und Wirrwarr von Verkehrtheiten, Banalitäten, genialen Exzessen und gelegentlichen Wahnsinnserscheinungen ins rechte Licht zu rücken. Gottscheds Pedanterie und Engherzigkeit wird nicht weggeleugnet oder beschönigt, aber seine Verdienste um Reinheit und Feinheit der Sprache kommen doch voll zur Geltung, ja sie werden, wie mir scheinen will, auch wohl übermäßig betont. Nicht gerade viel hält der Verfasser vom Rokoko und von den an Ideen armen Anakreontikern; dennoch ist er der Ansicht, daß der Einfluß des französischen Rokoko für die bloß formale Schulung unserer Dichter und

unserer Sprache vorübergehend von nicht zu unterschätzendem Wert gewesen sei: „Bagatellen von unvergänglichem Reiz hat sie uns geschenkt und neben der Dichtung auch die musikalische Vertonung, die Illustration, die Stecherkunst, die Buchausstattung beeinflußt“ (37). Bodmer und Breitinger werden etwas allzusehr von oben herab behandelt, dagegen ist dem unter Gottscheds Einfluß stehenden Theater und Drama liebevolle Aufmerksamkeit gewidmet. Ob es sich empfiehlt, einem Dichter von der Bedeutung und Größe Klopstocks im Abschnitt „Die Empfindsamkeit“ seinen Platz anzuweisen, wo er allerdings ziemlich ausführlich und anerkennend gewürdigt wird, möchte ich bezweifeln. Die Vorliebe des Verfassers gilt dem Verstandesmenschen Lessing, diesem glänzendsten Vertreter der Aufklärung, von dem er u. a. sagt: „In ihm verkörperte sich das Schönste, Erhabenste und Edelste, was mit den Mitteln der Aufklärung, mit der Macht des Denkens zu erreichen war, die höchste Steigerung und Läuterung rationalistischen Bestrebens“ (157).

Eines muß den aufmerksamen Leser bei aller Anerkennung, die er der tüchtigen Arbeit Kösters zollt, doch befremden: die ganze zeitgenössische süddeutsche und österreichische Literatur kennt der Verfasser — von den Werken der Schweizer Bodmer, Breitinger, Geßner und Lavater abgesehen — so gut wie gar nicht. Allerdings war der Norden auf dem Gebiet der Aufklärung in literarischer Hinsicht führend, aber Köster würdigt nicht nur das Schrifttum der Aufklärung, sondern die Gesamtliteratur von Gottsched bis Lavater. Da drängt sich doch die Frage auf: Gab es im 18. Jahrhundert im deutschen Süden überhaupt kein irgendwie nennenswertes Schrifttum, wenigstens soweit die katholischen Gegenden in Betracht kommen? Erst vor wenigen Wochen ist ein recht interessantes Buch erschienen, das sich „Ein Jahrtausend deutscher Romantik“ nennt und den Untertitel trägt: Zur Revision der deutschen Literaturauffassung (Verlagsanstalt Tyrolia 1925). Sein Verfasser, Dr. Joseph Aug. Lux, spricht hier einer von der herkömmlichen norddeutsch-protestantischen Auffassung abweichenden Betrachtungsweise, die den Süden und das katholische Element in der deutschen Literatur mehr berücksichtigt, mit Nachdruck das Wort. Ich habe das Werk durchgearbeitet, möchte indes mit meinem Urteil darüber noch zurückhalten. Nur soviel mag einstweilen bemerkt werden, daß die kritische Einstellung, wie sie Köster in seinem Buche offenbart, zweifellos verbesserungsbedürftig ist.

Alois Stockmann 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.

1925 g 8845

Z. 20 für Oktbr. 1925 – März 1926 Kathol.-Theolog. Fakultät an Univ. Bibliothek senden

Stimmen der Zeit

MONATSCHRIFT
FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

56. Jahrgang / 1. Heft / 110. Band / Oktober 1925

INHALT

Werk, Wert und Wirkung. (P. Lippert.)
Petrus Canisius der Kirchenlehrer. (O. Braunsberger.)
Psychologische Prognose philosophiegeschichtlicher Entwicklung. Ein Versuch. (A. Inauen.)
Der Anglikanismus von heute. (Fr. Woodlock.)
Fra Angelicos Kunst in heutiger Auffassung. (J. Kreitmaier.)
Zu einem Jubiläumsbuch. (E. Przywara.)
Amerikanisches. (L. Koch.)
Ein deutscher Jubiläumspilgerzug vor 350 Jahren. (J. Grisar.)
Besprechungen von deutschen Zeitromanen.

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

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

Die „Stimmen der Zeit" erscheinen jährlich in 12 Heften. Sechs Hefte bilden einen Band, zwölf Hefte einen Jahrgang.
Preis für Oktober 1925 M. 1.20

Handbuch der katholischen Missionen

Von Bernard Arens S.J.

Zweite, vollständig neubearbeitete Auflage
Mit 101 Tabellen und einer graphischen Darstellung

(Missions-Bibliothek)

gr. 8° 530 Seiten. 26 M.; in Leinwand 30 M.

Die zweite Auflage, die rund 100 Seiten mehr als die erste zählt, bietet eine vollständige Neubearbeitung des weitschichtigen Stoffes und die neuesten Zahlen über das gesamte Gebiet des katholischen Weltapostolates. Außerdem wagt sie den ersten Versuch, in aller Ausführlichkeit den auswärtigen und einheimischen Missionsstab zur Darstellung zu bringen und so eine Frage zu beleuchten, die gerade gegenwärtig im Vordergrunde des Interesses steht. Das Werk ist der beste Führer durch die Vatikanische Missionsausstellung, die eben jetzt von Hunderttausenden von Rompilgern besucht wird, und der einzige Berater, der sachlich und ohne Voreingenommenheit Aufschluß über die wichtigsten Fragen des katholischen Missionswesens gibt.

Schreiben des Kardinal-Staatssekretärs Gasparri an P. B. Arens: „Das von Euer Hochwürden dem Papste ehrerbietigst überreichte Exemplar Ihres Werkes ‚Handbuch der katholischen Missionen' ist vom Heiligen Vater mit väterlichem Wohlwollen entgegengenommen worden als Zeichen kindlicher Verehrung wie als Beweis für den Eifer, durch dieses Handbuch die Entwicklung und das Gedeihen der dem Stellvertreter Jesu Christi so sehr am Herzen liegenden katholischen Missionen zu fördern. Se. Heiligkeit hat mir darum den angenehmen Auftrag erteilt, Ihnen seine väterliche Anerkennung auszusprechen und zugleich seinen herzlichen Glückwunsch beizufügen, Ihnen sowohl wie auch dem ausgezeichneten Verleger für dieses Werk, durch welches großer Nutzen für die katholischen Missionen erwartet werden darf. Sehr gern entledige ich mich dieses Auftrages und freue mich, beifügen zu können, daß der Papst als Zeichen seiner väterlichen Anerkennung von ganzem Herzen Ihnen sowie dem bereits erwähnten Verleger den Apostolischen Segen erteilt. Ich benütze die Gelegenheit, auch meinem persönlichen Danke Ausdruck zu geben für das mir gütigst übermittelte Exemplar." Aus dem Vatikan, 5. April 1921.

W. Kardinal van Rossum schreibt an P. B. Arens: „Das mir überreichte Exemplar Ihres Werkes ‚Handbuch der katholischen Missionen' habe ich mit Freude und Genugtuung entgegengenommen. Da bis jetzt ein zuverlässiges und allgemeines Nachschlagewerk über das gesamte Missionswesen fehlte, haben Sie mit Ihrer Arbeit der Missionssache einen großen Dienst erwiesen. Und ich freue mich, Ihnen sagen zu können, daß Ihr Buch dem genannten Zwecke in vortrefflicher Weise entspricht. Die ganze, systematisch durchgeführte Anlage, die Ausführung der einzelnen Teile, weiter auch die genaue und fast vollständige Literaturangabe machen die Veröffentlichung zu einem Standardwerk, das beim Nachschlagen den wißbegierigen Missionsfreund selten im Stiche lassen wird. Außerdem sei noch hervorgehoben, daß alle Länder mit gleicher Liebe behandelt sind und so dem Werke jener Geist eignet, der einzig für eine so hehre Sache wie das Weltapostolat paßt, der echt katholische Geist, der in Bruderliebe alle Nationen umfaßt. Möge das Werk darum auch in allen Ländern, wo immer wahre Missionsliebe glüht und wirkt, Eingang finden und überall beitragen zur Mehrung des Reiches Christi auf Erden." Rom, Palast der Propaganda, am Feste des heiligsten Herzens Jesu 1921.

VERLAG HERDER / FREIBURG IM BREISGAU

an Universitätsbibliothek senden.

Stimmen der Zeit

MONATSCHRIFT
FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

56. Jahrgang / 2. Heft / 110. Band / November 1925

INHALT

Judentum und Christentum. Zwischen Orient und Okzident. (E. Przywara.)
Die Wege zur Stockholmer Weltkonferenz für praktisches Christentum. (H. Sierp.)
Zur staatskirchlichen Unifikation in Rumänien. (F. Wiercinski.)
Anatole France oder Maurice Barrès? Gedanken zur geistigen Krise der Gegenwart. (J. Overmans.)
Zur konfessionellen Lage. (M. Pribilla.)
Zur Frage nach der weltanschaulichen Deutung von Goethes Faust. (A. Stockmann.)
Eine katholische öffentliche Bibliothek in Irland. (St. J. Brown.)
Besprechungen von Büchern über Philosophie u. Grenzgebiete; Liturgie; Kunstgeschichte; Deutsche Literatur (Dichter-Ausgaben).

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 November 1925 M. 1.20

KAPLAN

HELMUT FAHSEL

Soeben sind erschienen:

Die Überwindung des Pessimismus

Eine Auseinandersetzung mit Arthur Schopenhauer

6.—10. Tausend

Kartoniert 2 Mark

Kaplan Fahsel war seinerzeit ein Anhänger Arthur Schopenhauers. Durch die Lehre von der »Verneinung des Willens zum Leben« kam er mit der christlichen Mystik und Aszetik in nähere Berührung und gelangte durch tieferes Eindringen in ihr Wesen zur Überwindung des Pessimismus. Sein Vortrag Anfang März in der Berliner Singakademie über Schopenhauer war seine öffentliche Auseinandersetzung mit seinem früheren Lehrer, worüber diese Schrift nun in weiterem Maße handelt. Die pessimistischen Erscheinungen des Christentums, die Schopenhauer zum Wahrheitsbeweis seiner Lehre heranzieht, werden von Fahsel auf einen Optimismus zurückgeführt, der sich von dem des Leibniz und Epikur unterscheidet. Der Verfasser wird das Problem der Lust und des Leidens in einer bald folgenden Schrift noch von einer andern Seite beleuchten.

Meine Vorträge

Steif broschiert M. 0.80

Kurzer Rückblick und Überblick auf den Vortragszyklus im Winterhalbjahr 1924—25. Eine wertvolle Rekapitulation für dessen Hörer und unentbehrlicher Wegweiser für die Besucher der kommenden Vorträge; er erschließt das volle Verständnis für die zur Darlegung kommenden Gedankengänge. »Meine Vorträge« sind die Vorhalle zum Tempel des neuen Zyklus.

Ferner ist in Vorbereitung:

Gespräche mit einem Gottlosen

Etwa 300 Seiten

VERLAG HERDER / FREIBURG IM BREISGAU

Kathol.-Theologische Fakultät
(an Univ.-Bibliothek senden!)

Stimmen der Zeit

MONATSCHRIFT
FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

56. Jahrgang / 3. Heft / 110. Band / Dezember 1925

INHALT

Die Entwicklung des christlichen Altars bis zum Beginn des Mittelalters. (J. Braun.)
Der Naturforscher Johannes Müller und sein Verhältnis zur Religion. (J. Rompel.)
Die „Botschaft" der Stockholmer Konferenz und die wirtschaftlichen, sozialen und internationalen Fragen der Gegenwart. (H. Sierp.)
Die Kaiserin Maria Theresia und die Aufhebung der Gesellschaft Jesu. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte des 18. Jahrhunderts. (B. Duhr.)
Zeit- und Menschenbilder in zwei neueren Romanen. (A. Stockmann.)
Ein Priester der Barmherzigkeit. (B. Duhr.)
Pax Romana. Von dem V. internationalen Kongreß der katholischen Studentenvereinigungen zu Bologna, 5.—9. Sept. 1925. (E. Böminghaus.)
Besprechungen von Büchern: Zur religiösen Lage der Gegenwart.

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

UNIV. MUNC. BIBLIOTHECA

Die „Stimmen der Zeit" erscheinen jährlich in 12 Heften. Sechs Hefte bilden einen Band, zwölf Hefte einen Jahrgang.
Preis für Dezember 1925 M. 1.20

Jesuiten

Lebensbilder großer Gottesstreiter

Herausgegeben von Konstantin Kempf S. J.

Die neuen Bände:

Pater Moritz Meschler

aus der Gesellschaft Jesu. Ein Lebensbild. Von Nik. Scheid S. J. Mit vier Bildern. Geb. 5 M.

Welcher Katholik kennt nicht die eine oder andere von den aszetischen Schriften Pater Meschlers, die sein Seelenleben unaufdringlich und doch nachhaltig und vielseitig erleuchteten und befruchteten? Sie werden bei der Lesung dieses Lebensbildes überrascht sein, wie heiter und gemütvoll, wie menschlich gerade ihnen der große Aszet entgegentritt.

Der heilige Franz Xaver

der Apostel von Indien und Japan. Von Georg Schurhammer S. J. Mit neun Bildern und einem Kärtchen. Gebunden 6 M.

Eine volkstümliche, geschichtlich zuverlässige, psychologisch durchgearbeitete Lebensbeschreibung des großen Apostels von Indien und Japan aus der Feder des bekannten Xaveriusforschers, der seit fünfzehn Jahren mit der Vorbereitung eines großen, auf den echten Quellen aufgebauten Lebenswerkes über den Heiligen beschäftigt ist.

Der heilige Alfons Rodriguez

Laienbruder aus der Gesellschaft Jesu. Eine Blüte spanischer Mystik. Von Matthias Dietz S. J. Auf Grund des spanischen Werkes von P. Casanuova S. J. Mit drei Tafeln. Gebunden M. 3.60

Leo XIII. nennt Alfons einen der größten Heiligen unserer heiligen Kirche. Wie ringt dieser schlichte Klosterpförtner, um dem göttlichen Gnadenruf zu entsprechen, wie demütig geht er den harten Weg der Selbstentäußerung, um Leiden, die Genossen seiner Liebe, zu umarmen. Alfons schreitet einen klaren Weg zur Mystik, der frei ist von allem religiös Süßlichen, der stahlharte Mannestugend fordert, der Demut und Gehorsam nach echt katholischer Auffassung nicht als Hindernisse ansieht, sondern als wahre Prüfsteine katholischer Mystik.

Früher sind erschienen:

Verborgenes Heldentum

P. Wilhelm Doyle S. J. Ein Apostelbild aus unseren Tagen. Von Alfred O'Rahilly. Übersetzt von Wilhelm v. Festenberg-Packisch S. J. Mit einem Titelbild. Gebunden 7 M.

Vom Edelknaben zum Märtyrer

Der selige Johannes de Britto S. J. 1647 bis 1693. Von Bischof Heinrich Döring S. J. Mit sechs Bildern und einer Karte. Gebunden M. 3.80

Petrus Canisius

Ein Lebensbild. Von O. Braunsberger S. J. Mit einem Bildnis des Heiligen. 3. bis 7. Tausend. Gebunden M. 5.20

Der hl. Johannes Franziskus Regis

aus der Gesellschaft Jesu. Von Sigmund Nachbaur S. J. Mit drei Abbildungen auf zwei Tafeln. Gebunden 4 M.

Der große Schwarzrock

P. Peter Johannes De Smet S. J. 1801 bis 1873. Von Joseph Kinzig S. J. Auf Grund des französischen Werkes von Eug. Laveille S. J. Mit Buchschmuck und einer Karte. Gebunden M. 4.60

Der sel. Kardinal Robert Bellarmin S. J.

ein Vorkämpfer für Kirche und Papsttum. 1542 bis 1621. Von Emmerich Raitz v. Frentz S. J. Mit sieben Bildern. Gebunden M. 4.40

Der hl. Johannes Berchmans

aus der Gesellschaft Jesu. Von S. Nachbaur S. J. Mit Titelbild und Buchschmuck. Gebunden M. 4.20

P. Philipp Jeningen S. J.

ein Volksmissionär und Mystiker des 17. Jahrh. Nach den Quellen bearbeitet von A. Höß S. J. Mit einem Geleitwort von Bischof Dr. P. W. v. Keppler. Mit 6 Text- und 7 Tafelbildern. Gebunden M. 6.80

VERLAG HERDER * FREIBURG IM BREISGAU

Kathol.-Theolog. Fakultät
(an Univ. Bibl. zu senden)

Stimmen der Zeit

MONATSCHRIFT
FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

56. Jahrgang / 4. Heft / 110. Band / Januar 1926

INHALT

Die Jungfrau von Orleans eine protestantische Heilige? Theologisches zu Bernard Shaws „Die heilige Johanna". (M. Pribilla.)
Katholizismus der Kirche und Katholizismus der Stunde. (E. Przywara.)
Jugend von heute, Volk von morgen. (C. Noppel.)
Opfergemeinschaft und Meßgebräuche im Altertum und Mittelalter. (J. Kramp.)
Aufwertung. (O. v. Nell-Breuning.)
Ein bahnbrechendes Palästinawerk. (R. Köppel.)
Besprechungen von Büchern: Friedensbewegung; Religiöse Literatur.

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 Januar 1926 M. 1.20

Ludwig Freiherr von

PASTOR

Geschichte der Päpste

seit dem Ausgang des Mittelalters

Mit Benutzung des
päpstlichen Geheim-Archives und vieler
anderer Archive bearbeitet

Bisher 9 Bände

Geschichte der Päpste im Zeitalter der Renaissance

1. Band: *Martin V., Eugen IV., Nikolaus V., Kalixtus III.* 5.—7., vielfach umgearbeitete und vermehrte Auflage. 32 M.; gebunden in Leinwand 36 M.
2. Band: *Von der Thronbesteigung Pius' II. bis zum Tode Sixtus' IV. (1458—1484).* 8. und 9., unveränderte Auflage. 17 M.; gebunden 21 M.
3. Band: *Von der Wahl Innozenz' VIII. bis zum Tode Julius' II. (1484—1513).* 5.—7., vielfach umgearbeitete und stark vermehrte Auflage.
   1. Abteilung: *Innozenz VIII. und Alexander VI.* 15 M.; gebunden 19 M.
   2. Abteilung: *Pius III. und Julius II.* 11 M.; gebunden 15 M.

Geschichte der Päpste im Zeitalter der Renaissance und Glaubensspaltung

4. Band: *Von der Wahl Leos X. bis zum Tode Klemens' VII. (1513—1534).* 8. und 9., unveränderte Auflage.
   1. Abteilung: *Leo X. (1513—1521).* 13 M.; gebunden 17 M.
   2. Abteilung: *Adrian VI. und Klemens VII. (1522—1534).* 17 M.; geb. 21 M.

Geschichte Pauls III.

5. Band: *Geschichte Pauls III. (1534—1549).* 8. und 9., unveränderte Auflage. 19 M.; gebunden 23 M.

Geschichte der Päpste im Zeitalter der kathol. Reformation u. Restauration

6. Band: *Julius III., Marcellus II. und Paul IV. (1550—1559).* 8. u. 9., unveränderte Auflage. 16 M.; gebunden 20 M.
7. Band: *Pius IV. (1559—1565).* 8. und 9., unveränderte Aufl. 15 M.; geb. 19 M.
8. Band: *Pius V. (1566—1572).* 8. und 9. Auflage. 15 M.; gebunden 19 M.
9. Band: *Gregor XIII. (1572—1585).* 5.—7. Auflage. 20 M.; gebunden 24 M.
10. Band: *Sixtus V., Urban VII., Gregor XIV., Innozenz IX. (1585–1591).* (Ersch. 1926.)

Die weiteren Bände werden enthalten:

11. Band: *Klemens VIII.;* 12. Band: *Leo XI. und Paul V.;* 13. Band: *Gregor XV., Urban VIII. und Innozenz X.;* 14. Band: *Alexander VII., Klemens IX. und X., Innozenz XI., Alexander VIII. und Innozenz XII. (Zeitalter des Absolutismus 1655 bis 1700);* 15. Band: *Klemens X., Innozenz XIII., Benedikt XIII. und Klemens XII. (1700—1740);* 16. (Schluß-) Band: *Benedikt XIV., Klemens XIII. und XIV. und Pius VI. (Zeitalter der Aufklärung und der Revolution 1740—1800).*

VERLAG HERDER / FREIBURG IM BREISGAU

Kathol.-theolog. Fakultät
(an Univ.-Bibl. zu senden)

Stimmen der Zeit

MONATSCHRIFT
FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

56. Jahrgang / 5. Heft / 110. Band / Februar 1926

INHALT

Karl Fürst zu Löwenstein. Ein Lebensbild. (O. Braunsberger.)
Die deutsche Unkultur des 18. Jahrhunderts auf der Jesuitenbühne. (B. Duhr.)
Mystik und Distanz. (E. Przywara.)
Die psychologischen Schwierigkeiten des Glaubensaktes. (W. Lauck.)
Ein Blick in die Dichterwelt der Kelten. (G. Lehmacher.)
Jesuiten und Judenverfolgungen. (L. Koch.)
Besprechungen von Büchern: Liturgie; Rheinische Geschichte; Musik; Bildende Kunst

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

Univ. Bibl. München

Die „Stimmen der Zeit“ erscheinen jährlich in 12 Heften. Sechs Hefte bilden einen Band, zwölf Hefte einen Jahrgang.
Preis für Februar 1926 M. 1.20

Bücher von Joseph Kühnel

Vom Reichtum der Seele

Religiöse Betrachtungen. 9.—15. Tausend. Leinenband . . . . . M. 3.—

Von den Tagen Gottes

Religiöse Betrachtungen im Anschluß an das Kirchenjahr. Leinenband M. 3.—

Ziele und Wege

Religiöse Betrachtungen. Leinenband . . . . . M. 3.—

Vom Leben aus Gott

Gedanken über die Macht der religiösen Persönlichkeit. Leinenband . M. 2.50

Von Gott und von uns

Religiöse Betrachtungen. Leinenband . . . . . M. 3.—

Von der „Enkelin Gottes“

Gedanken über religiöse Kunst. Mit 8 Bildern . . . . . Im Druck

Sowohl — als auch . . .

Aus dem Sprechsaal des Heliand . . . . . Im Druck

Außerdem leitet er die religiöse Zeitschrift „Heliand“, Preis pro Jahr . . . . . M. 3.—

In meinem Schranke stehen alle Kühnel-Bücher. Was sie mir teuer macht? Sie wiegen Wagenladungen von religiösen Büchern auf! Jos. Kühnels Betrachtungen packen mit solcher Gewalt, daß man sie täglich vornehmen und nie ausschöpfen kann. Sie gehören zur höchsten Klasse religiösen Schrifttums. Da erschüttern gewaltige Orgelbässe die Seele in ihren tiefsten Tiefen und manche „Vox humana“ läßt uns seither kalt. Wie eine Wiedererweckung kernig-deutscher mittelalterlicher Mystik mutet uns der Hauch Kühnelscher Mystik an. Und doch ist er Pfadfinder und Herold von stärkster Eigenart wie seit Jahrzehnten keiner. Worin es liegt? Kühnel ist ein Echter, ein ganz Großer, ist Führer von innerer Berufung. Wir finden Gott in ihm so nahe wie nur bei Gotterfüllten. „Wie einer sich Gott denkt, so wird er selbst.“ Man muß schon auf Newman, Theresia, Meister Eckhart und Augustinus zurückgehen, um so zentrales, gottgerichtetes Denken zu finden wie bei ihm. Nur Begnadete, Wissende schauen Gott so überweltlich groß und nahe zugleich wie er. Nicht viele redeten bisher zur Menschheit so grundsätzlich-eindringlich: Gott alles, Ich nichts! und doch wieder so gewinnend-innig von der mystischen Liebesvereinigung beider. Immer geht Kühnel aufs Ganze, Letzte, ohne das Kleinste zu übersehen. Von der Hochwarte: Gott allein genügt! aus lehrt Kühnel Lebenszusammenhänge schauen und knüpfen, wo die Menschen heute im Chaos seufzen. Seine zentrale Blickrichtung: Gott in uns! Gott alles in allem! schließt alles Lebenswirkliche, alle Lebenswerte im Himmel und Erde zu einer wundersamen Einheit und Größe zusammen, schafft aus einer entgotteten, mechanisierten Welt einen gotterfüllten Organismus. Gerade weil Kühnel so zentral denkt, drum ist er bei aller Tiefe so weit und aufgeschlossen, daß noch auf die kleinsten Lebensbezirke Gottes Licht und Kraft fällt. Erschauernd schreiten wir an seiner Hand durch ungeahnte Weiten, Höhen und Tiefen katholischer Lebensverwirklichung, wie sie sich in tiefer Wesensschau in seinen Betrachtungen auftut. Die Echtheit und Größe Kühnels hat sich auch einen Stil geschaffen, der in seiner bildhaften Gestaltungskraft und feinen Form die moderne Seele ergreift. Ich stehe nicht an, manches von Kühnel die „Nachfolge Christi“ des Gottsuchers von heute zu nennen. Wer sich Kühnels Seelen- und Gottesreichtum zu eigen macht, dem wird Leben und Welt schöner mit jedem Tag. Weiteste Kreise der Gebildeten, aber auch alle Freunde wahrer Herzensbildung werden in Kühnel den Propheten finden, der ihnen wieder Gott—Welt—Ich in ihren innersten Beziehungen entdecken und erleben hilft. Leicht macht es Kühnel nicht. Er nimmt nichts ab. Ich — frei und gottvoll weist er alle auf Gott und Seele, daß wir in Gott erstarken zur Meisterschaft. „Ein Prophet tauft den zweiten, und wem diese Feuertaufe das Haar sengt, der war nicht berufen.“ (Dr. K. Frank.)

Durch alle Buchhandlungen zu beziehen

Kathol.-Theolog. Fakultät
(zu senden an die Universitätsbibliothek)

Stimmen der Zeit

MONATSCHRIFT
FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

56. Jahrgang / 6. Heft / 110. Band / März 1926

INHALT

Das Passionsbild der Martyrerzeit. (K. Richstätter.)
Katholizismus und Demokratie. (M. Pribilla.)
Die katholische Kirche in Nordamerika. (W. Parsons.)
Zur neuesten Geschichte der alten Philosophie. (B. Jansen.)
Die Polarfahrt des Odysseus nach Mitteilungen eines uralten Polarfahrtberichtes. (R. Herkenrath.)
Die religiösen Kräfte des Barock. (J. Kreitmaier.)
Was man in Japan glaubt. (H. Heuvers.)
Lebendiges Latein. (S. Stang.)
Besprechungen von Büchern über deutsche Literatur

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

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

Die „Stimmen der Zeit" erscheinen jährlich in 12 Heften. Sechs Hefte bilden einen Band, zwölf Hefte einen Jahrgang.
Preis für März 1926 M. 1.20; dazu Porto oder Bestellgeld

Die Frühlingsreise

EIN BUCH FÜR JUNGE MÄDCHEN

Mit einem farbigen Titelbild von Alice Greinwald-Clarus
und fünfundzwanzig Zeichnungen von Paul H. Hübner,
der auch den Einband und den Umschlag zeichnete

Herausgegeben von Charlotte Herder

In Leinwand Mark 6.50

Ein Buch für die heranwachsende weibliche Jugend, das die Interessen und Nöte, die so ein Menschenkind im Alter von dreizehn bis sechzehn Jahren hat, anschaulich darstellt und klärt. Unsere besten Kräfte (Frauen und Männer) haben sich hier zusammengetan und ein Werk geschaffen, das dem aufstrebenden Geschlecht als lebendiges Vorbild dienen kann. Allen Fragen, die ein junges Mädchen von heute bedrängen, allen Wünschen und Hoffnungen, die sein Herz durchstürmen, möchte dieses Buch Antwort und Erfüllung bringen, nicht durch bloßes Zureden von außen her, sondern durch eine Darstellung, welche die in den Dingen liegende Kraft und Größe selber wirken läßt. Ein vielseitiger und doch stets zielbewußter Begleiter bietet sich mit diesem Buche an, das der heranwachsenden Frau in Schlichtheit und Natürlichkeit starke Innerlichkeit und reine Führung gibt.

INHALT

Vorwort. / Anna Richli, Das gestickte Taschentuch. Novelle. / Friedrich Zoepfl, Von Frauen und Rittern. / Maria Maresch, Lebensführung. Gedanken. / Hertha Pohl, Eine alte Jungfer. Erzählung. / Richard v. Schaukal, Geselligkeit. Essay. / Annette v. Droste-Hülshoff, Maisegen. / Helene Pagés, In Hülshoff und Rüschhaus. / Charlotte Herder, Familientradition in der Puppenstube. / Ludw. Mathar, Eine unromantisch-romantische Moselfahrt. / Maria Eugenie delle Grazie, Die Blumen. Erzählung. / Theodor Storm, Abseits. Gedicht. / Else Schmücker, Mein Zimmer. Plauderei. / Maria Petras, Gertrud von Helfta. Lebensbild. / Jos. Zenker, Mutterliebe und Elternsorge im Reich der Tiere. / M. Ignatia Breme, Freundschaft. Betrachtung. / Friedrich Rückert, Gestillte Sehnsucht. Gedicht. / Marie M. Schenk, Annedorle. Erzählung. / Wilhelmine Schleppegrell-Keppler, Die amerikanische Frau und ihr Heim. / Fanny Imle, Du und der Mann. Eine Betrachtung. / Marie von Hutten, Befreiung. Erzählung. / Ed. Mörike, Um Mitternacht. Gedicht. / E. M. Hamann, Vom Briefschreiben. / Elisabeth Bernhart, Mußestunden. Essay.

VERLAG HERDER / FREIBURG IM BREISGAU

Hartmann Grisar S.J.

PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT INNSBRUCK

Luther

Drei Bände

I

Luthers Werden. Grundlegung der Spaltung bis 1530. 3., unveränd. Aufl. mit Nachträgen. 18 M.; geb. 22 M.

II

Auf der Höhe des Lebens. Dritte, unveränderte Auflage mit Nachträgen. 24 M.; gebunden 28 M.

III

Am Ende der Bahn. Rückblicke. Dritte, unveränderte Auflage mit Nachträgen. 30 M.; gebunden 34 M.

Luther. Sonderdruck der Nachträge zur 3. Auflage des I. und II. Bandes 2 M., Sonderdruck der Nachträge zur 3. Auflage des III. Bandes M. —.80

Martin Luthers Leben und sein Werk

Zusammenfassend dargestellt. Mit 13 Tafeln. 1. bis 4. Tausend. 13 M.; gebunden 16 M.

Eine lebendige Darstellung der Persönlichkeit Martin Luthers in knapper und doch großzügiger Übersicht. Der gelehrte Verfasser des dreibändigen Lutherwerkes (Luther. Gebunden M. 84.— Für Forschung und Geschichtswissenschaft von weittragender, dauernder Bedeutung) hat in diesem neuen und neuartigen Werk unter Vermeidung schwerfälliger Untersuchungen ein Lebensbild der gerade heute so vielfach besprochenen Persönlichkeit Luthers geschaffen, das, aus gründlichster Forschung erwachsen, kraftvoll sich darbietet. Es gehört in jeden Bücherschrank.

Luther-Studien

Bisher 6 Hefte. / **Luthers Kampfbilder.** In Verbindung mit Franz Heege S. J. herausgegeben. I. Passional Christi und Antichristi. Eröffnung des Bilderkampfes. Mit 5 Bildern. M. 1.80. II. Der Bilderkampf in der deutschen Bibel. Mit 9 Abbildungen. M. 1.80. III. Der Bilderkampf in den Schriften von 1523—1545. Mit 17 Abbildungen. M. 2.50. IV. „Die Abbildung des Papsttums" und andere Kampfbilder in Flugblättern 1538—1545. Mit 10 Bildern im Text und 3 Tafeln. M. 4.90 / **Luther zu Worms** und die jüngsten drei Jahrhundertfeste der Reformation. M. 1.80 / **Luthers Trutzlied „Ein feste Burg"** in Vergangenheit und Gegenwart. M. 1.80

Das Missale im Lichte römischer Stadtgeschichte. Stationen, Perikopen, Gebräuche. Steif broschiert M. 7.60 / Ein erstmaliger erfolgreicher Versuch, im ganzen Umfange die Stationen des römischen Meßbuches zur Erklärung der Perikopen und der übrigen Meßteile heranzuziehen. Die Schrift des bekannten Verfassers der älteren christlichen Romgeschichte bietet überraschende Resultate.

Die römische Kapelle Sancta Sanctorum und ihr Schatz. Meine Entdeckungen und Studien in der Palastkapelle der mittelalterlichen Päpste. Mit einer Abhandlung von M. Dreger über die figurierten Seidenstoffe des Schatzes. Mit 77 Textabbildungen und sieben zum Teil farbigen Tafeln. 10 M.

Das Mittelalter einst und jetzt. Ein Wort zu Ehrhards Schriften über Katholizismus und moderne Kultur. 3. u. 4. Auflage. M. 0.90

Geschichte Roms und der Päpste im Mittelalter. Mit besonderer Berücksichtigung von Kultur u. Kunst nach den Quellen dargestellt.

I. Band. Rom beim Ausgang der antiken Welt. (Vergriffen. Neuaufl. in Vorbereitung.)

Das römische Pallium und die ältesten liturgischen Schärpen. Enthalten in: Festschrift zum elfhundertjährigen Jubiläum des deutschen Campo Santo in Rom. Herausgegeben von Dr. Stephan Ehses. Broschiert 15 M.

VERLAG HERDER * FREIBURG IM BREISGAU

NUNTIUS PACELLI

über

Bischof von Kepplers literarisches Wirken

Anläßlich der 64. General-Versammlung der Katholiken Deutschlands zu Stuttgart wandte sich der Vertreter Sr. Heiligkeit des Papstes in seiner am 23. August 1925 gehaltenen Ansprache u. a. mit folgenden Worten an den bischöflichen Jubilar:

„Der Heilige Stuhl weiß, und der glorreich regierende Papst Pius XI. hat es noch jüngst mit warmen Worten ausgesprochen, wie hoch das priesterliche und bischöfliche Werk des greisen Oberhirten von Rottenburg in den Annalen der Ecclesia Christi gewertet wird. Am Abend eines — wir wünschen noch recht langen — begnadeten, reichen Lebens steht der hohe Jubilar da als eine Persönlichkeit von ganz eigener Prägung und Geschlossenheit: ein Bischof nach dem Herzen Gottes, ein gütiger Vater der ihm anvertrauten Seelen, ein geisterfüllter Künder göttlichen Wortes, ein Schriftsteller, dessen Ruf die deutschen Grenzen längst überschritten hat. Mit glutvollen Farben und entflammtem Herzen hat er das Heilige Land geschildert, das er einst als wandernder Beter und betender Wanderer mit dem Pilgerstab durchschritten. Hinreißend und sprachgewaltig hat er das Hohelied der Freude in Gott gesungen. Mit der übernatürlichen Denkart eines in Christus lebenden Mannes hat er sein Volk in schwerer Zeit in die Leidensschule des Glaubens eingeführt, heilige und tröstende Totenklage angestimmt um dessen Gefallene und die der ganzen Welt. Selten war das, was die Feder schrieb, so sehr innerster Ausdruck und Abglanz eines nach Gott strebenden Innenlebens, wie das Schrifttum des Rottenburger Bischofs. Er steht vor uns als ein Mann, in dessen Werken der Edelgehalt deutschen Geistes und die Schönheit der deutschen Sprache sich wie ein kostbares Perlgeschmeide rahmen um die Lehren und Geheimnisse unseres heiligen Glaubens. Ein gottbegnadeter Apostel der Feder, der die alten und ewigen Wahrheiten dem suchenden und zweifelnden Menschen des 20. Jahrhunderts in einer Sprache darzubieten weiß, die überzeugt und versöhnt. Ein Mann, der mit Johannes an der Seite des Herrn in die Tiefen der göttlichen Geheimnisse sich versenkt, der vom Völkerapostel nicht nur den Namen, sondern auch ein Stück seines Geistes übernommen hat, des Geistes, dem die Welt nichts, Christus und die unsterblichen Seelen aber alles bedeuten, ein Mann, dem alle seine reichen Geistesgaben nur Mittel sind zur Rettung der Seelen, zur Verbreitung des Reiches Christi auf Erden."

Wir geben hier die genauen Titel der vorerwähnten Werke Bischofs von Keppler:

Wanderfahrten und Wallfahrten im Orient. 20. bis 24. Tausend. Mit 195 Bildern und 2 Karten. In Halbleinwand 14 M., in Halbleder 22 M. Gekürzte Ausgabe:

Im Morgenland. Reisebilder. Mit 17 Bildern. 11. bis 15. Tauf. Geb. M. 4.40

Mehr Freude. 151.–175. Tsd. In Pappe 3 M., in Halbleinw. M. 3.80, in Leinw. 5 M., in Halbpergament M. 5.50, in Halbleder M. 5.50

Leidensschule. 61.–71. Tsd. Geb. M. 3.50

Deutschlands Totenklage. 16./25. Tsd. M. 0.50. Ein literarisches Heldendenkmal.

Weitere Werke desselben Verfassers:

Aus Kunst und Leben. 6. bis 8. Auflage in einem Band. Mit 6 Tafeln und 145 Abbildungen im Text. In Halbleinwand 12 M., in Halbleder 20 M. / Die 14 Stationen des heiligen Kreuzweges. Eine geschichtliche und kunstgeschichtliche Studie, zugleich eine Erklärung der Kreuzwegbilder der Malerschule von Beuron. 4. Auflage. Mit 4 Abbildungen. (Vergriffen.) / Das Problem des Leidens. 8. u. 9. Auflage. Gebunden M. 2.20 / Wahre und falsche Reform. 6. bis 10. Tausend. M. 0.25. Homiletische Werke: Homilien und Predigten. 11. bis 15. Tausend. Drei Teile. Gebunden I. M. 3.10; II. M. 2.70; III. M. 3.50; in einem Band 8 M. / Homiletische Gedanken und Ratschläge. 5. u. 6. Auflage. Gebunden 2 M. / Die Adventsperikopen exegetisch-homiletisch erklärt. 5. u. 6. Auflage. Gebunden M. 3.40 / Die Armenseelenpredigt. 6. u. 7. Auflage. Gebunden M. 3.60 Unseres Herrn Trost. Erklärung der Abschiedsreden und des hohepriesterlichen Gebetes Jesu (Joh. Kap. 14 bis 17). 2. und 3. Auflage, bearbeitet von Dr. Simon Weber. Gebunden M. 8.50

VERLAG HERDER / FREIBURG IM BREISGAU

23. JUNI 1961
13. FEB. 1963
7. APR. 1964
25. MAI 1964
20. JULI 1965
13. MRZ. 1967
31. Okt. 1967
3. FEB. 1970
12. 1. 71
3. AUG. 1973
15. NOV. 1979
21. OKT. 1980
6. April 1983

3.—