UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK TÜBINGEN

GESCHENK

der katholisch-theologischen Fakultät

Tübingen

1926

N12<514338233 021

ubTÜBINGEN

Albert Griesshaber
Buchbinderei Papier &
Einrahmungsgeschäft
Ruf 529
Tübingen

Stimmen der Zeit

MONATSCHRIFT
FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

111. Band



Freiburg im Breisgau 1926
Herder & Co. G.m.b.H. Verlagsbuchhandlung

Alle Rechte vorbehalten



Gk 2449

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

Inhalt des einhundertelften Bandes

Abhandlungen

	Seite
Wohin? Zur Wegwende der katholischen Bewegung. (E. Przywara.)	1
Die Krisis der Ehe. (P. Lippert.)	10
Produktionsfaktor Arbeit. Erwägungen zu Th. Brauers gleichnamigem Buche. (G. Gundlach.)	25
Geheimnis der Seele. Ein Kapitel aus der Erkenntnispsychologie alter und jüngster Tage. (J. Ternus.)	42
Das jüdische Element in der deutschen Literaturgeschichte. (A. Stockmann.)	57
Der Kampf mit dem Elend. (C. Noppel.)	81
Der Kampf um Augustinus im 13. Jahrhundert. (B. Jansen.)	91
Mutter aller Lebendigen. (E. Przywara.)	97
Die Konversion des Kurprinzen Friedrich August von Sachsen (1712 bis 1717). (B. Duhr.)	104
Das Leben Sundar Singhs in historisch-kritischer Beleuchtung. (A. Väth.)	118
Die Pantaleonswerkstätte zu Köln. (J. Braun.)	137
Aloysius und die neue Jugend. (C. Noppel.)	161
Evangelische Katholizität. (L. Koch.)	171
Tragische Welt? (E. Przywara.)	183
Ehe und Ehescheidung in der Sowjetgesetzgebung. (J. Kologrivov.)	199
Meßgebräuche der Gläubigen in der Neuzeit. (J. Kramp.)	206
P. Philipp Jeningen und unsere Zeit. (A. Höß.)	241
Auf dem Wege zur Wahrheit. (B. Jansen.)	251
Von der Selbstbesinnung der Psychologie. (J. Ternus.)	266
Auf den steilen Pfaden zur russischen Union. (F. Wiercinski.)	278
Joseph Ritter v. Führich, ein Künstler-Apostel (1800—1876). (J. Kreitmaier.)	294
Das Gebet des Apostels Paulus. (L. Koch.)	321
Das Geheimnis des Rembrandtdeutschen. (P. Lippert.)	336
Neue Theologie? Das Problem protestantischer Theologie. (Erich Przywara.)	348
Angelus Silesius, Mystiker und Konvertit. (K. Richstätter.)	361
Über Psychoanalyse und Individualpsychologie. (A. Willwoll.)	401
Weltkonferenz in Lausanne 1927 über christlichen Glauben und Kirchenverfassung. (M. Reichmann.)	417
Neue Theologie. (E. Przywara.)	428
Das große Erlebnis in Dantes Jugendtagen. (J. Hopfner.)	444
Der Barometerstand der Kunst. (J. Kreitmaier.)	453

Umschau

	Seite
Strafrecht und Gewissen. (M. Pribilla.)	68
Bücher über Willensbildung und Willensbindung. (A. Willwoll.)	71
Die Ostdeutschen Werkstätten in Neisse. (J. Kreitmaier.)	147
Widerspruch im Zinskanon des kirchlichen Rechtes? (F. Hürth.)	150
Ist die deutsche Literaturauffassung verbesserungsbedürftig? (A. Stockmann.)	224
Eine Canisius-Gabe für die deutschen Kinder. (Th. Mönnichs.)	227
Konvertiten. (E. Przywara.)	233
Krisen katholischer Frömmigkeit. (M. Pribilla.)	306
Englische Katholizität. Zur Biographie Bischof Ullathornes. (E. Przywara.)	311
Verzicht auf Propaganda? (M. Pribilla.)	382
Portugiesisches. (L. Koch.)	383
Erziehungsgrundsätze eines sächsischen Hofbeichtvaters. (B. Duhr.)	387
Vom Werden der geistigen Welt. Zwei psychologische Monographien. (A. Willwoll.)	391
Aus dem Leben einer wissenschaftlichen Zeitschrift. (J. Rompel.)	467

Verzeichnis der besprochenen Schriften

Einhundertelfter Band

Seite

Akeley, Carl E., Im hellsten Afrika 79
Albani, Johannes, Rechenschaft 237
Altmann, Wilhelm, s. Frank, Paul.
André, Hans, Der Wesensunterschied von Pflanze, Tier und Mensch . . 472
Angelus Silesius (Joh. Scheffler), Sämtliche poetische Werke. Herausgegeben und eingeleitet von Hans Ludwig Held 361
Arns, Karl, Jüngstes England . . 470

Baader, Franz v., Schriften zur Gesellschaftsphilosophie. Hrsg. von Joh. Sauter 188
Bachofen, J. J., Der Mythos von Orient und Okzident 184
Bartels, Adolf, Jüdische Herkunft und Literaturwissenschaft 61
Baumhauer, Felix, s. Wurm, Alois.
Berdjajew, Nikolaus, Der Sinn der Geschichte 187
Brauer, Th., Produktionsfaktor Arbeit 25
Brentano, Maria Rafaela, O.S.B., Wie Gott mich rief 237
Brunner, Emil, Die Mystik und das Wort 348
Bürger, Otto, Spaniens Riviera und die Balearen 320
Butler, Cutbert, The life and times of Bishop Ullathorne (1806—1889) 311
Buytendijk, F. J. J., Die Weisheit der Ameisen 472
— Über das Verstehen der Lebenserscheinungen 472

Einstein, A., Das neue Musiklexikon 398
Ehe, Katholische, Vorträge, gehalten auf der Delegiertenversammlung des Katholischen Frauenbundes in Hildesheim vom 11.—13. Okt. 1924 13
Ehebuch, Das, Eine neue Sinngebung im Zusammenklang der Stimmen führender Zeitgenossen angeregt und herausgegeben von Graf Hermann Keyserling 10
Ehrhard, Ignaz, Seelische Ursachen und Behandlung der Nervenleiden . 74
Elert, Werner, Die Lehre des Luthertums im Abriß. 2. Aufl. . . . 354
Engert, Joseph, Studien zur theologischen Erkenntnislehre 438

Seite

Ernst, Agnes, Zwei Freundinnen Gottes 319
Eschweiler, Karl, Die zwei Wege neuerer Theologie . . . . 195 u. 436

Federer, Heinrich, Wander- und Wundergeschichten aus dem Süden 478
Finch, George Ingle, Der Kampf um den Everest 77
Fischer, Josef, Seelenpflege . . 74
Frank, Paul, Kurzgefaßtes Tonkünstlerlexikon. Neu bearbeitet von Wilh. Altmann. 12. Aufl. 398

Geißler, Willi, Der künstliche Mensch 399
— Opferbrand. 10 Federzeichnungen . 399
Greif, Schwarzer, Ein Almanach. Unter Mitarbeit von Josef Winckler, herausgegeben von Karl Dietz. 1925 399
Greifenkalender 1926. Herausg. von Willi Geißler 399
Grabmann, Martin, Die Kulturphilosophie des hl. Thomas von Aquin 239
Guardini, Romano, Der Gegensatz 192
Gundolf, Friedrich, Martin Opitz 316

Häberlin, P., Kinderfehler als Hemmungen des Lebens 75
Hartmann, Nikolai, Ethik . . 189
Hefele, Friedrich, Die Vorfahren K. M. v. Webers 477
Heiler, Friedrich, Katholischer und evangelischer Gottesdienst. 2. Aufl. 171
— Sadhu Sundar Singh. 4. Aufl. . 118
Heim, Karl, Das Wesen des evangelischen Christentums 353
Heinsius, W., Krisen katholischer Frömmigkeit 307
Held, Hans Ludwig, s. Angelus Silesius.
Heliand, Im Versmaß des Urtextes neu übertragen, mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Otto Kunze 157
Herkenrath, Joseph, Die Ethik Jesu in ihren Grundlagen 315
Herrmann, Wilhelm, Dogmatik 351
Hoeber, Karl, s. Rückkehr.

	Seite
Jahrbuch der Charakterologie. I. Bd. 1924. Hrsg. von Emil Utitz	73
Junglas, J. P., Katholische Glaubenslehre	439
Keyserling, Graf Hermann, s. Ehebuch.	
Köhler, E., Die Persönlichkeit des dreijährigen Kindes	395
König, Theodor, Reklame-Psychologie	155
Kranichfeld, Hermann, Das teleologische Prinzip in der biologischen Forschung	472
Krojanker, Gustav, Juden in der deutschen Literatur	58
Kunze, Otto, s. Heliand.	
Landauer, Georg, Palästina	480
Liertz, Rhaban, Harmonien und Disharmonien des menschlichen Trieb- und Geisteslebens	74
Longpré, Ephrem, O.F.M., La philosophie du B. Duns Scot	253
Lux, Josef August, Ein Jahrtausend deutscher Romantik	224
Mathar, Ludwig, Primavera	478
Mathias, Theodor, Die Werke Wolframs von Eschenbach. Im Geiste des Dichters erneuert	158
May, Karl, Vom Rhein zur Mapimi. Herausg. von E. A. Schmid	80
Mayer, Julius, Reinhold Baumstark und Alban Stolz	317
Mc Govern, William Montgomery, Als Kuli nach Lhasa	77
Meyenberg, A., Leben Jesu-Werk. 2. Bd.	238
Molsdorf, Wilhelm, Christliche Symbolik der mittelalterlichen Kunst	469
Naumann, Hans, Die deutsche Dichtung der Gegenwart 1885—1924	318
Nissen, Benedikt Momme, Der Rembrandtdeutsche. Julius Langbehn	336
Ossendowski, Ferdinand, In den Dschungeln der Wälder und Menschen	80
Peterson, Erik, Was ist Theologie?	358
Pfister, Oskar, Die Legende Sundar Singhs	121
Pompen, Aurelius, C.F.M., The English versions of the Ship of Fools	159
Rade, Martin, Glaubenslehre. 1. und 2. Buch	352
Rademacher, Arnold, Religion und Leben	194
Riedel, Johannes, Arbeitskunde	153
Roh, Franz, Nachexpressionismus	455
Rückkehr aus dem Exil. Hrsg. von Karl Hoeber	191
Rüegg, August, Luis de Camões und Portugals Glanzzeit im Spiegel seines Nationalepos	158
Sauer, Dr. Joseph, Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Auffassung des Mittelalters	469
Sauter, Joh., s. Baader.	
Schaumann, Ruth, Das Passional	319
Scheler, Max, Die Wissensformen und die Gesellschaft	189
Schellings Schriften z. Gesellschaftsphilosophie. Hrsg. von Manfred Schröter	188
Schmid, Karl, O.S.B., Die menschliche Willensfreiheit in ihrem Verhältnis zu den Leidenschaften	72
Schönemann, Friedrich, Die Kunst der Massenbeeinflussung in den Vereinigten Staaten von Amerika	154
Schröter, Manfred, s. Schelling.	
Schultz, Franz, Klopstock	317
Stern, William, Neue Beiträge zur Theorie und Praxis der Intelligenzprüfung	153
Stölzle, Remigius, Der Ursprung des Lebens	472
— Die Finalität in der Natur	472
Sven Hedin, Gran Cañon	480
Tetzel, Karl, Karl Maria von Weber	477
Troeltsch, Ernst, Glaubenslehre	352
Up de Graff, F. W., Bei den Kopfjägern des Amazonas	78
Wallau, René Heinrich, Die Einigung der Kirche vom evangelischen Glauben aus	176
Wassermann, Jakob, Laudin und die Seinen	24
Wegener, Georg, Ein neuer Flug des Zaubermantels	479
Werner, Heinz, Die Ursprünge der Lyrik	156
Wigand, A., Der Individualismus in der Natur	472

Seite

Wilhelm von Schweden, Prinz, Unter Zwergen und Gorillas . . . 79
Willwoll, Alexander, Begriffsbildung 392
Winkler, Robert, Das Geistproblem in seiner Bedeutung für die Prinzipienfragen der systematischen Theologie der Gegenwart 354
Wobbermin, Georg, Systematische Theologie nach religionspsychologischer Methode 354
Wurm, Alois, Das Erbe des Heilands. Zwölf Erwägungen. Mit 12 farbigen Bildern von Felix Baumhauer 400
Wust, Peter, Naivität und Pietät . 191

Zezschwitz, Gertrud v., Persönliches Erlebnis protestantischer und katholischer Frömmigkeit 237
— Warum katholisch? 237

Wohin?

Zur Wegwende der katholischen Bewegung

Daß die sogenannte „katholische Bewegung" der letzten Jahre in eine gewisse Krise gekommen ist, braucht nicht erst gesagt zu werden. Die Höhepunkte dieser katholischen Bewegung waren die Quickborntagungen auf Rothenfels und die Akademikertagungen von Heidelberg und Ulm. Im allgemeinen Chaos stand überwältigend schön die Geschlossenheit der Weite der Una sancta catholica. Dann kam die Tagung von Dresden: in dem scharfen Gegensatz zwischen Rademacher und Soiron ein erstes Aufflackern der vorkrieglichen Gegensätze des deutschen Katholizismus. Es kam die Enttäuschung über den Abfall Max Schelers und die bittere Frage: Ist nicht die vielbesprochene „Wende zum Katholizismus", der gerade Scheler so vielverheißend zu dienen schien, nur „Moderichtung", die vor der entscheidenden Glaubensfrage versagt? Es kam die große Werkwoche auf Rothenfels im Sommer 1924: in den Morgenvorträgen Guardinis der angestrengte Versuch, „Kulturrichtung" und „Seelenrichtung", Richtung weltaufgeschlossener Weltbewältigung und weltverschlossener Weltüberwindung noch einmal zu einen, — aber trotz allem die Wetterzeichen kommender Trennung. Es kam die Essener Tagung 1925, der erste Versuch des Verbandes, von der Höhe neugewonnener katholischer Eigengeschlossenheit aus konkret-praktische Probleme anzugreifen, — mit dem Ergebnis der erschütternden Einsicht in das schier Unmögliche solchen Versuches (wie Schnippenkötter es uns seiner Zeit anschaulich zeichnete). Inzwischen waren zwei Gegensätze immer schärfer geworden: in der Frage von Religion und Kultur zwischen dem Ideal einer mehr oder minder reinen Sakralkultur der liturgischen Bewegung und dem Ideal einer von der Einheit des Volkstums her orientierten eigengesetzlichen Profankultur der Kreise um Ernst Michel, — in der Frage von Religion und Kirche zwischen der steigenden Auflösung von „Rechtskirche" in „Liebeskirche" bei Josef Wittig u. a. und den, den „Bewegungen" fern gegenüberstehenden Katholiken, die sich den Katholizismus der Kulturkampfszeit zu wahren wußten. So bereiteten sich die offenen Auseinandersetzungen vor, die von der Innsbrucker Tagung an (August 1925) bis zur Recklinghausener (Dezember 1925) immer unzweideutiger wurden: „Die Krise im deutschen Katholizismus" lautet die Überschrift des Berichtes der „Frankfurter Zeitung" über die Tagung von Recklinghausen.

Das Schwierige der Lage gründet vorab darin, daß jeder der im Kampf stehenden Standpunkte zu ernsten Bedenken Anlaß gibt. Pflichtet man der an und für sich ehrliches Vertrauen verdienenden Auffassung bei, Religion als die allbeherrschende Grundrichtung des konkreten Menschen müsse Gesetz und Form alles übrigen sein, so gerät man bald entweder in eine Blindheit für die Erfordernisse der Wirklichkeit (die sich nicht von der Sakristei aus sehen lassen, sondern allein mitten im Leben selber) oder, was noch schlimmer ist, Schritt für Schritt in einen Jansenismus der Auflösung von Natur in Übernatur mit dem drohenden Endergebnis einer Rationalisierung der Über-

natur selber (wie es allen übersteigerten Supernaturalismen der Geschichte unabwendbar erging). Urteilt man aber, daß gerade Religion im echten Sinn, als Verbundenheit mit dem Schöpfer und Erlöser und Heiliger, der (gerade nach urkatholischer Lehre) die Welt zu Eigenwirksamkeit geschaffen, erlöst hat und heiligt, so führt die Hitze des Kampfes leicht dazu, entweder Religion zu einer Motivkraft für Kulturarbeit zu säkularisieren oder gar den Kultursachgebieten solche Autonomie zuzugestehen, daß nun (nur von anderer Seite her) die „Religion der Sakristei" wieder auftaucht, nämlich als Religion, die überhaupt keinen formenden und bildenden Einfluß auf das wirkliche Leben und seine Gestaltung in Schule und Wirtschaft usw. hat.

Wohin geht der Weg? Zu einem Katholizismus der „Aufgeschlossenheit zum ganzen Volkstum", der „Aufgeschlossenheit zur ringenden Zeit", der „Aufgeschlossenheit zur kommenden Menschheit", — mit der steigenden Gefahr einer (westlichen) Humanisierung und Rationalisierung bis zu „reinem Menschentum"? Oder zu einem Katholizismus der „Geschlossenheit in die eigene Universalität", der „Geschlossenheit in die eigene Überzeitlichkeit", — mit der steigenden Gefahr einer (östlichen) Verstarrung und Verewigung von Zeithaft-Kreatürlichem bis zum resigniert-müden oder aristokratisch-kühlen Verzicht anf den Missionsbefehl des Herrn?

An solcher Wegwende scheint es uns erforderlich, einmal stillzustehen und besinnlich rückwärts und vorwärts zu schauen. Was war der Sinn der „katholischen Bewegung"? Welche Zielrichtung nach vorwärts ist ihr organisch inne?

1.

Dem deutschen Katholizismus der Zeit vor dem Kriege fehlte ein Dreifaches, und es war der eigentliche unvergängliche Sinn der „katholischen Bewegung", diesem Mangel abzuhelfen.

Das erste war innere Freiheit und Freudigkeit. Gegenüber dem Romanen, der mit ungezwungener Fröhlichkeit in der Kirche „zu Hause" ist (weswegen er das Gotteshaus ganz selbstverständlich auch zu Unterhaltungen benützt), trägt der Deutsche schwer an seinem religiösen Ernst. Er bemüht sich mit einer Art Hartnäckigkeit, das Gesetz bis in die letzte logische Konsequenz zu erfüllen, und kommt darum nicht selten aus Furcht und Seelenangst fast gar nicht heraus. Insbesondere der Nordostdeutsche scheint von einem wahren Paroxysmus der „Untertänigkeit" geplagt zu sein. Es ist ja darum gar nicht zufällig, daß die Lehre von „subjektiver Heilsgewißheit" norddeutsches Produkt ist, und die Lehre von der eisernen Pflicht als der einzig echten sittlichen Haltung aus Nordostdeutschland stammt. Es ist aber das seltsame Schicksal des deutschen Katholizismus, daß er, in dem ihm aufgedrungenen Kampf um sein Bestehen, immer wieder, sozusagen „von hinten herum", vom Gegner geformt worden ist. Das „Geformtwerden" hat ihm den Charakter einer starken „Gesetzesreligiosität" eingetragen, das „von hinten herum" aber das ständige, quälende Bewußtsein eines „Aschenbrödeldaseins". All die fiebrige Energie, mit der katholische Apologeten den „sittlichen Stand der Konfessionen" und die „Kulturleistungen des deutschen Katholizismus" sorgfältig und emsig abmaßen und berechneten, stammt aus dieser Erkrankung. Die Angst, mit der das Schulkind bei seiner ersten Beicht seinen Beichtspiegel studiert, ist nicht

selten noch im Erwachsenen bis auf sein Sterbebett am Nachzittern. Es ist wie eine ständige Examens- oder Zensurangst, und Examens- oder Zensurangst gegenüber Gott und der ganzen Welt, und die manchmal anmaßende Programm- oder Propagandageste nur das fiebrige Sich-die-Angst-wegredenwollen.

Darum ging der Ruf nach innerer Freiheit und Freudigkeit so machtvoll und sehnsuchtsheiß durch die „katholische Bewegung". Es war ja bisher so etwas wie unausgesprochene Überzeugung, daß (was im Grunde Erbgut lutherischer Erbsündelehre war) der Mensch im Christen nun einmal verkrüppeln und verdorren müsse. Aber man ertrug es „um des Seelenheiles willen". Nun aber erwachte das alte katholische Bewußtsein von der „königlichen Liebe" als dem Wesens- und Wirkgrund des gesamten Christenlebens: „Nicht mehr Knechte nenne Ich euch!" — „Die vollkommene Liebe treibt die Furcht aus." — „Hab die Liebe, und tue, was du willst!" Man wurde sich bewußt, daß jene enge, ängstliche Sicht auf das Ethische und Gesetzhafte den Blick für das grundlegende Religiös-Übernatürliche geschwächt hatte. Statt der urkatholischen Formel „Sittlichkeit als Leben des Kindes Gottes" hatte sich die eigentlich pelagianische „Religion als Motiv der Sittlichkeit" vorgedrängt. Man entdeckte, daß man im Kampf gegen Kant selber so etwas wie Kantianer geworden sei. Das ist der tiefere Grund, warum Max Schelers dithyrambische Sätze über die Liebe als Urgrund sittlichen Lebens (gegen Kant) und die Gemeinschaft des „Haupt und Leib ein Christus" (gegen den Vertrags-Individualismus der Neuzeit) so begeisterte Jünger fanden. Das ist der Muttergrund der katholischen Jugendbewegung.

Es ist wahr: sie hat inzwischen viel durchmachen und viel umlernen müssen. Sie hat (insbesondere unter der weisen Führung Guardinis, dem dafür unvergänglicher Dank gebührt) von einer wenigstens teilweisen Unterwertung des Gehorsams fortschreiten müssen zu der Einsicht, daß die eigentliche innere Befreiung des Menschen erst im Gehorsam sich vollziehe, und daß die Demut des „Wenn ihr nicht werdet wie die Kinder ..." (nicht ein unruhiger Schöpferdrang) die Quelle innerer Freudigkeit sei. Sie hat endlich zurückkehren müssen aus einer Abkehr von heutiger Gesellschaft und Kultur zu schlichter, sachlicher Mitarbeit an ihr, so sehr, daß ihr Eigenbestehen als „Jugendbewegung" nun in Frage steht. Aber war darum das „Erwachen zu katholischer innerer Freiheit und Freudigkeit" umsonst oder gar verfehlt? Vielmehr: ist dieses Erwachen schon genügend geschehen? Sind wir von entwürdigender sklavischer Angst wirklich in gutem Ausmaß genesen? Kann es also einen schlechthinigen „Abbruch" oder „Tod" der echten Gedanken der Jugendbewegung überhaupt geben? Ist es nicht vielleicht, im Gegenteil, der Sinn der gegenwärtigen Stunde, daß die Jugendbewegung, da ihre jungen Träger ins Alter eingetreten sind, nun ihren tiefsten Sinn in steigendem Maß erfülle: das Alter zu verjüngen, in der Jugend, die nach dem tiefen Wort St. Augustins gerade Gott eignet: novior omnibus?

Der zweite Mangel des vorkrieglichen deutschen Katholizismus (der mit dem ersten unmittelbar zusammenhängt) war Mangel an katholischem Lebensbewußtsein. Man hatte sich, mehr oder minder, damit abgefunden, daß das gesamte geistige, politische und wirtschaftliche Leben vom Protestan-

tismus, besser gesagt von seinem Erben, dem neuzeitlichen säkularen Rationalismus beherrscht war. Durch sein einheitliches Bildungswesen, durch die Macht der Presse, durch seine konsequente Politik der Stellenbesetzung hatte der deutsche Staat langsam sein Ziel erreicht: dem katholischen Lebensbewußtsein das Leben zu nehmen. Es war doch, so oder so, die stille Überzeugung: es ist zwar recht „ideal", alles „katholisch" beurteilen zu wollen, aber die „Wirklichkeit" geht nun einmal andere Wege, und man muß sich „anpassen". Katholizismus, der im Mittelalter zu seinem Ausdruck die „Universitas" hatte, suchte sich mit Vorliebe fremde Gewande, weil er sich „schämte". Und auch die an und für sich anders gemeinten Versuche einer Orientierung an eigenen Idealen schlugen (und schlagen heute noch) in eine reine Abwendung von den Aufgaben der Gegenwart um: in eine Kontemplation und Konservierung „vergangener, schöner Zeiten". Das drang bis ins Innerste des religiösen Lebens selber. Entweder (das war der Weg der sogenannten „Liberalen") rationalisierte man katholisches Frömmigkeitsleben zu einem blassen, allgemeinen „Verhältnis zu Gott": die ganze, konkrete Wirklichkeit von Messe und Sakramenten und Gnade und Mystik wurde „religiöses Motiv bürgerlicher Wohlanständigkeit". Oder (das war der Weg der sogenannten „Frommen") man verlor sich in den Urwald unzähliger Andachten und Andächtlein, um darin seine genügende Welt zu haben und vorab die wohlgehütete, verschlossene Tür nach außen: das urkatholische, alles in Einheit fassende „Gott alles in allem" versank hinter dem Tagesglanz der „neuesten katholischen Andacht". Gotteszentralisierung wie Weltanspruch der Una sancta catholica war bedenklich erschüttert. Gewiß standen immer wieder weitschauende Führer auf. Aber es kam doch immer nur zu einer, wenn auch nicht selten hochstehenden „Apologetik". Man „verteidigte sich", man „forderte" und „formte" nicht.

Von dieser Lage aus ist Sinn und Aufgabe der Akademikerbewegung und der liturgischen Bewegung zu sehen. Wenn in der Geschichte des Akademikerverbandes, von Bonn bis Recklinghausen, der Gedanke der „Geisteswende" lebendig war, d. h. der Gedanke einer radikalen Abkehr von den Irrgängen der Neuzeit und ebenso radikalen Neugeburt aus den Tiefen des katholischen Gedankens, wenn in der liturgischen Bewegung das Ringen nicht müde ward, den Goldglanz eigentlich katholischer Frömmigkeit des Sakramentalen von dem dichten Staub eines ethisierenden Rationalismus zu reinigen, wenn die praktische Arbeit des Akademikerverbandes, Schritt für Schritt, alle Kulturfachgebiete in einem wahrhaft großen katholischen Stil zu erneuern strebte, so ist das ein einziger Weg: vom Aschenbrödelkatholizismus zum Katholizismus des docete omnes gentes, des „Alles in allem" der Paulusbriefe. Es war darum eine Selbstverständlichkeit, daß eine Art „kontemplativer Haltung" stellenweise stark war. Akademikerbewegung war und ist wie „große Exerzitien" des deutschen Katholizismus, darinnen er mutig und kräftig werden muß zu seinem „Ich kann alles in dem, der mich stärkt" seiner Berufsarbeit. Darum mußten und müssen leuchten in fast aufdringlichem Glanz Schönheit und Größe der Kirche in Liturgie und Aszese und Mystik, daß in all den mehr oder minder verzagten Herzen geboren werde ein wahrer „katholischer Stolz", der (mit einem etwas kühnen Wort) Michelangelo-Atem echter Katholizität. Und darum ist es eine Selbstverständlichkeit, daß beide Bewegungen mit un-

beugsamer Energie als Konsequenz eines weltformenden Katholizismus die Forderung einer katholischen Bildung stellen und stellen müssen. Das konsequent entkatholisierende Bildungswesen des neuzeitlichen Deutschlands hat den deutschen Katholizismus fast zu Grunde gerichtet. An seine Stelle muß ein anderes treten, sofern unsere „katholische Bewegung" nicht fruchtlos im Sande verrinnen will.

Es kann darum keine Rede davon sein, daß beide Bewegungen sich so etwas wie „überlebt" hätten. Ist es denn wahr, daß die katholische Akademikerbewegung das deutsche Geistesleben bereits einigermaßen durchsäuert hätte oder auch nur das katholische deutsche Geistesleben im besondern? Haben wir schon so etwas wie katholische Atmosphäre in unsern breiten Akademikerkreisen? Gehört die breite Masse der katholischen Akademiker wirklich dem innern Geiste nach zur Atmosphäre des Verbandes, oder ist nicht diese Atmosphäre bislang nur Gebiet einer verhältnismäßig kleinen Gruppe? Und wie steht es erst mit der katholischen Volksschicht im ganzen? Hat der echte, große Geist der Akademikerbewegung nur einigermaßen begonnen, sich hier durchzusetzen, durchzusetzen in dem Sinn, den Bischof Keppler in Ulm als „Sühnewerk" der Akademiker bezeichnete: daß aus den Kreisen, aus denen einst der Unglaube hinabsickerte, nun der Glaube hineintaue? Und wie steht es mit der schier unausmeßbaren Aufgabe der liturgischen Bewegung, den heiligen, „religiösen Stil" der Liturgie zum beherrschenden Stil des gesamten Frömmigkeitslebens zu machen? Atmet unsere Gebetbuch- und Erbauungsliteratur wieder den Geist der Psalmen, des Evangeliums, der Apostelbriefe, des Missale und Rituale? Hat sich das vielverzweigte Andachtswesen, haben sich die Formen von Aszese und Mystik wirklich praktisch darauf besonnen, daß sie vom Altar her strömen und darum Stromrichtung des Opfers der Altäre in sich zu tragen haben, daß, kurz gesagt, Meßopfer Grundform und Grundgesetz des gesamten religiösen Lebens bedeute? Oder stehen wir nicht in der bitteren Gefahr, daß die so vielverheißende liturgische Bewegung selber in den Fehler der Richtungen des vorkrieglichen Katholizismus verfalle: statt die gesamte lebendige Gegenwart schöpferisch zu durchdringen, sich in historisierende Repristinationen zu verstarren; statt das ganze katholische Leben weitherzig zu bejahen und in diesem Bejahen zu formen, sich selber zu einer kämpferischen Bewegung neben und gegen andere herabzusetzen? Und ist es nicht vielmehr innerste Berufung gerade einer Bewegung, die zu den großen Quellen der Kirche hinabsteigt, daß sie auch groß und weit sei wie die Kirche selber, nicht an Völker und Zeiten gefesselt, sondern ökumenisch wie sie, welt- und zeitumspannend? Ist nicht eigentlich das erst Große katholischer Liturgie, daß sie ihren Geist wiederfinde auch in klassischer Aszese und Mystik von Mittelalter und Neuzeit und aus solcher katholischer Weite heraus nun an ihr Werk gehe: die rationalistische Spreu des 18. und 19. Jahrhunderts fortzufegen? Sind also Akademikerbewegung und liturgische Bewegung „erledigt" — oder stehen sie nicht vielmehr gerade erst jetzt vor ihren größeren Aufgaben?

Damit kommen wir von selber zum dritten Punkt. Der dritte Mangel des vorkrieglichen deutschen Katholizismus war zu wenig nüchterner Wirklichkeitssinn. Das war nur die natürliche Folge seiner Pariastellung. Man lehnte mehr oder minder neuzeitlichen Staat, neuzeitliche Kultur usw. ab oder

nahm passiv herüber, was sich herübernehmen ließ, und das vielleicht nicht selten (wie Richard Kralik einmal bemerkte) „zehn Jahre", nachdem es Mode gewesen war. In Bezug auf Staatswesen, Wirtschaftswesen, Kulturwesen hatte man fast nur Ideen und Programme, die dem Mittelalter entnommen waren, weil eben die Gestaltung der Neuzeit doch überwiegend durch Nichtkatholiken vor sich gegangen war. So ergab sich wie von selbst das, was man hie und da „katholischen Idealismus" nannte, d. h. eine Seelenrichtung, die sehr stark in „Prinzipien" ist, denen aber die „böse Praxis" sich nicht fügen mag. Der nüchterne, wirklichkeitskundige Aristotelismus des Aquinaten war eben in einer Zeit siegreich gewesen, die schöpferisches katholisches Weltbewußtsein in sich trug. Mit der Verdrängung des neuzeitlichen Katholizismus in eine „Aschenbrödelecke" mußte darum mit einer Art Notwendigkeit der platonische Augustinismus, wenn auch nicht immer bewußt, herrschend werden, der nur die Flucht in höhere Regionen kennt. Die nachkriegliche Entwicklung hat nun in steigendem Maß dem deutschen Katholizismus positive Verantwortung für das wirkliche Leben in Politik, Wirtschaft, Bildung usw. in die Hände gegeben. Es genügt nun nicht mehr, sich über das Mittelalter zu ergehen. Es ist nun erforderlich, den modernsten realen Gegebenheiten gerecht zu werden. Es ist erforderlich, den entscheidenden Anspruch von Katholizismus bis ins profanst Praktische zu erweisen: daß er den Schöpfer selber als Erlöser und Heiliger dieser Welt in sich trage und darum den Nöten dieser Welt auch begegnen könne, daß er fortlebende Menschwerdung Gottes sei und darum Hineinstieg Gottes in das gesamte menschliche Leben nach seiner individuell differenzierten Eigenart. Er muß darum Blick haben für die Eigengesetzlichkeit der einzelnen Gebiete, die nicht aus „ersten Prinzipien" ableitbar ist, sondern allein in mühsamer, harter Wirklichkeitserfahrung sichtbar wird. Der Platonismus der „Ideen" war die mehr oder minder gegebene Haltung eines Katholizismus, der abseits stand. Er war dadurch der treue Hüter der Ideale in eine bessere Zeit hinein, und wir können es ihm nicht genug danken. Aber uns Heutigen tut Thomashaltung not, mit all ihren Härten und auch mit all ihren Gefahren. Denn auch ein Thomas von Aquin war den augustinistischen Idealisten seiner Zeit sehr „verdächtig".

Sind wir schon so weit? Sind wir uns praktisch bewußt, daß solche Aufgabe sozusagen den Erweis des Ernstes unserer „katholischen Bewegung" bedeutet? Sind wir uns aber auch bewußt, daß solche Aufgabe nur möglich ist für ungehindert ganze und geschlossene Katholiken? Daß wir geradezu rücksichtslos bis ins Letzte katholische Durchbildung fordern müssen, damit weite und große Wirklichkeitsarbeit möglich sei? Denn ist es nicht so, daß erst der ganz in seinem Glauben Gefestigte wahrhaft innerlich frei ist, frei von Ängsten und Hemmungen, das Leben zu sehen, unverschleiert, unverschönert, wie es ist? Ist nicht Engstirnigkeit das verräterische Zeichen innerer religiöser Angst, einer halbeingestandenen Angst, es könnte der Glauben, den man bekennt, dem brutalen Leben nicht gewachsen sein? Müssen wir also wahrhaft katholische Durchbildung in allem nicht geradezu fordern, um innerlich freie Menschen für die großen Aufgaben katholischer Wirklichkeitsformung zu bekommen?

2.

Der Rückblick ist von selber, wie es ja seine Natur ist, zum Ausblick geworden. Wer die Kontroversen der letzten Monate kennt, wird verstanden haben, was unsere Fragen bedeuten. Es bleibt uns nur übrig, in innerem Zusammenhang, so etwas wie programmatisch, die Linien der Lösung zu ziehen, wie sie sich eben, aus dem Rückblick selber heraus, ergaben.

Grundlage von allem ist: religiöser Katholizismus bis ins Letzte. Das besagt ein Doppeltes. Erstens: Katholizismus des absoluten Gottesdienstes. Das Konzil von Trient stellt der lutherischen Heilsgewißheit seine Gegensatzformeln gegenüber, die alle subjektive absolute Vergewisserung ablehnen. Der Katholik ist eben derjenige, dessen Seelenleben nicht um das „Heil der Seele" kreist, für das Gott sozusagen „Mittel" ist. Er ist vielmehr derjenige, der „auf Erden ist, um Gott zu erkennen, ihm zu dienen und dadurch in den Himmel zu kommen", wie die alte Katechismusformel lautet. Gott ist das Zentrum, um das sein Leben kreist. In der rückhaltlosen Hingabe des „Dein bin ich! Tue mit mir, was du willst" liegt die entscheidende Haltung seines Lebens. Das ehrfürchtige „Heilig, heilig, heilig, Herr Gott Sabaoth!", das „Wir sagen dir Dank wegen deiner großen Herrlichkeit" des Gloria ist das katholische Grundgebet. Im demütig ehrfürchtigen Gottesdienst hat er sein „Gotteserlebnis", in der rückhaltlosen Hingabe an den Gott der unerforschlichen Wege und unbegreiflichen Gerichte seine „Heilsgewißheit". Darum verschweigt sich in katholischer Liturgie alles subjektive Stürmen und Zittern und Weinen in die herbe Stille der Anbetung und die beruhigte Kürze der Bitte. Darum zielt alle katholische Aszese auf das schlichte, immerwährende „Nicht mein Wille geschehe, sondern der deine". Darum ist die Reife katholischer Mystik die „Nacht des überleuchtenden Lichtes"; nicht Schwelgen in Schau, sondern die vergeistigte Zartheit vor dem Geheimnis. Es hat keinen Sinn, für „katholische Tat" zu schwärmen, wenn nicht vorher katholisches Gebetsleben da ist. Denn alle sog. „katholische Tat" wird so lange geheime Flucht vor katholischem Gebetsleben sein oder verkleidete subjektive Seelenangst, als der radikale religiöse „Durchbruch", wie die Mystiker ihn nannten, nicht geschehen ist. Alle „Auskehr in die Welt" wird früher oder später Verweltlichung, wenn sie nicht vorher „Einkehr in Gott" war und solche Einkehr immer wieder übt.

Solcher Katholizismus des absoluten Gottesdienstes muß aber nun allesumspannender Katholizismus sein. Das heißt es gibt für den Katholiken als konkreten Menschen kein Gebiet, das sozusagen „neutral" oder aus sich „interkonfessionell" wäre. Das ist der praktische Sinn der katholischen Lehre vom „übernatürlichen Ziel" als „einzigen Ziel". Gewiß ist die Übernatur der Erlösung und Heiligung in keiner Weise innere Eigenschaft oder Funktion der Natur, und insofern behält Natur ihre Eigenwirklichkeit und Eigengesetzlichkeit. Aber diese „Natur" besteht gar nicht als „reine Natur", sie ist konkret historisch „übernatürlich erhöhte Natur und erlöste Natur", d. h. der konkret existierende Mensch ist einzig und allein der Mensch, dessen einziger Lebenssinn und einziges Lebensziel das „Haupt und Leib ein Christus" der Una sancta catholica ist. Das ist es, was das „außer der Kirche kein Heil" besagt.

Es gibt für den Katholiken nicht und kann nicht geben einen sog. „Interkonfessionalismus" im strengen Sinn. Denn es gibt nichts Gemeinsames zwischen ihm und andern Religionen und Konfessionen, da (wie wir in unsern Schriften immer wieder gezeigt haben) es sich in allen „Unterscheidungslehren" nicht letztlich um „Einzeldogmen" handelt, sondern um das grundlegende religiöse Verhalten. Der Katholik kennt darum nur einen einzigen Modus eines sog. „Zusammenlebens der Religionen und Konfessionen": seine eigene katholische Lehre vom sog. „Heilsminimum", die ihm erlaubt, ja ihn (kraft des „Richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet!") nötigt, den „Irrenden" von der „Irrlehre" zu trennen, ihm, soweit nur irgend möglich, die innere religiöse Aufrichtigkeit zuzubilligen, und ihn so als „Katholiken im Keim" zu betrachten. Der Katholik hat darum auf der einen Seite die unerbittliche Pflicht, mit allen Kräften die Katholisierung des gesamten Lebens anzustreben, auf der andern Seite aber so, daß er die subjektive Gewissensaufrichtigkeit der irrenden Brüder nicht verletzt. Denn, wie Leo XIII. in der Enzyklika „Immortale Dei" (1. Nov. 1885) sich scharf ausdrückt, „ist es große Sorge der Kirche, daß niemand gegen seinen Willen zur Annahme des katholischen Glaubens gezwungen werde" (Denz. 1875). Die „interkonfessionelle Arbeit" des Katholiken ist also durch dasselbe Grundgesetz gelenkt, das ihm keinerlei „neutrales" Gebiet beläßt. Nicht in Kompromiß mit seiner katholischen Grundsatztreue ist der echte Katholik „versöhnlich" und „taktvoll" usw., sondern einzig und allein aus dieser ungeschwächten Grundsatztreue selber heraus. Er hat von sich aus (weil keinem Menschen letztes Gericht zusteht) den „Andersgläubigen" als „geheimen Bruder" anzusehen und zu behandeln, mit all der Ehrfurcht und Zartheit, die er, gerade aus seiner Gottesdienst-Religiosität heraus, für das rätselvolle Wirken Gottes in den Seelen tragen muß. Es gibt darum im Konkreten nicht so etwas wie „reine Politik" oder „reine Bildung" oder „reine Wirtschaft" usw., so wenig als es im Konkreten „reine Natur" gibt. Es gibt nur den Menschen, der innerlich zum Katholiken bestimmt ist, und zum Katholiken in seinem ganzen Leben und allen seinen Gebieten.

Erst auf dieser Grundlage und aus dieser Grundlage heraus ist die Frage der *Eigengesetzlichkeit der profanen Kultursachgebiete* erörterbar. Für sie gilt darum ein Doppeltes. Erstens: Katholizismus ist innerlich verpflichtet, so oder so, zu ihrer Pflege. Kulturarbeit (im weiten Sinn) ist nicht Religion, aber katholische Religion zielt auf Eigenarbeit des Menschen, weil sie in Schöpfungs- und Erlösungslehre das Ja Gottes zur Schöpfung lehrt. Als „letztes Ende" des Menschen kennt sie nicht ein orientalisches „Aufgehen", sondern das biblische „wiedergegebene Paradies", einen „neuen Himmel und eine neue Erde", und das nicht als einfache „Gabe", sondern in echtem Sinn als „Verdienst", also als Ziel eigenen Ringens. Schöpfung wie Erlösung besagt ein Ja Gottes zu einem andern, als er selbst ist. Und darum zielt Religiosität als Lebenseinheit mit dem Schöpfer und Erlöser auf Vollendung dieses Werkes, das ein anderes ist als Gott selbst. Darum führt die echte Ehrfurcht vor Gott zu mühsamem Wirken an Gottes Schöpfung, führt zum „Profanen" als einem „von Gott Unterschiedenen". Daraus folgt das Zweite: die echte Kulturarbeit des Katholiken kann allein geschehen in „Anerkennung der gerechten Freiheit" der profanen Kultursachgebiete, in

Wahrung „ihrer eigenen Prinzipien und ihrer eigenen Methode", wie das Vatikanische Konzil sich ausdrückt (Denz. 1799). Denn die letzte Folgerung aus der urkatholischen Eigenwertung von Geschöpf und Mensch (in der Abweisung aller wesentlichen Schwächung der menschlichen Kräfte durch die Erbsünde und in der Betonung wahrer „Verdienste") ist die Eigenwertung der „profanen Gebiete", die folgerichtige Durchführung des Thomasgrundsatzes der „causae secundae". Darum spricht ein Leo XIII. vom „Eigenrecht" des Staates (actio iure proprio versetur; Denz. 1866) wie auch von „staatsbürgerlicher Freiheit", die etwas „Echtes" und „durchaus Erstrebenswertes" sei (Denz. 1876).

Es kommt also alles darauf an, daß Grundlage Grundlage bleibe und Überbau Überbau. Das Wort von der Eigengesetzlichkeit der Kultursachgebiete ist geheime Häresie, wenn es an Stelle des allein grundlegenden „Außer der Kirche kein Heil" treten will, wenn es darauf zielt, rein neutrale Stockwerke zu bauen. Aber ebenso wird das Wort von dem Allformungsanspruch des Katholizismus zur geheimen Häresie (einer Rationalisierung der Übernatur), wenn es eine restlose Ableitung der Eigengesetze der einzelnen Kultursachgebiete aus katholischen Dogmen anstrebt. Es gibt „katholische Kultur" und „katholische Bildung" und auch „katholische Wirtschaft" und „katholische Politik" im Sinne davon, daß der ganze konkrete Mensch innerlich zum Katholiken bestimmt ist und zum Katholiken in seinem ganzen Wirken und Leben. Es gibt aber nicht „katholische Kultur" und „katholische Bildung" und „katholische Wirtschaft" und „katholische Politik" in dem Sinn, daß „eigene Prinzipien und eigene Methode" der Kultursachgebiete (Denz. 1799) und „Eigenrecht" des Staates (Denz. 1866) geleugnet werden.

Das erste und alles Entscheidende ist der „religiöse, ganze Katholik". Aber dieser „religiöse, ganze Katholik" hat als solcher die Verpflichtung zur sozusagen Teilnahme an der „Haltung Gottes", darinnen er, wie Thomas von Aquin sich einmal ausdrückt, die individuell-differenzierte und darin positiv-eigengesetzliche Fülle der Schöpfung gewollt hat, daß in ihr die ganze Fülle seiner Unendlichkeit sich einigermaßen offenbare.

Erich Przywara S. J.

Die Krisis der Ehe

„Vierundzwanzig führende Geister haben sich zusammengetan, um in gemeinsamem Werk das Problem der Ehe seiner zeitgemäßen Lösung zuzuführen." Diese geradezu verheerende Verheißung findet sich glücklicherweise nur auf dem Umschlag des vielgenannten und vielverkauften — aber wahrscheinlich nicht vielgelesenen „Ehebuches", das Graf Keyserling „angeregt und herausgegeben" hat[1]. Auf dem Titelblatt heißt es ein wenig milder und bescheidener: „Eine neue Sinngebung im Zusammenklang der Stimmen führender Zeitgenossen." An diesem Titel ist eigentlich nur noch ein Wort falsch, das Wörtchen neu. Denn im Grunde ist der Sinn, den dieses Buch der Ehe gibt, ein uralter, freilich auch von vielen und in vielfacher Hinsicht vergessener. Darum haben manche Kritiker das Buch „reaktionär" genannt und gemeint, es möchte vielleicht um deswillen abgelehnt werden. Nun, abgelehnt wird es nicht so oft werden, denn um es abzulehnen, müßte man es erst ganz begriffen und durchdrungen haben, und dieser Mühe werden sich nur wenige Leser unterziehen. Die meisten werden es nach etwelchem Blättern und Naschen enttäuscht zur Seite legen; denn sie hatten etwas anderes erwartet. Mit Unrecht! Denn der Untertitel: „Sinngebung", wie der ernste Name des Grafen Keyserling hätten sie schon warnen sollen, in diesem Buche etwas Pikantes oder Sensationelles oder gar „Moralinfreies" suchen zu wollen. Das Buch handelt von der Sinngebung der Ehe; darum handelt es nicht von den Fragen der Sexualität, nicht von den Beziehungen der Geschlechter überhaupt, nicht von der Fortpflanzung und ihren Geheimnissen und Schrecken, auch nicht von der Liebe, ob man dieses Wort mit oder ohne Anführungszeichen setzt, weder von der Liebe noch von der „Liebe". Sondern eben vom Sinn und von der Sinngebung der Ehe. Nicht als ob es die ausgedroschene Ehe-Institution in die wässerige Lösung subjektiver Gedanken und Stimmungen hineinstellen wollte, in der Hoffnung, daß sie sich mit lebendigem Saft vollsaugt. Nein, Graf Keyserling und seine Mitarbeiter meinen die Sinngebung objektiv: die Ehe hat einen Sinn schon in den Hintergründen und Untergründen unserer Subjektivität: sie hat einen überindividuellen, einen metaphysischen, ja einen gottgegebenen Sinn. Und es gilt, dieser Gegebenheit eines Sinnes habhaft zu werden.

Es ist also das Ehebuch ein Buch „der reinen Erkenntnis", wie Graf Keyserling sagt. Trotzdem oder gerade deswegen will es auch ein Buch des Lebens sein: es will „helfen allen denen, die in den Ehestand treten wollen, allen denen, welche persönlich an dessen Problematik leiden, allen denen, die objektiv erkannt haben, welch furchtbar ernste Krisis die Ehe heute durchlebt, und daß die ganze bessere Zukunft der Menschheit an deren glücklicher Überwindung hängt". Aber wie will ein Buch reiner Erkenntnis helfen, in dem der Leser „nichts Predigthaftes, nichts im üblichen Sinne Lehrhaftes, überhaupt nichts, was nach Willensbeeinflussung schmeckt, finden wird"? Nun,

[1] „Das Ehebuch." Eine neue Sinngebung im Zusammenklang der Stimmen führender Zeitgenossen angeregt und herausgegeben von Graf Hermann Keyserling. Celle, Niels Kampmann Verlag.

indem es „den Menschen seinen Weg selbständig finden lehrt“, und das gelingt auf folgende Weise: „Jede eingesehene Wahrheit wirkt schöpferisch, sobald der, welcher sie einsah, den guten Willen hat, sich von ihr verwandeln zu lassen.“ Das ist sehr gut gesagt und aller Zustimmung wert. Fragt sich nur, ob die Menschen diesen guten Willen haben und woher sie ihn bekommen?

Und die diesen guten Willen haben, vielleicht brauchen sie das Ehebuch nicht mehr, vielleicht tragen sie den Sinn ihrer Ehe schon in sich wie ein keimfähiges Weizenkorn? Aber auch in diesem glücklichen Falle wird ihnen das Buch manche nützliche Winke an die Hand geben, wie sie den schon geahnten und ersehnten Sinn ihrer Ehe lebend und schaffend verwirklichen und auch, wenn er schon da ist, bewußt wahrnehmen und besitzen können. Das Buch enthält in der Tat eine ziemliche Zahl sehr weiser Gedanken und praktischer Ratschläge. Ob diese sämtlich aus dem glücklich geratenen Sinn einer eigenen Ehe geflossen und abgelesen sind, ist vielleicht zweifelhaft. Die meisten sind von ethischer Vornehmheit des Charakters, von feinfühliger, liebreicher Seelenkenntnis — und wohl auch von bitteren Erfahrungen des Lebens, die als Negativ des Ideals dieses selbst in allen Einzelheiten kennen lehren, eingegeben. Aber gerade dann sind die Hilfen und Winke, die das Buch den Werbenden und Verlobten, den Neuvermählten und überhaupt allen, die da noch etwas zu gewinnen oder zu verlieren, zu retten oder zu verderben haben, gibt, sehr beherzigenswert. So zum Beispiel warnt Martha Karlweis, die Gattin Jakob Wassermanns, davor, die Ehe „als endlos fortgesponnenes Liebesverhältnis“ führen zu wollen; sie spricht wundervolle Worte über die wahrhaft eheliche Tugend der „Aufmerksamkeit“: „Unter Aufmerksamkeit will hier die zarteste Einfühlung in den nächsten Nebenmenschen verstanden sein, und nicht etwa, was die Gesellschaft unter höflicher Aufmerksamkeit versteht. Jene zarte Tugend steht jenseits von Ritterdienst und Galanterie.... Sie ist wie ein Teil des Göttlichen niemals müde, sie ist das zitternde Seelchen des ehelichen Zwiegeschöpfes, sie schläft nicht, sie ‚verläßt sich‘ nicht, sie pocht auf kein Recht, weder auf ein gesetzliches noch auf ein erotisches, noch sonst irgend ein Besitzrecht.“ Oder was Mechthilde Lichnowsky über „die Ehe als Kunstwerk“ sagt, über die „Undurchdringlichkeit der Gatten, die Kargheit der Angaben, die Diskretion, die sich auch auf die allernächste Umgebung erstrecken möge“: „Zwei, die sich lieben, müssen sich gegenseitig vor der Banalisierung durch das Publikum schützen, weil sie sich an dieser Banalisierung leicht selber infizieren.“ Sehr beachtenswert sind auch ihre Worte über die gegenseitige „Höflichkeit“ als „Inbegriff aller Zurückhaltung“; sie „ist die Grazie wahrer Tugend, die Grazie wahrer Kunst“. „Wehe, wenn sie durchbrochen wurde, man findet schwer zu ihr zurück.“ Dann „das sichere Zeichen für wahre Liebe“: „Die Furcht, des andern Liebe zu verlieren, die Furcht, ja die Gewißheit, selber an Wert zu gering zu sein.“

Oder wie Alfred Adler — nicht nur die weiblichen Mitarbeiter haben feinfühlende Gedanken ausgesprochen — die „Ehe als Gemeinschaftsaufgabe“ beschreibt und die Formel einer sinngemäßen Ehe gewinnt: „Ein richtiger Mitmensch zu sein.“ „Das ewig unerschütterliche Grundgesetz des richtigen Mitmenschen aber heißt: Geben! Alle profane und heilige Weisheit führt zu dem gleichen Schluß. So ist mit Recht in der Liebe und Ehe mitbeschlossen:

mehr an den andern zu denken als an sich, so zu leben, daß man dem andern das Leben erleichtert und verschönert!... Sicher ist, daß es zu viel Nehmende und Erwartende in unserer Gesellschaft gibt gegenüber den Gebenden. Zu sehr scheint die Menschheit in die Liebes- und Eheformel verfangen: „Weil ich dich liebe, so mußt du mir folgen." Unter genau denselben Bedingungen sieht Beatrice Hinkle, auch Nervenärztin, die Möglichkeit einer befriedigenden Ehe: „Solange die Persönlichkeiten als Gefühlswesen unreif sind, noch befangen in der autoerotischen Entwicklungsphase, solange sie unfähig einer auf das Objekt gerichteten Liebe sind, und statt dessen die Forderung stellen, daß ihre eigene Leere von einem andern erfüllt werde, ist die Möglichkeit einer befriedigenden Ehe gering.... Die Zeremonie der Vermählung ist Sinnbild des Beginns reicher Gelegenheit zur Entwicklung emotioneller Reife, in welcher Sinn für Gerechtigkeit, Rücksicht, Verständnis und Duldsamkeit andern gegenüber geboren werden sollen." Ferner und endlich, was Alphonse Maeder in „Ehe und Selbstentwicklung" über die relative Selbständigkeit der Gatten sagt: „Die Zusammenarbeit ist um so fruchtbarer, als beide Gatten neben den gemeinsamen Beziehungen, Interessen und Aufgaben noch ihre eigenen Sonderinteressen haben und pflegen. Es ist gewiß von Wert für das Gleichgewicht und die Harmonie des Ehelebens, daß ein jeder sich auf seine Insel (räumlich oder bloß zeitlich gedacht) zurückziehen kann, um individuell und frei sein zu können; denn man darf nicht vergessen, daß der Mensch eine individuelle und eine soziale Tendenz hat, und daß beide zu ihrer Entfaltung kommen wollen.... Von Natur neigt die Frau dazu, den seelischen Kontakt als Vorbedingung zum sexuellen zu fordern. Sie wird sehr häufig durch die offiziell unterstützte Primitivität des Mannes in ihrem Empfinden vergewaltigt und herabgewürdigt. Das sich unter solchen Umständen versagen dürfen, sollte selbstverständliches Recht sein. Hier ist ein fruchtbares Feld der gegenseitigen Wirkungen zwischen Ehegatten vorhanden."

Dies sind einige der besten Kostproben. Das Ehebuch ist aber sehr vielseitig; es betrachtet das Eheproblem von allen denkbaren Seiten, von der ethnographischen, historischen, volkswirtschaftlichen, psychologischen und metaphysischen Seite, nur die gesellschaftliche und juristische Seite ist zu kurz gekommen; es handelt von der „Ehe in Raum und Zeit" und von der „zeitlosen" Problematik der Ehe; es redet von der Ehe der Australier bis zur Standesehe der europäischen Adelsgeschlechter und zur sehr an die Peripherie des Lebens gedrängten Ehe amerikanischer Geschäftsleute. Aber trotz der Vielseitigkeit gewinnt man den Eindruck, daß hier versucht wurde, ein uferloses Meer von Fragen in die Grübchen menschlicher Worte zu schöpfen.

Eine gewisse Enttäuschung wird das Ehebuch auch den katholischen Lesern bereiten. Zwar ist einer der Beiträge, wohl der beste, von einem Katholiken, Joseph Bernhart, und in katholischem Geiste geschrieben: „Die Ehe als Sakrament." Der Beitrag stellt den religiösen Quellgrund der christlichen Ehe und ihr sakramentales Hinzeigen auf den himmlischen Urtyp der Liebesgemeinschaft dar und läßt diesen gottgeoffenbarten Vollsinn der Ehe auch von tiefblickenden Erwägungen der philosophischen Vernunft her ahnen. Aber die übrigen Beiträge nehmen keine bewußte Rücksicht auf die katholischen Lehren vom Sinn und Wert und Gebot der Ehe. Darum wahren sie auch nicht in ganzer un-

verbogener Kraft die christliche Forderung einer Unauflöslichkeit, die tatsächlich und grundsätzlich jeder subjektiven Willkür entzogen wäre. Wenn sie dann etwas geringschätzig von der staatlichen wie kirchlichen Ehegesetzgebung sprechen und von dem „Tabu", zu dem religiöse oder gesellschaftliche Dogmen die Ehe früher gemacht hätten, so ist diese Ablehnung des kirchlichen Standpunktes eher auf Unkenntnis zurückzuführen und bedeutet natürlich keine innere Widerlegung desselben. Wir sind es ja gewöhnt, daß Außenstehende die kirchlichen Dogmen kaum je richtig zu sehen und zu deuten vermögen. Immerhin scheint es, daß das völlige Absehen vom Offenbarungscharakter der christlichen Lehre nicht ein bloß methodisches ist, sondern eine unwillkürliche Kundgabe der innern Haltung: die Mehrzahl dieser „führenden Geister", die doch der Geburt nach der Christenheit angehört, fühlt sich innerlich nicht mehr an die christliche Lehre als Gottes allverpflichtendes Wort gebunden. So ist denn nicht verwunderlich, daß das Buch als Ganzes vom Standpunkt des Katholizismus aus als ungenügend beurteilt werden muß, ja daß vielen seiner Sätze sehr energisch zu widersprechen wäre.

Es drängt sich hier, gerade für katholische Leser, ein Vergleich des Ehebuches Keyserlings mit einem vor kurzem erschienenen katholischen Ehebuche auf[1]. Diese „Katholische Ehe" ist zwar ausschließlich von katholischem Standpunkt aus geschrieben, ist an Umfang sehr klein, außer einem einzigen (theologischen) sind seine sämtlichen Beiträge von Frauen verfaßt und doch ist dieses Büchlein vielleicht inhaltreicher, klarer und wirklichkeitsnäher als sämtliche Beiträge des „Ehebuches". Nicht nur führt es tiefer in die letzten religiösen Hintergründe der Ehe ein, es weist auch zur Sanierung der modernen Ehe bessere und deutlichere Wege. Und vor allem — aus den Frauen, die da sprechen, wirkt ein Ethos, eine seelische Kraft und Schönheit, daß man erschüttert denken muß, wie Großes doch der Katholizismus aus jeder wahrhaften Frau machen kann, wenn er sie einmal ganz zu ergreifen vermag.

Wir können aber, wenn wir von den konfessionell bestimmten Beiträgen des Katholiken Bernhart und des Buddhisten Paul Dahlke absehen, das Ehebuch als letztes Wort des modernen Geistes betrachten und aus ihm erfahren, was die Philosophie und Lebenserfahrung der modernen Menschheit aus eigenen Mitteln über den Sinn der Ehe zu sagen hat. Und so gefaßt erscheint das Buch als eine erfreuliche und ergreifende Selbstbesinnung des modernen Menschen, als Beweis für die Unverlierbarkeit gewisser letzter und lebenswichtiger Wahrheiten, die der anima naturaliter christiana sich immer wieder aufdrängen, auch als keineswegs wertlose Propädeutik und Apologie der Offenbarungslehren, die das Christentum über Sinn und Gebot der Ehe verkündet; der katholischen Ehe-Pädagogik vermag das Buch sogar ein anregender Mahner und Wecker zu sein. Aus sämtlichen Beiträgen ergeben sich nämlich, mehr oder weniger bewußt und klar, vielleicht auch mehr oder weniger gewollt, vier Fundamentalsätze, die der christlichen Ehelehre als eindeutige Voraussetzungen dienen oder zu ihrem wesentlichen Bestand und Aufbau gehören.

[1] Katholische Ehe. Vorträge, gehalten auf der Delegierten-Versammlung des Katholischen Deutschen Frauenbundes in Hildesheim vom 11. bis 13. Oktober 1924. kl. 8° (V u. 109 S.) Köln 1925, Kath. Deutscher Frauenbund.

Der erste dieser Sätze ist geradezu die Grundthese des ganzen Ehebuches und leuchtet aus jeder Zeile: Die Ehe überschreitet den Bereich des Triebhaften, des Naturinstinktes, der biologischen und physiologischen Notwendigkeit und dringt ein in den Bezirk des Geistigen, der naturentbundenen Freiheit, des Sittlichen und selbst des Heiligen. Die Einrichtung der Ehe gehört zu den gewaltigsten und ergreifendsten Versuchen, die der Geist rastlos unternimmt, um über die Naturgebundenheit des Triebes emporzutauchen zu einer Welt- und Lebensgestaltung in Geistigkeit und Freiheit. Ihr Fundament ist zwar versenkt in die unzugänglichen Tiefen des naturhaften Lebenswillens, in die Kammern, wo die Erhaltung der Art und des Lebens überhaupt geborgen und gesichert ist mit unzerbrechlichen Naturkräften. Aber ihr Überbau reicht in die lichten Regionen, die wir als Kultur, als den Bereich sittlicher Güte, als Möglichkeit schöpferisch freier Formung des Daseins bezeichnen. Diese Region aber ist nach oben hin ohne Grenzen; sie reicht pauliniſch-katholischer Lehre gemäß hinein in das Gemeinschaftsleben des dreipersönlichen Gottes.

Der zweite Satz, der aus dem ersten sich ohne weiteres ergibt und darum mit ebensolcher Sicherheit durch das ganze Ehebuch schreitet, ist dieser: Die Ehe ist mehr als eine Geschlechtsgemeinschaft, mehr als eine legale Form, die Sexualtriebe mit ihren Tätigkeiten und Folgen auszuleben. Der Sinn der Ehe erschöpft sich nicht in dem Geschlechtsakt und in der Fortpflanzung. Wer sie darauf beschränken wollte, der würde sie in ihren naturhaften Fundamenten stecken lassen und sie gerade um ihre Erfüllung bringen. Gewiß spielt die geschlechtliche Anziehung bei der Gattenwahl und bei dem Entschluß zur Ehe oft, vielleicht sogar meist eine entscheidende Rolle und gewiß bleibt die eheliche Gemeinschaft normalerweise stets erotisch gefärbt; aber schon die alltägliche Erfahrung lehrt, daß die Sexualität im Verlauf der Ehedauer sehr rasch an Bedeutung verliert, auch in den sogenannten glücklichen Ehen; sie verliert an Akutheit und der Akzent rückt bald auf andere Probleme des Gemeinschaftslebens, und es wird geradezu eine Bedingung für die volle Sinnhaftigkeit und oft auch für die Dauer einer Ehe, daß diese Akzentverschiebung eintritt zu Gunsten seelischer, ja geistiger Fragen und Inhalte. „Selbst in schlimmen Fällen", sagt Thomas Mann in seinem Beitrag „Die Ehe im Übergang", „und wieviel mehr in den glücklicheren macht jene Vergeistigung und jenes Selbstbewußtwerden der Gemeinschaft sich geltend, von der Hegel einmal spricht, und die über die bloße Geschlechtsgemeinschaft weit hinausreicht, sie zu irgend einem Zeitpunkt ja immer hinter sich läßt.... Hegel ist zart genug, die Ehe kaum als ein Rechtsverhältnis zu betrachten, solange sie währt. Das Recht in der Ehe, sagt er, trete überhaupt erst hervor, wenn die Familie in der Auflösung begriffen sei und ihre Glieder wieder selbständig würden. Nach einem Hauptzweck des Verhältnisses zu fragen, lehnt er gleichfalls ab. Er sieht in ihm ein eigentümlich Ganzes, dessen Sinn durch das Wegfallen eines oder des andern seiner möglichen Zwecke nicht beeinträchtigt werde. Das eheliche Verhältnis, meint er, könne sich in der ‚gegenseitigen Liebe und Beihilfe' allein erschöpfen."

Es läßt sich nicht verschweigen, daß die verbreiteten Handbücher der katholischen Ehemoral aus dieser gar nicht neuen Erkenntnis noch nicht die notwendigen praktischen Folgerungen gezogen haben; sie sind immer noch fast ausschließlich, abgesehen von den kirchenrechtlichen Bestimmungen, eine Ka-

suistik der sexuellen Betätigung und darum völlig ungenügend. Gewiß mag ihr Charakter als eine Art von Strafgesetzbücher solche Abstraktion entschuldigen, aber nur zum Teil; denn in der Ehe sind doch auch andere Sünden möglich als solche gegen das sechste Gebot; darum sind sie als Hilfs- und Unterrichtsbücher für die Seelsorger- und Beichtvaterpraxis ganz unzulänglich. Wie oft sind gerade die besten und feinfühligsten Eheleute maßlos verwundert und entsetzt, wenn ein Priester und Beichtvater zu ihrem Eheproblem nichts anderes zu sagen, als die Fragen nach sexuellen Modi zu stellen weiß. Auch die der Kirche obliegende Aufgabe, die Jugend zur christlichen Ehe zu erziehen, kann nicht gelingen, wenn ihre Priester gewöhnt worden sind, praktisch in der Ehe nichts anderes zu sehen als die Bedingung, unter der geschlechtliche Lust erlaubt ist.

Diese Kasuistiken müssen, wenn auch nicht ersetzt, so doch wesentlich ergänzt werden durch ethische Untersuchungen und Darstellungen, die mehr positiv statt negativ eingestellt sind, die mehr die gangbaren Wege weisen, statt immer nur die Sünden abmessen, und deren Absehen mehr auf die seelische als auf die sexuelle Seite der Ehe gerichtet ist. Verheißungsvolle Anfänge einer solchen Literatur, freilich nur auf populärem Niveau, liegen bereits vor in den Schriften von Joseph Könn, Hardy Schilgen S. J., Emanuele Meyer, sowie in den genannten Referaten des Katholischen Frauenbundes über „Katholische Ehe". Selbstverständlich braucht niemand mit allen einzelnen Sätzen dieser Bücher einverstanden zu sein, aber die Richtung, in der hier gearbeitet werden muß, ist doch darin bereits vorgezeichnet. Es handelt sich ja auf diesem Gebiet nicht allein um Herausstellung einer schon vorliegenden Erkenntnis, wie es bei den dogmatischen Sätzen über die Ehe der Fall ist, sondern auch um Voraussetzungen und Folgerungen, die mit Hilfe von zum Teil neuen Erfahrungswissenschaften erst allmählich und unter dem Zusammenwirken von sehr vielen Kräften erarbeitet werden müssen.

Wir brauchen Ehebücher, von katholischem Standpunkt aus geschrieben, welche vor allem die seelische und geistige Problematik einer Ehe, die gewaltigen Aufgaben einer seelischen Gemeinschaft und des sittlichen Hervorbringens einer höheren Geisteseinheit, die wunderbare Berufung zu einer Ausgestaltung und Offenbarung der schöpferischen und erlösenden Gottesliebe darstellen, und zwar nicht bloß mit allgemeinen frommen Redensarten, sondern aus voller Kenntnis der Psychologie, vor allem der Geschlechterpsychologie, und der sozialen und allgemein kulturellen Kräfte und Hemmungen, welche um dieses ganze Fragen- und Aufgabengebiet sich drängen. Die Vision des geistigen Aufbaus der Ehe steht ja dem Katholizismus vom Urchristentum an leuchtend vor Augen. In seiner Dogmatik besitzt er jene Gedanken, die zu einer vollen metaphysischen Sinngebung der Ehe nicht entbehrt werden können. Dort findet sich vor allem die letzte Sinngebung des Geschlechtslebens. In wundervollen Worten beschreibt Frau Dr. Maria Schlüter-Hermkes in dem schon erwähnten Büchlein „Katholische Ehe" diesen gottgegebenen und gottnahen Sinn: „Die körperliche Einswerdung ist ein Höhepunkt der Gemeinschaft, ein letzter Ausdruck unaussprechlicher Liebe, ein Bild der Gotteinigung der Seele und der Einigung Christi mit der Kirche. Solch höchste Gemeinschaft kann nicht alltäglich verwirklicht werden, sie ist mehr als ein Recht, mehr

als ein Debitum, sie ist jedesmal ein freies Geschenk reiner Liebe. Sie ist ein durch sakramentale Gnade geheiligtes Werk, ein Werk der Ehrfurcht nicht weniger als der Liebe, bei dem, trotz der Leidenschaft der Hingabe, ein vollständiges Aufgehen des Geschöpfes im Geschöpf ebenso ausgeschlossen ist wie ein Eindringen in das unantastbare Selbst des andern. Diese Verhaltenheit bei aller Glut, dieses Grenzbewußtsein bei letzter Hingabe, diese Ehrfurcht vor dem Urgrund des Lebens und der heiligen Unantastbarkeit des persönlichen Ebenbildes Gottes ist die ‚standesgemäße Keuschheit' der Gatten. Inniger als die innigste Hingabe an den geliebten Gatten bleibt die Gottverbundenheit der Seelen. Weit hinaus über alle körperliche Verbindung, so beseligend sie ist und so befruchtend zu gemeinsamem Schaffen an objektiven Werten, sind die Gatten in Gott am lebendigsten und wahrsten eins." „Nicht die Moral mit ihren toten Geboten, sondern die Gottseligkeit mit ihren lebendigen Trieben kann den Geschlechtstrieb ordnen und heiligen, daß der Gottesverehrer den Kopf oben behalte, auch da, wo die Gott verkennenden Heiden und die heidnischen Christen, der blinden Lust dienend, bloß Tiere sind (J. M. Sailer, Handbuch der christlichen Moral III [München 1817] 172)."

In der katholischen Dogmatik findet sich sodann auch der Ausblick in eine Sinngebung des Kindes. Daß der Sinn der Ehe sich nicht in materieller Erzeugung von Nachkommenschaft und Volksvermehrung erschöpfen kann, ist ja allen klar, aber diesen allerdings wesentlichen Teilzweck der Ehe — das Kind — einzufügen in den Gesamtsinn der Ehe, dazu braucht es eine weite Geräumigkeit. Denn zunächst schiebt sich das Kind doch zwischen die Gatten, und je enger aneinandergepreßt ihre Seelen vereinigt waren, um so schmerzlicher ist oft ihr Erstaunen, daß nun auf einmal ein Drittes dazwischen Platz finden soll. Und gerade da ist dieses Dritte eine seelische Notwendigkeit; es soll den Eltern Distanz geben und Augenmaß, daß es noch ein Weiteres gibt als ihre beiden engen und engverkoppelten Individualitäten; und so wird das Kind dort, wo sein Sinn auch seelisch erlebt wird, zum sichtbaren Symbol des höheren Dritten, das die Gatten im Reiche des Geistes aus sich hervorbringen und durch das sie erst aus ihrer innern zweipoligen Begrenztheit eingeführt werden in den vieldimensionalen Himmel vollkommener Gemeinschaft; und christlichen Gatten gar wird das Kind zu einem Sinnbild der Fruchtbarkeit göttlicher Liebe, es wird ihnen zu einer Art von gnadenwirkendem Zeichen, zu einem Mysterium, in dem die Eltern selbst gesegnet sind.

In der katholischen Ehedogmatik und also auch in der ihr entsprechenden Ehemoral sind fruchtbare Ansätze und Gedankenkeime zu einer geistig ausgebauten Ehetheorie genug vorhanden. Was uns fehlt, ist einerseits ein entschlossenes Hinausschreiten über die einseitig sexuelle Kasuistik und dann eine Erforschung und Beschaffung der natürlichen seelischen Bedingungen, denen eine volle Sinngebung auch der christlichen, der übernatürlich geheiligten Ehe unterliegt. Was wissen wir beispielsweise von der verschiedenen Seelentypik des männlichen und weiblichen Geschlechtes? Wie wenig oder gar keine Rücksicht nehmen unsere Moralbücher auf diese Verschiedenheit, und doch sollte man meinen, daß die sorgfältige Beachtung der seelischen Uranlagen der Menschen zu den primitivsten Erfordernissen seelsorgerlicher Pädagogik gehören müßte!

Der dritte Fundamentalsatz, zu dem die Redner des Ehebuches gelangen, freilich etwas zaghaft und erschrocken über die furchtbaren Konflikte, zu denen ihre Erkenntnis in den einzelnen Fällen führen muß, das ist die Einsicht in die grundsätzliche Unauflöslichkeit und damit auch wahrhafte Einheit der Ehe. Nicht nur aus biologischen Gründen, nicht nur um der Aufzucht und Erziehung der Kinder willen — diese Zwecke ließen sich vielleicht auch sonstwie noch sicherstellen: jedenfalls ließen sich Organisationsformen der menschlichen Gesellschaft denken, die die Erziehung unserer Kinder vielleicht besser leisten könnten, als sie heute der Durchschnitt unserer Familien schafft. Daraus folgt freilich nicht, daß solche elternlose Erziehung ideal wäre; denn Vater und Mutter lassen sich, wenn sie den Beruf ihrer Elternschaft wirklich erfüllen, durch keine Organisation ersetzen. Aber wie die Massen unserer Großstadt- und Industriestadtkinder heute erzogen werden, das ist weniger als eine elternlose Erziehung. Also von hier aus allein läßt sich Entscheidendes und absolut Gültiges gegen die Trennbarkeit der Ehe nicht sagen. Den wesentlichen Grund für die Heiligkeit und Unberührbarkeit des ehelichen Bundes finden die tiefer blickenden Sprecher des Ehebuches eben in dem geistigen Aufbau der Ehe, in ihrem Sinn, aus den beiden Ehegatten das höhere Dritte, eine besondere und geisteswichtige, nicht bloß lebenswichtige Persönlichkeitsform herauswachsen zu lassen. Gewiß wird, was wir Katholiken im Ehebuch vermissen, die absolute Unlösbarkeit und vor allem der praktische Respekt vor ihrem unnahbar heiligen Band erst ganz deutlich und möglich in der schweigenden widerspruchslosen Anerkennung und Anbetung des sakramentalen Sinnes der christlichen Ehe. Aber es ist doch eine froh machende Errungenschaft des modernen Geistes, daß eine so große Zahl seiner anerkanntesten Vertreter die Dauer und Kraft des Ehebundes jeder individuellen Willkür, jeder subjektiven Bewußtseinslage, vor allem jeder selbstischen Genußsucht entzogen wissen wollen. Und es liegt in der Begründung, die sie dieser Unlösbarkeit geben, beschlossen, daß auch die Gesellschaft, der Staat, das sogenannte Gemeinwohl nichts vermögen wider die Geistesoffenbarung, die in jeder Ehe erfolgen will, und die als geistiges Geschehen über alle utilitaristischen Erwägungen und Kunstgriffe hinausliegt, weil sie eben die Ewigkeit in sich trägt.

Der vierte Grundsatz, den die Untersuchungen des Ehebuches tatsächlich bestätigen und erhärten, wenn sie ihn auch nicht absichtlich beweisen wollen, ist die katholische Lehre von der Berechtigung, ja dem überlegenen Wert des religiösen Zölibates. Eigentlich ist auch diese Erkenntnis nur eine naheliegende Folgerung aus der grundlegenden Einsicht, daß die Ehe ihren ganzen Sinn erst in geistigen Geschehnissen erreicht und daß sie also unbedingt dem geistigen Aufstieg dienen will. Daraus ergibt sich nämlich sofort, daß jedes Leben im Geiste und jeder Dienst am Geiste vonseiten der Ehe keinen Widerspruch und keine Beeinträchtigung zu gewärtigen hat, daß sie selbst zurückzutreten bereit ist, wo gerade der Geist das verlangt. Und dieser Fall kann immer wieder eintreten, wenn auch vielleicht in nur wenigen Menschen. Die Idee, die Wahrheit, die Wissenschaft, die Kunst und vor allem die Religion können einen Menschen dermaßen in ihren Dienst nehmen, daß aus dem Bund, den sie mit seiner Seele schließen, durch geistige Zeugung jenes höhere Dritte geboren wird, dem auch die Ehe in genau gleichem Sinn und gleicher Bereit-

schaft zur Verwirklichung helfen will, aber freilich mit wesentlich einfacheren und darum auch umständlicheren Mitteln, auf Wegen, die zwar eine gewisse normale Linienführung verbürgen, aber um ihrer vielfach gewundenen, aus den Tiefen des Naturlebens heraufstrebenden Anlage willen Hemmungen und Verzögerungen mit einschließen, denen der vom Sturm des Geistes getragene Mensch sich ruhig entheben darf, weil er keines besondern Reibungswiderstandes mehr bedarf zu seinem Vorwärtskommen.

Ein solcher Dienst am Geiste kann selbstverständlich auch und erst recht in religiösen Berufungen geleistet werden, in Propheten- und Martyrerberufen, in Bekenner- und Heilandsberufen. Und es ist ein erfreuliches Zeichen wiedererwachender Wahrhaftigkeit, daß führende Geister der modernen Welt sich nicht länger dieser Anerkennung des religiösen Dienstes widersetzen. Unter den Sprechern des Ehebuches hat vielleicht der Buddhist Paul Dahlke am einleuchtendsten die Idee der katholischen Ehelosigkeit entwickelt, freilich nur, um auch sie ebenso wie die Ehe abzulehnen als allzu positive Welt- und Lebensbejahung. Nun, das mußte er als konsequenter Buddhist ja tun, aber geradeso ist auch seine Ablehnung und ihre Begründung uns auf unserem abendländisch-christlichen Standpunkt soviel wert wie eine Apologie: „Von diesem Standpunkt der Ehe als einer Ergänzungsbedürftigkeit aus betrachtet ist es ohne weiteres begreiflich, warum der Weg zum Höchsten zu allen Zeiten und bei allen Völkern über die Ehelosigkeit gegangen ist. Überall ist das Zölibat der Schlüssel, der höhere Daseinsbereiche, höhere Lebenssphären eröffnet, und wenn der Protestantismus in seiner lutherischen Derbheit meint, ohne diesen Schlüssel fertig zu werden, so wird er die Folgen seiner Unbekümmertheit zu tragen haben, ja er hat sie heute schon zu tragen." „In den Glaubensreligionen, insonderheit im Katholizismus, ist das Zölibat letzten Endes nur Ausdruck einer Imitatio Dei, einer Nachfolge Gottes, das Streben zu jenem Ganzen hin, das einer Ergänzung nicht mehr bedarf, und das ‚Gott' ist. Einen andern Sinn hat meines Bedünkens das priesterliche Zölibat nicht: der Priester als Vermittler zwischen Gott und Mensch und der Mönch als der unmittelbar mit Gott in Verbindung stehende Mensch, die beide in diesen ihren Beziehungen zum Göttlichen sich dadurch kennzeichnen, daß sie alle Formen der Ergänzung abtun, soweit es bei einem mit Fleisch und Blut begabten Wesen überhaupt möglich ist." Tiefere Einblicke in das Wesen des religiösen Zölibats eröffnet auch der Beitrag von Mathilde v. Kemnitz: „Die Ehe als Erfüllung". Freilich betont sie auch sehr die Gefahren des Zölibats und bringt ihm um dieser Gefahren willen ein starkes Mißtrauen entgegen. Aber grundsätzlich muß sie ihn anerkennen, wenn sie den Weg und die Brücke zu „dem zweckfernen Gotterleben fordert und sucht, welches die letzte Erfüllung der Menschenseele in sich birgt". Der wesentliche Weg zu diesem Ziele, freilich nur für geniale Ausnahmemenschen, ist „Einsamkeit". „In der Einsamkeit wächst der Geniale zur Vollendung. Im geheimnisvollen Zwiegespräch mit dem Gott in seiner eigenen Brust erwacht ihm die Kraft zur steten, nie mehr wankenden Gottgemeinschaft, also zum dauernden Leben auf der Seelenstufe des Überbewußtseins." Aber auch die Ehe ist „eine wohlgeeignete und breite Brücke zu dem transzendentalen Erleben, welches erhaben ist über Zeit, Raum und Zweck". Ja die Ehe hat insofern einen praktischen

Vorzug, als sie mit ihrer Zweisamkeit, ihrer Gemeinschaft dem Einsamkeitswillen vorarbeitet und ihn weckt: „Der Mönch, der unerfüllt in die Wüste flieht, um dort ungestört seinem Gott zu leben, ahnt nichts von der starken Bewußtheit des Einsamkeitswillens, wie die Stunden der höchsten Erfüllung in der Ehe sie in jedem gottwachen Menschen auslösen. So erwacht auch allen schöpferischen Menschen gerade in der Gemeinschaft und durch die Gemeinschaft immer wieder neu die Schöpferkraft, denn wahres Schaffen ist ja immer einsame Gottgemeinschaft.“ So liegt gerade in der ideellen Überlegenheit des religiösen Zölibats auch seine Gefahr und Schwierigkeit, und in dem Umweg, den die Ehe einschlägt, ihre praktische Sicherheit, die sie für die Mehrzahl der Menschen zum allein möglichen Weg macht.

Daraus ergibt sich auch leicht die unbedingte Forderung, in der die Kirche mit dem modernen Empfinden völlig eins ist, daß der religiöse Zölibat ein Dienst sein muß, nicht eine Flucht, nicht ein Sichversagen, nicht ein Ausweichen. Aus diesem Grunde will die Kirche den Zölibatär nur als Hörigen des Herrn schätzen und nennt die Übernahme dieser Hörigkeit eine „Konsekration“, eine Weihe an Gott. Daraus folgt freilich auch die Forderung, auf der gerade moderne Wahrhaftigkeit fast leidenschaftlich besteht, daß der zölibatäre Dienst am Heiligtum ein enthusiastischer sein müsse, aus überfließender Fülle und aus lodernder Liebe geboren, nicht aus Kargheit, daß er in Feuer und Kraft geschehen müsse, nicht in Lauheit und Mattigkeit. Ob aus solch fliegendem Idealismus ein Berufsstand und eine Institution gemacht werden kann, wie es die Kirche tut, und wofür gerade von den Ehrlichsten immer wieder Rechenschaft gefordert wird, das hängt selbstverständlich davon ab, wieweit sie stark genug ist, den ganzen Stand mit lebendigem Geist, mit Feuer und Kraft dauernd erfüllt zu halten; und die Kirche traut sich diese Stärke in der Tat zu.

Aber vor dieser Frage nach der Erfülltheit des Zölibates liegt uns heute eine andere, viel schmerzlichere: Wie steht es um die Institution der Ehe? Ist sie ihrer Erfüllung näher gekommen? Es besteht nun leider kein Zweifel, daß es selbst der christlich genannten Menschheit nicht gelungen ist, den vollen Sinn der Ehe in breitem Ausmaß zu verwirklichen, und daß ihr das immer weniger zu gelingen scheint. Niemand kann sich der Erkenntnis verschließen, daß in der modernen Kulturmenschheit, die doch im großen und ganzen sich nach dem Christentum nennt, die Ehe in einem Verfall, in einem Auflösungsprozeß begriffen ist, daß sie zum mindesten sich in einer schweren Krisis befindet. Diese Erkenntnis ist die grundlegende Voraussetzung des Keyserlingschen Ehebuches. Darum geht durch viele seiner Beiträge eine leise Melancholie, eine stille Resignation, durch andere ein leidenschaftliches Rufen nach einem neuen Sinn, ja auch nach neuen, freilich ganz unbekannten Formen der Ehe. Die Symptome dieser Ehekrise brauchen kaum eigens genannt zu werden; zerrüttete Ehen, geschiedene Ehen, Strindberg-Ehen sind zu einer Massenerscheinung geworden und werden es mit wachsender Geschwindigkeit täglich mehr.

Eigentlich ist aber das Eheleben der Menschheit ständig in einer Krisis begriffen. Gerade das Ehebuch beweist in seinem dritten Teil, der von der „Ehe als zeitloses Problem“ handelt, daß zur Verwirklichung des Ehesinnes

eine solche Fülle von körperlich-seelischen Bedingungen, von psychologischen und sittlichen Leistungen, ja auch von künstlerischer und selbst genialer Begabung zusammenwirken muß, daß man sich füglich nur wundern kann, wenn irgendwann einmal eine wirklich hochstehende Ehe gelingt; und dieses Meisterstück gelingt doch eigentlich gar nicht so selten. Jedenfalls braucht man sich nach dem bedrückenden Studium dieser Beiträge auch theoretisch nicht mehr zu wundern, wenn viele, sehr viele Ehen hinter ihrem vollen Sinn weit zurückbleiben. Daß man sich praktisch nicht darüber wundert, dafür sorgt schon die alltäglichste Beobachtung der Menschen, wie sie vor der Ehe leben, wie sie freien und sich freien lassen, wie sie zum Traualtar oder zum Standesamt hintreten, und vor allem, wie sie vom Traualtar weggehen — als völlig andere oder vielmehr als wieder demaskierte Menschen: der Schmuck und die Schönheit und die Ehrfurcht und der zarte Sinn der bräutlichen Seelen fällt, wenn er schon vorher vorhanden war, auf die Kirchenfliesen und bleibt dort liegen — man glaubt dieses seelischen Luxus nicht mehr zu bedürfen.

Es gibt aber nun doch eine Reihe von Ursachen, welche gerade die moderne Ehe einer anscheinend heftigeren Krise aussetzen, als es je vorher in der Kulturmenschheit geschehen ist. Es sind zunächst zahlreiche Ursachen wirtschaftlicher, sozialer und psychologischer Art. Am einleuchtendsten hat den ganzen verwickelten Komplex dieser Ursachen die Amerikanerin Beatrice M. Hinkle geschildert in ihrem Beitrag: „Die Ehe in der neuen Welt." Die gleichen ökonomischen und psychologischen Wandlungen, wie sie da drüben sich vollzogen, haben auch in der alten Welt, mit unwesentlichen Änderungen, schon begonnen. Viele dieser Wandlungen finden ihren Ausdruck in einer veränderten gesellschaftlichen und seelischen Haltung, vorab der Frau. Die Eheformen aber, auch in Amerika, tragen noch das Gepräge einer seelischen und sozialen Hörigkeit der Frau, und so ergibt sich ein Unterschied, ja ein Widerspruch zwischen der Lebenshaltung und der Ehehaltung, der eine wirkliche Gemeinschaft unmöglich macht und bei der Ungebundenheit der Lebensgrundsätze oft sehr schnell auch zum äußern Bruche führt. Die verwandelte Haltung der Frau würde viel mehr eine von beiden Seiten gleich geführte Kameradschaft, ein völlig ebenmäßiges Zusammenarbeiten auf gleicher Stufe erfordern: „Diese Vision und diese Ideale, danach Mann und Weib beide in gleicher Weise streben sollen —, ihr gilt die neue Forderung der Frauen gegenüber der Ehe. Hier schauen wir die ersten Früchte des neuentdeckten Individualismus der Frau, und erwachsen sind sie aus dem Gefühle wirtschaftlicher Freiheit und unabhängigen Lebens, wie sie alle Gesellschaftsklassen heute durchdringen." Es ist klar, daß solche Kameradschaft dem religiös-sittlichen Sinne der Ehe nicht entgegen ist, vielmehr ganz in seiner Richtung liegt; und so würde hier eine Befreiung der Eheformen von den toten Krusten vergangener Gesellschaftsformen und -vorurteile der Ehe zwar nicht einen neuen Sinn geben, aber die Verwirklichung ihres echt menschlichen, auf beiderseitiger persönlicher Freiheit beruhenden Sinnes nur erleichtern. Soweit also dieser Ursachenkomplex der heutigen Ehekrise in Betracht kommt, brauchen wir nicht pessimistisch über die Ehe der Zukunft zu denken; die gegenwärtige Krise wäre wirklich nur ein Übergangsstadium, das zu einer höheren und besseren

Form ehelichen Zusammenlebens führen könnte. Ja, führen könnte! Wenn nicht das Heiligtum eingestürzt wäre ...!

Denn eine wesentliche Ursache der heutigen Ehekrise ist der Zusammenbruch des sittlich-religiösen Unterbaues. Der Glaube an die gottgesetzte Verbundenheit der Eheleute, an den religiösen Sinn und infolgedessen auch an die sittliche Aufgabe der Ehe ist auf weite Flächen hin geschwunden: „Das alte Ideal der Pflicht und der Verantwortung vor der Gesellschaft, vor der Religion, ja auch vor der Familie, das die Ehe heil erhielt, ist für immer dahin" (Mistreß Hinkle). Und das Entschwundene können wir keineswegs so leicht entbehren, geschweige denn ersetzt sehen, wie Hinkle in unbegreiflicher Weltfremdheit meint: „Doch eine neue Pflicht und Verantwortung, die ernster, bindender und zwingender ist als die alte, steht da.... Die Ehe ist nunmehr eine Pflicht des Individuums sich selbst gegenüber." Da nach dem ganzen Ehebuch die Ehe ihren Sinn im Sittlichen und Geistigen hat, dieses aber stets irgendwo ins Göttliche mündet, so kann keine Rede davon sein, der Ehe einen Sinn zu geben, der nicht auch im Bewußtsein der Eheleute in Gott wurzelte.

Es gibt aber nun freilich noch eine Ursache der heutigen Ehekrisis, die von einer großen Tragik begleitet ist, weil der Aufstieg des Menschen selbst die Krise schafft. In der heutigen Menschheit des Abendlandes hat die geistige Differenzierung einen Grad erreicht, der zuweilen schon an das Pathologische streift in Form eines überwachen, ja überreizten Bewußtseins, das alle seelischen Vorgänge mit ungeheurer Schärfe, und mit fast hysterischer Heftigkeit empfindet oder beantwortet. Aber abgesehen von dieser krankhaften Überspitzung ist diese geistige Verästelung doch im Zug des Geisteslebens gelegen und entspricht offenbar dem Drang des Geistes nach größtmöglicher Selbstmächtigkeit, Selbstentfaltung und Ausschöpfung aller Bewußtseinsmöglichkeiten. Aber je entfalteter und differenzierter die Menschenseelen werden, um so schwerer gelingt ihnen die harmonische, in erträglichen Spannungsgrenzen gehaltene Gemeinschaft mit den Nebenmenschen. Die Gegensätze, die im einfachen, unentwickelten Menschen unbewußt schlummern, treten bei zunehmender Bewußtheit hervor mit allen ihren Spitzen und Zacken, das Seelenleben wird mannigfaltiger, aber auch unübersichtlicher und unausgeglichener, ja zerfahrener; die Ansprüche des Menschen auch in seelischer Hinsicht werden vielseitiger und zugleich empfindlicher. Wenn bei solcher Lage schon die Synthese des eigenen innern Lebens immer schwerer wird, wie schwierig muß dann erst die Ausgleichung mit einer fremden, vielleicht ebenso verwickelt gebauten Seele werden! Und wenn diese Ausgleichung auch nur in geringsten Breiten nicht gelingt, werden die Seelen diese Abweichungen als stärkste Störungen und Verletzungen empfinden: ein Wort, ein Blick, ein Schweigen, eine verschlossene Türe des Innern, eine winzige Äußerlichkeit, ein ästhetischer Fehler, „herabhängende Strümpfe" (vgl. „Laudin und die Seinen", von Jakob Wassermann), Dinge, über die einfache Kinder der Natur achtlos hinweggehen würden, führen bei unserer Überwachheit und Verästelung unseres Bewußtseins zu tragischen Kämpfen von unerhörter Heftigkeit und zu unheilbaren Zusammenbrüchen, und es braucht keine Schuld obzuwalten. Selbst die besten, ja heilige Menschen können so um anscheinender Kleinigkeiten willen einander bis zur Unerträglichkeit martern, ja einander aufreiben.

Es offenbart sich hier das tragische Lebensgesetz, daß der aufstrebende Geist in seinem eigenen Aufstieg sich eine Hemmung schafft, daß sein eigenes Bewußtwerden ihm zum Leid wird, daß seine Fülle ihm zum Netz und zur Falle wird. Dieser Quell von Ehekrisen liegt in der Natur der Menschenseele beschlossen und er wird immer reichlicher fließen mit zunehmender Kultur, oder wenn man will, Zivilisation, mit zunehmender Geschwindigkeit und Verwickeltheit des Lebensrhythmus. Und von dieser Seite her ist an ein Verebben der heutigen Ehekrise gar nicht zu denken, im Gegenteil, sie steigert sich immerzu, und die Kulturmenschen der Zukunft werden es noch viel schwerer haben, den Vollsinn ihrer Ehen zu verwirklichen.

Hier bietet also auch die Moral und die Gedankenwelt des Christentums keine Hilfe, weil das Christentum ja die Naturgesetze des Lebens nicht ändert: also bietet auch die übernatürliche Gnade des Ehesakramentes keine Gewähr für restlos vollkommene oder gar glückliche Ehen. Auch heiligen Christen wird hienieden der Ehestand immer auch ein Wehestand und ein dornenvoller Kreuzweg werden; das Christentum und die Gnade Gottes schaffen das Leid nicht weg, sie helfen nur das Kreuz in sittlicher Weise zu tragen und zu einer Segensquelle zu machen.

Daraus ergibt sich nun schon, was zur Lösung der Ehekrisis zu sagen ist. Vielleicht ist mancher Leser des Ehebuches schwer enttäuscht über die Dürftigkeit der Vorschläge, die dort zu einer solchen Lösung gegeben werden. Sie sind in der Tat sehr dürftig und machen einen hilflos verlegenen Eindruck gegenüber der Größe des Problems; besonders da sie sich mit einer gewissen Ängstlichkeit hüten, eine Rückkehr zu den Bindungen der Vorzeit zu empfehlen. Aber schließlich — es gibt ja auch keine rationale Lösung der Krise. Lebensfragen werden überhaupt nicht gelöst, sondern nur in rastloser Mühsal bearbeitet; sie werden „erledigt", wie Graf Keyserling sich ausdrückt, indem die in ihnen enthaltene „Tragik des Lebens akzeptiert wird". Wenigstens ein Teil der Erledigung ist solches Akzeptieren. Erst recht für eine Lebensfrage von so ungeheuer verwickeltem und in letzte Untergründe reichendem Gefüge, wie es die Ehe und ihre Krisis ist, gibt es keine Rezepte, die man auf Papierchen schreiben kann. Wir können aber doch gewisse Hilfsmittel und Bedingungen angeben, welche diese Krisis erleichtern und zu einem Durchgang nach oben, zu einer Kraft des Aufstiegs machen können. Selbstverständlich werden alle die mühsamen Arbeiten, die wir auf Besserung der wirtschaftlichen und sozialen Lage des Volkes verwenden, auf die Überwindung des Pauperismus, der Wohnungsnot, des Massenelends, auch der Gesundung der Ehen zugute kommen. Sodann ist die Bearbeitung der Ehekrisis vor allem eine Frage der Erziehungskunst; der Erziehung nicht etwa unmittelbar zur Ehe; da käme sie viel zu spät; sondern der Erziehung zu einem reifen und reinen, zu einem innerlich vornehmen und guten Menschentum. Die Ehefrage ist wesentlich eine Frage der höheren Sittlichkeit. Und gerade bei einer solchen seelischen Bewußtheit und Differenzierung, wie der geistige Fortschritt der Menschen sie mit sich bringt, vermag nur eine ganz ausgereifte und geläuterte Güte, ein lebendiges und selbsttätiges Wachsein von Güte, Geduld, Selbstlosigkeit und Ehrfurcht über die zahllosen, oft haarscharfen, aber abgrundtiefen Spalte im Gemeinschaftsleben zweier Menschen hinüberzutragen, oder vielmehr über ihnen eine höhere

Verknüpfung zu weben. Daß solch vornehme Güte in den Seelen wird, dazu muß noch viel mehr als bisher die Religion helfen. Die Religion, das Christentum, der Katholizismus muß heute mehr als je sich bemühen, die objektiven Tatsachen und Heilskräfte psychologisch wirksam werden zu lassen in der Darstellung wahrhaft guter Menschen. Es ist heute schon gewiß, daß die Menschheit den Dogmen, den Sakramenten, dem Kirchenwesen des Christentums unaufhaltsam und unwiderruflich den Rücken kehren wird, wenn nicht die Früchte des christlichen Wandels, die Erscheinungen eines wahrhaft erlösten Menschentypus sich zeigen. Und alle juristische Organisation, aller liturgische Kult, alle festlichen Symbole, alle dogmatische oder vielmehr theologische Geschlossenheit des katholischen Kirchenkörpers kann nicht entschädigen für das Ausbleiben ethisch hochwertiger Lebensformung, die nicht bloß Erfüllung eines Gesetzes, sondern spontaner lebendiger Herzensdrang zum Guten ist, zur Geistigkeit, zur weit gefühlten und frei erfüllten Verantwortung, zu solidarischer Hilfe, zu Opfermut und Selbsthingabe.

Aber die psychologische Erfahrung wie der innerste Sinn der christlichen Offenbarung machen es gewiß, daß die Seelen subjektiv nicht gut werden und nicht gut bleiben, wenn sie nicht aufgenommen sind in eine göttliche Objektivität, in die Metaphysik einer göttlichen Welt. Und was die Frage der Ehe und ihrer Gesundheit und Vollsinnigkeit angeht, so eröffnet gerade das katholische Ehedogma eine Welt von solcher Weite und Fülle, einen so leuchtenden Himmel, in dessen Raum die einzelne Ehe eingehen und sich bergen kann jenseits aller irdischen Unzulänglichkeit, daß es wirklich eine Lebensfrage für das Eheleben der Menschheit ist, ob die Völker zurückfinden oder, besser gesagt, jetzt endlich hineinfinden in die ganze Bedeutung des paulinischen Wortes: „Die Ehe ist ein großes Mysterium in ihrem Hinweis auf Christus und die Kirche", in ihrer lebendigen Symbolkraft für das letzte und tiefste Geheimnis des Daseins, das Geheimnis der Liebe Gottes zu seinem Volke, das er sich erschaffen.

Freilich, aus dieser objektiven Welt ergeben sich absolute unlösliche Bindungen und wie die Menschenseelen in ihrem Durchschnitt nun einmal sind, können diese Bindungen nur in Form unverbrüchlicher Gesetze angelegt werden. Baronin Leonie Ungern-Sternberg, die Schwester des Grafen Keyserling, gibt in ihrem Beitrag: „Die Ehe der Zukunft" die Bedeutung, die gesetzliche Bindungen in der Vergangenheit hatten, zu: „Solange die Ehe eine gegebene Form war, konnten ihr Streit, Launen, Brutalität und Eigensucht wenig anhaben." Aber „in der Zukunft", meint sie, „kann die Ehe nur fortbestehen, wenn ein persönliches Verhältnis von Mensch zu Mensch sie trägt. Diese neue Ehe wird in mancher Hinsicht schwieriger sein als die der Vergangenheit. Denn ihre Anforderungen werden nicht nur der passiven Tragfähigkeit des Menschen gelten, sondern der so viel selteneren Gabe lebendiger Gestaltungskraft.... In der Zukunft wird sie (die Ehe) eine täglich erneute Aufgabe sein, nur von dem zu lösen, welcher strenge Selbstzucht übt". Aber wann wird die Menschheit in ihren breiten Massen fähig sein zu der „so viel selteneren Gabe lebendiger Gestaltungskraft"? Wann wird sie sich zu „einer täglich erneuten Aufgabe, welche strengste Selbstzucht erfordert", bequemen? Bis jetzt haben nur einige wenige Genies und Heilige diese Höhe erstiegen.

So wenig befriedigend eine bloße Legalität auch sein mag, — man sieht das in abschreckender Weise an der sogenannten Gesellschaftsmoral, die einfach einen Firnisüberzug mit bestimmten Standes- und Gesellschaftsregeln darstellt — so viel Hohlheit und Heuchelei die Legalität auch im Gefolge haben mag, das alles sind die geringeren Übel gegenüber der grenzenlosen Anarchie, welche über die Menschheit käme, gerade auf dem Gebiete des Geschlechtslebens, wenn alle gesetzlichen Bindungen aufgehoben oder allgemein verachtet würden. Die Krisis der heutigen Ehe kommt in ihrem hoffnungslosesten Teil gerade von der Verachtung oder allgemeinen Nichtbeachtung, der die Ehegesetze des Staates wie der Kirche — nicht ohne schwere Schuld des Staates — anheimgefallen sind.

So verdient die katholische Kirche den heißen Dank aller wahren Menschenfreunde und aller Liebhaber geistigen Aufstiegs, weil sie mit so unbarmherziger Strenge über die Ehegesetze wacht. Alle Ehegesetze des Staates wie der Kirche müssen den untilgbaren Eindruck in die Seelen hineinhämmern, daß eine geschlossene Ehe eine Tatsache, eine Gegebenheit, eine Unwiderruflichkeit ist so gut wie irgend ein Naturgesetz, daß mit dieser Gegebenheit nun für immer gerechnet, daß sie erlebt, getragen und gelitten werden muß, daß auch nur der leiseste Zweifel sich da ebensowenig heranwagen darf wie an die allgemeine Geltung irgend eines alltäglichen Naturgesetzes, etwa der Schwerkraft, die nur durch ihre unbarmherzige Ausnahmslosigkeit die Welt zusammenhält.

\+ \+ \+

Einer der Redner des Ehebuches, Jakob Wassermann, hat gleichzeitig einen Eheroman geschrieben: „Laudin und die Seinen". Sein Beitrag zum Ehebuch besteht im wesentlichen nur aus Zitaten aus jenem Roman. Und in der Tat ist dieser Roman vielleicht bedeutsamer als die meisten Beiträge zum Keyserlingschen Ehebuch. Es werden darin so erschütternde Analysen moderner Ehen gegeben, daß man zuweilen laut aufweinen möchte. Und Laudin, der Rechtsanwalt für Ehescheidungsprozesse hat so schreckliche Erfahrungen gemacht, daß er in einem Anfall von Verzweiflung das Heil in einer Bolschewisierung der Ehen suchen möchte, in einer absichtlichen und systematischen Zertrümmerung aller Eheformen. Und da auch seine eigene Ehe schon fast gescheitert ist, wird sie gerettet durch seine Gattin Pia Laudin. Wie alle Theorien ohnmächtig sind gegenüber dem Leben, so verwehen auch alle Lebensprobleme vor einer genialen, in wahrhafter Liebe reif gewordenen Persönlichkeit. Es gibt wohl eine Tragik und einen Kreuzweg und einen Dornenkranz, aber keine Krisis der Ehe für Menschen wie diese begnadete Frau, diese Pia Laudin. Man sagt wohl zuweilen: Nur ein Wunder kann die Menschheit retten. Jawohl, aber nur das Wunder, das der Mensch selber sein könnte, ein Wunder von einem Menschen. Solche Wunder sind nicht alltäglich und massenhaft. Aber so selten sind sie auch nicht. Besonders unter den Frauen finden sie sich häufiger als man denkt. Sie reden nicht viel, aber sie leben, lieben, schaffen und leiden.

Peter Lippert S. J.

Produktionsfaktor Arbeit

(Erwägungen zu Th. Brauers gleichnamigem Buche)[1]

Der umfassende Gesichtspunkt und die gründliche Sachlichkeit, die das Brauersche Buch auszeichnen, rechtfertigen es, ihm eine ausführliche Besprechung zu widmen und gleichzeitig die dort gebotenen Anregungen aufzunehmen und zu verwerten. Es sind nicht zuletzt die Interessen des Ethikers und des Moraltheologen, denen dadurch gedient wird.

Im ersten Teil seines Buches steigt Brauer in die tiefsten Kammern des kapitalistischen Geistes hinab. Was er dort als die Urkraft kapitalistischen Wirtschaftens erschließt, dieser ins Unendliche strebende „Formungswille gegenüber der Umwelt" mag uns unheimlich vorkommen. Und doch erschauern wir da vor unserem eigenen Geiste. Denn Brauer ist überzeugt, „daß wir alle, ohne Ausnahme, kapitalistischen Geist in uns tragen. Nicht zwar alle in dem engeren Sinne dieses Wortes, daß wir nämlich erwerben um des Erwerbens willen; denn bis zu dem Punkte, wo sich dies erweisen könnte, gelangen nur sehr wenige; wohl aber in dem weiteren Sinne, daß in der Wirtschaftsbetätigung der Erwerb, nicht die allgemeine Bedarfsdeckung, in erster Linie steht, daß jeder eine sich bietende Gelegenheit zur Konjunkturausnützung weidlich für sich persönlich ausbeutet, und daß für uns im Wirtschaftsleben als anormal jeder Mensch gilt, der das nicht tut." Und so steigt vor unserem geistigen Auge vom Boden dieser „realistischen Wirtschaftsbeschreibung" der Idealtyp „Kapitalismus" auf, jener Typ, bei dem die kapitalistische Urkraft, der „Formungswille gegenüber der Umwelt" bis zum letzten Kraftteilchen zur Auswirkung gelangt. Brauer findet diesen Idealtyp in hohem Grade im Wirtschaftsleben der Vereinigten Staaten verwirklicht, namentlich da, wo jene ökonomische Weisheit herrscht, deren innere Geschlossenheit und Systemhaftigkeit man durch die Benennung „Fordismus" anerkannt hat. Das Wesen dieses „Fordismus" liegt eben nach Brauer darin, daß sich hier der Organisator, der Techniker, der Kaufmann und der Psychologe zu dem einen Ziele vereinigen, den „Formungswillen gegenüber der Umwelt" zur höchsten Entfaltung zu bringen. Demgegenüber fällt in der Brauerschen Darstellung der deutsche Kapitalismus, besonders der der Vorkriegszeit recht stark von dem Idealtyp „Kapitalismus" ab. Manche seiner Züge erweisen ihn als Halbheit und der Großzügigkeit in vielen Punkten ermangelnde „Krämerhaftigkeit". Die Vorkriegszeit fand ihn oft genug auf den Wegen einer engen Arbeiterpolitik. Stets war er auf der Suche nach billiger Arbeit, und zwar auf Kosten der völkischen Reinheit kerndeutscher Provinzen, und überhaupt auf Kosten vieler und wichtiger Interessen der Nation. Hauptsächlich aber war es der Mangel an Psychologie, der den deutschen Kapitalismus der Vorkriegszeit als einen echten Geistesverwandten der übrigen führenden Kreise des alten Deutschland kennzeichnete. Wie diese überschätzte er das blendende „Können", hielt infolgedessen Psychotechnik für Psychologie und sah so an der Innenseite der Wirklichkeit vorbei.

---

[1] Produktionsfaktor Arbeit. Erwägungen zur modernen Arbeitslehre von Prof. Dr. Th. Brauer. Jena 1925, Fischer.

Konkret gesprochen bedeutete dies, daß er sich nicht auf das „Menschliche" im Produktionsfaktor Arbeit verstand. Der deutsche Kapitalismus vermochte nicht die nach Brauer ertragreichste Produktionsquelle anzubohren: die „formende", d. i. die eigenbestimmte, selbständige, nichtvertretbare Arbeit. Und doch kann ihm Brauer diese Art von Arbeitswillen, diese Menschen der ökonomischen Dynamik, des Vorwärtsdrängens überall aufzeigen. Nicht nur wie Schumpeter bei der Unternehmerarbeit im engeren Sinne, sondern auch im untersten Stockwerk des Betriebs, bei der werkfertigenden Handarbeit finden wir „formende", eigenbestimmte, „unternehmende" Arbeit. Diese Kräfte im Höchstmaße für die Ertragssteigerung nutzbar zu machen, und zwar durch eine der individuellen Leistung entsprechende Ertragsverteilung, ist die Weisheit des echten Wirtschafters. Und anderseits diese Ausnützung zu versäumen, erscheint als die eigentliche Sünde gegen den kapitalistischen Geist, den Geist möglichst hohen Ertragstrebens.

Brauer vermag nämlich unter Widerlegung der Marxschen, rein quantitativ und auf den Tauschwert, nicht den Gebrauchswert der Arbeit eingestellten Ertragsspekulation festzustellen: „Je größer in einer Unternehmung oder in einem Betriebe die Zahl der auf bewußte Formung der Umwelt abzielenden und sie erzwingenden Leistungen, um so größer die Ertragsmöglichkeiten", natürlich unter der Voraussetzung, „daß eine dem dynamischen Willen entsprechende und der Eigenart von Unternehmung und Betrieb angepaßte Menge von Kapital gegeben sei". Aus diesem Tatbestand scheint sich der Weg zu ergeben, wie sich die deutsche Wirtschaft aus der Belastung durch das Diktat von Versailles und den Dawesplan zu günstigeren Ertragsverhältnissen emporarbeiten kann: Anspannung und Anspornung *jeder* qualitativ hochwertigen Arbeit durch leistungsgerechte Ertragsverteilung. Allen andern Mitteln der Interessierung des Eigennutzes, z. B. der Gewinnbeteiligung, den Kleinaktien, der Fürsorge, steht Brauer einigermaßen skeptisch gegenüber.

Unter diesen Umständen ist es besonders bedeutungsvoll, nachzuweisen, was alles an qualitativer Höhe, an „formender", selbständiger Arbeit in den deutschen Wirtschaftern geweckt werden kann. Brauer tut dies in einer neuartigen, der Wirklichkeit des Wirtschaftslebens entnommenen Analyse der verschiedenen Arbeitsarten, wobei er unsere Kenntnis der Arbeiterpsyche bereichert und vor allem Wesen und Umfang der so oft beklagten „Mechanisierung" und „Entseelung" der Arbeit sachlich feststellt. Auf die Beleuchtung, die in diesem Zusammenhang Taylorismus und Fordismus, die „Gruppenfabrikation" und die Rosenstocksche Werkstattausiedlung finden, sei nur vorübergehend hingewiesen. Immer hängt die günstige oder ungünstige Stellungnahme Brauers davon ab, ob die vorgeschlagene Methode geeignet ist, mit der Arbeit, und zwar jeder Art, das „Formungsbewußtsein", d. i. das Geltungs- und Persönlichkeitsbewußtsein des einzelnen Arbeiters zu verbinden und *gleichzeitig* das kapitalistische Ertragsstreben zu befriedigen. Als völlig aussichtslos nach dieser Richtung bleibt eigentlich für Brauer nur die sogenannte „werkzeuggebundene" Arbeit übrig. Diese schließt ihrer Natur nach jeden selbständigen Formungswillen aus. Sie ist „absolut vertretbare Hilfsarbeit", „bloßes Anhängsel der Maschine, das je eher je lieber überhaupt abgestoßen wird". Sie ist also nicht zu verwechseln mit der Tätigkeit des intelligenten, quali-

fizierten Arbeiters, der eine moderne, komplizierte Maschine bedient oder besser, „bewacht“ und nur relativ, nicht absolut vertretbar ist. Die „Werkzeuggebundenen“ aber sind allen Wandlungen der Technik, der Organisation, der Konjunktur ausgeliefert. „Werkzeuggebundene Arbeit = Zufallsarbeit.“ Diese Leute sind „Flugsand! Proletariat im eigentlichsten Sinne! Hier sind alle Bindungen stärkerer Art aufgelöst.“ Da erschließen sich wichtige Einsichten für die von der katholischen Gedankenwelt geforderte „Selbstverwaltung“ der Wirtschaft, der Berufsstände. Während nämlich alle andern Arten der Arbeit mit dem Unternehmer einen gemeinsamen seelischen Boden haben können, die Betätigung des kapitalistischen Formungswillens, und ihnen deshalb „eine Einflußnahme auf die Art der Betätigung des Formungswillens des Unternehmers (Mitbestimmungsrecht) gesichert werden kann“, wäre dies hinsichtlich der „Werkzeuggebundenen“, wenigstens im kapitalistischen System, ein Unding, da es an jeder gemeinsamen Grundlage fehlte. Es hieße, die Verantwortungslosen zu Herren der Wirtschaft machen, und es ist das „Diktat von unten“, vor dem Brauer die Gewerkschaften bei dieser Gelegenheit warnt. Hinsichtlich der „Werkzeuggebundenen“ hat die Sozialpolitik eine eigene Aufgabe, vor allem, sie auf *indirektem* Wege mit jenem „Geltungsbewußtsein“ zu erfüllen, das ihnen die Natur ihrer Arbeit direkt nicht bietet.

Man wird in der von Brauer durchgeführten Betonung des „Formungswillens gegenüber der Umwelt“ bzw. der allseitigen Erweckung dieses Willens jene einheitliche Linie eines kapitalistischen Wirtschaftsprogramms erblicken dürfen, die manche Kritiker in der gegen Jahresschluß veröffentlichten Denkschrift des Reichsverbandes der Deutschen Industrie über „Deutsche Finanz- und Wirtschaftspolitik“ vermissen. Überhaupt gewinnt durch diese Veröffentlichung das Brauersche Buch erhöhte Bedeutung, wenn auch nicht zu erwarten war, die kritischen Gedanken Brauers über den deutschen Kapitalismus der Vorkriegszeit in der Denkschrift der Industriellen in der Form einer Selbstanklage wiederzufinden. Darüber hinaus ergeben sich aber auch Gegensätze zu der durch ruhige Sachlichkeit ausgezeichneten Darlegung des Reichsverbandes. Hier wäre vor allem der Abschnitt über Mindestlöhne hervorzuheben, mit dem Brauer den ersten Teil seines Buches schließt. Die Industriedenkschrift enthält nämlich zu „Lohn und Arbeitszeit“ folgenden Satz: „Wir vertreten den für Arbeiter und Unternehmer gleichermaßen vorteilhaften Grundsatz, daß der Lohn sich nach der *Leistung* und der *Produktivität* der Arbeit richten muß.“ Nun ist ja aus den bisher mitgeteilten Gedankengängen Brauers ersichtlich, wie sehr er in der Dynamik, und demgemäß in der *Leistung* und noch mehr in der *leistungsgerechten Ertragsverteilung* die Triebfeder des „echten“ Kapitalismus sieht. Aber, was vor allem das Prinzip des *Leistungslohnes* betrifft, so ist er sich auch der sachlichen Grenzen seiner Verwirklichung bewußt. Er findet diese Grenzen im Hinblick auf die fortschreitende Mechanisierung des industriellen Arbeitsprozesses, wobei er die Landwirtschaft, das Handwerk und auch gewisse Arbeitsleistungen in manchen Gewerbebetrieben, z. B. des Hauers im Bergbau, ausnimmt. Überall sonst stellt Brauer fest, „daß das Gebiet des Leistungslohnes im engeren Sinne, d. h. als Lohn für eine ganz spezifisch zu charakterisierende und zu erfassende Arbeitsleistung, die man in ihrer Bedeutung für das Zustandekommen des Produktionspro-

zesses und damit auch für die Beteiligung an der Ertragsschaffung und -höhe messen kann, kleiner und kleiner wird". Daraus ergibt sich die für viele Kategorien industrieller Arbeiter einzuhaltende Bahn der Lohnpolitik, daß an die Stelle individueller Kriterien der Lohnbestimmung objektive Kriterien treten müssen. Brauer fordert einen zuschlagfähigen Grundlohn, „der sich nach einer objektiv festgestellten Skala durchschnittlicher Bedürfnisse richtet", also einen vom Subjektiven möglichst gelösten Bedürfnislohn. Es ist also die Entwicklung der modernen Maschine, die vielfach die Arbeitsleistung zu einer nach Eigenart und „Volumen" nicht feststellbaren „Handreichung" macht und so die lohnpolitische Einsicht erzwingt, daß „der Leistungslohn durch den Bedürfnislohn verdrängt wird". Anders ausgedrückt: „Die Lohnentwicklung drängt zur Annäherung der Löhne an eine Indexziffer der Lebenshaltung." Wiederum aber ist es dann der katholischen Auffassung von der Aufgabe und den Grenzen der Staatsgewalt entsprechend, wenn Brauer meint, die Entwicklung wäre „als Ganzes der Auseinandersetzung zwischen den am Arbeitsvertrag beteiligten Parteien zu überlassen, die Ergebnisse dieser Auseinandersetzung aber irgendwie mit rechtsverbindlicher Kraft auszustatten". Bis zu dem hier gezeichneten Ziel wird noch viel Arbeit zu tun sein, Organisationsarbeit und noch mehr Erziehungsarbeit. In der Denkschrift der Industriellen wird dies mit dem beherzigenswerten Satze ausgedrückt: „Die Not der Zeit erfordert Gemeinschaftsarbeit und keinen Kampf." Fügen wir hinzu, daß der Ruf der Wirtschaft nach „Selbstverwaltung", die Ausstattung etwa der berufsständischen Körperschaften mit gesetzgeberischer Gewalt für ihre jeweiligen Sachgebiete, eine starke Staatsautorität und ein noch stärkeres Vertrauen zu ihr voraussetzt. Der „Staat" wird ja doch immer als „Garant" hinter den Körpern der Selbstverwaltung stehen müssen. Der alte Staat war von dem Mißtrauen weiter Kreise der handarbeitenden Bevölkerung verfolgt, der neue demokratische Staat ist dem Mißtrauen der besitzenden Schichten vielfach ausgesetzt. Nur ein tatkräftiges, ehrliches Bekenntnis der verantwortlichen Führer und Parteien zur Volksgemeinschaft wird den Verdacht der Demagogie vom neuen Staate bannen können.

Die bisher an Hand des Brauerschen Buches entwickelten Gedanken zeigen, wie sehr der erste Teil der Darstellung aus der Fülle des „Seins" der modernen Wirtschaft schöpft. Ungeteilten Beifall der „Interessenten" wird der Verfasser schwerlich finden. Nach der Arbeitgeberseite hin haben wir dies schon angedeutet. Aber auch manche Formen der Lohntarifpolitik der Gewerkschaften werden von Brauer kritisiert. Hier sieht er die Gefahr nivellierender, die individuelle Arbeitsleistung über den Zwang der technischen Entwicklung hinaus bewußt oder unbewußt unterdrückender Tendenzen, eine Gefahr, die nicht zuletzt für die geistige Höhe der Arbeiterbewegung selbst bedenklich scheint. Aber auch diejenigen „Nichtinteressenten", die augenblicklich nicht ohne Grund einer Bedarfsdeckungswirtschaft statt der kapitalistischen Erwerbswirtschaft das Wort reden, werden mit der Methode Brauers nicht ohne weiteres einverstanden sein. Diese Methode besteht ja gerade darin, die kapitalistische, dynamische Wirtschaft bis zur äußersten Konsequenz ihrer innern Logik zu treiben. Doch haben diese Kritiker wohl Unrecht. Einmal kann es für die katholische Sozialpolitik nur ein Gewinn sein, ihre auf die Persönlich-

keit des Arbeiters hinzielenden lohn- und sonstigen sozialpolitischen Forderungen aus dem Wesen des kapitalistischen Geistes selbst abgeleitet zu sehen, wie es Brauer getan hat. Dann aber dürfte eine derartige Kritik übersehen, daß Brauer das kapitalistische Wirtschaftssystem des Erwerbsstrebens lediglich als historische Tatsache betrachtet, auch eine gewisse „Zeitgemäßheit" bei ihm anerkennt, aber keineswegs dieses System als normativ im Sinne einer überzeitlichen Forderung hinstellt.

Klar geht diese Grundauffassung aus dem zweiten Teil seines Buches hervor, der vom „Sollen" in der Wirtschaftslehre handelt und einen eingehenden Versuch zur Darstellung und Begründung der katholischen Auffassung vom Wirtschaftsleben enthält. Brauer definiert am Anfang seiner Untersuchung: Wirtschaftsbetätigung ist das „Streben nach Bedarfsversorgung mit dem Zweck der Existenzsicherung bzw. Existenzerweiterung" und versteht unter dieser Existenzerweiterung vor allem die „Schaffung von Abhängigkeiten", oder, was dasselbe ist, die Ausdehnung der Machtsphäre. Er erkennt dann weiter, daß der moderne Produzent „nicht das Bedürfnis des Konsumenten, das vielleicht noch gar nicht besteht, sondern das eigene Erwerbsinteresse im Auge hat" und definiert dementsprechend: „ökonomische Produktion ist Formung der Umwelt im Dienste der Bedarfsversorgung zur Sicherung bzw. Erweiterung der Existenz" (sc. des Produzenten). In der Tat vermag der Ausdruck „Formung der Umwelt" in uns eine Vorstellung zu erwecken, die alle von Brauer berücksichtigten „Produzenten" und Produktionsfunktionen umfaßt: vom Handarbeiter bis zum Fabrikanten und Gutsbewirtschafter, aber auch vom einfachen Kreditgeber bis zu den Raffinessen des Effektenkapitalismus. Und da die Dynamik des modernen Wirtschaftens unter „Formung der Umwelt" nicht zuletzt, sondern vor allem Formung der Menschen versteht, so fällt diese Betätigung, also etwa das „Konjunkturmachen" mit allen seinen Mitteln und Vornahmen unter den Begriff der Produktion. Selbst so negative Manipulationen, wie die Erzeugung künstlicher Knappheit durch Zurückhalten oder Vernichten von Gütermengen müssen wenigstens indirekt als „produzieren" im ökonomischen Sinne gelten. Aber mit den beiden angeführten und andern Definitionen will Brauer nur historische Kategorien geben, Kategorien eben des kapitalistischen Wirtschaftssystems, wie er es in seiner ganzen Wirklichkeit sieht. Er will aber nicht die Frage beantworten: was ist „Wirtschaftsbetätigung an sich", „Produktion an sich" usw.?

Mit diesen Fragen haben wir das Problem der „Allgemeinen Wirtschaftslehre" aufgeworfen, die Frage ihrer Unterscheidung von der besonderen Wirtschaftslehre, d. i. der geordneten Darstellung eines konkreten, historisch wirklichen Wirtschaftssystems, etwa des kapitalistischen. Das Problem der allgemeinen Wirtschaftslehre ist analog dem der allgemeinen Staatslehre. Sind die Kategorien, die wir in der allgemeinen Wirtschaftslehre aufstellen, nur Denkmittel im pragmatischen Sinne, um das Erfahrungsmaterial zu ordnen, oder haben sie logische, überzeitliche Geltung und stehen in begrifflich faßbarem Zusammenhang zum Ontologischen? Nur wer das erstere annimmt, darf, streng genommen, sagen, daß diese oder jene Kategorie zu eng geworden und „begrifflich noch weiter auszudehnen" sei, um einen Ausdruck Brauers

zu gebrauchen. Der gemeinte Sinn wäre dann, daß eine solche Kategorie im Hinblick auf neue historische Erscheinungen erweitert oder geändert werden müsse, weil sie eben sonst ihre pragmatische Funktion, Fangarm unseres wissenschaftlichen Ordnungsstrebens gegenüber dem Fluß der Erscheinungen zu sein, nicht mehr erfülle. Anders aber, wenn wir unter allgemeiner Wirtschaftslehre die Aufweisung von Normen, und zwar mit der logischen Existenzweise des überzeitlichen „Geltens" verstehen, und wenn wir das wechselnde wirtschaftliche Geschehen als die wechselnde Verwirklichung dieser Normen auffassen. Dann ist nicht einzusehen, wie einmal aufgewiesene „allgemeine" Kategorien, z. B. „Wirtschaftsbetätigung an sich", „Produktion an sich" durch die aus den wechselnden empirischen Wirtschaftssystemen entnommenen, rein historischen Kategorien eine Veränderung erleiden sollen, ja überhaupt können, mit andern Worten „begrifflich noch weiter auszudehnen" seien. Der tiefste Grund hierfür liegt darin, daß der Seinsgrund beider Arten von Kategorien in verschiedenen Ebenen zu suchen ist.

Mit dieser Bemerkung haben wir uns der Frage genähert, wie denn die katholische Auffassung vom Wirtschaftsleben überhaupt zu gewinnen sei. Brauer wird gemäß den Ergebnissen seines Buches zustimmen, wenn wir eine „Allgemeine Wirtschaftslehre" als Aufweisung von Normen fordern. Dies Normative findet seine letzte Begründung in der Gottähnlichkeit des Menschen, auf die sein Sein und Wirken angelegt ist. Von dieser Gottähnlichkeit als „Aufgabe" erhalten die verschiedenen Tätigkeiten des Menschen und ebenso die diesen entsprechenden Sachgebiete ihren positiven Wert, aber auch ihre Rangabstufung, ihre Zu- und Unterordnung. Wir können diese Gedanken auch in der Einsicht zusammenfassen, daß nur im Rahmen einer katholischen Kulturphilosophie eine katholische Auffassung vom Wirtschaftsleben zu gewinnen ist. Wenn wir freilich hier von katholischer Kulturphilosophie sprechen, und wenn wir in ihren Mittelpunkt die auf Gottähnlichkeit angelegte menschliche Persönlichkeit stellen, so meinen wir nicht die durch die Erlösungsgnade übernatürlich erhöhte Menschennatur. Wir wählen vielmehr einen „natürlichen" Ausgangspunkt, denselben, den der hl. Thomas in dem Prolog zu seiner Spekulation über den handelnden Menschen am Anfang des zweiten Teils der Summa nimmt. Wir glauben damit der sachlichen Klarheit zu dienen, vor allem aber die Würde und den Eigenwert der christlichen Übernatur erst recht hervorzuheben. Gerade dies letztere ist es, was der falsche „Supranaturalismus" mancher Kreise im katholischen Lager durch sein Absehen von „natürlich-christlichen" Gesichtspunkten gegen seine eigene gute Absicht versäumt. Nur auf Grund des positiven Verhältnisses von Natur und Übernatur, wie es aus der kirchlichen Lehre sich ergibt, ist es überhaupt möglich, eine katholische Kulturphilosophie aufzubauen. Der einseitig supranaturale Standpunkt führt wie das protestantische Beispiel etwa Gogartens zeigt, zur Zerreißung von Schöpfungs- und Begnadungswerk — Gnade im engsten theologischen Sinne genommen —, zur Trennung von Gott und „Welt", bedeutet also das Ende aller Kulturphilosophie. Man wird diesem Endergebnis die Folgerichtigkeit nicht absprechen können. Denn „Erlösung", „Gnade" sind für sich genommen rein religiöse Größen. Sie zielen auf Rechtfertigung, Versöhnung, übernatürliches Heil, eine direkte Kulturbedeutung der Gnade ist

damit keineswegs gegeben. Erst, wenn man im katholischen Sinne annimmt, daß das neue übernatürliche Leben auf dem in seinen Grundkräften noch vorhandenen „natürlichen" Leben aufbaut, daß es in und mit ihm sich entfaltet, erst dann wird man auch Sinn und Umfang der Kulturbedeutung der Gnade klar erfassen können. Es ist für die Sachlichkeit der Gedankengänge Brauers kennzeichnend, daß er sich von dem hier zurückgewiesenen, verstiegenen „Supranaturalismus" ferngehalten hat, wenn er auch davon Abstand genommen hat, das Verhältnis der Übernatur zur Wirtschaft ausführlich zu behandeln.

Immerhin bedarf die Beziehung der von ihm aufgestellten historischen Kategorien zu den Kategorien der „allgemeinen Wirtschaftslehre" als einer normativen Wissenschaft noch einer Klärung. Sie ergibt sich, wenn wir die katholische Auffassung vom Wirtschaftsleben im Rahmen der eben besprochenen allgemeinen katholischen Kulturphilosophie zu ermitteln suchen. Die allgemeine Kategorie „wirtschaften an sich" stellt sich dann als ein Bezirk der dem Menschen aufgegebenen *Kulturbetätigung* dar. Ihr Objekt ist ein bestimmter Kulturwert, ein bestimmter, objektiver Zweckzusammenhang, eine Norm: der materielle Unterhalt. Ihr Subjekt ist der Mensch, der „Kulturmensch überhaupt", wie wir ihn oben in den Mittelpunkt einer katholischen Kulturphilosophie stellten. Alle diese Kategorien erhalten letztlich vom göttlichen Urbild ihre überzeitliche, normative Gültigkeit. Jedenfalls ist der *Seinsgrund* (nicht der Erkenntnisgrund) der so ermittelten allgemeinen Kategorien von der Erfahrung völlig unabhängig. Er ruht zunächst in den erkannten Inhalten selbst und zuletzt in der göttlichen Wesenheit. Anders der Seinsgrund historischer Kategorien, wie sie Brauer etwa für das kapitalistische Wirtschaftssystem aufstellt, wo es sich also z. B. nicht um „Wirtschaftsbetätigung an sich", sondern um *kapitalistische* Wirtschaftsbetätigung handelt. Der Seinsgrund dieser historischen Kategorien ruht völlig in den empirischen, wechselnden Faktoren des Wirtschaftslebens, den menschlichen (wechselnde Motive, Gesellschaftsverhältnisse usw.) und den sachlichen. Aus dieser Verschiedenheit des Seinsgrundes allgemeiner und historischer Kategorien erklärt es sich, wie wir schon oben bemerkten, daß niemals eine einmal aufgewiesene allgemeine Kategorie durch eine neu erkannte historische Kategorie eine Veränderung oder inhaltliche „Erweiterung" erfahren kann, daß aber auch anderseits beide Arten von Kategorien in der Wirtschaftstheorie ihren Platz haben können. Was also „Wirtschaftsbetätigung an sich" ist, muß ein für allemal feststehen, wie sehr auch die empirische Verwirklichung der Wirtschaftsbetätigung mit den wechselnden Wirtschaftssystemen sich ändert.

Man kann also an der allgemeinen Kategorie der Wirtschaftsbetätigung, daß sie nämlich die Kulturfunktion der Unterhaltsfürsorge sei, festhalten und trotzdem die historische Kategorie der „kapitalistischen Wirtschaftsbetätigung" mit Brauer so erweitern, daß sie auch das Wirtschaften der Stinnes und Morgan, auch die Motive des Macht- und Geltungsstrebens, der Existenzerweiterung und der Lust am Schaffen ohne Zwang einschließt.

Freilich hat diese Erweiterung eine Grenze. Diese Grenze ergibt sich aus dem Zusammenhang der allgemeinen, logisch „geltenden" Kategorien mit dem empirischen Geschehen, also mit den wechselnden historischen Kategorien des Wirtschaftslebens. Oben hatten wir festgestellt, daß für uns die veränderlichen empi-

rischen Formen Verwirklichungen der allgemeinen Kategorien oder Normen sind. Wenn also für uns „Wirtschaften an sich" die Ausübung der Kulturfunktion der Unterhaltsfürsorge besagt, so ergibt sich aus der Beziehung zu diesem Begriffsinhalt, und zwar aus dieser Beziehung allein, ob und wann ein bestimmtes Geschehen aufhört, Gegenstand der Wirtschaftslehre als einer Kulturwissenschaft zu sein. Es sind also zunächst nicht die persönlichen (Motive usw.) und sachlichen Faktoren eines konkreten Wirtschaftssystems, aus denen sich die Grenzen ergeben, jenseits welcher von „Wirtschaften", sei es beim Einzelnen, sei es bei einem ganzen Volke, nicht mehr gesprochen werden kann. Entscheidend bleibt das positive oder negative Verhältnis des konkreten Geschehens zur objektiven Norm, zum Inhalt des Kulturwertes „Wirtschaftsbetätigung an sich", entscheidend bleibt, ob das konkrete Geschehen diesen Kulturwert „erfüllt" oder nicht. Im Verneinungsfalle haben wir es mit Betätigungen zu tun, die von jeder objektiven und meistens auch subjektiven Beziehung zur „Geistigkeit" des Menschen gelöst sind, mit Vorgängen, die in den normfreien Betätigungen des Geschlechts- oder Machttriebes ihre Parallele haben.

Diese normierende Rolle der allgemeinen Kategorien ist nicht willkürlich. Sie gründet darin, daß diese Kategorien die Kräfte sind, aus denen das stets flutende Leben hervorgeht. Diese Kategorien finden, wie wir schon sagten, im veränderlichen Geschehen ihre veränderliche Verwirklichung. Der empirische Kulturmensch, der so oft seine Gestalt wechselt, ist nichts anderes als die wechselnde Erscheinung des „Kulturmenschen überhaupt", jener überzeitlichen Idee, oder besser, jenes überzeitlichen Persönlichkeitswertes, den wir mit dem hl. Thomas zum Ausgangspunkt einer katholischen Kulturphilosophie machten. Man kann sein empirisches Sein nicht erschöpfend schauen ohne die Beziehung zu dieser ewigen Idee, und man kann sein empirisches Tun nicht letztlich verstehen ohne die Beziehung zu diesem ewigen Wert. Weil also die Empirie, die „Praxis", die „Politik" im tiefsten Grunde etwas Ewiges enthält, deshalb ist sie von der „Theorie" nicht zu trennen. Also auch nicht die Wirtschaftstheorie von der Wirtschaftspolitik, nicht das „Sein" der Wirtschaft von ihrem „Sollen".

Gewiß, dies alles, diese Ablehnung der Trennung ist Metaphysik. Aber darin sehen wir ja gerade das Bezeichnende, daß die „nurwirtschaftlichen" Theoretiker diese Trennung nur durch Verzicht auf Metaphysik zustandebringen. Sie verzichten auf Metaphysik, aber nicht um sie zu verwerfen, sondern um sie zu verstecken. Ihr Naturalismus, ihr Liberalismus ist versteckte Metaphysik. Oder ist ihr Bild der Wirtschaft wirklich frei von Metaphysik, dies Bild eines seelenlosen Mechanismus sich ständig austauschender Gütermengen? Wir hören, daß in diesem Prozeß ein „Gesetz" waltet, daß eine Tendenz den Bewegungsvorgang beherrscht, die Tendenz zur Gleichgewichtslage. Aber, indem wir von „Gesetz" hören, von einem angenommenen „normalen" Zustand, von einer „Tendenz", die doch ohne Telos nicht zu denken ist, haben wir die Spuren einer versteckten Metaphysik. Vollends auf die Wirtschaft als Ganzes übertragen, bedeutet das Postulat der Gleichgewichtslage, daß sich die Wirtschaft stets zur selben Stufe reproduzieren müsse. Man spricht von einer „Reproduktion des Vorhandenen einschließlich eines der Bevölkerungsvermehrung entsprechenden Zuwachses". Man nennt dies die

einzige vom Wirtschaftsstandpunkt zu erhebende Forderung und meint, mit ihr kein Werturteil, keine metaphysische „Verirrung" verantworten zu müssen. Aber ist diese „statische" Wirtschaft wirklich ohne werthafte Voraussetzungen? Schon allein die Tatsache, daß es eine andere „nurwirtschaftliche" Theorie gibt, das Bild der „dynamischen" Wirtschaft im Sinne Schumpeters beweist das Gegenteil.

Wie verschieden gestaltet sich z. B. vom Standpunkt beider Theorien die Behandlung des Verteilungsproblems, etwa der für die heutige Lohnpolitik so wichtigen Frage der Kaufkraftsteigerung der Massen. Beide Theorien kommen darin überein, daß das Verteilungsproblem nur unter dem Gesichtspunkt des Produktionsproblems zu betrachten sei, daß die „Produktivität" einer Lohnsteigerung in der „Vorwegnahme künftiger Produktion" liege. Aber die statische Theorie sieht diese Vorwegnahme künftiger Produktion in den durch die Lohnsteigerung ermöglichten Konsumtionsakten der Massen, durch die sich eben das organische Leben der Arbeiter immer wieder reproduziert mit Berücksichtigung der leiblichen und geistigen „Aufzucht" der künftigen Ersatzgeneration. Anderseits sieht die dynamische Theorie diese Vorwegnahme künftiger Produktion in erster Linie in den durch die Lohnsteigerung ermöglichten Sparakten der Massen mit ihrer allerdings nicht von allen Theoretikern gleich beurteilten Bedeutung für die Bildung neuen Kapitals. Für beide Theorien ist der persönliche Faktor im Wirtschaftsleben, also hier die Arbeitskraft der Massen, nur Kostenansatz im Produktionsproblem, das persönliche Dasein der Massen als solches ist ihnen gleichgültig. Wenn man daher den statischen Wirtschaftsstandpunkt in einer „Reproduktion des Vorhandenen einschließlich eines der Bevölkerungsvermehrung entsprechenden Zuwachses" erblickt, so ist nicht einzusehen, wie der letztere Zusatz „nurwirtschaftlich" zu rechtfertigen ist. Für den Statiker ist die Vitalität der Massen doch nur insoweit von Bedeutung, als sich dadurch der vorhandene Bestand an persönlichen Produktionsfaktoren immer wieder reproduziert. Das „Mehr" muß er passiv hinnehmen. Aber für diese Passivität, für dieses „hinnehmen" wird er nur eine außerwirtschaftliche Begründung geben können. Dieselbe Spur einer metaphysischen „Verirrung" scheint uns im Kernpunkt der statischen Auffassung überhaupt zu liegen, in der Forderung der Reproduktion der Wirtschaft zur selben Stufe. Macht nicht diese Forderung aus dem Diskontinuum, das in statischer Auffassung die verschiedenen aufeinander folgenden Produktionsperioden darstellen, ein Kontinuum? Und was kann der Beziehungspunkt dieser kontinuierlichen statischen Wirtschaft anders sein als das irgendwie geschätzte menschliche Dasein als solches? Denn aus dem Begriff des Produzierens als Produzieren läßt sich die statische Forderung der Reproduktion des Vorhandenen, also der vorhandenen persönlichen und sachlichen Produktionsfaktoren, unmöglich ableiten. Dieser Begriff als solcher würde mit demselben Recht ein Weniger oder, wie das Vorhandensein der dynamischen Theorie zeigt, ein Mehr im Vergleich mit der vorigen Produktionsperiode begründen. Dabei sehen wir ganz davon ab, daß mit der Forderung der Reproduktion des Vorhandenen noch nicht die Reproduktion desselben Verhältnisses sachlicher und persönlicher Produktionsfaktoren ausgesprochen ist. Da beide Arten von Faktoren ja nur

Kostenwerte darstellen, also unter eine Recheneinheit zu bringen sind, so könnte es sich ja auch nur um die Reproduktion derselben Summe an Produktionsfaktoren handeln.

Die dynamische Theorie verrät noch offener ihre Gleichgültigkeit gegen das Dasein der Massen als solches. Sie ist zwar gewillt, unter Umständen die „Vorwegnahme der künftigen Produktion" in den durch die Lohnsteigerung ermöglichten Sparakten der Arbeiter bzw. der dadurch eingeleiteten Neubildung von Kapital zu sehen. Sie, die wesentlich Vorwärtsdrängen über das Vorhandene hinaus ist, die also ihre Zukunftsrichtung nicht wie die statische Theorie durch metaphysische „Erschleichung" gewinnt, scheint also auch der Zukunft des Arbeiterlebens günstiger zu sein. Aber nur scheinbar. Wenn es der Produktionsertrag fordert, wird sie ohne Bedenken mit Hilfe des neuen Kapitals sich technische Verbesserungen dienstbar machen, sie wird weiter mechanisieren, wird das Übergewicht der sachlichen über die persönlichen Produktionsfaktoren verstärken, und dies alles unter Verringerung des Lohnanteils. Es zeigt sich, wie das Verteilungsproblem, lediglich unter dem Gesichtspunkt der dynamischen Produktion betrachtet, hohe Löhne, die dadurch gegebene Sparmöglichkeit der Arbeiter, zu einem Danaergeschenk machen kann. Die fortschreitende Mechanisierung höhlt, wie wir oben hörten, den Begriff des Leistungslohnes aus, und der Begriff des objektiven Bedürfnislohnes ist vom reinen Produktionsstandpunkt aus nicht zu gewinnen. Denn auch das Angewiesensein der Produktion auf die Kaufkraft des innern Marktes wird eine Lohnhöhe entsprechend den objektiven Bedürfnissen nicht erzwingen. Dies schon deshalb nicht, weil der Grad der Abhängigkeit vom innern Markt bzw. die Möglichkeit des Exports nach Produktionszweigen und Zeiten wechselt. Vom engen Produktionsstandpunkt aus läßt sich also das Verteilungsproblem nicht lösen. Es ist nicht die banale Wahrheit, daß vor jeder Verteilung erst etwas produziert sein müsse, die wir damit leugnen. Aber, daß die Produktion Selbstzweck sei, dies ist die Behauptung, die wir verneinen. Für uns kann die Produktivität einer Lohnsteigerung nur in der dadurch ermöglichten Steigerung des kulturellen Daseins des Einzelnen und des ganzen Volkes liegen. Dies folgt aus unserer metaphysischen Einsicht, daß Wirtschaften die Kulturfunktion der Unterhaltsfürsorge ist. Daraus folgt aber auch, wann allein eine Lohnsteigerung unmöglich ist. Dann nämlich, wenn sie diese Steigerung des kulturellen Daseins der Einzelnen und des ganzen Volkes nicht bringt. Sie wird aber diese Steigerung des kulturellen Daseins nicht bringen, wenn die Schwächung der Produktionskraft, die aus jeder Lohnerhöhung folgt, in keiner Weise wettgemacht werden kann. Sie könnte etwa wettgemacht werden durch Ersparnisse am persönlichen Produktionsfaktor, also z. B. Einschränkung des Verbrauchs der Unternehmer, durch Ersparnisse am sachlichen Produktionsfaktor durch organisatorische und technische Verbesserung, ferner durch qualitativ höherwertige Arbeitsleistungen, die durch die höhere Entlohnung angereizt sind, endlich durch Bildung neuen Kapitals aus den Sparanlagen hochgelöhnter Arbeiter. Ob irgend welche von diesen Umständen auf unsere jetzige deutsche Wirtschaftslage zutreffen, unterliegt nicht der Beurteilung dieser Ausführungen, bei denen es nur auf die grundsätzliche Seite der Frage ankommt. Noch viel weniger möchten wir aus den ganz andersartigen Verhält-

nissen der Vereinigten Staaten Schlüsse auf die Gestaltung der deutschen Wirtschaft ziehen. Es ist ja z. B. kein Zweifel, daß die Produktivität der so oft verlangten Rationalisierung der deutschen Betriebe schon wegen der verschiedenen Lage des Geldmarktes bzw. der Verzinsung des fixen Kapitals anders beurteilt werden muß als in Amerika.

Worauf es uns vielmehr ankommt, ist der Nachweis, daß die statisch oder dynamisch eingestellte Wirtschaftstheorie angesichts der wichtigsten Fragen unseres Gesellschaftslebens versagt. Die metaphysikfreie, angeblich metaphysikfreie, „nurwirtschaftliche" Theorie verweist uns an die Wirtschaftspolitik. Als ob diese ohne Prinzipien, ohne Theorie denkbar wäre! Da nun auch in andern Zweigen der Wissenschaft, z. B. in der Staatslehre, dieselbe Scheu vor dem Werturteil, derselbe kantianische Wertskeptizismus herrscht, so ist die eigenartige Situation gegeben, daß wir zwar im neuen Deutschland mit bewußter Betonung einen „Wohlfahrtsstaat" haben, daß aber die deutsche Wissenschaft von ihm nichts weiß. Es ist eine merkwürdige Schule, die die künftigen Träger dieses Staatsgedankens genießen. Die neue Prüfungsordnung[1] drängt zudem die junge Generation noch mehr von der „Weisheit" ab zu einem leeren „Können". Die gesteigerte Bedeutung der mehr praktischen Zweige der Wirtschaftswissenschaft muß auch dem Universitätsstudenten zum Bewußtsein bringen, daß die Wirtschaftslehre nur die Vermittlerin einer „Kunst" sei, die Lehrmeisterin einer „Technik", der Technik des Austauschs von Gütermengen. Für die Begründung des Gedankens des „Wohlfahrtsstaates" wird man an seine irgendwie gefärbte „Weltanschauung" verwiesen, oder an das, was man den „Glauben" nennt. Wie stark freilich in der Praxis dieser „Glaube" ist, vermag das Denken mancher Wirtschaftskreise zu zeigen, die immer und immer wieder für „Kampf" und „Machtproben" sich begeistern.

Unter diesen Umständen ist nicht das Geringste, was der Wirtschaftstheorie aus katholischer Gedankenwelt zufließen kann, eine metaphysische Grundlegung. Wenn Brauer die katholische Haltung gegenüber dem Wirtschaftsleben als „Unbefangenheit" bezeichnet, so hat diese in der metaphysischen Fundamentierung eine ihrer Hauptwurzeln. Wirtschaften als Betätigung des oben gezeichneten kulturschaffenden Menschen ist ohne die Metaphysik einer objektiven Teleologie, einer objektiven Werterkenntnis nicht denkbar. Und die wechselnden geschichtlichen Formen, in denen das Leben der Kulturmenschheit verläuft, sind ohne den metaphysischen Hintergrund letztlich nicht verstehbar. Wir haben diesen Hintergrund schon in der Größe des „Kulturmenschen überhaupt" mit seiner auf Gottabbildlichkeit zielenden Teleologie und Geistigkeit festgestellt. „Die Bedingungen des irdischen und weltlichen Lebens gehören mit zu der uns gestellten Aufgabe." Mit diesen Worten Erich Försters fügt auch Brauer die Wirtschaft in den Rahmen des Kulturgeschehens mit metaphysischer Begründung ein. Das Kulturhafte hebt den wirtschaftenden Menschen nach katholischer Auffassung aus dem reinen Triebleben heraus. Die Selbstverantwortung, die ihm hierdurch zufällt, zerstört die falsche optimistische Wirtschaftsauffassung des Liberalismus, dessen Grunddogma vom

[1] Vgl. Franz Müller, Zur Neuordnung des staatswissenschaftlichen Studiums in „Rhein-Mainische-Volkszeitung" 55. Jahrg., Nr. 298.

Gleichgewicht der Kräfte ja auf einer rein „naturwissenschaftlichen" Weltansicht beruht. Die letzte Verwurzelung des kulturschaffenden Menschen in Gott durch den Gedanken der Gottabbildlichkeit befreit die katholische Auffassung von jenem Pessimismus gegenüber dem Wirtschaftsleben, wie er gewisse, die Scheidung zwischen „Gott" und „Welt" übersteigernde protestantische Theologeme und auch manche „übergeistigte" Auffassungen rein humanitärer Denkart auszeichnet. Diese Gottabbildlichkeit als der tiefste Lebensgrund des kulturschaffenden Menschen nimmt auch dem Gedanken der „katholischen Kultur" jene Gefahr, von der wir neulich lasen: „Kultur ist aus dem Menschen heraus erzeugt, aus der Kraft des Verstandes, der Lust des Gefühls, dem selbstherrscherhaften Trieb des Willens. In jeder Kultur steckt irgend eine Absolutsetzung, irgendwo eine Gottlosigkeit. Und nun wird diese Kultur mit der katholischen Wirklichkeit zusammengebracht!" Diese Gefahr der Absolutsetzung steckt eben nicht in dem katholisch aufgefaßten Begriff der Kultur an sich, sondern ist mit der konkreten, erbsündig belasteten Menschheit gegeben, ganz abgesehen von den Gefahren, die schon an sich bei der Seele-Leib-Natur des Menschen seiner reinen Geistigkeit von den mehr real-physischen Kulturbezirken her drohen. Jedenfalls aber ist die von Brauer betonte „Unbefangenheit" die Signatur, die sich aus der dargelegten Metaphysik für die Haltung des katholischen Menschen zu allen Gebieten der Kultur und ihren wechselnden Formen ergibt.

So ist es denn eine von katholischem Geiste getragene Metaphysik der Kultur, die uns Grundlegung und Aufbau einer katholischen Auffassung des Wirtschaftslebens bietet. Es bedarf nicht wie bei Brauer der Berufung auf die „Zweidimensionalität" unseres Denkens, um uns aus dem „Sein" der Wirtschaft zu ihrem „Sollen", aus der Sphäre der „drängenden Notwendigkeiten des Alltagslebens" in die Höhe der „ewigen Ideen" zu erheben. Es war ja auch wohl nur eine praktische Rücksicht, die Brauer bewog, im ersten Teil seines Buches das „Sein" und im zweiten Teil das „Sollen" der Wirtschaft zu behandeln. Er wollte sich dadurch den Weg zu einer tiefdringenden Darstellung des „Seins" des kapitalistischen Wirtschaftssystems, also bestimmter historischer Kategorien, ebnen. Auf der Grundlage der von uns behandelten metaphysischen Auffassung des geschichtlichen Kulturgeschehens, auch des Wirtschaftslebens, wäre es ihm freilich möglich gewesen, in systematischer Einheit allgemeine und historische Kategorien zu verbinden, ohne dem Reichtum des wirklichen Lebens Gewalt anzutun.

Freilich ist durch diesen Zentralbegriff der Kultur jenes metaphysische Formalprinzip bedroht, von dem aus Brauer im Gefolge einer heutzutage sehr gepflegten Denkrichtung die katholische Auffassung vom Wirtschaftsleben zu begründen versucht: das Prinzip der Polarität. Er versteht darunter eine „Einheit von Gegensätzen", im Unterschied von einer „Harmonie". Alle uns hier berührenden Gegensätze, z. B. das eben besprochene „Denken in zwei Dimensionen", das Individual- und Sozialprinzip, Bedarfsdeckungs- und Erwerbswirtschaft, finden nicht in einem höheren Begriff ihre logische Harmonie, sondern die metaphysische Formel der Polarität, daß eben die Wirklichkeit in ihrem Wesen eine „Einheit von Gegensätzen" sei, ist hier das letzte Wort.

Brauer schreibt: „Der Katholizismus lehnt denn auch für seine Lebensauffassung das Ideal einer irgendwie gearteten Harmonie ab, bekennt sich viel-

mehr zum Ideal der Polarität, der Einheit der Gegensätze: der Katholizismus erblickt auf dem Grunde des Wesens des Menschen nicht bloß eine ungelöste, sondern eine unlösbare Spannung." Im Gegensatz dazu würden wir aber in allen genannten Fällen vom Zentralbegriff der Kultur aus zu einer begrifflichen Harmonie gelangen. Z. B. kann ein einzelner Kulturwert als solcher gar nicht voll erkannt werden, ohne ihn in einem System von Kulturwerten, und zwar in einer objektiv gegebenen Systemstufe zu sehen, etwa den Kulturwert „materieller Unterhalt" auf einer niedrigeren Stufe als die geistigen Kulturwerte. Es ist also nicht die „Polarität" unseres Denkens, sondern der Begriff der Kultur, der unsern Geist um die Gegenstände „zweier Dimensionen" kreisen läßt. Ähnlich liegt es bei dem Gegensatz Individual- und Sozialprinzip. Die Geistigkeit eines Kulturmenschen als solchen kann gar nicht gedacht werden ohne bestimmte Bindungen, Personenzusammenhänge, z. B. Verpflichtung auf den Familien- und Staatszweck (materielle Volkswohlfahrt!), die bei jeder gesellschaftlichen Kulturbetätigung, also auch beim Wirtschaften, gewahrt werden müssen, soll sie diesen Charakter einer Kulturbetätigung behalten und nicht zu einer Auswirkung bloß naturhafter Triebe, instinktiver Vitalität werden. Endlich liegt die logische Harmonie zwischen Bedarfsdeckungs- und Erwerbswirtschaft darin, daß beide Wirtschaftssysteme als „Erfüllung" der Kulturnorm „materielle Volkswohlfahrt" gedacht werden können.

Wir können also stets in der logischen Sphäre über die „Polarität" hinauskommen und zu einer begrifflichen Einheit, einer Harmonie gelangen. Aber auch hinsichtlich der ontologischen Sphäre möchten wir die Formel der „Polarität" nicht anwenden. Es steckt das unerfüllte Ideal eines rationalistischen Weltbildes dahinter, wenn man die Individualität des Wirklichen, die Einzigartigkeit einer konkreten historischen Situation aus dem „Zu- und Gegeneinanderschwingen allgemeiner Ideen" letztlich erklären will. Über diese rationalen Elemente hinaus bedarf es vielmehr eines völlig andersartigen Momentes, einer „Tatsetzung" (Geyser), um die Individuation völlig zu begründen. Aber gerade diese „Tatsetzung" hebt dann die Polarität auf, gerade sie macht das jeweils Wirkliche zu einem Spannungsfreien, zu einem gegensatzlos Einheitlichen. Wenn Brauer also von einer unlösbaren Spannung spricht, so kann sich dies nur auf das Verhältnis der logischen zur ontologischen Sphäre beziehen. Hier kommen wir allerdings einer „Spannung" auf die Spur. Wir können nämlich infolge der auf das Allgemeine angelegten Natur unseres Erkenntnisvermögens niemals ganz an das Wirkliche in seiner Individualität herankommen. Wir können also nie die in der logischen Sphäre vorhandene Harmonie allgemeiner Normen gegenüber der stets gegebenen Individualität der zu normierenden Wirklichkeit zur vollen rationalen Geltung bringen. Es wird also jedem wissenschaftlichen System eine Unbestimmtheit, eine Unentschiedenheit gegenüber der konkreten, stets individuellen Situation anhaften. Diese „Schwäche" teilt z. B. der Peschsche Solidarismus mit jedem andern systematischen Denken, wie es auch nach dem Gesagten klar sein dürfte, daß die von Pesch's System betonte logische Harmonie von Gegensätzen kein „dünnblütiger Eklektizismus", keine rein äußerliche, friedliebende Denkart der „goldenen Mitte" ist. Mit der letztern Bemerkung befinden wir uns übrigens

im ausdrücklichen Einverständnis mit Brauer. Vielleicht haben wir auch den Sinn der von ihm festgestellten „Spannung" richtig erfaßt, wenn wir sie in dem Verhältnis der logischen zur ontologischen Sphäre suchen. In der Anwendung der einen auf die andere, in der Normierung der konkreten, individuellen Wirklichkeit wird stets eine „Entscheidung", eine „Dezision", wie man heute sagt, die letzte Rolle spielen.

Der Gedanke der Polarität, insofern er eine logische Harmonie verneint, scheint uns also in keinem der von Brauer behandelten „Polaritätsverhältnisse" als metaphysische Grundlegung zu genügen. Vor allem nicht im Verhältnis des Individual- zum Sozialprinzip. Wir sehen davon ab, daß Brauer mit Recht darauf hinweist, wie sowohl in der Enzyklika Rerum novarum als auch im System von Pesch der behandelte Gegenstand die Volkswirtschaft als die „Wirtschaft eines staatlich geeinten Volkes" ist, daß dort also eine umfassende Behandlung des Problems „Individuum und Gemeinschaft" nicht gesucht werden darf. Aber der Begriff des „moralischen Organismus", die mehr platonische Idee der „polyphonen Symphonie" scheinen uns doch nicht polaritätsbetonte, sondern harmonisch-einheitliche metaphysische Anschauungen zu sein. Auch die heute gegenüber dem naturalistischen Atomismus der mathematischen Schule von manchen Theoretikern angerufene Leibnizsche Lehre von den Monaden als verschiedenartigen „Spiegeln" des Ganzen, ferner die Anschauungen moderner Strukturlogiker und Strukturpsychologen suchen das Verhältnis der Individuen zueinander nicht im Sinne einer Polarität, sondern im Sinne einer logischen Harmonie zu lösen. Stellt etwa, um ein konkretes Beispiel zu geben, die Übereinkunft zweier Marktparteien eine „Einheit von Gegensätzen", eine „Polarität" dar? Auf den ersten Blick scheint es so. Und doch ist eine übergeordnete logische Einheit aufzufinden, in der die Gegensätze nicht vereinigt, sondern aufgehoben erscheinen, also eine logische Harmonie. Der Begriff des „Marktes", dieses ihn konstituierende, für die Verkehrswirtschaft eigentümliche Aufeinanderangewiesensein der Parteien, stellt diesen einheitlichen logischen Gesichtspunkt dar. Nicht anders ist es in Fällen des normativen Zusammenhangs der Individuen, etwa beim „gerechten Lohn" oder „gerechten Preis". Überall scheint uns der Begriff der Polarität den Gedanken eines übergeordneten Höheren, eines beide „Pole" umfassenden Ganzen zu verleugnen und die Gefahr einer atomistischen Gesellschaftsauffassung zu nähern.

Wenn wir also auch nicht ohne Bedenken der Polaritätsformel gegenüberstehen, so sind die Ergebnisse der tiefdringenden Betrachtungen Brauers zum Individual- und Sozialprinzip von größtem Wert. Vor allem kommt hier die Durchleuchtung der Enzyklika Rerum novarum nach ihren individual- und sozialprinzipiellen Bestandteilen in Frage. Brauer zählt das Privateigentumsrecht zu den individualprinzipiellen Momenten der kirchlichen Lehre. Mit Grund. Es ist daher nicht glücklich, wenn man auf katholischer Seite den individualistischen Grundzug der Privateigentumsinstitution dadurch zu leugnen sucht, daß man von einer „innern Beschränkung" des Privateigentumsrechts spricht durch „die natürliche Zweckbestimmung des im Eigentum stehenden Gutes". Eine derartige „innere Beschränkung" scheint uns begrifflich widerspruchsvoll zu sein, und die „individualistische Eigenheit" der Privateigentums-

institution scheint durchaus der katholischen Auffassung entsprechend. Die einzige „Beschränkung", die im Begriff der Privateigentumsinstitution liegt, besteht darin, daß sie nicht Selbstzweck ist, sondern Mittel. Sie ist ein Mittel, das uns unsere vernünftige Natur als notwendig aufgibt, um den natürlichen Zweck der äußern Dinge, den Bedürfnissen aller Menschen zu dienen, möglichst vollkommen, d. i. extensiv und intensiv vollkommen, zu verwirklichen. Unter intensiver Vollkommenheit ist vor allem auch die Bedeutung der Privateigentumsinstitution für die Gesamtkultur zu verstehen, wodurch also Forderungen wie die relative Stabilität einer konkreten Eigentumsgestaltung oder auch ihre Differenziertheit ihre Begründung finden. Es ist ja bekannt, wie vor allem Leo XIII. die Bedeutung der Privateigentumsinstitution für die Familie betont.

Rein abstrakt kann man freilich auch die „nurwirtschaftliche" Bedeutung der Privateigentumseinrichtung betrachten. In dieser Betrachtungsweise hat man mit Recht schon vom katholischen Standpunkt eine gewisse Indifferenz gegenüber einer sozialistischen Wirtschaft, die also das Privateigentum an Produktionsmitteln nicht kennt, festgestellt. Aber einmal ist beizufügen, daß diese „nurökonomische" Ansicht der Dinge sowohl vonseiten des Katholizismus wie auch des Sozialismus eine bloße Abstraktion ist. Dann aber ist auch die „nurwirtschaftliche" Bedeutung des Privateigentums an Produktionsmitteln nicht eindeutig, je nachdem nämlich eine „statische" oder eine „dynamische" Wirtschaft zur Beobachtung steht. In einer „statischen" Wirtschaft, wo also der Umfang der Produktion durch den Umfang des Bedarfs bestimmt wird, ist die „nurökonomische" Bedeutung des Privateigentums an Produktionsmitteln gleich null. In der dynamischen Wirtschaft aber, wie sie uns Brauer als den „reinen" Kapitalismus zeichnet, ist die „nurökonomische" Bedeutung des Privateigentums an Produktionsmitteln geradezu ausschlaggebend. Die Kapitalakkumulation in der Hand des Unternehmers und das Sparkapital in der Hand des Arbeiters haben ihre ökonomische Beziehung zur Betätigung des dynamischen „Formungswillens gegenüber der Umwelt". Eine Wirtschaft, die nicht nur sich zur selben Stufe reproduziert, die vielmehr Dynamik von höchster Aktivität ist, scheint uns in Ansehung der Menschennatur im Kommunismus und auch im Sozialismus auf die Dauer nicht möglich.

Und wie steht die katholische Auffassung überhaupt zum Gegensatz der statischen und dynamischen Wirtschaft? Brauer stellt theoretisch, im Sinne der Polarität, ein positives Verhältnis zu beiden Wirtschaftsarten fest. Wir stimmen ihm in der Sache, aber mit anderer Begründung bei. Für uns sind beide Systeme historische Kategorien, mögliche Verwirklichungen der allgemeinen Kategorie der „Wirtschaftsbetätigung an sich", der Kulturfunktion der Unterhaltsfürsorge. Und da diese allgemeinen Normen für uns nicht nur logische Größen, sondern in Konsequenz unserer Metaphysik der kulturellen Entwicklung auch treibende Faktoren im Geschehen selbst sind, ist ihre Bedeutung für das historische Dasein statischer oder dynamischer Wirtschaftssysteme bloßgelegt. Die allgemeine Norm der „Wirtschaftsbetätigung an sich", also Wirtschaften als Kulturfunktion der Unterhaltsfürsorge ist nicht nur der logische Wert, von dem aus die „Berechtigung" eines bestimmten Wirtschaftssystems zu beurteilen ist, sondern auch die treibende geistige Macht, die den Anbruch, die

Blüte und den Niedergang eines Wirtschaftssystems herbeiführt. Es ist der in Gottabbildlichkeit wurzelnde „Kulturmensch überhaupt", der im Fluß des geschichtlichen Werdens dauert und sich teils in souveräner Herrschaft, teils in schicksalhafter Abhängigkeit vom naturkausal bestimmten Material sein jeweiliges Gewand schafft. An einer objektiven Normwidrigkeit, an diesem Widerspruch gegen den Kultursinn der geschichtlichen Entwicklung holt also ein jedes Wirtschaftssystem sich die Todeskrankheit, und so ist es gemeint, wenn wir sagen, auch das kapitalistische System, diese reinste Wirtschaftsdynamik, sterbe einmal „von selbst".

Es stirbt also nicht an seinem Gegner, dem Sozialismus? Wir übersehen das „seelische Problem", das diesem Gegner zum Dasein verhalf, dies seelische Problem von ungeheurer Wirkkraft auf die Köpfe und Herzen der Massen? Wir bannen den von allen Impulsen der Menschenseele getragenen Strom des Lebens in ein starres System objektiver Normen, und sei es auch von Kulturnormen? Wir scheinen nur an der Oberfläche der Dinge zu haften, mit der Fülle unserer sog. „ewigen Ideen" an der Wirklichkeit vorbeizuleben. Die ganze Problematik der verschiedenen Lebensphilosophien tut sich uns auf. Wir glauben nun, durch die metaphysische Begründung des Zusammenhangs allgemeiner und historischer Kategorien der reichen Fülle des fließenden Lebens Eingang in die Wissenschaft verschafft zu haben. Aber sich in diesen Fluß, in diese Bewegung selbst hineinzustellen, vermag die Wissenschaft nicht, wenn sie Wissenschaft bleiben soll. Immer wird sie vom steten „Werden" auf das Ewige zustreben. Daß sie in Begriffsbildung vorangeht, liegt in ihrer Richtung aufs Objektive. Wir bleiben auch nicht an der Oberfläche der Dinge haften. Das Kulturhafte jedes Wirtschaftssystems ist seine Innenseite, die Beleuchtung seiner Dynamik von innen her, die tiefste Kammer seiner Geistigkeit. Auch die Schau vom seelischen Problem des konkreten Menschen aus wird sich nicht in der Beschreibung menschlicher Motivationen erschöpfen, sondern vorschreiten zur Objektivität, zum Gültigen, zur Idee. Auch dieser Weg strebt zu Ewigem, vielleicht zunächst nicht in den Dingen, sondern im Menschen. Die Wahrheit ist ihm augustinisch objektive Norm, nicht zunächst gegenständliches Sein. Aber, um ewige Wahrheit wird es sich in der Wissenschaft immer handeln, soll sie nicht Psychologismus sein. Das Objektive wird uns nimmer loslassen. Aber, daß wir die Norm vor dem Motiv betonen, daß wir, freilich nur in gewissem Sinne, die Sache vor die Gesinnung stellen, wird man unerträglich finden. Wir können für die Klärung dieser Beziehungen an dieser Stelle nur auf einen Parallelfall, auf die katholische Lehre vom Gewissen, verweisen. Und schließlich haben ja auch diejenigen, die ganz von der lebendigen Fülle der Motivationen, des seelischen Problems des Sozialismus erfaßt waren, nicht umhin gekonnt, dem Phänomen einen objektiven, begrifflichen Ausdruck zu geben. Man hat es „Antikapitalismus" genannt. Wir möchten über diese negative und nicht befriedigende Fassung hinaus in der Tiefe dieser Bewegung den Durchbruch des gottgewollten allgemeinmenschlichen Kulturwillens sehen, des Willens, daß die Wirtschaft wieder die *Kulturfunktion* der Unterhaltsfürsorge werde und aufhöre, ein Betätigungsgebiet rein naturhafter Machttriebe zu sein. Freilich wird dann der echte, *klassenkämpferische* Sozialismus am wenigsten „Sozialismus" sein.

Am Ende dieser Betrachtungen über das anregungsreiche Buch Brauers vom „Produktionsfaktor Arbeit" drängt sich uns eigentlich mit aller Macht die Frage nach der Bedeutung des andern Produktionsfaktors, der „Natur", auf. Gerade die Steigerung der Bedeutung der Arbeit, die Brauer für die Dynamik des Kapitalismus nachweist, zeitigt auch umgekehrte Folgen. Die von Brauer betonte Begrenzung des Leistungslohnes, die von der fortschreitenden Mechanisierung vielfach verursacht wird, mithin die steigende Bedeutung des Bedürfnislohnes, scheint uns die ökonomische Rolle des Produktionsfaktors „Natur" wieder mehr aufleuchten zu lassen. Auch die Frage der Vorratsbewirtschaftung, die der mannigfache Raubbau des dynamischen Kapitalismus wenigstens uns nahebringt, weist in dieselbe Richtung. Worin erweist sich die „Natur" als ökonomischer Produktionsfaktor? Ihre physische Produktionskraft anorganischer oder organischer Art ist es an sich nicht, die sie zu einer Quelle ökonomischen Wertes macht. Schon deshalb nicht, weil die ökonomische Produktion als solche kein rein physischer Vorgang ist. Die allgemeine Kategorie der ökonomischen Produktion besagt ja die Betätigung des Wirtschaftens an sich, also der Kulturfunktion der Unterhaltsfürsorge. Der ökonomische Wert erscheint als das ganz bestimmte Formalobjekt dieser Betätigung. Die „Natur" als Teilquelle dieses Wertes ist dies also nicht nach ihrem bloßen physischen Sein, sondern soweit sie in funktioneller Beziehung zum Unterhaltsfürsorge treibenden Menschen steht. Diese funktionelle Beziehung, durch die sich die „Natur" als Quelle ökonomischen Wertes erweist, ist einmal ihre teleologische Bestimmung zur Befriedigung der Bedürfnisse des Menschen und dann im Rahmen dieser teleologischen Bestimmung ihre „Knappheit". Nachdem die Hochflut des Kapitalismus uns bewogen hat, die Probleme der Produktion und auch der Verteilung unter dem einseitigen Gesichtspunkt des Produktionsfaktors „Arbeit" zu betrachten, könnten uns die Verhältnisse nötigen, die gleichen Probleme auch einmal vom Produktionsfaktor „Natur" aus zu sehen.

Gustav Gundlach S. J.

Geheimnis der Seele

Ein Kapitel aus der Erkenntnispsychologie alter und jüngster Tage

Sie hat der Geheimnisse viele, die Geheimnisreiche, und hält sie tief geborgen. Wer hat ihr auch je auf den Grund geschaut, wer von den vielen, die sich da hinabgebückt über diesen Rätselgrund der Seele. Seit Jahrtausenden hat die Menschheit in den Tiefen der Menschenseele geforscht — was lag ihr denn auch näher —, und noch keiner hat ihr ein Lot gesenkt bis auf den Grund, keiner die Weite ausgemessen von der Seele, die doch jeder in seiner Brust trägt. „Der Seele Grenzen kannst du nicht auffinden, und ob du jegliche Straße abschrittest; so tiefen Grund hat sie", so sagte schon im Altertum der Weisesten einer[1]. Und dieselbe Erkenntnis von den unerforschbar tiefen Geheimnissen der Seele spricht sich heute in dem Mißtrauen aus, das Geistesgeschichtler und Kulturphilosophen, Metaphysiker und mystische Denker der „Psychologie als Erfahrungswissenschaft" und der „experimentellen Psychologie" im besondern entgegenbringen. Sie entgleitet euch — ruft's wie spöttisch von den Geisteswissenschaften herüber —; zu grob sind die Maschen eurer klugen Experimente und berechneten Test's, all eurer fein ersonnenen Apparate, Maßformeln und vielfältig kombinierten Methoden. Wissenschaft der Seele wolltet ihr sein und seid geworden zur Seelenwissenschaft ohne Seele. Wohingegen die „Experimentellen" ihrerseits die „Naturforscher der Seele" auf den wunden Punkt aller geisteswissenschaftlichen Betrachtungsweise der Seele hinweisen: die mangelnde Eindeutigkeit der Ergebnisse und die Nicht-Lehrbarkeit ihrer mehr künstlerisch-intuitiven Methode.

Es ist ein merkwürdiger Widerspruch zu gewahren einerseits in dem unausrottbaren Zug des Menschen, sich selbst kennen zu lernen — das eigentliche Studium des Menschen bleibt ja doch allezeit der Mensch —, anderseits in dem spontanen Empfinden eines irgendwie Gewaltsamen, geradezu Unnatürlichen, das in der „introspektiven" Haltung des γνῶθι σεαυτόν liegt. Unter den aphoristischen Äußerungen Goethes aus dem Jahre 1823 findet sich das Bekenntnis, daß ihm „von jeher die große und so bedeutend klingende Aufgabe: Erkenne dich selbst! immer verdächtig vorgekommen sei, als eine List geheim verbündeter Priester, die den Menschen durch unerreichbare Forderungen verwirren und von der Tätigkeit gegen die Außenwelt zu einer innern, falschen Beschaulichkeit verleiten wollten. Der Mensch kennt nur sich selbst, insofern er die Welt kennt, die er nur in sich und sich nur in ihr gewahr wird. Jeder neue Gegenstand, wohl beschaut, schließt ein neues Organ in uns auf." Nun sind das zunächst einmal Äußerungen eines produktiv schaffenden Künstlers, der instinktsicher fühlt, wie er zur Unfruchtbarkeit verdammt wäre, wenn er — statt aus dem sprudelnden Quell der Seele zu schöpfen — sich grübelnd abmühte, zu erforschen, wo dieser Reichtum entspringt und durch welch verborgene Kanäle er ihm zufließe. Die Frage aber ist anderseits unumgänglich für den, der sich das Wissen um die Seele mit ihren verborgenen Gründen

---

[1] Heraklit, der Epheser, der „Dunkle" genannt, fragm. 45 (H. Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker I[2] 68).

zum Ziel gesetzt hat. Goethe mag sagen: „Mein Kind, ich hab es gut gemacht, ich habe nie über das Denken gedacht"; der Seelenkunde liegt diese — wenn man will — undankbare Aufgabe als ureigenste ob. Ist die Seele ein Land, vergleichbar einem fruchtbaren Gefilde, so ist das Denken, allgemein das Erkennen, darin vergleichbar dem Strom, der durch dieses fruchtbare Gefilde hinfließt als sein nie versiegender, unentbehrlicher Lebensspender. Schon allein die Tatsache, daß „Bewußtsein" — also ein Wissen um — alles Tätigsein der Seele so weitgehend „erfaßt", stellt die Frage nach dem Woher und Wie des Erkenntniswerdens in den Vordergrund aller seelenkundlichen Forschung. Und gerade weil es die Frage nach dem Woher des Wissens ist, stößt sie hinwiederum naturnotwendig auf Grenzen des Wissens, an den Rand der Bewußtseinshelle. Carus, einst ein vielgelesener Psychologe — vom Geiste eines Schelling inspiriert und eben darum jüngst wieder neu aufgelebt —, leitet sein bekanntestes Werk „Psyche" mit den Worten ein: „Der Schlüssel zur Erkenntnis vom Wesen des bewußten Seelenlebens liegt in der Region des Unbewußtseins. Alle Schwierigkeit, ja scheinbar alle Unmöglichkeit eines wahren Verständnisses vom Geheimnis der Seele wird von hier aus deutlich. Wäre es eine absolute Unmöglichkeit, im Bewußtsein das Unbewußte zu finden, so müßte der Mensch verzweifeln, zum Erkennen seiner Seele, d. h. zur eigentlichen Selbsterkenntnis zu gelangen. Ist diese Unmöglichkeit nur eine scheinbare, so ist es die erste Aufgabe der Wissenschaft von der Seele, darzulegen, auf welche Weise der Geist des Menschen in diese Tiefen hinabzusteigen vermöge."

„Tiefenpsychologie" ist heute bei besonnenen Forschern ein recht mißliebiges Reklameschild geworden. Vom Unbewußten her die Vorgänge auf der „Bühne des Bewußtseins" zu überschauen und zu durchschauen, ist die lockende Arbeitsparole einer „Psychoanalytik" geworden, die allmählich mehr Geheimnisse in die Seele hineingeheimnißt als sie zu heben vermag. Wo immer der Psychologe an die Schlagbäume des Bewußtseins gelangt zu sein scheint, muß er sich wappnen gegen eine naheliegende Versuchung und Gefahr. Zu einer Zeit, als man noch nicht so betriebstechnisch vom „System ‚Ubw', ‚Vbw' ..." sprach, warnte Bühler vor dem Irrweg: „Der Begriff von etwas Psychischem, das nicht bewußt ist, aber im Bewußtsein zur Geltung kommt, übt wegen seiner Bequemlichkeit einen verführerischen Reiz aus. Und seit Jahrhunderten sind dem die Psychologen unterlegen." [1]

Was jene „Psychologie des Unbewußten" uns zu sagen weiß, ist letzten Endes nur wieder das alte Lehrstück der „Philosophie des Unbewußten": Was rational, gründet als Sekundäres, Gezeugtes auf dem Irrationalen. „Das Wort des Rätsels heißt Wille..., und dieses allein gibt dem Subjekt den Schlüssel zu seiner eigenen Erscheinung, offenbart ihm die Bedeutung, zeigt ihm das innere Getriebe seines Wesens, seines Tuns, seiner Bewegungen" (Schopenhauer) [2]. „Bewußtsein ist so weit da, als Bewußtsein nützlich.... Der ganze Erkenntnisapparat ist ein Abstraktions- und Simplifikationsapparat, nicht auf Erkenntnis gerichtet, sondern auf Bemächtigung der Dinge.... Wahr-

[1] Archiv für die ges. Psychol. 9 (1907) 35 55.
[2] Die Welt als Wille und Vorstellung. II. Buch § 18 ff.

heit ist die Art von Irrtum, ohne welche eine bestimmte Art von lebendigen Wesen nicht leben könnte..." (Nietzsche)[1]. Es wäre leicht, aus der uferlosen Literatur des Irrationalismus, Voluntarismus, Pragmatismus, Biologismus Belege aneinanderzureihen, die alle auf den einen Grundton gestimmt sind, daß es gegen die Wesensintention des Erkennens verstoßen heißt, wollte man auch noch des Erkennens Gründe und tiefste Wurzeln wieder ins Erkennen fassen. Dem steht gegenüber das Bekenntnis zum λόγος, zur ratio, zur begreifbaren Wahrheit als dem Wesensschmuck des Seins-Kosmos. Es hieße den Intellektualismus auf die Spitze der Sinnlosigkeit treiben, wollte man etwa wie unlängst noch ein Poincaré[2] — rund hundert Jahre nach dem panlogisierenden Hegel — die Behauptung aufstellen: „Tout ce qui n'est pas pensée est le pur néant." Aber richtiger, gesunder Intellektualismus ist es, was die abendländische Philosophie in dem κόσμος-Gedanken der Pythagoräer und dem νοῦς-Prinzip des Anaxagoras an Überzeugung gewann von der naturhaften Anlage auf zyklische Übereinstimmung zwischen Erkenntnis und Tat und Sein und Erkennen. Die Hinordnung des Erkennens auf Tat und Leistung ist ein Sekundäres, auf ein ἕτερον τέλος, einen Fremdwert hin. Primär ruht Würde und Wert des Erkennens in seinem autotelen Sinn eines hellsichtigen Wissens um der Dinge Grund und Wesen. Noch ein Kant[3] gefiel sich in der spekulativen Betrachtung der zwei möglichen Intellektformen, die für Antike, Patristik und Scholastik grundlegende Bedeutung hatten. Je nach der Schöpferkraft des Intellektes unterschieden sie einen zweifachen νοῦς: einmal jenen einzigartigen göttlichen νοῦς, dessen Denken ein Setzen ewiger Ideen-Ursprünge, urbildlicher Gedanken ist — intellectus archetypus —, der metaphysische Ort der Ideen Platons nach der christianisierten Deutung Augustins[4]; anderseits der intellectus ektypus, der nachschaffende Intellekt, jener νοῦς, der in seinem Akt eine Erkenntnisform in sich prägt als lebendiges Ebenbild und gewußtes Gleichnis des Erkannten.

Damit ist für den intellectus derivativus, wie er auch im Gegensatz zum intellectus originarius genannt wird, die duale Geschiedenheit in Vorgegebenes und Intention, in Bestimmbares und bestimmende Form, in leidenden, leeren Verstandesschoß und aktuierten, „informierten", einsichtigen Verstand als das säkulare Problem der Erkenntnistheorie und Erkenntnispsychologie aufgeworfen. Lehnt man gekünstelte Annahmen wie prästabiliert harmonischen Ablauf zweier unabhängiger Kausalreihen oder die noch mehr gekünstelte Ausflucht eines okkasionell zu Gebote stehenden besondern göttlichen Erkenntniskonkurses als unwirkliche, reine Denkmöglichkeiten ab, so bleibt nur die Annahme vom „zweigeschlechtlichen" Ursprung unseres Erkenntnisbildes nach dem Axiom: Ab obiecto simul et mente paritur notitia.

Aber was für Geheimnisse birgt dieser noëtische Generationsprozeß! Zunächst jene letzte, nicht mehr auflösbare, geheimnisvolle Wiedergabe fremden Seins als eines subjekt-fremden — im Objekt physisch gegebenen, im Erkenntnisbild mental wiedergegebenen — Soseins, das die duale Distanz von Erkenntnis-

[1] Der Wille zur Macht. III. Buch I d, Biologie des Erkenntnistriebes.
[2] La valeur de la science, Introduction.
[3] Vgl. z. B. Kritik der reinen Vernunft[2] 72 und öfters.
[4] De div. quaest. 83, q. 46 und sonst.

subjekt und objektiver Gegebenheit zur Einheit des „Meinend-Gemeinten" im verbum mentis verbindet. Hier liegt ein Letztes, das Urgeheimnis des Erkennens, von dem uns die innere Erfahrung die unwidersprechbare Tatsache bezeugt, ohne uns den Schleier seines Wesens zu lüften. Inhaltsgetreue Formen werden im Schoß der erkennenden Seele geprägt, — darin liegt der stoff-fremde Zug jeden Erkenntnisprozesses. Erkenntnis besagt ein irgendwie „konform sein" mit dem Erkannten, ein bildhaftes Wiedergeben eines gemeinten Objektinhaltes. Wo darum alle Möglichkeit erschöpft ist im Besitz der eigenen physischen Wesensform, da kein „Gesicht" für ein anderes Sein, da nur dumpfe, stockblinde Materie, bis zum Rande ihres Wesens ausgefüllt mit der Armut ihres eigenen beschränkten So-Seins [1]. Und wo die Erkenntnisform stofflich ausgebreitet in einem materie-gebundenen Organ „Raum" beansprucht, da ist die Erkenntnisbreite nur zu bald besetzt, die Kraft verbraucht, der stoffliche Träger bis zur nächsten Regeneration abgenutzt. Wo hingegen der Erkenntnisprozeß fortschreitet zu einem rein geistigen Nachsprechen des λόγος, der aus dem Objekt spricht [2], da mag die Seele endlos beschrieben werden mit solch geistigen Worten — verba mentis —, ihr ἐκμαγεῖον, ihre „Wachstafel"-natur bleibt dafür unbegrenzt aufnahmefähig: Καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι — ein solcher Intellekt reicht mit der in ihm gegebenen Möglichkeit ins Unendliche [3].

Intentionale Konformität ist das Sinngesetz aller derivativen, ektypischen Erkenntnisweise. Die älteste Erkenntnispsychologie bis hoch herab aus der Zeit eines Pythagoras glaubte damit eine Forderung gestellt des Inhalts: Gleiches kann nur durch Gleiches erkannt werden [4]. Und im platonischen Zweiweltenraum der himmlischen Urbilddinge und ihrer sinnlich-erdhaften Erscheinungsformen ist jener Forderung rigoros Rechnung getragen. Als wertvollsten Erkenntnisbesitz trägt der Mensch einen Schatz von Begreifen in sich, der aufs Universale, Vollkommene, Ganze, Ewige geht. Das ist ein Wahrsein, Wirklichsein, Ideesein in uns, das von Theogonie zeugt. Was da an wertvollstem Erkenntnisleben in uns sprudelt, stammt nicht aus der irdischen Lebenserfahrung mit ihrem Gestück, ihrer Willkür, ihrem Fluß und trügerischen Schein. Ja, aber woher denn diese gotthafte Erkenntnis? Der „göttliche" Platon spürte die Wucht dieser Frage, die seinem Gedankenflug in den Weg trat. Er ließ aber nicht los von der Zuversicht in den Erkenntnisschatz ewiger Ideen, den er auf dem Grund der Seele gewahrt hatte. Und versagt ihm der Logos der Rede davon, so greift er zum Mythos, wie immer dann, wenn des Griechen Weisheit an der Transzendenz verstummte. Zeitlebens hat er zu dem Geheimnis der Seele, die in Ideen denkt, nichts Tieferes zu sagen gewußt,

---

[1] „Cum cognitio sit per assimilationem, similitudo in esse naturae, non facit cognitionem, sed magis impedit; ratione cuius oportet organa sensuum a speciebus sensibilium esse denudata, ut possint eas recipere secundum esse spirituale, quod cognitionem causat; unde illa, quae nullo modo possunt aliquid recipere nisi materiale secundum esse, nullo modo possunt cognoscere" (De Verit. q. 22 a. 1 ad 2).

[2] Nach einer von Augustinus in die scholastische Literatur übergegangenen Sprachweise.

[3] Aristoteles, Von der Seele III 5.

[4] Vgl. Arthur Schneider, Der Gedanke der Erkenntnis des Gleichen durch Gleiches in antiker und patristischer Zeit (in Baeumkers „Beiträgen" Suppl. II).

als daß sie in wiedererweckter Lebensgemeinschaft stehe mit einer höheren Welt, der transzendenten Urheimat der Seele[1].

Wenn die Seele eben deswegen „der Gottheit gleicht" — ἔοικε τῷ θείῳ (Phaidon) —, weil sie ein göttliches Wissen in sich trägt, so lag es für gottsehnende Geister nahe, auf dieser platonischen Spur zur Gottheit hinzustreben. Ein Augustinus fand keinen schöneren Weg zu Gott hinan als den durch Einkehr in die Seele und Erkenntnisberührung mit Gott durch das Medium der rationes aeternae, die als Gotteslicht die Seele durchfluten.

„Was geistbegabt, ist Gott am ähnlichsten"[2] und darum Gott am nächsten. „Es gibt ja nichts, was an Kraft und sublimer Höhe unter allen Geschöpfen dem vernünftigen Geiste gleichkäme. Was oberhalb seiner, das ist ja schon der Schöpfer."[3] Hatte schon Platon das Erkennen ein θιγγάνειν, ein „Berühren" der erkennenden Seele an der erkannten Seinswahrheit genannt, so ward für Augustinus die Ideenschau zu einem Anrühren des Geistes an den geheimnisvollen Lichtquell der ewigen Gedanken Gottes. „Gott selber ist die Wahrheit, und wahrhaft weise kann einer nicht werden, wenn sein Geist nicht in Berührung tritt mit der Wahrheit."[4] „Der Mensch, weil seiner innern Natur nach aufnahmefähig für die Wahrheit, ist nach dieser Seite so sehr Gottes Ebenbild, daß er ohne jede Vermittlung von ihm gestaltet wird und somit nichts so enge mit ihm verbunden steht."[5] Platon hatte einander gegenübergestellt: hie δόξα, auf schwankende Sinneserfassung gestützt, dort νόησις mit ihrer auf Ideenschau gegründeten Gewähr. Augustin ist Empiriker genug, um in die übertriebene Entwertung der Sinneserfahrung nicht miteinzustimmen. Dafür aber scheidet er ein niederes und ein höheres Wissen. Wissen im echten kritischen Sinn ist ihm beides: die scientia als das durch die Sinne zum Geist des Menschen eintretende Erkenntniswerden (temporalis rerum cognitio rationalis), die sapientia als das Lesen und Lernen aus „dem Buche jenes Lichtes, das Wahrheit heißt"[6] und „im verborgenen Gemach der Seele" allzeit vor dem Geiste aufgeschlagen liegt[7].

Der „Metaphysiker der innern Erfahrung" hat einen gesund aristotelischen Wirklichkeitssinn für die in der Erfahrung eingebetteten, dem „Wissen" sich erschließenden rationes seminales, hat aber auch einen echt platonischen Zug zur ungetrübten Reinheit, Vollkommenheit und überirdischen Majestät der urbildlichen Ideenwelt, hat ein ganz eigenes Organ für dieses „Reich Gottes"[8], das den Sinnen entrückt[9], dem Gottlosen noch Licht spendet zur Erkenntnis dessen, was Rechtens ist[10], dessen helle und beglückende Vision sich aber jener Seele erst erschließt, „die rein und heilig — quae pura et sancta fuerit".

---

[1] Gegen die verbreitetere Anschauung (bis zu Gohlke, Hans Meyer herab) hält v. Wilamowitz daran fest, Platon habe seinen Mythos von der ἀνάμνησις nie aufgegeben.

[2] Augustinus, De div. quaest. 83, q. 51 n. 2. [3] In Evang. Io. tr. 23.

[4] De utilit. cred. n. 33. [5] De div. quaest. q. 51 n. 2. [6] De Trinit. lib. XIV n. 21.

[7] De utilit. cred. n. 1; die Redeweise vom „secretum cordis", „abditum mentis" kehrt auch sonst in ähnlichem Zusammenhang wieder. — Die hierher gehörigen Stellen finden sich gesammelt in der Literatur des Augustinismus von den Viktorinern herab über Bonaventura, Matthäus von Aquasparta, die Theologen des Oratoriums bis zu den Quellenuntersuchungen von Hessen und Luyks (in den Baeumkerschen „Beiträgen" Band XIX Heft 2, Band XXIII Heft 3 und 4).

[8] Augustinus, Soliloq. I n. 3. [9] Ibid. et passim. [10] De Trinit. l. XIV n. 21.

In Gott den Ursprung der Wahrheit und Wecker des Geistes zu sehen, ist Augustins theologische Größe und philosophisch-psychologische Grenze gewesen. Wie der große Afrikaner die platonische Entwertung der Sinneserkenntnis als zu sprunghafte, geistzerklüftende Transzendenz abgelehnt hatte, so lehnte die Hochscholastik in ihren besten Vertretern auch noch den gemilderten Platonismus der augustinischen Erkenntnispsychologie ab, der sich — trotz aller gesunden empiristischen Einschläge — nicht zu dem freimütigen, naturtreuen Bekenntnis durchzuringen vermochte, daß des Menschen Geist imstande sei, alle Mittel — auch zu seinen höchsten naturhaften Erkenntnisleistungen — aus eigenen, geschöpflichen Quellen zu bestreiten. Wohl suchte man in heiliger Ehrfurcht die Aussprüche des größten Denkers, den Gott unter den Vätern der Kirche und Lehrern der heiligen Wissenschaft erweckt hatte, im christlich-aristotelischen Sinn zu deuten. Aber selbst ein so Harmonie und Ausgleich liebender Magister wie Frater Bonaventura fand das ein trügerisches Unterfangen: „Dicere, quod mens nostra in cognoscendo non extendat se ultra influentiam[1] lucis increatae, est dicere, Augustinum deceptum fuisse, cum auctoritates eius exponendo non sit facile ad istum sensum trahere; et hoc valde absurdum est dicere de tanto Patre et Doctore maxime authentico inter omnes expositores sacrae Scripturae." [2]

Was Sokrates, der Altmeister der „Schule von Athen" — im literarischen Portrait des Menondialogs — am παῖς des vornehmen Thessaliers „experimentell" vorführte, sollte dem Nachweis dienen: es schlummere im Grunde dieser sinngebundenen Seele ein Wissen, das sich wie mit einem Zauberstab wachrufen läßt, ein Wissen, das es in der Welt nicht gäbe, wenn es nicht „der Gast aus fremdem Götterland" als seinen köstlichsten Besitz in die Verbannung im Körper herübergerettet hätte. Wie viel schöner und edler, reicher und vollkommener ist eine Seele, die um der Dinge Wesen weiß, als die an Finsternis versklavte Seele, die nur huschende Schatten sieht von Dingen und Personen, deren Urbilder hoch über ihr „wesen" — dort, wohin sie kein Auge hat, solange sie an die Kerkerwand geschmiedet ist[3]. Wie muß beim Erwachen der Seele, sooft sie der Ideen Urwahrheit erfährt, ein Band sich knüpfen von der Seele, die selber ein εἶδος ist, zu ihrer Heimat im τόπος εἰδῶν οὐράνιος, ὑπερουράνιος! Die Ideen, die Urbilder des Wahren und Schönen und Guten — ein Weggeleit für die wandernde Seele auf den verworrenen Pfaden der ἐμπειρία, auch darum ein Stück bester Habe, köstliche Mitgift der Seele aus früherer, besserer Zeit. Es heißt dem mythischen Charakter der ἀνάμνησις-Lehre Gewalt antun, wenn man — als wär's eine rational-philosophische These — subsumieren und die Frage nach dem Woher und Wie der „Ideenschau", die im präexistenten Glückseligkeitsstadium stattgefunden haben soll, wieder von neuem stellen wollte. Platon hat sich nur deshalb zum übersteigerten Apriori der Idee, ihrem zeitlogischen Prius vor der Erscheinung, bekannt, weil er in der Empirie vom Werden unserer Erkenntnis nicht anders dem Dilemma entgehen zu können meinte, das einen Heraklit und Parmenides — die ῥέοντες und die στασιῶται — so unversöhnlich gegeneinander stimmte. Ihm war es um

[1] Gemeint ist der wirkursächliche Einfluß Gottes auf den Erkenntnisakt.
[2] Bonaventura, De scientia Christi q. 4 (ed. Quaracchi V 23).
[3] Vgl. das „Höhlengleichnis", mit dem Platon das 7. Buch der Πολιτεία einleitet.

die kritische Geltung dessen zu tun, was uns in der Erkenntnis gegeben ist, nicht um den erkenntnis-psychologischen Ursprung, die Legitimität des Erkenntniswerdens. Gerade umgekehrt bei Augustin: in der Position gegen die akademische Skepsis fühlte er sich überlegen sicher. Ihn trieb sein philosophischer ἔρως dem Geheimnis des Ursprungs nach und ließ ihn auf steilem Pfad seinen Weg nehmen hinan zu Gott, von dem uns alles Licht kommt und der selber ein Licht ist, vor dem unser Auge erblindet. Aber seit Platon war es das süße Schicksal aller echten Philosophen gewesen, diesen unwiderstehlichen Drang nach dem göttlichen Quell des Lichtes in sich zu spüren, den Augustin in dem Worte ausgedrückt hat: Si Deus est veritas, utique verus philosophus est amator Dei[1]. Platonisch gesehen, ist die Welt ein gestuftes Reich des Seins — abbildlich in der Erscheinung, urbildlich in den Ideen —, eine Hierarchie, eine Pyramide, die sich auf breitester Basis der Dinge mannigfaltig hinauferstreckt zur Seinseinheit der Gottheit, deren Hoheit noch jenseits alles Seins liegt, als das „Gutsein" im urquellhaften Sinn, von dem alles mit φιλόν und φιλεῖν belebt und mit naturhafter Gravitation hinangezogen wird. Mag sein, daß dieser platonische Aufweis eines „höchsten Gutes" nicht so kristallhell klar den fragenden Intellekt beruhigt wie der richtige Kontingenzbeweis oder der — wie aus Kindermund unwidersprechlich wahre — Schöpfergedanke aus dem Kosmos und den in ihm geoffenbarten Logos. — Tatsache ist, daß die Scholastik das „Gradusargument" spekulativ mit besonderer Liebe ausgebaut und mystisch ausgewertet hat, wie es ihr von der θεολογική, der πρώτη σοφία ihres Meisters Aristoteles nicht ebenso nahegelegt war.

Das Gradusargument trägt so scheinbar unvermittelt an Gott heran, daß es immer wieder der Anlaß geworden ist, in ihm eine, wenn auch schwache, aber doch unmittelbare Gottesschau uns geschenkt zu wähnen. Und doch hat die kritische Besinnung der Scholastik (wie den ontologischen Gottesbeweis, so auch vor allem) die ontologische Gottesschau abgelehnt[2]. Wie sehr übrigens diese intellektuell-verstiegene Zuversicht im Grunde ihres Denkens getragen war von gottsuchendem Sehnen — geadelt in der christlichen Karitas —, mag man ersehen aus den oszillierenden Gedankengängen des kontemplativen Denkers und Beters auf dem Alvernerberg, des hl. Bonaventura[3]. Der Intellekt — so führt er auf der dritten Stufe seines Itinerarium mentis in Deum[4] aus — kann sich wahrhafter Erkenntnis nur rühmen, wenn er in sein Wissen auch Gewißheit gewinnt. Das aber heißt: Etwas nicht nur mit Wissen erfassen, sondern auch die Gewähr haben, im Wissen um die Dinge nicht heute oder morgen fehlzugreifen, mit andern Worten, um Dinge zu wissen, die bleiben, die nicht heute so und morgen anders sind. Nun ist aber unser Geist selber doch so ein schwankend Ding. Wenn er also Zuversicht in Dinge hat, die unwandelbar wahr sind, so kann er darum nur wissen, weil ihm solches Wissen

[1] De Trinit. 1, VIII n. 1.

[2] Für die Stellungnahme der Kirche in den letzten hundert Jahren siehe jetzt die quellenmäßige Darstellung in H. Lennerz S. J., Natürliche Gotteserkenntnis (Freiburg i. Br. 1926) 75 ff.

[3] Vgl. dazu Bonif. Luyker O. P., Die Erkenntnislehre Bonaventuras (in Baeumkers „Beiträgen" Band XXIII Heft 3 und 4) und neuestens Zach. Van de Woestyne O. F. M., De indole anselmiana Theodiceae Sancti Bonaventurae, in der neuen Franziskaner-Zeitschrift Antonianum (herausg. von den Professoren des Collegio San Antonio in Rom 1 [1926] 7 ff.).

[4] c. 3, n. 3.

aus einer Quelle zufließt, die selbst unwandelbar ist.... Und auf der fünften Stufe[1] beschäftigt ihn der ähnliche Gedanke: Vor der Erkenntnis des Nicht-Seienden geht immer Kenntnis des Seienden voraus und vor der Erkenntnis des Möglichen ein Wissen um das Wirkliche. Wirklichkeit aber bedeutet doch die reine Wirklichkeit eines Soseienden und tritt als solches dem Intellekt vor allem andern entgegen. Was wäre aber dieses Akt-Sein anders als ein Strahl des reinen Aktes alles Seins — des actus purus — der Gottheit selber! — Der Geist auf der fünften Stufe intellektueller Kontemplation wird seines Vorrechtes inne, zu ankern und zu ruhen im Urquell alles Seins: Ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia, wie Bonaventura mit dem hl. Paulus schließt.

Platon hatte in der Seele eine göttliche Befähigung, ein Licht, ein geistiges Auge für Ideenschau entdeckt. Augustinus sah in diesen funkelnden Sternen auf dem Grund der Seele das Spiegelbild der rationes aeternae in mente divina. Bonaventura und Thomas und mit ihnen die ganze Scholastik sahen darin des Psalmes Erfüllung: „signatum est super nos lumen vultus tui, Domine — Als ein Zeichen steht leuchtend dein Antlitz über uns" (Ps. 4, 7). Schau dieser Wesen — als Schlüssel zum Logos der Phänomene — ist das Ewig-gültige am echten Platonismus, der immer von neuem seine Wiedergeburt feiert. Seine erkenntnisfrohe Zuversicht sollte der Menschheit nicht wieder verlorengehen. Aber das Woher und Wie seines Erkenntniswunders hielt nach wie vor das θαυμάζειν der Denker und Philosophen wach.

Wie Platon von einem Erbe stammelte, das der Menschengeist aus einer besseren Welt herübergerettet hat und das er in mühsamer Wiedererweckung[2] in sich entdeckt und zum Wissen beim traumwandelnden Gang durch die Schattenwelt der irdischen Dinge sammelt, so bedeutet es im Grunde gar nicht eine so wesentliche Wendung, wenn die Stoa den platonischen Mythos mit betonter Absage in die Rede vom weltimmanenten λόγος σπερματικός umwandelte. Ihre antimetaphysische Wendung zog die Gottheit und mit ihr die transzendente Welt der Ideen hinein in die φύσις. Vernunftbeseelte Welt treibt aus ihrem Lebensschoß „Geistsamen" in der Einzelseele hervor. Im λογικόν, das als ἡγεμονικόν die stoische Achtzahl seelischer Kräfte lenkt, verfügt er über einen Schatz „angeborener Vorwegnahmen (ἔμφυτοι προλήψεις)", die jene geheimnisvolle kriteriologische Essenz in der „ergreifenden Vorstellung (φαντασία καταληπτική)" ausmachen[3].

Platons Erkenntnistheorie ruhte auf einem objektiven Dualismus der Erkenntnisgegenstände. Sie war in erster Linie eine Erkenntnismetaphysik, die nur folgerungsweise in eine dualistische Physik seiner Erkenntnispsychologie mündete. Die stoische Erkenntnislehre hingegen war in erster Linie Erkenntnisphysik und darum hat man von jeher die Erkenntnispsychologie, wie sie der Vater der Moderne Descartes sich zu eigen machte, mehr zur

[1] c. 5, n. 3. Bekanntlich hat man in diesen beiden letztgenannten Stellen „das Kreuz aller Bonaventuraerklärer" gesehen.

[2] Nur das liegt zunächst in der ἀνάμνησις bei Platon ausgesprochen, nicht das, was wir mit „Erinnerung" bezeichnen.

[3] Zu den vielfach kontroversen Fragen der stoischen Erkenntnispsychologie vgl. A. Bonhöffer, Epiktet und die Stoa (Stuttgart 1890).

Stoa in Beziehung gebracht. Denn er hat mit ihr den anthropologischen Gesichtspunkt gemein und sollte wie zum klassischen Repräsentanten der ‚Innativismus'-lehre angeborener Ideen werden.

Es war in seiner Spätzeit, gegen Ende des Jahres 1647, als man in Belgien unter gebildeten Kreisen jenes anonyme Libell verbreitete, „in Form eines (Thesen-) Programms gedruckt, um es bequem an Portalen von Kirchen anheften und so den Blicken aller Welt auffällig darbieten zu können"[1]. Es hielt nicht schwer, aus dem Stil des Folletts und den literarischen Fehden der vorausgegangenen Zeit auf den Verfasser des Thesenplakats zu raten: Leroy, Professor der Medizin in Utrecht — einst Anhänger und Anwalt kartesischer Philosophie, jetzt Gegner und Proskribent seiner Grundlehren[2]. Artikel 12 seines Thesenprogramms hieß: Der (menschliche) Geist bedarf keiner Ideen oder Begriffe oder Grundsätze, die ihm angeboren wären; es genügt vielmehr die bloße Denkbefähigung, damit er seine Akte ausüben könne. Artikel 13: Und somit gilt: Alle Allgemeinbegriffe, die sich in seinem Geist eingeprägt finden, verdanken alle ihren Ursprung entweder der Beobachtung von Tatsachen oder der Tradition[3].

Descartes hörte von dem Libell, wußte sofort um den Urheber[4] und die Tragweite der Kampfansage und schrieb: Notae in programma Belgicum ... ad 12: Ich finde, daß sich der Autor in diesem Artikel nur dem Ausdruck nach unterscheidet von dem, was ich sage. ... Denn ich habe niemals geschrieben, noch war es je meine Ansicht, daß der Geist eingeborener Ideen bedürfe, die etwas seien, was verschieden wäre von der Denkfähigkeit. Aber wohl ist es wahr, daß es Gedanken in uns gibt, die nicht hervorgerufen sind von Objekten, die uns von draußen gegeben wären, die anderseits auch kein Erzeugnis unserer Willkür sind, sondern einzig hervorgehen aus unserem Denkvermögen. Um diese Ideen oder Begriffe, die die Formen solcher Gedanken sind, zu unterscheiden von jenen andern, die als Erfahrungsideen (adventitiae) oder als Willkürideen (factitiae) anzusprechen sind, habe ich sie naturgegebene (innatae) genannt. Aber ich habe das im selben Sinne gesagt, wie wir auch sagen, daß Edelmut z. B. eine natürliche Mitgift gewisser Familien oder gewisse Krankheiten, wie Gicht oder Steinleiden, die traurige Erbschaft anderer Familien sind, — nicht als ob die Kinder aus solchen Familien schon im Mutterleib unter der Krankheit zu leiden hätten, sondern gemeint ist: sie bringen von Geburt eine Disposition oder Anlage dafür mit[5].

Descartes und Platon werden vielfach unter den gemeinsamen Schulbegriff des „Rationalismus" gebracht. Negativ genommen, als Nichtempirismus, kann man solcher Paarung einen Sinn abgewinnen. Viel tiefer ist der Sinn aber auch nicht. Lebt doch ein wesentlich anderes philosophisches Ethos in

---

[1] So die Beschreibung, die Descartes selbst davon gibt im Proœmium seiner Replik (vgl. Œuvres de Descartes, ed. Adam et Tannery, tom. VIII (2) 341 ff.

[2] Als philosophie-geschichtliches Zeitbildchen sei erwähnt, daß die Thesen des genannten Programms ursprünglich Corollarien waren zu einer von Leroy geschriebenen medizinischen Fachdissertation: De Cachexia Leucophlegmatica, cf. l. c. 339. [3] Ibid. 345.

[4] Laut Begleitschreiben zum Manuskript seiner Erwiderung an seinen holländischen Freund (in Leyden? Huyghens? Pollot?), den er um Durchsicht bat. Vgl. Œuvres l. c. t. V p. 109 f.

[5] Œuvres l. c. t. VIII (2) p. 357 f.

den beiden Denkern. Schon oben ist darauf hingewiesen worden, daß bei Descartes die Zerreißung der anthropologischen Einheit die primäre Aufstellung, bei Platon hingegen nur die folgerungsweise angesetzte, mythische Hypothese war. Descartes konnte über die punktuelle Berührungsdynamik von Leib — Seele, Sinn — Geist, wie er sie in der glans pinealis lokalisiert dachte, keine andere Psychogenese der Begriffe mehr zuwegebringen als die mittels angeborener entwicklungsfähiger Prinzipien im Erbgut bzw. Schöpfungsgut des Geistes.

Mochte die kartesische Philosophie, getragen von der Werbekraft ihres genial allseitigen Schöpfers, ihrer neuzeitlich-subjektiven Einstellung, ihres grandios uniform angelegten Weltbildes, ihrer autonom selbstdenkerischen, eigenwilligen Art damals herrschende Philosophie auf dem westlichen Kontinent werden — ihre anthropologisch-psychologische Anschauung war derart gewaltsam, unnatürlich, daß die Reaktion schon zu seinen Lebzeiten heftig einsetzen mußte. Die Repliken Descartes' in den „Objectiones et responsa" zu den „Meditationes" spiegeln ja nicht nur artige Bemerkungen befreundeter Gelehrten wider, die im Grunde doch eines Sinnes mit ihm gewesen wären. Das geht aus Namen wie Hobbes und Regius hervor. Breit ausholend aber kam die Kritik gegen seinen Innativismus von England herüber — durch John Locke, den Vater des modernen Empirismus und der Psychologie als Naturwissenschaft der Seele[1].

„Neither principles nor ideas are innate" — so lautet das immer wiederkehrende Motiv im ersten Buch seines Essay concerning human understanding. Und er geht in behaglich breiter Darstellung einen „unphilosophischen" Weg der reinen kunstlosen Empirie, um das Werden und Wachsen der „ideas"[2] in der Seele zu erklären. Und doch weiß man wieder nicht recht, ob er in Diensten exakter Empirie hat stehen wollen. „Locke weiß", sagt ein klassischer Philosophiehistoriker[3], — „denn er selber hebt es hervor —, daß das Bewußtsein des Menschen nicht mit einfachen Ideen beginnt, sondern mit einer Kombination solcher Ideen infolge der gleichzeitigen Erregung mehrerer Sinne. Er unterscheidet also das Ursprüngliche für unser Wissen von dem Anfänglichen in unserem Bewußtsein, und seine einfachen Ideen stellen sich als das Resultat einer objektiven Analyse heraus, nicht der subjektiven oder psychischen."

Ob die Frage wirklich die aktuell erregende Bedeutung gehabt hat, wie man es aus dem breiten Raum schließen müßte, die sie in jenem — in der Tat epochemachenden — Werke des englischen Empiristen einnimmt, sei dahingestellt. Auf dem Kontinent hatte ihr jedenfalls wieder einer der größten Denker aller Zeiten sein forschendes Interesse zugewandt: Leibniz. Seine

---

[1] Trotz Geil, dem Windelbandschüler, halten Erdmann und Riehl, Baeumker und Math. Meier mit Recht daran fest, daß die konsequent zu Ende gedachte Philosophie des Descartes und nicht der Platonismus der Cambridger Schule die Front der Lockeschen Polemik bestimmt. Siehe Math. Meier, Locke und die Lehre von der eingeb. Idee (Philos. Jahrbuch 32 [1919] 48 ff.).

[2] In Lockescher Terminologie = phantasm, notion, species, or what ever it is which the mind can be employed about in thinking (book I, chap. 1).

[3] Alois Riehl, Der philos. Kritizismus I[3] (1924) 31.

große Psychologie „Nouveaux essais sur l'entendement humain“ [1] war nur ein kritischer Kommentar zu dem Lockeschen Essay, der damals in aller Hände war und lebhaft besprochen wurde. In diesem Werke, das Leibniz nicht veröffentlichte, weil es seinem Takt widerstrebte, Kritik laut werden zu lassen an einem Philosophen, dem eben der Tod Schweigen auferlegt hatte, legte er seine Auffassung vom Ideenursprung in der Ausführlichkeit dar, wie es ihm durch die Lockesche Vorlage aufdiktiert wurde. Das Wesentliche aber hatte er schon früher in gelegentlichen Bemerkungen zu dem Lockeschen Werke [2] niedergeschrieben: „La question de l'origine de nos idées et de nos maximes n'est pas préliminaire en Philosophie, et il faut avoir fait de grands progrès pour la bien résoudre. Je crois cependant pouvoir dire que nos idées, même celles des choses sensibles, viennent de nôtre propre fond, dont on pourra juger par ce que j'ai publié touchant la nature et la communication des substances, et ce qu'on appelle l'union de l'âme avec le corps. Car j'ai trouvé que ces choses n'avoient pas été bien prises. Je ne suis nullement pour la ‚Tabula rasa' d'Aristote; et il y a quelque chose de solide dans ce que Platon appeloit la ‚réminiscence'. Il y a même quelque chose de plus, car nous n'avons pas seulement une réminiscence de toutes nos pensées passées, mais encore un pressentiment de toutes nos pensées. Il est vrai que c'est confusément et sans les distinguer; à peu près comme lorsque j'entends le bruit de la mer, j'entends celui de toutes les vagues en particulier qui composent le bruit total, quoique ce soit sans discerner une vague de l'autre. Et il est vrai dans un certain sens que j'ai expliqué, que non-seulement nos idées, mais encore nos sentimens, naissent de nôtre propre fond, et que l'Ame est plus indépendante qu'on ne pense, quoiqu'il soit toujours vrai que rien ne se passe en elle qui ne soit déterminé.“

Also nicht weniger als das ganze hypothetische Gebäude seiner Monadologie braucht dieser universale Denker, der Größten einer aller Zeiten, um uns den geheimnisvollen Ursprung unserer Erkenntnis verständlich zu machen.

Ein wesentlich neuer Lösungsversuch über die genannten hinaus ist kaum mehr vorgebracht worden [3]. Und doch war das Rätsel vom Woher unseres Wissens weder gelöst noch seine zudringliche Frage aus der Philosophie verbannt. Lapidar steht es in der trügerischen Form einer Behauptung über der Pforte zur „Kritik der reinen Vernunft“, die doch so gar nicht Psychologie der Vernunft und ihrer Erkenntnisse sein will: „Daß all unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfange, daran ist gar kein Zweifel; denn wodurch sollte das Erkenntnisvermögen sonst zur Ausübung erweckt werden, geschähe es nicht durch Gegenstände, die unsere Sinne rühren und teils von selbst Vorstellungen bewirken, teils unsere Verstandestätigkeit in Bewegung bringen.... Wenn aber gleich alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung, denn es könnte wohl sein....“ Und der Vernunftkritiker von Königsberg stand in regstem geistigem Aus-

[1] Gehört zu den erst von Raspe veröffentlichten posthuma und findet sich darum nur in den jüngern Gesamtausgaben von Gebhardt und Erdmann. [2] Ed. Erdmann 137.

[3] Die Condillacschen Gedankenexperimente an der statue de marbre sind mehr geistreich als belehrend. Und die Physiologismen verschiedenster Abwandlung dürfen wir füglich übergehen.

tausch mit dem „guten Locke“ und dem „Intellektualphilosophen“ Leibniz, und er setzt sich mit ihren Problemen — auch den erkenntnispsychologischen — immer wieder auseinander. „Leibniz intellektuierte die Erscheinungen, so wie Locke die Verstandesbegriffe nach seinem System der Noogonie (wenn es mir erlaubt ist, mich dieser Ausdrücke zu bedienen) insgesamt sensifiziert, d. i. für nichts als empirische oder abgesonderte Reflexionsbegriffe ausgegeben hatte.“ [1] Und die Theorie der angeborenen Denkbegriffe hat er gelegentlich mit einem beißenden Spott gegeißelt als „Philosophie der Faulen“. So sehr er aber die uralte Frage nach dem Ursprung unserer Erkenntnis als Problem fühlte und zu würdigen verstand, an Lösung wußte er nicht mehr als eine, einen müden Verzicht. Die Frage gehört ihm ins Geheimnis jener „verborgenen Kunst in der Tiefe der menschlichen Seele, deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals abraten und sie unverdeckt vor Augen legen werden“ [2].

Das hat jedoch die siegreich vordringende Forschung des 19. Jahrhunderts nicht abhalten können, trotzdem einen ganz neuen Vorstoß zu wagen in die Werkstatt der Natur am Webstuhl der Gedanken. Nicht „mit Hebeln und Schrauben ihr das Geheimnis abzuzwingen“, wovor Faust bei Goethe warnt, aber mit geschärften Sinnen und klug ersonnener, energischer Methode. Nicht die Taine und Ribot, nicht die Wundt und Tichener waren hier bahnbrechend. Alfred Binet war wohl der erste drüben in Frankreich, der tastend den neuen Weg beschritt. Wenn der „Direktor des Laboratoriums der physiologischen Psychologie der Sorbonne“ nach getaner Arbeit nach Hause kam, dann fing er unschuldige und doch wissenschaftlich ernst gemeinte „Experimente“ an mit seinen beiden Töchterchen, der vierzehnjährigen Marguerite und ihrer um ein Jahr jüngeren Schwester Armande. Was er da im stillen — vielleicht heimlich verschämt im Gedanken an die „exakte“ Methode der gestrengen Wissenschaft — zu finden hoffte, war nichts anderes als das Kommen und Gehen der Gedanken, sei es im freien Verlauf, sei es in künstlich eingeengter Bedingungsmannigfalt, die den Prozeß in die Nähe der experimentellen Kontrolle rücken sollte. Und was er fand, war merkwürdig genug für den „Positivisten“. Denn die eigenartigen Phänomene — ja es waren eigentlich nicht „Phänomene“ im landläufigen Sinne der sensistischen Schule — jene pensées sans images, die er immer und immer wieder feststellen zu müssen glaubte, waren doch so schnurstracks der Tagesmeinung zuwider, die der große Taine noch eben erst formuliert hatte: „On pense avec des images.“ Binet wagte sich nun hervor mit der unerhörten Behauptung: „Nous avons constaté — et je crois bien que ce sont là des faits dont il est impossible de douter — que certaines pensées concrètes se font sans images, que, dans d'autres pensées l'image n'illustre qu'une toute petite partie du phénomène, que souvent même l'image n'est pas cohérente avec la pensée; on pense une chose et on s'en représente une autre. — Voilà notre conclusion précise et démontrée.“ [3] Und über die philosophische Tragweite dieser Feststellung gab er sich Rechenschaft in den

---

[1] Kritik der reinen Vernunft [2] 327.

[2] A. a. O. im Abschnitt „Vom Schematismus der reinen Verstandesbegriffe“ [2] 181.

[3] Alfr. Binet, L'étude expérimentale de l'intelligence (Paris 1903) 104.

Conclusions et hypotheses, wo er seine Gedanken schließt mit den Worten: „La pensée générale n'est expliquée, à proprement parler, ni par le nominalisme, ni par le réalisme, ni par le conceptualisme, mais bien, qu'on me passe ce mot nouveau, par l'intentionisme." [1] Das war im Jahre 1903.

Um jene Zeit hatte Külpe in dem von ihm gegründeten Würzburger Institut [2] begonnen, neue Wege zu gehen, die so ganz andere waren, als man sie bis dahin von Leipzig, der Metropole experimenteller Seelenforschung, gewohnt gewesen war. Denkforschung hieß das Ziel, durch kontrollierte Selbstbeobachtung erweitertes Experiment die neue Methode. Nicht so sehr das Ziel war es, das sich gegen herrschendes Mißtrauen durchzusetzen hatte. Gewiß war es der experimentellen Seelenforschung immer zag und bang, wenn sie hinsah auf „die Gedankenfabrik", die wie ein Webmeisterstück,

Wo ein Tritt tausend Fäden regt,
Die Schifflein herüber, hinüber schießen,
Die Fäden ungesehen fließen,
Ein Schlag tausend Verbindungen schlägt.

Das Wagnis Külpes fand Beifall und lebhaft interessierte Mitarbeit. Marbe ging mit „Experimentell-psychologischen Untersuchungen über das Urteil" [3] voran. Külpe berichtete auf dem Ersten deutschen Psychologenkongreß in Gießen (1904) von seinen Abstraktionsversuchen. Seine Schüler und Mitarbeiter, wie Watt, Ach, Messer, Bühler ... traten mit Spezialarbeiten über die Denkforschung hervor [4], die auf immer feiner entwickelter Methode fußten. Denn leicht war es der jungen Forschergeneration nicht gemacht worden. Der Altmeister von Leipzig übte scharfe, schließlich sogar gereizte Kritik [5]. Und selbst aus den eigenen Reihen der Würzburger erhoben sich Bedenken gegen die Methode und ihre Ergebnisse, und zwar war es kein geringerer als Dürr, der ehemalige Assistent des Würzburger Instituts und spätere Professor in Bern [6], der auf dem Dritten deutschen Psychologenkongreß in Frankfurt (1908) Einwände erhob, die er auch andern Ortes wiederholte [7]. Daß er, der selbst eine Hauptversuchsperson bei der „klassischen" Untersuchung Bühlers „Über Gedanken" gewesen war, sich kritisch äußerte, war von mehr Belang als die mehr akademischen Einwände etwa eines E. v. Aster [8]. An Widerspruch gegen die Ergebnisse der Würzburger fehlt es bis zur Stunde nicht: Die Einwände G. E. Müllers im dritten Teil seiner „Analyse der Gedächtnistätigkeit und des Vorstellungsverlaufes" (1913) [9] wiederholte sein Schüler Hans Henning im Jahre 1919 [10] in einer Weise, die Professor Bühler in die Schranken rief [11]. Es fehlt nicht an Vermittlungsvorschlägen zwischen

[1] L. c. 154.

[2] Siehe die Geschichte des Institutes geschrieben vom derzeitigen Leiter Prof. K. Marbe in „Fortschritte der Psychologie" 2 (1914) 302 ff. [3] Leipzig 1901.

[4] Ihr Organ war das neugegründete „Archiv für die gesamte Psychologie".

[5] Zunächst in den „Psychol. Studien" 3 (1908), dann „Kritische Nachlese" im „Archiv für die gesamte Psychologie" 11 (1908).

[6] Früh und unerwartet schnell im Herbst 1913 gestorben.

[7] Siehe Archiv f. ges. Psychologie 13 (1908) und Zeitschrift f. Psychologie 49 (1908).

[8] In Zeitschrift f. Psychologie 49 (1908).

[9] Erschienen als Ergänzungsband 8 der Zeitschrift f. Psychologie.

[10] In Zeitschrift f. Psychologie 81 (1919) 2 ff.

[11] Im selben Band S. 97 ff., worauf Henning seinerseits wieder replizierte a. a. O. 219 ff.

dem Assoziationismus alten Schlages und der neueren Denkpsychologie „unanschaulicher" Gegebenheiten[1]; andere aber, wie Koffka[2], glauben einen „gestaltpsychologischen" Standpunkt jenseits von „Assoziation und Determination" nehmen zu müssen. Soviel aber gilt doch heute als ausgemacht: es gibt „Bewußtseinslagen"[3] von jenem ganz eigenartigen, schwer zu analysierenden Charakter eines mit anschaulicher Vorstellung nicht kongruenten Wissens. Die Versuchspersonen sprechen sich, gefragt oder ungefragt, darüber in ganz unzweideutiger Weise aus. Sie wissen um Dinge, die sie nicht „anschaulich" sehen und doch nicht erst erschließen, sondern unmittelbar gegenwärtig haben. „Wir bezeichnen dieses Gegenwärtigsein eines unanschaulich gegebenen Wissens als Bewußtheit", sagt Ach[4]. Bühler hält es lieber mit der von Binet angenommenen schlichten Bezeichnung als „Gedanke". Ach war auf dem Untersuchungswege hin zum Willenserlebnis auf diese unleugbaren Gegebenheiten von höchstmotivierendem Belang gestoßen. Watt, Messer und Bühler hatten sie zum eigensten Gegenstand ihrer Untersuchungen gemacht. Speziell Bühler hatte — gewitzigt durch Erfahrungen seiner Vorgänger — Wert darauf gelegt, das Wecken und Erleben von Gedanken möglichst originär und stark zu erzeugen. Er warf z. B. fein geschliffene Aphorismen mit vexierendem Stachel fürs Denken hinein in die Seele und beobachtete das Aufblitzen von Gedanke, Geist, Witz. Und es ist ihm gelungen, höchst charakteristische Verläufe, Etappen, Strukturen wie in glücklichen Momentaufnahmen festzuhalten. Ja, einzelnen von solchen Erlebnismomenten im Gedankenaufstieg hat er treffende Namen gegeben, die seither stehende Fachausdrücke in der Denkforschung geworden sind. Spricht man doch z. B. heute bei Psychologen in Anlehnung an eine solche glückliche Bezeichnung Bühlers von einer Psychologie des „Aha!"-erlebnisses. Nach so glücklichen Anfängen häuften sich bald die Arbeiten nach den neuen und immer feiner entwickelten Methoden der Denkforschung: Teilfunktionen des Denkens, wie Abstraktion, Beziehungserfassen, schlußfolgerndes Denken, Analogiedenken, willkürliche Vergleichsbildung wurden speziellen Untersuchungen unterworfen. Es wurde auf Echtheit oder Scheincharakter des „Unanschaulichen" am Gedankenerlebnis gefahndet, der ganze Denkprozeß in Stadien zerlegt, Längs- und Querschnittbilder gesichert, Richtkräfte und Tendenzen bei seinem Verlauf beobachtet, kindes-psychologisches Beobachtungsmaterial herangezogen ..., kurz wir sehen, wie sich uns als Frucht dieser mühsamen Forschung der Ach und Moore und Grünbaum und Selz und Lindworsky und Seyffert, und wie sie alle heißen, von Arbeit zu Arbeit ein immer reicheres Bild entschleiert von der φύσις und ἐνέργεια des νοῦς.

Aber neben dieser beharrlich vordringenden „Physik der Seele" geht eine uralte Metaphysik nebenher, die, in Attika geboren, heute noch überall da lebendig ist, wo Aristoteles noch als ein Meister der Wissenden gilt. Es gab

---

[1] Vgl. z. B. Lindworsky, Revision einer Rotationstheorie, im Archiv f. ges. Psychologie 48 (1924) 288 f.

[2] Neuestens in der von ihm bearbeiteten Psychologie im Lehrbuch der Philosophie, herausgegeben von Max Dessoir (Berlin 1925).

[3] Zur Geschichte dieses viel diskutierten Begriffes aus der Schule Marbes vgl. K. Marbe, Zur Psychologie des Denkens, in Fortschr. der Psychologie 3 (1915) besonders S. 27 ff.

[4] Über die Willenstätigkeit und das Denken (Göttingen 1905) 210.

Zeiten, da war seine erkenntnispsychologische Physik und Metaphysik tief verachtet, als wäre sie eine „Geheimsprache" über Seelenfragen, die sich nur esoterisch im Latein der Scholastiker fortpflanze. Heute hat sich das Urteil wesentlich zu Gunsten des Stagiriten verschoben, wenn auch seine metaphysischen Reflexionen über seelische Probleme noch immer bei den „Experimentellen" und „Nur-Physikern" verpönt sind. Kein Wunder auch: den νοῦς ποιητικός und seine ἐνέργεια kann man nicht einmal in der vagen Weise einer Marbeschen „Bewußtseinslage" oder Achschen „Bewußtheit" aufweisen, den „tätigen Verstand" hat noch keiner weder als „Funktion" noch als „Erscheinung" im modern experimentellen Sinn in sich erfahren oder bei andern objektiv feststellen können. Aber Aristoteles, der anerkannt feine und bahnbrechende Empiriker und Psycholog, hat sich dadurch nicht abhalten lassen zu reden von einem „Verstandestun", das die Aktualisierung des Wissens um die Dinge im Begriff erst ermöglicht. Er war eben zugleich Metaphysiker und echter Platoniker genug, um mit hellen, lichten Augen Wesen zu sehen, die sich dem geistigen Auge erschließen und dem stumpfen Sinn doch verborgen waren. Und daß er diese Wesen sah als eingebettet im „hic et nunc" als „Diesda" (τόδε τι), das hat seine Erkenntnislehre so wirklichkeitsnahe und seine Lehre von der Seele als dem realen τύπος εἰδῶν so natürlich, echt anthropologisch und darum so sympathisch für die auf ihn gestellte Scholastik eines Albert und Thomas und Suarez und Kleutgen gemacht.

Sie entwickelt eine Lehre vom geist-sinnlichen Schoß der Ideen und ihrer Geburt im Begriffe, die Anlaß zu viel Fragen und Streiten geworden ist über die εἶδος-οὐσία ante rem, in re, post rem, kurz den Universalienstreit mit seinem logisch-psychologischen Doppelaspekt. Aber das ist gewiß: die Grundquadern, auf denen diese aristotelische Erkenntnispsychologie ruht, die haben sich bewährt und werden nicht mehr ungestraft von ihrer Stelle gerückt. Ihr πρῶτον-μέγιστον hat Matteo Liberatore, ein Bannerträger des Aristotelismus gegen den falschen Platonismus eines Rosmini-Gioberti, in seinem Werk: Della conoscenza intellettuale unter der Überschrift dargelegt: „Quel sistema è da preferirsi che e più parco di elementi a priori."[1] Mit diesem Postulat bekennt sich die Schule des Aristoteles zu einem gesunden Empirismus, in dessen Mutterboden der höchstgespannte Idealismus christlich-scholastischer Philosophie fest und sicher wurzeln konnte. „Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu", so lautete danach das Zeugungsgesetz für alle, auch die sublimsten Begriffe, und der echte Aristoteliker läßt noch nicht einmal den Zusatz gelten, den Leibniz glaubte korrigierend beifügen zu müssen: nisi intellectus ipse. Nein, selbst um das eigene Sein und Gehaben weiß der Intellekt nur aus dem Spiegel seiner objekthaltigen Akte.

Das unausdenkbare Wie jener leibseelischen Aktvermählung von Sinn und Intellekt im menschlichen Erkenntnisprozeß, jenes „intelligere in sensu", es bleibt nach wie vor das staunenerregende, ehrfurchtgebietende Geheimnis der Seele und ihres Schöpfers.

Josef Ternus S. J.

---

[1] Capo VII, articolo IV.

Das jüdische Element in der deutschen Literaturgeschichte

Seit beiläufig hundertundfünfzig Jahren kann man von dem jüdischen Element als von einem beachtenswerten Faktor in der deutschen Literaturgeschichte sprechen. Durch Moses Mendelssohns philosophische Schriften, noch mehr durch seine Freundschaft mit Lessing erhielt das deutsche Geistesleben im Zeitalter der Aufklärung einen starken philosemitischen Einschlag (Nathan der Weise). Der Name von Mendelssohns hochbegabter Tochter Dorothea, der späteren Gemahlin Friedrich Schlegels, ist mit den Anfängen und der Blütezeit der deutschen Romantik eng verknüpft. Die Jüdinnen Henriette Herz, die Freundin Schleiermachers, und Rahel Levin, seit 1814 Gattin Varnhagens von Ense, stellten ihre nicht geringen Geistesgaben und ihren großen gesellschaftlichen Einfluß auf Gelehrte, Künstler, Literaten und andere tonangebende Persönlichkeiten der Berliner Intelligenz ganz in den Dienst eines zielbewußten, erfolggekrönten Goethekults. Weder Henriette noch Rahel sind indes mit eigenen literarischen Werken an die Öffentlichkeit getreten, und die zeitgenössischen jüdischen Schriftsteller Ludwig Robert (Rahels Bruder), Julius Eduard Hitzig, Friedrich Neumann, Ferdinand Koreff u. a. waren nicht so bedeutend, daß ihnen ein hervorragender Platz in der Literaturgeschichte eingeräumt werden müßte, aber mit Ludwig Börne und Heinrich Heine erlangten die Juden endgültig Sitz und Stimme im Rate deutscher Dichter, das Bürgerrecht im literarischen, nun bereits stark demokratisch gefärbten Staate. Ihren großen unter ihren Rassegenossen bisher unerhörten Erfolg verdankten die beiden, zumal aber Heine, nicht nur dem eigenen Genius und schriftstellerischen Können, sondern auch in erheblichem Ausmaß der nachdrücklichen moralischen Unterstützung und vielseitigen Förderung, die ihnen aus dem befreundeten Rahelkreis zuteil wurde.

Seitdem bildet das jüdische Element im deutschen Geistesleben (wie in der Kulturgeschichte mancher anderen Nation) eine nicht zu unterschätzende Größe, ja heute bereits einen Faktor von ausschlaggebender Bedeutung. Der Naturalismus der achtziger, der Impressionismus der neunziger Jahre, die Neuromantik zu Beginn des 20. Jahrhunderts, der Expressionismus der Kriegs- und Nachkriegszeit standen alle mehr oder weniger unter richtunggebendem jüdischem Einfluß. Viele von den Urhebern, noch mehr von den bemerkenswertesten Vertretern dieser neuzeitlichen literarischen und künstlerischen Bestrebungen tragen jüdische Namen. Dank ihrer Energie, ihrem praktisch-realistischen Sinn, ihrer feinen Witterung für die Anzeichen jeder neueinsetzenden Strömung, auch dank ihrer zähen Ausdauer, haben die Juden es verstanden, ihren Ideen einen wohlvorbereiteten Resonanzboden, ihren Schriften weiteste Verbreitung, ihren Bestrebungen Eingang in immer weitere und breitere Kreise der Bevölkerung zu verschaffen. Buchhandel, Zeitungswesen, Bühne, Kino, die Propaganda und Reklame unterstehen in großem Umfange ihrer zielbewußten, geschäftstüchtigen Leitung. Als um die Jahrhundertwende der jüdische Gelehrte Adolph Kohut in seinem zweibändigen Prachtwerk „Be-

rühmte israelitische Männer und Frauen in der Kulturgeschichte der Menschheit" (Leipzig 1901) die bekanntesten jüdischen Namen bei allen Kulturnationen der Erde aufzählte, da konnte er schon damals auf eine überraschend große Zahl von Dichtern, Schriftstellern, Publizisten, Sprachforschern, Literar- und Kunsthistorikern hinweisen, die sich der deutschen Sprache als Ausdrucksmittel bedienten.

Noch stärker und eindringlicher als das Werk Kohuts bringt uns eine neuere Veröffentlichung von jüdischer Seite die ganze Größe und Schwere des Judenproblems für das heutige deutsche Geistesleben zum Bewußtsein. Das Buch führt den Titel: Juden in der deutschen Literatur. Essays über zeitgenössische Schriftsteller. Herausgegeben von Gustav Krojanker (Berlin 1922, Welt-Verlag). Zwar ist es kein ausgesprochen apologetisch gerichtetes Unternehmen wie das von Kohut, aber zwischen dem letzteren und Krojankers Essaysammlung liegt der ganze Weltkrieg, die deutsche Revolution, die massenhafte Einwanderung der Ostjuden, die furchtbare Inflationszeit und so viel anderes, was den Einfluß des jüdischen Elements wie auf andern Gebieten so auch im Geistesleben weit mehr steigerte als schwächte. Kein Wunder also, daß sich diese Steigerung auch in der zeitgenössischen Literatur und ganz besonders in dem vorliegenden Buch in Form eines erhöhten jüdischen Selbstgefühls äußert.

Krojankers und seiner Mitarbeiter Bestreben war es, „den Juden innerhalb des deutschen Kulturkreises als eine Sondererscheinung zu sehen; mehr noch: diesen Gesichtspunkt in den geheiligten Bezirk der Literatur zu tragen". „Ein ungemein verdächtiges Unternehmen", das, wie Krojanker meint, vor einem Jahrzehnt wahrscheinlich noch nicht möglich gewesen wäre; „denn es scheint in diesem Deutschland fast nicht anders denkbar, als daß die Geschäfte einer finstern Reaktion betreibt, wer das Wesen des Juden als ein unterschiedliches überhaupt nur zu betrachten wagt. . . . Und es sind nicht bloß Juden, die so denken; auch der Nichtjude, außerhalb des antisemitischen Lagers, teilt diese Empfindung" (S. 7). Auch heute noch liebt der Durchschnittsjude diese Betrachtungsweise nicht, ja selbst dem geistigen Juden ist es, nach Versicherung des Herausgebers, unangenehm, wenn an dieses Thema überhaupt gerührt wird. Sie alle fürchten, als minderwertig dazustehen und noch besonders, daß die öffentliche Meinung ihr Deutschtum anzweifle. Deshalb steht der geistige Jude auch heute noch größtenteils im Lager jener, denen die Milderung oder Aufhebung der nationalen Unterschiede als Ideal vorschwebt, im Lager der Demokraten, Sozialisten, Radikalen usw. „Sein Kennzeichen ist die entscheidende Betonung des Allgemein-Menschlichen, des von Bedingungen Unabhängigen. In dieser Beziehung ist er immer noch um einen Ton radikaler als der gleichgerichtete Nichtjude" (8).

Die Philosemiten unter den Nichtjuden tragen ihren Namen zu Unrecht, denn auch diese wohlgesinnten Leute sind zumeist nicht Freunde der jüdischen Eigenart, sondern Parteigänger jener jüdischen Liberalen, die Gleichberechtigung für sich als Menschen und nicht als Juden fordern. Das Eintreten dieser gutmütigen Biedermänner für den Juden ist deshalb, „so anerkennenswert es an sich sein mag, fast bedeutungslos geblieben. Eine Frage, die, gleichviel von wem, einmal gestellt ist, kann nicht durch eine Antwort erledigt werden, die, an sich noch so richtig, doch eben dieser speziellen lösungheischenden Frage aus-

weicht" (9). So hat denn bisher fast nur der Antisemitismus das Problem angepackt, freilich in seiner Weise: er sieht den Juden nur „in der unendlich gehässigen Verzerrung oberflächlich gefaßter Einzelzüge" (9).

Nicht weniger als zweiundzwanzig lebende jüdische Dichter und Schriftsteller werden uns hier von zwanzig (zumeist, aber nicht ausschließlich jüdischen) Referenten vorgestellt und in ihrer Bedeutung für das deutsche Geistesleben gewürdigt: Franz Werfel (Referent Rudolf Kayser), Georg Hermann (Hans Kohn), Alfred Kerr (Ernst Blaß), Franz Kafka (Max Brod), Albert Ehrenstein (Ernst Weiß), Alfred Döblin (Ernst Blaß), Jakob Wassermann (Erwin Poeschel), Maximilian Harden (Paul Meyer), Alfred Mombert (Martin Buber), Otto Weininger (Oskar Baum), Hugo v. Hofmannsthal (Willy Haas), Martin Buber (Alfons Paquet), Else Lasker-Schüler (Meïr Wiener), Peter Altenberg (Albert Ehrenstein), Richard Beer-Hofmann (Oskar Baum), Arthur Schnitzler (W. Mann), Paul Kornfeld (Leo Sborowitz), Rudolf Borchardt (Willy Haas), Arnold Zweig (Moritz Goldstein), Paul Adler (Meïr Wiener), Moritz Heimann (Julius Bab), Carl Sternheim (Arnold Zweig), Max Brod (Manfred Georg). Das Vorwort schrieb der Herausgeber, das Schlußkapitel (Das neue Dichtertum der Juden) hat Alfred Wolfenstein zum Verfasser.

Die Essaysammlung soll kein Verzeichnis aller neueren jüdischen Dichter umfassen. Da überdies, wie Krojanker zugibt, die Mitarbeiter eine verschiedenartige Einstellung gegenüber der Idee „jener jüdischen Bewegung, die das Buch letzten Endes ermöglichte", besitzen, so läßt das Unternehmen sowohl Vollständigkeit und Geschlossenheit wie auch die Einheitlichkeit in der Auffassung vermissen, ein Mangel, der indes nach Meinung des Herausgebers einstweilen, d. h. solange man erst nach einer Lösung des Problems sucht, noch ein Vorzug genannt werden darf und überdies auch den Begriffen „Deutsche Kultur" und „Deutscher Geist" anhaftet; denn „jener Normalbegriff, der zwischen deutsch und undeutsch leichthin scheidet", erweist sich „als völlig unzulänglich". „Ein weiterer und wahrerer Begriff des Deutschtums ist zu Grunde gelegt, wenn in diesem Buche Grenzen gezogen werden, die Grenzen innerhalb des Deutschtums selber sind. Und sie werden gezogen, nicht um des Wertens, sondern gerade um des Scheidens willen" (10).

Krojanker leugnet nicht, „daß unter den mannigfaltigen Prägungen deutscher Kultur das Antlitz des Juden sich am schärfsten hervorhebt: mit einer Unterschiedlichkeit, die ihn von allen andern trennt. Er bleibt Sproß eines Stammes aus andern Zonen; bewegt vom Rhythmus eines andern Blutes. Er ist Erbe deutsch-kultureller Tradition erst seit anderthalb Jahrhunderten. Und er ist heute in Deutschland Angehöriger eines Städtervolks, eines nicht vom Boden her sich ergänzenden" (11). Aber anderseits haben den Juden doch die gleiche Landschaft und die gleiche Luft gebildet, deutsche Stoffe waren Gegenstand seines Bildungserlebnisses, die deutsche Sprache das Material, in dem er seinen tiefsten Ausdruck formte. Dafür erstattet er der deutschen Kultur seinen Dank, „indem er ihre Fülle durch seine Besonderheit mehrt". Und so gilt denn für Krojanker und seine Mitarbeiter die Losung: nicht im Vertuschen, nicht im Verschweigen, sondern im freiwilligen Aufzeigen und Abgrenzen der jüdischen Sonderart liegt die Lösung des heißumstrittenen Judenproblems und

liegt auch die Legitimation dieses Buches. Übrigens soll das Unternehmen zunächst nichts weiter sein als ein Versuch; für die endgültige Klärung der ganzen Frage ist, wie der Herausgeber meint, die Zeit noch nicht reif.

Diese letztere Bemerkung trifft zweifellos zu, das beweist gerade dieses Buch; denn so bereitwillig man der Ehrlichkeit, mit der Krojanker und seine Freunde sich zu ihrem Volkstum und ihrer Rasse bekennen, volle Achtung entgegenbringt, der Nachweis, daß die Grenzen des literarischen Judentums innerhalb der deutschen Kultur selbst liegen, ist im allgemeinen weder in den 22 Essays noch im Schlußwort befriedigend erbracht. Ja, wir genießen sogar ab und zu das interessante Schauspiel, daß die Verfasser das Gegenteil von dem erreichen, was sie eigentlich beweisen sollten. So wird z. B. in der Würdigung einer Else Lasker-Schüler von Meïr Wiener nachdrücklich darauf hingewiesen, daß die jüdische Dichterin mit Vorliebe Sprach- und Wortbilder gebraucht, die lediglich dem Orientalen eigen oder auch nur verständlich sind, dem Abendländer dagegen abgeschmackt und grotesk erscheinen. In dem Essay über Paul Adler macht der gleiche Kritiker die auffallend freimütige Bemerkung: „Diese Ohnmacht im Darstellen hat Adler mit den meisten jüdischen Lyrikern in deutscher Sprache gemein. Bei einer ungewöhnlichen Fähigkeit des prophetisch-geistigen Schauens, das die Körper zwar sieht, aber nicht wahrnimmt — eine völlige Ohnmacht im Darstellen.... Sie empfinden vielleicht dichterisch, aber was sie schaffen, sind kaum Dichtungen. Näher kommen wir dem Wesen ihrer Schöpfungen, wenn wir sie als Visionen auffassen. Es lebt in diesen Menschen Harmonie, aber nicht sie ist es, die sich wie beim Abendländer zur Aktivität steigert. Eher die Dissonanz. Der Ausdruck kann nicht mehr enthalten als der Eindruck, und auf den Juden macht nur der Sinn der Dinge Eindruck, Kunst aber befaßt sich nicht mit dem Sinn der Dinge. Der Expressionismus ist daher für mich eine Entartung ins Einseitig-Jüdische“ (257 f.). Wenn endlich — um nur noch auf diese letzte Inkonsequenz hinzuweisen — die meisten Referenten bei der Charakteristik ihrer Helden mit Vorliebe die Tragik der Entwurzelung und Heimatlosigkeit betonen, so wird der Leser auch dadurch an das Fremdartige des jüdischen Elements erinnert und der Mangel an Bodenständigkeit dieser zumeist auch mit ihrem mosaischen Glauben in Konflikt geratenen modernen Dichter kommt uns gerade so ergreifend lebhaft zum Bewußtsein. Zwar bemerkt Alfred Wolfenstein in seinem Schlußwort, daß auf diese Weise der Jude nur dem Dichter selbst gleiche, der auf Erden immer ein Fremdling bleibe, und daß die Ruhelosigkeit und die Verstreutheit unter alle Völker bis zu einem gewissen Grade auch ein Kennzeichen des deutschen Volkes sei; doch wird man solche Argumente angesichts der tiefgehenden Rasseunterschiede kaum recht ernst nehmen können.

Mit den Wortführern des Antisemitismus setzt sich das Buch Krojankers, wie man sieht, nicht direkt auseinander. Daß die judenfeindliche Strömung noch lange nicht überwunden ist, dafür sprechen sehr deutliche und unmißverständliche Anzeichen. Einer der unentwegtesten, rührigsten und hartnäckigsten Vertreter des literarischen Antisemitismus ist bekanntlich der Weimarer Professor Dr. Adolf Bartels, der seit 30 Jahren sein eigentliches Lebensziel in der Aufdeckung und Verdrängung des jüdischen Elements auf dem Gebiete des schönen Schrifttums und der Literaturwissenschaft erblickt. Schon in seiner

ersten literarischen Arbeit: „Die Alten und die Jungen", die 1896 in den „Grenzboten" und ein Jahr später unter dem neuen Titel „Die deutsche Dichtung der Gegenwart" in Buchform erschien, hat Bartels seinen Kampf gegen die Juden und Judenstämmlinge und gleichzeitig gegen Berlin als die damals anerkannte literarische Hauptstadt Deutschlands eröffnet. In seiner zweibändigen „Geschichte der deutschen Literatur" (1900/1901) und in einer ganzen Reihe von kleineren, weiteren Veröffentlichungen, zumal in „Kritiker und Kritikaster" (1903), „Heinrich Heine, auch ein Denkmal" (1906), „Lessing und die Juden" (1918), „Weshalb ich die Juden bekämpfe" (1920), wurde die Fehde fortgesetzt. Die temperamentvollen Angriffe des deutschvölkischen Professors blieben vonseiten der Angegriffenen natürlich nicht unbeantwortet, und Bartels sah sich bald in endlose, zum Teil ergötzliche, zum Teil und zumeist aber recht unerquickliche Streitigkeiten verwickelt.

Bartels neuestes Werk „Jüdische Herkunft und Literaturwissenschaft. Eine gründliche Erörterung" (Leipzig 1925, Verlag des Bartels-Bundes) enthält nun gewissermaßen das Ergebnis des Dreißigjährigen Krieges zwischen dem streitbaren Gelehrten und dem literarischen Judentum und verdient schon deshalb als Kulturdokument Beachtung, mag man sich im übrigen dazu stellen wie man will. Das Buch umfaßt drei Hauptabschnitte: Die Notwendigkeit der Feststellung jüdischer Herkunft — Die Möglichkeit der Feststellung jüdischer Herkunft — Das Judentum in der deutschen Literatur. Vollständige Übersicht. — Ein Anhang: Schwierige Fälle — und ein Personenverzeichnis schließen das Werk des Weimarers Literarhistorikers ab.

Bartels gesteht oder beteuert, daß er nicht von vornherein ein Gegner der Juden gewesen sei. Erst als Redakteur zu Frankfurt a. M. habe er sie „als Fremdvolk unter uns Deutschen erkannt" und es für seine Pflicht gehalten, „jeden jüdischen Dichter ausdrücklich als Juden zu bezeichnen, weiter, seine Werke aus seinem jüdischen Wesen zu erklären und, umgekehrt, aus den Werken auf jüdisches Wesen zu schließen, endlich, die durch die jüdischen Dichter und Schriftsteller, die Juden überhaupt auf das deutsche Schrifttum und damit auf das deutsche Volkstum geübten Einflüsse festzulegen und zu beurteilen" (7). Er weist auf seine bisherigen antisemitischen Veröffentlichungen hin und bringt daraus zum Teil umfangreiche Zitate, die, wie er glaubt, seine Stellungnahme rechtfertigen. Ganz besonders bezeichnet er einige Sätze aus seiner „Geschichte der deutschen Literatur" im Abschnitt über das Junge Deutschland als programmatisch: „Die Literatur ist die Offenbarung des eigenen Wesens einer Nation, nur was aus diesem fließt (je tiefer es entspringt, um so besser), hat wirklichen Wert, und noch jedes Volk hat es denn auch als sein heiliges Recht in Anspruch genommen, fremde Einflüsse zurückzuhalten, zu überwinden, zu nationalisieren. Nun sehen wir das Schauspiel, daß ein Bruchteil eines Volkes, das uns durch seine Natur ferner steht als irgendeine europäische Nation, nicht etwa bloß von außen her seinen Einfluß geltend zu machen sucht, sondern, unsere Sprache und Bildung benutzend, von innen heraus, schmarotzend im Nationalkörper hausend, den eigentümlichen Charakter unserer Literatur und Dichtung geradezu verdirbt, sein eigenes Wesen dem unsrigen unterschiebt, mehr, dieses verächtlich behandelt und dabei doch den frechen Anspruch erhebt, die einzig in Betracht kommende deutsche Literatur und Dich-

tung zu geben.... Soviel ist sicher, daß das Deutschtum nie einen schlimmeren Feind und die deutsche Kunst nie einen ärgeren Verderber als das Judentum gehabt hat; denn es sitzt ja eben mitten unter uns und kann uns im Grunde gar nichts geben, da es Eigenes nicht besitzt, nur ein negatives, zersetzendes Element bildet, wie jedes Volk ohne Heimat" (9 f.).

Bartels untersucht dann die Haltung der andern Literaturhistoriker, von Gervinus, Koberstein und Wolfgang Menzel bis zu den Antisemiten Eugen Dühring und Heinrich von Treitschke, den Juden Max Koch, Richard M. Meyer, Eduard Engel und den Philosemiten Alfred Biese, Otto Hauser und Hans Naumann, und findet, daß sie, mit wenigen Ausnahmen, das Problem nicht in seiner ganzen Tiefe erfaßten, oder daß sie sogar zum Schaden des Deutschtums für das Fremdvolk Partei ergriffen. Er fordert daher für das literarische Gebiet reinliche Scheidung zwischen den beiden Rassen. Vom Unterschied zwischen den Religionen sieht er ab und betrachtet auch Konvertiten aus dem Judentum als Angehörige des Fremdvolkes.

Die Möglichkeit der Feststellung jüdischer Herkunft ist nach der Ansicht des Verfassers durchaus vorhanden. Bekanntlich gibt es eine große Anzahl von Schriftstellern, die ihr Judentum ehrlich und offen bekennen. Zu der Tatsache, daß z. B. auch Paul Heyse und Rudolf von Gottschall die jüdische Mischung ihres Blutes ruhig zugaben, bemerkt Bartels: „Notwendig ist die Aufzeigung jüdischen Blutes, selbst geringerer Bestandteile, in der Literaturwissenschaft unbedingt; man kann das Wesen der Dichter, wie das z. B. auch die Fälle Heyse und Gottschall dartun, nicht voll erklären, wenn man ihre Herkunft nicht möglichst genau feststellt. Bei den reinen Juden ist für uns Deutsche die absolute Volksfremdheit durchaus die Regel" (34). Wenn aber die Abstammung der in Frage stehenden Persönlichkeiten verschwiegen wird — ein bekanntlich sehr häufiger Fall —, was dann? Einen Wink gibt zuweilen schon der Name. Seit 1912 haben wir ein Büchlein „Deutsche Judennamen", das von Philipp Stauff auf Grund der Verzeichnisse jüdischer (Religions-) Behörden zusammengestellt wurde. Noch wichtiger als der Name ist die persönliche Anschauung, oder, wenn diese nicht möglich, die Anschauung im Bilde. Otto Hauser vertritt (nach Bartels) die Ansicht, daß man beim Anblick von Juden in 80 von 100 Fällen die Rassenmerkmale sofort mit Sicherheit feststellen könne. Im Alter tritt das Spezifisch-Jüdische noch deutlicher in Erscheinung, wie das z. B. bei Heyse der Fall war. Bei Photographien ist allerdings Vorsicht geboten. Es gibt Bilder von Heine, auf denen er kaum jüdisch aussieht, während doch das Pariser polizeiliche Signalement lautete: „type israélite marqué".

Entscheidend für den Literarhistoriker bei Beurteilung eines Dichters bleibt natürlich dessen Werk. Auch Bartels ist dieser Ansicht, meint aber, er habe in diesem Punkte recht schlimme Erfahrungen gemacht; denn als er in seinem Heine-Buch das Bild des Dichters ganz wie die Wissenschaft es verlange „auf Grund der geistigen Struktur seiner Dichtungen" zu entwerfen versuchte, sei er beschimpft und verleumdet worden „wie nie ein deutscher Autor". Trotz dieser trüben Erfahrungen erklärt Bartels aus dem bloßen Werk eines ihm sonst unbekannten Schriftstellers mit Sicherheit auf die (semitische) Rasse schließen zu können.

Zu all diesen Kriterien kommen als weitere Hilfsmittel einige wichtige neuere Veröffentlichungen sowohl von jüdischer wie von antisemitischer Seite. Die bedeutendste ist der 1913 von Philipp Stauff herausgegebene Literaturkalender „Semikürschner", der alle deutschen Journalisten und Schriftsteller jüdischen Ursprungs (meist mit Familienangaben und ihren Werken) aufführt. An diesem Buche hat, wie uns Bartels versichert, so ziemlich das ganze antisemitische Deutschland mitgearbeitet. Eine neue Auflage ist in Vorbereitung. Auch einige Veröffentlichungen jüdischer Schriftsteller können in der Frage wertvolle Dienste leisten, so besonders jene von Kohut und Krojanker. Endlich wird noch auf das Buch „Ziele und Wege der Schallanalyse" (Heidelberg 1924) von Eduard Sievers hingewiesen und die Hoffnung ausgesprochen, daß man mittels dieser neuen Methode eine sichere wissenschaftliche Grundlage für den Nachweis jüdischer Dichtungen erhalten werde, da sich auf diesem Wege anscheinend eine besondere jüdische Sprachkurve feststellen lasse.

Im dritten und umfangreichsten Teil gibt Bartels einen Überblick über den tatsächlichen Anteil der Juden am deutschen literarischen Leben aller Jahrhunderte, von dem ersten, noch ganz vereinzelten mittelalterlichen jüdischen Dichter Süßkind von Trimberg, einem Minnesänger, bis auf unsere neuere und neueste Literatur, die in weitem Umfange von Juden und Judenstämmlingen bestimmt und beherrscht wird. Nicht weniger als achthundert Namen von Schriftstellern zählt der Verfasser hier auf (durchweg mit kurzen Angaben ihrer häufig auf Sensation und prickelnden Reiz berechneten Büchertitel), von denen, wie er meint, sechshundert bis siebenhundert entweder ganz oder als Mischlinge sicher jüdischer Abstammung sind. Dabei ist noch zu beachten, daß die allerjüngsten unserer Literaten unerwähnt bleiben mußten, da sie sich literarhistorisch noch nicht erfassen ließen. So findet denn Bartels das Wort Treitschkes von neuem bewahrheitet, daß der jüdische Einfluß in der deutschen Literatur eine größere und verhängnisvollere Rolle spiele als im Schrifttum anderer Völker. Der Schaden, den der jüdische Einschlag im deutschen Geistesleben anrichtet, ergibt sich aus seiner zersetzenden Eigenart, die man mit den Worten umschreiben könne: Radikalismus, Sensationslust, Frivolität, Eitelkeit. Dazu geselle sich für gewöhnlich ein Mangel an Idealismus und eine Überwucherung des Geschäftlichen auf Kosten des Seelischen und Künstlerischen. Deshalb kommt der Verfasser auf seine Forderung „Reinliche Scheidung" zurück. Er hofft, daß zu diesem Zwecke ein allgemeines deutsches Judenkataster geschaffen werde, damit der künftige Literaturgeschichtschreiber sich über die Herkunft der einzelnen Dichter nicht mehr den Kopf zu zerbrechen brauche, sondern die schwierigsten Fälle durch einfaches Nachschlagen erledigen könne. „Der künftige Alfred Biese aber wird dann schwerlich noch Neigung verspüren, einen Lorbeerkranz auf Heinrich Heines Sarg niederzulegen, die Literaturgeschichten für die breiteren Kreise werden nur noch sehr wenige Juden führen, vielleicht gar keine mehr — eine Lücke hinterließe ja im Grunde auch das Weglassen Heines nicht, wenn auch heute noch kein ernster Deutscher aus Zeit- und rassischen Gründen um das Studium dieses jüdischen Götzen herumkommt" (166 f.).

Unter dem formellen Gesichtspunkt wäre an der antisemitischen Streitschrift des Weimarer Professors viel zu beanstanden. Sie ist zu rasch, zu nachlässig,

zu sorglos hingeschrieben. Bartels selbst bezeichnet sie als „Gelegenheitsarbeit". In der Tat offenbart sie alle Schwächen, die wir häufig, wenn auch nicht notwendig, mit diesem Begriff verbinden. Die Sprache ist ungepflegt, der Stil nicht einheitlich, die vielen zum Teil ausführlichen Zitate aus früheren Büchern sind öfter mit späteren Einschiebseln und Zusätzen belastet; sehr vieles, z. B. das über Heine Gesagte, wird unnötig oft wiederholt. Formvollendung lag indes nicht in der Absicht des Verfassers; er wollte kein literarisches Kabinettstück schaffen. Darum soll und wird auch der Referent sich nicht weiter bei solchen „Kleinigkeiten" aufhalten, sondern gleich auf die Sache selbst eingehen.

Die Notwendigkeit der Feststellung jüdischer Herkunft bei der Beurteilung von Dichtern und Schriftstellern werden heute viele Literarhistoriker und Kritiker zugeben, auch wenn sie sonst der antisemitischen Auffassung ablehnend gegenüberstehen. Heute, wo man so sehr geneigt ist, bei Dichtern und Künstlern nach ihrer Zugehörigkeit zu Volk, Stamm und selbst Sippe zu forschen, kann man die Rassefrage folgerichtig nicht als bedeutungslos hinstellen, kann man es niemanden verargen, wenn er in seinen Forschungen vor der nun einmal nicht wegzuleugnenden Eigenart gerade der jüdischen Rasse keineswegs Halt macht. Es kommt hinzu, daß man, wie Krojankers Buch zeigt, auch von jüdischer Seite vielfach diese klare Scheidung verlangt, und daß auch Kohut in den Anmerkungen zum zweiten Band seines als Apotheose des Judentums gedachten Werkes auf S. 432 in die Klage ausbricht (die sich im wesentlichen mit den diesbezüglichen Anklagen des Weimarer Professors gegen manche jüdische Schriftsteller deckt): „Teils aus Raummangel, teils infolge des Umstandes, daß viele hervorragende Juden und Jüdinnen, sich ihrer Abstammung schämend, durch allerlei Kunstgriffe ihren Ursprung zu verschleiern wußten und meine Bitte um nähere Daten vornehm ignorierten oder durch — Grobheiten beantworteten, war ich leider gezwungen, den einen oder den andern glänzenden Namen wegzulassen."

In der Tat läge eine klare Scheidung im Interesse beider Rassen oder Völker; denn nur so würde es den Heißspornen in beiden Lagern unmöglich gemacht, gewisse weitverbreitete Verfallerscheinungen im literarischen Leben ausschließlich der einen oder andern Rasse zur Last zu legen, und jede der beiden Parteien müßte schon im Hinblick auf die andere auf Reinlichkeit halten und sich gegen moralische Verseuchung energischer als es sonst wohl geschieht zur Wehr setzen. Vorbedingung bliebe dann aber, daß man im völkischen Lager die deutschen Staatsbürger jüdischer Abkunft nicht schon wegen ihrer bloßen Zugehörigkeit zu einer andern Rasse als minderwertig und verächtlich oder vollends als Verbrecher hinstellte, daß man vielmehr auch bei Beurteilung der Juden zwischen ehrlichen Menschen und Gaunern zu unterscheiden wüßte. Leider besteht wenig Aussicht, daß in nächster Zukunft das Gros der Antisemiten die Berechtigung dieser ganz selbstverständlichen Voraussetzung einsehen wird.

Aus der unleugbaren Verschiedenheit der Rassenmerkmale, insofern sie im schriftlichen Erzeugnis zum Ausdruck kommt, ergibt sich das hauptsächlichste und der Literaturwissenschaft gemäßeste Kriterium für die Feststellung der jüdischen Abkunft, während die andern Hilfsmittel (Name, Körperbildung, Gesichtsausdruck) nur eine geringere Bedeutung besitzen. Aber auch dieses Unterscheidungsmerkmal ist von Fehlerquellen nicht frei, das zeigt schon das

Bartelssche Buch, zumal dessen dritter Teil; denn gar oft muß der Verfasser bekennen, daß er sich in seinen Vermutungen, Annahmen, Behauptungen mehr oder weniger gründlich getäuscht und geirrt hat.

Einige Beispiele: „In Kritiker und Kritikaster" hatte Bartels über Hermann Bahr geschrieben, daß er dessen jüdische Abstammung auch dann für sicher annehme, wenn Bahr ihm die Taufscheine seiner Vorfahren bis ins zehnte Glied vorlegen könne. Jetzt gesteht er, daß sich „das Spielerische" in Bahrs schriftstellerischer Art schlecht mit einer solchen Annahme vertrage. Wiederholt gibt der Verfasser zu, daß die Erzeugnisse dieses oder jenes Schriftstellers, dessen Juden- oder Halbjudentum feststeht, für sein eigenes deutsches Empfinden nichts Verletzendes an sich haben, ja daß sie ihn auch wohl ganz sympathisch berühren: Kurd Laßwitz S. 98, Karl Emil Franzos 105, Max Bewer 112, Stephan George 122 („obwohl Eugen Holzner in der ‚Frankfurter Zeitung' 1902 behauptete, er sei ein Jude und hieße eigentlich Abeles, und R. M. Meyer und Friedrich Gundolf [Gundelfinger] seine fanatischen Vorkämpfer waren")[1], Walter Flex 154 u. a. Den Komponisten Richard Wagner zählt Bartels zu den glänzendsten Vertretern des deutschen Geisteslebens und wagt doch nur zu behaupten, daß „der Dichter-Musiker unter allen Umständen Dreiviertelteutscher bleibt" (188). Bei der Beurteilung Goethes, den er nicht nur als dem Judentum in keiner Weise tributpflichtig, sondern selbst als dessen erklärten Gegner hinstellen möchte, muß er wohl oder übel vor allen mit dieser Auffassung im Widerstreit stehenden Tatsachen die Augen verschließen, ja er scheint zu vergessen, was er auf S. 42 selbst berichtet, daß nach der berühmten Schallanalyse von Sievers bei Schiller die Sprachkurve rund-rund, bei Heine spitz-spitz, bei Goethe spitz-rund (also doch mindestens „verdächtig"?) herrscht.

Solche Halbheiten, Widersprüche und fatale Zugeständnisse bringen aber die ganze Theorie des literarischen Antisemitismus stark ins Wanken, und anderseits sieht sich der Verfasser, wo immer er seinem Spüreifer rückhaltlos nachgibt, gezwungen, Warnungstafeln aufzuhängen, die ab und zu einer heiteren Komik nicht entbehren; so die ergötzliche auf S. 135: „Pastorenfamilien sind allmählich etwas verdächtig geworden, Förster sind besser." Natürlich wirkt dann diese Art hochnotpeinlicher Untersuchung und die damit verbundene,

[1] Neben Richard M. Meyer, Friedrich Gundolf und vielen andern nennt Bartels als jüdische Literarhistoriker auch Oskar Walzel und August Sauer. Daß Walzel ein Jude sei, wurde zwar wiederholt behauptet; ich selbst tat es in gutem Glauben und ohne liebloſe Absicht, steht doch sein Name im Semikürschner (mit ausführlichen biographischen und bibliographischen Angaben). Von Seite Walzels selbst erfolgte meines Wissens nie eine Berichtigung. Von Bekannten des Bonner Gelehrten wurde mir indes privatim mitgeteilt, daß Walzel in Bonn als Katholik gelte; die Möglichkeit, daß er trotzdem jüdischer Herkunft sei, wurde in der gleichen Zuschrift nicht in Abrede gestellt, sondern zugegeben. Der Prager Professor Sauer ist von Bartels ebenfalls ohne jede weitere Bemerkung als Jude bezeichnet. Falls dies stimmt, bleibt es freilich merkwürdig, daß gerade August Sauer die später von Joseph Nadler aufgegriffene und systematisch behandelte Frage nach der Abstammung und Blutzugehörigkeit der Dichter und Literaten als erster mit so großem Nachdruck stellte. — Harry Maync, Literaturgeschichtsprofessor in Bern, Louis Wolff in Kassel (doch wohl nicht identisch mit dem S. 134 erwähnten erfolgreichen Romanschreiber Ludwig Wolff), Herman Krüger in Berlin-Westend, David Rauter (pseudonym Hjalmar Kjölenson) und manche andere in der Öffentlichkeit wiederholt als Juden bezeichnete Gelehrte und Literaten werden dagegen von Bartels nicht genannt.

kaum zu vermeidende Verdächtigung bei vielen Lesern, zumal bei den vom Verdikt Betroffenen verbitternd und weckt ein für Bartels keineswegs schmeichelhaftes Echo, wie sich das aus dem Anhang (Schwierige Fälle: Otto Hauser, Walter v. Molo, Georg Kaiser, Johannes R. Becher) mit fürchterlicher Deutlichkeit ergibt. Eine Stelle aus dem Brief, worin sich der Münchener Schriftsteller Johannes R. Becher gegen die Behauptung Bartels, Becher sei ein Jude, verwahrt, mag hier als gewiß nicht rühmliches, aber leider recht charakteristisches Literaturdenkmal wiedergegeben werden. Sie ist lange nicht die schlimmste in diesem Herzenserguß eines außer Rand und Band geratenen Poeten, doch müssen hier die übrigen Partien des von Bartels vollständig abgedruckten Schreibens, in denen es von Ausdrücken wie Dreck, Latrinenauskehrer, Kloake, Jauche usw. nur so wimmelt, schon aus Reinlichkeitsrücksichten wegbleiben. Die Stelle lautet: „Was ist, so frage ich mich, doch die von Ihnen so viel und so dröhnend laut beschrieene ‚Schwarze Schmach' gegenüber Ihnen und Ihren Gesinnungsgenossen? Was der Einmarsch von Negervölkern gegenüber der von Ihnen schon jahrelang und wahrlich nicht gerade ungeschickt betriebenen Methode, unausgesetzt von Grund auf Werte zu verfälschen und unermüdbar Kübel voll Unrat auf ein heillos verwirrtes und maßlos verseuchtes und gemartertes Volk auszuschütten! Sie haben vielleicht mit Recht die eine Furcht, daß einer jener Wilden, unverdorben noch in seinem Instinkt, Ihren dumpfen Bettgeruch wittert und den Ort, auf dem sie nun einmal festgeklebt sind, mit Schwefel säubert, Sie selbst aber aufknüpft oder Ihnen wie eine hohle Nuß den verfaulten Kopf aufbeißt. Denn ich scheue mich nicht, es offen zu bekennen, daß irgendein Menschenfresser mir vieltausendmal näher steht als Sie: ein deutscher Literaturprofessor.... Wie dreifach unschuldig, so dünkt mir, ist irgendein Hochverräter, wie lilienweiß der verworfenste Schurke und der verwegenste Verbrecher gegenüber Ihnen, einem stupiden und lüderlichen Hakenkreuzhalunken!" (S. 208 f.)

Derartige Auslassungen richten sich natürlich selbst und sind zunächst lediglich ein Zeugnis für die eigenartige Mentalität ihres Urhebers. Im Zusammenhang mit den andern, nicht viel freundlicheren von Bartels im Anhang wiedergegebenen offenbaren sie aber doch zugleich jene anscheinend weitverbreitete Atmosphäre von Verbitterung und Haß, die das Vorgehen des draufgängerischen Weimarer Professors bei unserem reizbaren Literatenvolk geschaffen hat. In der Tat lassen sich gegen Bartels' antisemitische Tätigkeit schwere Bedenken kaum unterdrücken, das dürften schon die bisherigen Ausführungen gezeigt haben. Dabei soll davon ganz abgesehen werden, daß Bartels auch gegen uns Katholiken bei Gelegenheit eine schroffe, ungerechte Haltung einzunehmen pflegt und für unsere Weltanschauung offenbar kein Verständnis besitzt. Gewiß wollen wir ihm seine aufrichtige deutsche Gesinnung und die Ehrlichkeit der Beweggründe, die ihn bei seiner verletzenden Kampfweise leiten, nicht absprechen. Auch in dem Wunsche nach reinlicher Scheidung — allerdings nur soweit sich eine solche ohne Liebloſigkeit, Härte und unnötige Verdächtigung bewerkstelligen läßt — kann man ihm beistimmen, und den grundsätzlichen Kampf gegen Radikalismus, Sensationslust, Eitelkeit und Frivolität halten wir Katholiken für nicht weniger angezeigt und not-

wendig als Bartels selbst. Endlich muß zugegeben werden, daß das moderne, zumal das ungläubige Judentum Jahr für Jahr einen auffallend großen Beitrag zu den tieftraurigen Dekadenzerscheinungen auf literarischem Gebiete liefert; der Beweis dafür dürfte Bartels gelungen sein.

Wer indes mit unbefangenem Auge und unparteiisch unsere heutigen Verhältnisse auf dem Büchermarkt überblickt, wird nicht verkennen, daß sich das sog. Spezifisch-Jüdische leider auch bei manchen christlichen und arischen Schriftstellern findet, und daß erhebliche Spuren davon sogar noch weiter zurückführen bis zu unsern großen Dichtern der klassischen und romantischen Periode, zu Wieland insbesondere, aber auch selbst zu dem von Bartels als unerreichtes Musterbild eines deutschen Dichters verehrten und gefeierten Goethe. Solange daher der Verfasser nicht den Mut zur vollen Konsequenz aufbringt, solange er darüber schweigt, daß gar manch ein arischer Dichter und Schriftsteller, nicht zuletzt der angeblich judenfeindliche Goethe bei der Behandlung geschlechtlicher Dinge kaum weniger reichlich seinen Tribut an die Frivolität entrichtet (man denke an Goethes Bemerkungen zur Sammlung Priapeia und zu Augustinus' De civitate Dei, an sein Tagebuch, an manche seiner bis vor wenigen Jahren aus Gründen der Sittlichkeit unterdrückten Römischen Elegien und Venetianischen Epigramme), als die Mehrzahl der von Bartels mit sittlicher Entrüstung an den Pranger gestellten jüdischen Literaten, solange der antisemitische Professor überhaupt den christlichen Grundsatz einer gleichmäßigen, gerechten und unparteiischen Behandlung beider in Frage kommenden Rassen praktisch nicht anerkennt und ausschließlich vom einseitig völkischen Standpunkt aus das schwierige Problem zu lösen versucht —, solange darf man füglich bezweifeln, ob der Nutzen, den das Deutschtum aus der erstaunlich regen Tätigkeit des Weimarer Gelehrten zieht, die Wunden zu heilen oder auszugleichen vermag, die der temperamentvolle Kämpfer durch unnötige Vertiefung der Rassengegensätze und Schürung nationalistischer Leidenschaften dem Volksganzen schlägt. — Eines ist sicher: die heute in Deutschland so viel erörterte jüdische Frage läßt sich auch auf dem literarischen Gebiet nicht nach den Vorschlägen und durch die Kampfmethoden des Antisemitismus lösen.

Alois Stockmann S. J.

Umschau

Strafrecht und Gewissen

Von jeher ist es für den Gesetzgeber eine sehr schwierige Frage gewesen, inwieweit er im Strafrecht auf das subjektive Gewissen des Angeklagten Rücksicht nehmen soll. Wie immer er sich dabei entscheidet, es wird ihm der Vorwurf bald zu großer Strenge, bald zu großer Milde nicht erspart bleiben.

Auf niederen Kulturstufen wird fast nur die äußere Tat mit ihren Folgen gewürdigt. Es fehlt die Maßhaltung im Urteil und die nötige Ehrfurcht vor dem Gewissen, um erst die subjektiven Motive des Täters zu erforschen. Wenn auch unser Strafrecht diese primitive Stufe überstiegen hat, so ist damit nicht gesagt, daß der heutige Mensch vor gelegentlichen Rückfällen in diese naive Beurteilungsweise gesichert ist. Die leidenschaftlichen Kämpfe um die Kriegsschuldfrage zeigten z. B. deutlich, wieviele auch in der Gegenwart Verursachung und Verschuldung nicht zu trennen vermögen, wenn einmal der Parteigeist erwacht ist.

Verursachung ist ein rein physischer Vorgang, der an sich nichts über die sittliche Zurechnungsfähigkeit eines Geschehens aussagt. Sie bedeutet nur, daß eine bestimmte Wirkung in dem Verhalten eines bestimmten Menschen ihre Ursache hat. Verschuldung dagegen ist die frei gewollte Verursachung einer in ihrem sittlichen Unwert erkannten Handlung, bzw. die freie Unterlassung einer als geboten erkannten Handlung. Zur Verschuldung genügt also nicht der äußere Tatbestand, daß eine Wirkung auf einen bestimmten Täter als Ursache zurückgeht; es wird obendrein die Verwurzelung der Tat in einer bewußt pflichtwidrigen Gesinnung gefordert.

Die Verschuldung kann nun bei einer Straftat mannigfach abgestuft sein, indem entweder die Erkenntnis des Täters verwirrt oder aber seine freie Willensentscheidung durch Einflüsse von innen oder außen behindert ist. Mit allen diesen Möglichkeiten und ihren Verschlingungen hat der Gesetzgeber zu rechnen, wenn er das staatliche Strafrecht regelt. Auch der „Amtliche Entwurf eines Allgemeinen Deutschen Strafgesetzbuchs“[1], der nebst Begründung 1925 auf Anordnung des Reichsjustizministeriums veröffentlicht wurde, beschäftigt sich mit diesen Fragen, und zwar in einer Weise, die in erheblichem Maße von dem bisherigen Recht abweicht.

Zunächst nimmt der Entwurf weitgehende Rücksicht auf den Irrtum des Täters. Der § 13 bestimmt: „Ein Irrtum, der den Täter das Unerlaubte seiner Tat nicht erkennen läßt, schließt die Bestrafung wegen vorsätzlicher Begehung aus. Beruht der Irrtum auf Fahrlässigkeit, so finden die Vorschriften über fahrlässige Handlungen Anwendung.“ Daraus folgt, wie die Begründung zu § 13 ausführt: „Hat der Täter das Unerlaubte seiner Tat nicht erkannt, so ist der Grund, auf dem dies beruht, ohne Belang. Der Täter ist daher wegen vorsätzlicher Begehung nicht strafbar, wenn er die übertretene rechtliche oder sittliche Norm nicht kennt oder sie falsch auslegt und deshalb sein Tun für unverboten hält oder infolge tatsächlichen oder rechtlichen Irrtums einen in Wahrheit nicht gegebenen Rechtfertigungsgrund für vorliegend erachtet.“

Wenn nach dem Entwurf und der ausdrücklich erklärten Absicht seiner Verfasser dem Einwand des Irrtums im künftigen Strafrecht eine größere Bedeutung zukommen soll als bisher, so ist doch grundsätzlich gegen die Bestimmung des § 13 nichts einzuwenden. Bei der Auslegung wird der Richter aber vor die schwierige Frage gestellt werden, welcher Grad von Gewißheit dem irrigen Urteil über die Erlaubtheit der Handlung zukommen muß, um dem Täter den Vorteil des § 13 zu sichern. Ist z. B. erforderlich, daß der Täter den in Wahrheit nicht gegebenen Rechtfertigungsgrund als sicher vorliegend erachtet, oder wird es genügen, daß er ihn als wahrscheinlich vorliegend beurteilt?

[1] Auslieferung bei W. de Gruyter, Berlin.

Das ist die Frage, die den Moralisten unter dem Namen des Probabilismus bekannt ist; sie wird bei einer genaueren Rechtsprechung über den Irrtum auch an die Juristen herantreten.

Anders als der Fall der Gesetzesübertretung aus Irrtum, bei welcher der Täter das Unerlaubte seiner Handlung nicht erkennt und daher auch nicht will, liegt der Fall, daß jemand die Rechtsnorm zwar kennt, aber auf Grund seiner Gewissenseinstellung sich trotzdem zur Übertretung der erkannten Norm verpflichtet glaubt. Dies kann in völlig einwandfreier, ja löblicher Weise geschehen, wenn die Rechtsnorm etwas Unsittliches gebietet. So haben die christlichen Märtyrer sich geweigert, den kaiserlichen Befehlen zu gehorchen, die von ihnen das Opfern vor den heidnischen Götzen forderten.

Es kann aber auch gegenüber einem an sich begründeten Gesetze geschehen, daß jemand glaubt, er müsse sich „aus höheren Gründen" über die bestehende und als solche auch erkannte Rechtsnorm hinwegsetzen. In diesem Falle spricht die „Begründung" des Strafgesetzentwurfs (zu § 30 S. 31) von „Überzeugungsverbrechern", und der Entwurf selbst hat zu deren Bevorrechtung einen eigenen Paragraphen (§ 71) über „Einschließung" eingefügt. Dieser lautet: „An Stelle von Zuchthaus und Gefängnis tritt Einschließung von gleicher Dauer, wenn der ausschlaggebende Beweggrund des Täters darin bestand, daß er sich zu der Tat auf Grund seiner sittlichen, religiösen oder politischen Überzeugung für verpflichtet hielt."

Wer diesen Paragraphen ohne viel Nachdenken liest, möchte ihn für sehr angebracht und human halten. Es soll denjenigen, der das Gesetz zwar übertreten, aber dies unter dem Druck einer Gewissensverpflichtung getan hat, nur eine custodia honesta treffen; denn die „Einschließung" tritt nach dem Entwurf an die Stelle der bisherigen Festungshaft. Der neue Paragraph soll das „in politisch erregten Zeiten wenig brauchbare Merkmal" der ehrlosen Gesinnung entbehrlich machen, von dem es im bisherigen Strafgesetzbuch § 20 heißt: „Wo das Gesetz die Wahl zwischen Zuchthaus und Festungshaft gestattet, darf auf Zuchthaus nur dann erkannt werden, wenn festgestellt wird, daß die strafbar befundene Handlung aus einer ehrlosen Gesinnung entsprungen ist."

Zum Verständnis der neuen Bestimmung wird in der „Begründung" beigefügt: „Die Voraussetzungen für die Anwendung der Einschließung umgrenzt der Entwurf dahin, daß der ausschlaggebende Beweggrund des Täters darin bestanden haben muß, daß ‚er sich zu der Tat auf Grund seiner politischen, religiösen oder sittlichen Überzeugung für verpflichtet hielt'. Der Täter muß also in Erfüllung einer vermeintlichen Pflicht gehandelt haben, und diese Auffassung muß in seiner politischen, religiösen oder sittlichen Überzeugung wurzeln. Es genügt keineswegs, daß der Täter sein Tun von seiner Grundauffassung aus für zweckmäßig und richtig hielt. Der Gedanke an die vermeintliche Pflicht darf ferner nicht bloß mitbestimmend gewesen sein, er muß den Täter wirklich beherrscht und alle andern Erwägungen in den Hintergrund gedrängt haben. Sobald auch niedrige Beweggründe, wie Machtgier, Eigennutz, Rachsucht oder Grausamkeit, auf den Täter Einfluß hatten, ist für die Anwendung der Vorschrift des § 71 kein Raum mehr."

Die Unterscheidung, ob eine Straftat aus innerer Überzeugung oder aus niedrigen Beweggründen geschehen ist, denkt sich die „Begründung" nicht so schwierig; denn sie erklärt: „Die Anwendung der Einschließung wird also nicht, wie im geltenden Rechte die Anwendung der Festungshaft, von der notwendig subjektiven Bewertung der Gesinnung des Täters abhängig gemacht, vielmehr von einem objektiv feststellbaren psychologischen Befunde."

Die gute Absicht der Verfasser des Entwurfs in Ehren, so müssen doch gegen den § 71 schwere Bedenken erhoben werden. Er bedeutet in seiner jetzigen Fassung eine zu weit gehende Bevorrechtung der „Überzeugungsverbrecher", zumal nicht

klar hervorgeht, wie die Beweislast verteilt werden soll; denn der „objektiv feststellbare psychologische Befund" dürfte sich im Ernstfalle oft als kaum feststellbar erweisen.

Denken wir an Vorgänge, wie wir sie selbst in den letzten Jahren erlebt haben, etwa an die geflissentliche Aufpeitschung des Hasses gegen die „Novemberverbrecher". Wenn nun infolge einer solchen Verhetzung ein Verbrechen begangen wird, welcher Richter wird dann imstande sein, genau zu entscheiden, ob die Tat aus politischer Überzeugung oder etwa aus Rachsucht geschehen ist. Der Täter wird natürlich ideale, vaterländische Beweggründe vorschützen, aber der kritische Richter wird oft mit Lichtenberg[1] denken: „Ich möchte was darum geben, genau zu wissen, für wen eigentlich die Taten getan worden sind, von denen man öffentlich sagt, sie wären für das Vaterland getan worden." Wenn er aber dem Angeklagten die „niedrigen Beweggründe" nicht nachweisen kann, wird er ihm, da im Zweifel zu Gunsten des Angeklagten zu entscheiden ist, den Schutz des § 71 zusprechen müssen.

Damit droht aber die Gefahr, die nach den Erfahrungen der letzten Jahre keineswegs als Gespensterseherei bezeichnet werden darf, daß schwere Untaten, die selbst den Bestand oder die Einheit des Reiches in Frage stellen, eine gänzlich ungenügende Sühne finden. Außerdem ist zu befürchten, daß mit dem Merkmal der „politischen Überzeugung" die Parteipolitik in den Gerichtssaal einzieht. Denn da auch der Richter ein Mensch von Fleisch und Blut ist, so wird er naturgemäß, wenn auch unbewußt, leichter den Partei- und Gesinnungsgenossen die Bevorrechtung des § 71 genießen lassen, während bei dem politischen Gegner — diese psychologische Folgerung liegt im politischen Parteikampf zu nahe — eher die „niedrigen Beweggründe" angenommen werden würden. Wir haben es ja schon in der jüngsten Vergangenheit erlebt, daß Vergehen milder bestraft wurden, weil der Täter „aus vaterländischen Beweggründen" gehandelt habe. Ein Statistik würde wohl die Gewißheit ergeben, daß in allen Fällen, in denen „vaterländische Beweggründe" als mildernde Umstände zugebilligt wurden, der Angeklagte der gleichen oder einer ähnlichen politischen Richtung wie der Richter angehörte.

In einer politisch aufgewühlten und vergifteten Zeit — und unser öffentliches Leben ist noch immer fieberhaft erregt — dem politischen Fanatismus eine rechtliche Bevorzugung gewähren, ist gegen alle gesetzgeberische Weisheit; denn jeder Parteifanatiker würde bei Vergehen gegen seinen politischen Gegner sich auf den neuen Paragraphen berufen, der ihn gegen strenge Bestrafung schützt. Und auf junge, leicht erhitzbare Gemüter wird die Aussicht auf eine „ehrenvolle Haft" keine abschreckende Wirkung ausüben, zumal wenn noch — wie sooft in unsern Tagen — die Hoffnung auf eine baldige Begnadigung oder allgemeine Amnestie hinzukommt.

Wie die Verhältnisse in Deutschland sich entwickelt haben, wäre eher eine Verschärfung als eine Milderung der Gesetzgebung gegen Ausschreitungen des politischen Hasses am Platze. Wenn wir nicht den Anspruch auf Gesittung und Kultur verwirken wollen, dann müssen wir das Sitten- und Rechtsgesetz gegen Partei-, Klassen- und Rassenhaß wirksam schützen und so die Würde des öffentlichen Lebens wiederherstellen. Weiß der zu fanatischen Ausfällen neigende Agitator, daß ihm vor Gericht die Berufung auf seinen Fanatismus nichts nützen wird, dann wird er schon von selbst Wasser in seinen Wein gießen und sich im Zaume halten.

Um keine Unklarheit aufkommen zu lassen, möchten wir gleich hinzufügen, daß wir auch eine Bevorrechtung der religiösen „Überzeugungsverbrecher" für unangebracht halten. Wer für die Religion und seine religiöse Überzeugung in die Schranken tritt, muß darauf bedacht sein, nur reiner Waffen sich zu bedienen. Je höher die Sache steht, der er dienen will, um so schwerer ist diese Verpflichtung. Es

[1] Kürschner, Deutsche National-Literatur (Band 141) 146.

wäre eine objektiv und subjektiv völlig verfehlte Art, die Sache der Religion durch Verbrechen fördern zu wollen. Ja, die Ausschreitungen im Kampfe der Konfessionen und Weltanschauungen sind fast immer ein Beweis, daß es eigentlich nicht oder nicht nur um die Religion geht.

Erinnert sei hier an ein Wort des Papstes Benedikt XIV., der zugleich ein berühmter Rechtsgelehrter war. In seiner Konstitution Sollicita ac provida vom 9. Juli 1753 § 22 schreibt er: „Diejenigen, die ihre bissige Schreibart mit ihrer Liebe zur Wahrheit und dem Eifer für die reine Lehre zu entschuldigen pflegen, sollen vorerst einsehen, daß man der evangelischen Sanftmut und der christlichen Liebe keine geringere Rücksicht schuldet als der Wahrheit. ... Wer in schriftlichen oder mündlichen Auseinandersetzungen anders handelt, zeigt fürwahr, daß es ihm im Grunde weder um die Wahrheit noch um die Liebe zu tun ist.“ [1]

Es wird auch im konfessionellen Kampfe nur erzieherisch wirken können, wenn für Ausschreitungen oder gar für Verbrechen aus religiösem Übereifer keine Milderung der Strafe in Aussicht gestellt wird.

Wo aber die Anwendung des positiven Gesetzes wirklich zu einer Härte führen sollte — diese Möglichkeit vermag der menschliche Gesetzgeber nie ganz auszuschließen —, kann durch Begnadigung Abhilfe geschaffen werden. Im übrigen aber wird es dem Richter immer freistehen, wirkliche Milderungsgründe bei der Beurteilung der Straftat und besonders bei der Strafzumessung zu berücksichtigen. Will man aber durch gesetzliche Anordnung dem Richter die ausdrückliche Möglichkeit geben, formale Verstöße gegen das Gesetz, die aus Gewissensbedenken hervorgehen — man denke etwa an Verstöße gegen den Schul- oder Impfzwang oder die Verweigerung der Kriegsdienstpflicht aus religiösen Gründen —, milder zu beurteilen, so wird die Fassung des Gesetzes so vorsichtig zu gestalten sein, daß sie nicht zugleich verhängnisvollen Erschütterungen der öffentlichen Ordnung Vorschub leistet.

[1] Bullarium X (Mecheln 1827) 251.

Man könnte vielleicht einwenden, der neue § 71 würde in einem etwaigen Kulturkampf eine milde Bestrafung denen sichern, die aus religiösen Gründen die kirchenfeindlichen Gesetze übertreten. Aber dieser Einwand ist trügerisch und ohne Bedeutung. Denn wenn es wirklich zu einem neuen Kulturkampf ähnlich dem vergangenen kommen sollte, so würde der erste Akt der Gesetzgebung gewiß der sein, die Bevorrechtung der religiösen „Überzeugungsverbrecher“ außer Kraft zu setzen.

Die Ausbildung der Psychiatrie, der Psychoanalyse, der Individual-, Sozial- und Tiefenpsychologie hat in der neueren Zeit fast dahin geführt, daß wir erst in dem anormalen Menschen mit verbrecherischen Trieben einen würdigen Gegenstand unseres Studiums und unserer Bemühung sehen, während dagegen der schlichte, bescheidene Mensch, der treu seine Pflicht tut, recht langweilig erscheint. Es wäre sehr bedenklich, wenn das künftige Strafrecht sich in diese Bahn drängen ließe, und statt das objektive Recht mit Nachdruck einzuschärfen, den subjektiven Entschuldigungsgründen einen zu weiten Einfluß gestattete.

Gewiß soll das Strafrecht so gestaltet sein, daß auch der Verurteilte in ruhigen Stunden dessen Anwendung als gerecht empfindet. Und deshalb darf weder der Gesetzgeber noch der Richter es von sich weisen, in die Seele des Straffälligen hineinzuschauen und auch die subjektiven Antriebe zur Straftat zu prüfen und zu würdigen. Aber schließlich darf doch nicht vergessen werden, daß das Strafrecht den Zweck hat, die Verbrecher zu strafen und die Nichtverbrecher zu schützen, nicht aber umgekehrt. Max Pribilla S. J.

Bücher über Willensbildung und Willensbindung

Im Hinblick auf gewisse ältere und neuere Richtungen in amerikanischer und europäischer Psychologie klagt noch kürzlich Karl Bühler: „Die einseitige Perspektive von unten hat es mit sich gebracht, daß neben Instinkt und Gewohnheit die Eigenart des Intellekts (fügen wir bei: allgemein des ‚Geistigen‘) übersehen, ver-

kannt worden ist." Und mit großem Nachdruck betont er, wie gerade dies das „Hauptthema" der Psychologie sein müsse — auch, und gerade wenn man die Entwicklungsidee in der Psychologie durchführen wolle —: „wie über Instinkt und Gewohnheit hinaus sich die Eigenart und der Reichtum des menschlichen Seelenlebens entfaltet."[1] In der Tat kann ja erst die Frage, wie dies reiche menschliche Seelenleben- und Streben in den Kausalzusammenhängen von Instinkt und Gewohnheit verwurzelt sei und wie es sich dennoch über sie hinaushebe, seinerseits das Seelenganze beherrsche und forme, uns aus dem „Vorhof" ins eigentliche „Heiligtum" der Seele und der Seelenkunde hineinführen. Exaktes, gewissenhaftes Belauschen der Tatsachen, und kühnes, selbst bis zu einem gewissen Grad konstruktives, intuitives Erfassen und Verstehen seelischer Zusammenhänge müssen dabei Hand in Hand gehen, damit im treuen Sichhingeben an das kleine registrierte Einzelne nicht der Sinn fürs lebendige Ganze, bei der Begeisterung fürs lebendige Große, nicht die Ehrfurcht vor dem kleinen einzelnen Ausschnitt aus der seelischen Wirklichkeit verloren gehe. Daß es der um dieses Doppelideal sichtlich mehr und mehr sich mühenden psychologischen, speziell charakterologischen Literatur nicht immer gelingt, beide Ziele in gleichem Maße zu verwirklichen, ist schließlich mit menschlichem wissenschaftlichem Streben von selber gegeben.

Neben der Fülle und Überfülle charakter- und willenspsychologischer Literatur, die in empirischem Forschen und intuitivem Erahnen die Rätsel des Willenslebens zu lösen sucht, ragt zweifelsohne in markanter Eigenart auf das große neue Werk des Engelberger Stiftsrektors Dr. P. Karl Schmid O. S. B.: „Die menschliche Willensfreiheit in ihrem Verhältnis zu den Leidenschaften."[2] Es ist eine spekulative, moraltheologische Untersuchung über das Wesen menschlicher Willensfreiheit, darauf abzielend, gesicherte Normen zum Verstehen und Beurteilen menschlichen sittlichen Tuns und Fehlens zu gewinnen und gut unterbaute Wege zu positiver Bildung des freien Wollens zu weisen. In scharfer Abgrenzung seiner Aufgabe schließt sich Schmid in Methode und Terminologie aufs engste an die alte Scholastik, speziell an Thomas von Aquin an, von einem Hereinweben moderner Weise der Problembehandlung grundsätzlich beinahe ganz absehend. Man mag vielleicht verwundert fragen, ob da nicht „unsere Tugenden unsere Schwächen" seien, ob nicht gerade dem Geist des Aquinaten ein recht weitgehendes, kritisches Einbauen neuen Gutes ins alte Erbgut zumeist entspräche. Aber es liegt doch in dieser mit Bedacht gewählten Selbsteinschränkung — ohne die das Werk ins Ungemessene gewachsen wäre — ein Reiz des Buches: es gewinnt dadurch an Einheitlichkeit, man möchte sagen an Stilreinheit; und es tritt vielleicht dabei viel plastischer hervor, wieviel vom besten Neuen keimhaft in der Lehre des Aquinaten angelegt ist. Dabei gewinnt das Alte und verliert das Neue nicht an Bedeutung. Die ersten drei Kapitel des Werkes behandeln die metaphysische Seite des Willensproblems: Was ist Willensfreiheit an sich; wie stellt sie sich dar im Urbild aller geschaffenen Vollkommenheit und Freiheit, in Gott; wie fließt sie aus der Natur des Abbildes, des Menschen — wurzelnd im „indifferenten praktischen Urteil" über die zu setzende Tat, in der „Allgemeinheit des geistigen Subjektes" und der Beschränktheit des geschaffenen Objektes, in der damit begründeten Überlegenheit des Subjektes über das erstrebte Objekt. Die „Wurzel der Freiheit" ist die „Allgemeinheit". Der Art des hl. Thomas in der Summa folgend führt Schmid dann zunächst zu den „reinen Firnen der Gottheit", um das Wesen der

[1] Psychologische Monographien, herausgegeben von Karl Bühler. I. Band, Geleitwort. Leipzig 1926, Hirzel.

[2] Die menschliche Willensfreiheit in ihrem Verhältnis zu den Leidenschaften, nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin. Gr.-Okt. (XIII u. 356 S.) Engelberg 1925, Verlag der Stiftsschule. *Fr.* 7.80

Freiheit in ihrem Urbild zu erfassen und hier die Lösung der Probleme: Freiheit—Kausalität, Freiheit—Potenzialität, Freiheit—Unveränderlichkeit des Entschlusses zu finden. Im Abstieg zur geschaffenen menschlichen Freiheit wird im zweiten Kapitel deren mannigfaltige Abhängigkeit vom außerwillentlichen Seelenleben betont. Ein „entwicklungspädagogischer" Exkurs im dritten Kapitel zeigt schön das langsame und stufenweise Sichentwickeln der Freiheit im Kind und reifenden Menschen. (Ob nicht besonders hier für die Neuauflage mehr Hinblicke auf moderne Arbeiten, etwa von Stern, Karl und Charl. Bühler u. a., wünschenswert wären?) Drei weitere Kapitel gehen auf die psychologische Frage nach dem Einfluß des machtvollen Trieblebens auf die freie Willensentscheidung ein, wobei das Problem der moral insanity vom Standpunkt des Werkes aus gestreift und der Determinismus (zumal der psychologische) widerlegt werden. Bei aller Wahrung des Indeterminismus führen doch in diesen Kapiteln die psychologischen Grundanschauungen der Summa zu der reifen Weite und gütigen Milde des Urteils über konkretes menschliches Wollen, die einen so sympathischen Wesenszug des Werkes bilden. Ein letztes Kapitel zeigt positiv die Wege zur Veredelung und Festigung menschlichen Wollens.

Es liegt etwas Wohltuendes in der ruhig-soliden Weise des Buches und in der Sicherheit und Klarheit seiner Gedankenführung. An Einzelheiten mag sich Diskussion anknüpfen — etwa an die Frage, ob es gut sei, die so wichtige Freiheitslehre auf der einen oder andern scholastischen Ansicht vom Individuationsprinzip zu basieren, ob es notwendig sei, so eng sich an die Termini etwa von der vis iudicativa u. ä. anzuschließen, ob nicht ausgiebigeres Hereinweben moderner Trieb- und Instinkt-, Urteils- und Willenspsychologie sich empfehle. Aber solche Diskussion über Einzelheiten würde den Gesamtwert des Buches nicht entsprechend hervortreten lassen. Denn das Ganze ist ein prächtiges Werk, aus einem Guß, getragen von dem ruhigen, weiten, gleichzeitig kritisch-festen und frei-konzilianten Geist des Aquinaten, den der Verfasser zum Führer wählte.

Weniger vom ruhig-sicheren aquinatischen Schrittmaß hat das vielfach sprühende, zwischen wissenschaftlicher Untersuchung und literarisch-psychologischem Essay abwechselnde „Jahrbuch der Charakterologie", herausgegeben von Emil Utitz[1]. Alexander Pfänder bespricht darin die „Grundprobleme der Charakterologie", den Gegenstand der Charakterologie — „die eigentümliche Wesensart der ganzen menschlichen Seele" —, ihre Aufgabe — als verstehende Seins-, nicht Wertwissenschaft den menschlichen Charakter im allgemeinen (nicht den historisch gegebenen individuellen) systematisch-theoretisch zu erforschen —, ihre Methoden (der idealisierenden Konstruktion, der Erfassung des Grundcharakters, der Verallgemeinerung); den Schluß bildet ein Beitrag zum Problem der Charakterarten, der sich in seiner sehr bildhaften Sprechweise von der seelischen Stoffnatur, ihrer Grobkörnigkeit, Farbe, Süße, Geschmack, feinstählernen, seidigen, schwammigen, lehmigen, eichenholzigen, mahagoniholzigen usw. Eigenart — interessant, doch auch zur skeptischen Kritik reizend liest. Ernst Klages' Beitrag über „Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches" mit seinem schweren Stil und vielen von der Sache nicht geforderten Seitenhieben bietet doch vielfach Anregendes. Aus dem Aufsatz von Fr. K. Walter über „Die materiellen Grundlagen der geistigen Persönlichkeit" sei die Aufzeigung der historischen Entwicklung von der Phrenologie des alten Gall über Flourens, Meynerts, Hitzigs und Fritsches Funde, Flechsigs und der Neueren Arbeiten zum Problem der Hirnlokalisation der psychischen Tätigkeiten hervorgehoben.

Eine Anzahl weiterer Beiträge geht mehr aufs Individuelle einzelner Charaktere ein. G. Gesemann, „Grundlagen einer Cha-

[1] I. Band. (375 S.) Berlin 1924, Pan-verlag R. Heise. *M* 13.—, geb. 15.—

rakterologie Gogols", — methodisch eine Verbindung Kraepelinscher und Kretschmerscher Art mit Freudscher Psychoanalyse und Adlerscher Individualpsychologie, — sucht in das Verständnis der Persönlichkeit des russischen Dichters einzuführen. A. Lieberts „Immanuel Kants geistige Gestalt" ist eigentlich keine Psychologie Kants, sondern eine des Kantischen Kritizismus, wie ihn Liebert auffaßt. K. Hildebrands sprühende, auch wohl einmal sprunghaft unklare Ausführungen über den „Gelehrten" lesen sich wie ein Hymnus auf den „Geist" im Gegensatz zum einseitig realistischen und mechanistischen Nützlichkeitsmenschentum. Stark individualpsychologisch orientiert zeigt sich A. Kronfelds Analyse des „Verstandesmenschen", den er zu verstehen sucht als Produkt der Überkompensation eines vermeintlichen Mangels durch einseitige Hypertrophie des Verstandeslebens, zum Zweck der Rettung des gefährdeten Selbstgefühls. K. Schneider, „Der triebhafte und der bewußte Mensch", gruppiert die Charaktere je nachdem sie näher dem irrealen Extrem der rein triebhaften oder dem des rein bewußten, reflexen Wesens, des „noch nicht Mensch- und des nicht mehr Menschseienden" stehen. K. Schefflers „Künstlerstudien" bieten eine kurze Gegenüberstellung Wilhelm Buschs als des eulenspiegelartigen, schadenfrohen, und Oberländers als des künstlerisch und menschlich wertvolleren.

Eine kleine Gruppe für sich bilden die sehr schöne und exakte kleine Untersuchung von Franziska Baumgarten, „Charakterologisches im Beruf des Regulierungsbeamten", und die auf reicher Auslandserfahrung beruhende kriminal-psychologische Studie R. Heindls über „Strafrechtstheorie und Praxis".

Jedenfalls die wertvollsten Beiträge zum Jahrbuch sind die von Rudolf Allers, „Charakter als Ausdruck", und die von Joh. Lindworsky, „Die charakterologische Bedeutung der Exerzitien des hl. Ignatius von Loyola".

Allers' „Charakter als Ausdruck" behandelt — zum erstenmal so gründlich und klar — die Wesensunterschiede zweier heute immer bekannter und wichtiger werdender Arten, Charakterleben aufzufassen, zu deuten und zu formen: die psychologischen Grundlagen und charakterologischen Folgerungen der Freudschen Psychoanalyse und der Individualpsychologie Alfred Adlers. Das Verdienstvolle dieser bahnbrechenden Arbeit erhellt ein Blick auf die mehr und mehr wachsende Flut von Broschüren, Vorträgen, Kursen, in denen namentlich für die Psychoanalyse geworben wird, nicht selten unter Verkennung und Verschleierung der pädagogischen und weltanschaulich-philosophischen Gefahren, die neben dem Verdienstlichen und Guten in Freuds Lehren liegen[1]. Gewiß birgt dabei nicht alles, was Psychoanalyse feiert oder sich auch „Psychoanalyse" nennt, in gleichem Maße diese Gefahren in sich. Vielfach sucht die psychotherapeutische Literatur ja mehr eklektisch das nützlich Scheinende aus den verschiedensten Schul-Lehren und -Methoden zu verwerten, Kraepelin, Dubois, Freud und Adler zur Sprache kommen zu lassen, und aller Lehren christlich zu beseelen. So die von hohem Ethos getragenen beiden schönen Büchlein von Dr. Ignaz Ehrhard, „Seelische Ursachen und Behandlung der Nervenleiden"[2], und Jos. Fischer, „Seelenpflege"[3]. Arzt und Priester zum Heil der beiden anvertrauten seelisch Kranken Hand in Hand arbeitend, jeder des andern Tätigkeit und Können durch sein eigenes ergänzend — und diese, beiden notwendige, Ergänzung suchend — ein wertvolles Vorbild. Rhaban Liertz' „Harmonien und Disharmonien des menschlichen Trieb- und Geisteslebens"[4] verrät neben dem den Werken des Ver-

[1] Vgl. J. Lindworsky, Die Psychoanalyse vom Standpunkt der Psychologie, in Zeitschrift für Kinderforschung Bd. 30 (1925) 229 ff., und A. Willwoll, Zur psychoanalytischen Bewegung, in der „Schweizerischen Rundschau", Oktober 1925, 339/356.

[2] 8° (82 S.) Freiburg i. Br. 1925, Herder. *M* 2.60

[3] 8° (227 S.) Freiburg i. Br. 1925, Herder. *M* 4.60

[4] (257 S.) München 1925, Kösel. *M* 3.50, geb. 5.—

fassers eignenden Ethos deutlicheres Abrücken von unklaren „Freudismen“ und ein erfreuliches Hinüberneigen zur Adlerschen Individualpsychologie. P. Häberlin, der Basler Philosoph und Pädagog, schöpft in seinem Buch „Kinderfehler als Hemmungen des Lebens“[1] aus großer pädagogischer Erfahrung. In dem und jenem, etwa der Ausweitung der „kindlichen Sexualität“, mehr als notwendig und gut begründet ist, in Freudschen Auffassungen stehen bleibend, hält sich das Buch doch frei von allem Fanatismus für die eine oder andere Deutungsweise und sucht in ruhiger, anregender Weise die seltsamen Fehlentwicklungen auch der „gesunden“ Menschen zu erklären, an Stelle oberflächlicher Betrachtungsweise die tieferen seelischen Grundlagen unseres Handelns sehen zu lehren.

In manchen halb pädagogischen, halb psychotherapeutischen Büchern von der Art der eben genannten vermißt man eine logisch scharfe Abgrenzung der Psychoanalyse von teils verwandten Anschauungen und Methoden. Den Unterschied zwischen individualpsychologischer und psychoanalytischer Art hat Rudolf Allers in seiner schon erwähnten Arbeit „Charakter als Ausdruck“ klar und deutlich herausgearbeitet. Die Freudschen Auffassungen vom seelischen Geschehen erscheinen dabei als einseitig mechanistisch-energetisch, als eine Psychologie, für die alles in der Seele nur von streng determinierenden Wirkursachen bestimmt wird, wie physikalische Prozesse, letztlich als eine doch wieder atomistisch das Seelenleben eben „analysierende“, in Assoziationsmechanismen auflösende Psychologie. Dem stellt Allers die Individualpsychologie gegenüber als die „final orientierte“. Ihr ist für Menschenkenntnis und -verständnis viel weniger wichtig die Frage nach dem Spiel der Triebe von unten, als die nach der „Leitlinie“ des „Geltungsstrebens“, die all die Triebe in bestimmter Richtung sich auswirken läßt. Sie sucht vor allem die Ziele zu erkennen, die der Mensch seinem Geltungsstreben setzt, sei es, daß er sich dabei in die objektive Gemeinschaft einordne, sei es, daß ihm der Mut zum (Gemeinschafts-) leben und seinen Forderungen geschwunden sei und er nun sein Geltungsstreben auf Umwegen und in überspitzter Weise zu befriedigen suche[1]. Wertvolle Ergänzung dieser Arbeit, zugleich weitere Einführung in Sinn und Absicht der Individualpsychologie, bieten Allers' Beiträge zum Sammelwerk „Psychogenese und Psychotherapie körperlicher Symptome“: „Begriff und Methodik der Deutung“ und „Grundformen der Psychotherapie“[2], auf die hier nur kurz hingewiesen sei.

Es ist kein Zweifel, daß der Gemeinschaftsgedanke und der der Finalität im Seelenleben, wie sie die Adlersche Individualpsychologie so sehr betont, äußerst fruchtbar und wertvoll für Seelenlebens-Verständnis und -Formung sind. Sie vermeiden viele „Abwegigkeiten“ und Unklarheiten „psychoanalytischer“ Art und kommen dem so berechtigten Verlangen nach tieferem Erfassen des Seelenlebens als gestalteter Einheit in weit besser begründeter Weise entgegen. Auch die Individualpsychologie findet mitunter ihre bizarren Äußerungen, ihre grotesken Übertreibungen, etwa in Anwendungsweisen des ontogenetischen Grundgesetzes aufs Psychische, — obwohl bislang noch in geringerem Ausmaß als Freuds Doktrinen —, sie wird auch wohl mißbraucht zu anti-religiösen Auslassungen; aber das sind doch immerhin nicht Leistungen ihrer hervorragenderen Anhänger. In ihrer Pflege des Gemeinschaftsgedankens können wir etwas letztlich Urkatholisches erkennen. Die Betonung des Gemeinschaftsgedankens und seine Auswertung zur

---

[1] (XIII u. 277 S.) Basel 1921, Spittlers Nachf. — Über zwei andere Bücher desselben Verfassers, „Das Ziel der Erziehung“ und „Der Charakter“, wird in anderem Zusammenhang berichtet werden.

[1] Vgl. A. Willwoll, Lebensmut und Lebensdemut in „Schweizerische Rundschau“, April 1926.

[2] Herausgegeben von Osw. Schwarz (Wien 1925, Springer), 86—130 427—454.

Heilung kranken Seelenlebens werden ja ganz sinnvoll erst, wo der Gemeinschaftsgedanke selber sicher metaphysisch unterbaut ist. Das Wort von der Communio Sanctorum, vom Corpus Christi, begründet erst vollständig die feine Verbindung gesunder richtiger Selbstbewertung mit selbstlos zarter Hingabe an den andern, der ebenfalls durch seine persönliche Eigenwürde und Gotteskindwürde das Weltgeschehen ringsum überragt.

In gewissem Sinn eine Ergänzung der individualpsychologischen Gedanken — Allers selbst weist auf Lindworskys Willenslehre hin — bietet J. Lindworskys Beitrag zu Utitz' Jahrbuch über die charakterologische Bedeutung der Exerzitien des hl. Ignatius. Wenn letztlich nicht bewußter oder verdrängter Trieb, sondern Wille die Persönlichkeit und den Charakter schafft, ist es von höchster Bedeutung, dem Willen ein System von Werten zu bauen, das, groß und einheitlich gerichtet, ihn jederzeit zur rechten Zielsetzung und Zielerstrebung lenken kann. In den Exerzitien wird ein solches Werte-System geschaffen, der Seele eingesenkt, in ihren tiefsten Anlagen verankert: die Erfassung des einzigen Überwertes, des absoluten, göttlichen Wertes, — die Einsicht in den absoluten Unwert der Selbstvergottung in allem, was Sünde ist, — das Vorbild selbstloser Hingabe an Gott und den Menschen in der Persönlichkeit Christi, — die vollendete Hingabe, das Suscipe des eigenen Ich an Gott, an die Menschen in Gott und an Gott in den Mitmenschen (im Corpus Christi) —, darin liegt in der Tat eine Auffassung vom rechten Wert der Persönlichkeit wie der Gemeinschaft, eine kraftvolle Zielsetzung für reinstes Willensstreben und Charakterentwicklung, wie sie nur aus religiöser Metaphysik des katholischen Christentums geboren werden können. So führt Charakterkunde letztlich wieder zu den Quellen menschlicher Größe und menschlichen Glückes in Gott.

Alex Willwoll S. J.

Besprechungen

Reise- und Wanderbücher

George Ingle Finch, Der Kampf um den Everest. Deutsch von Walter Schmidkunz. Mit 90 Abbildungen, einer Anstiegsskizze und zwei Karten. gr. 8° (206 S.) Leipzig 1925, Brockhaus. *M* 11.—

Das Buch gibt einen Bericht über die englischen Everest-Expeditionen von 1921, 1922 und 1924. Es ist keine Übersetzung einer in England bereits erschienenen Schrift, sondern ein auf Anregung von Walter Schmidkunz entstandenes Originalwerk. Der Chemieprofessor Finch, der sich durch seine Sommer- und Winterfahrten in den Westalpen, der Eiswelt des Wallis und der Montblancgruppe einen Ruf als führerloser Bergsteiger erworben hatte, nahm selbst an der zweiten Expedition 1922 teil. Die Schilderung dieser Eroberungsfahrt zum Gipfel der Welt ist darum auch das Kernstück des Berichts. Sachlich und nüchtern, ohne literarische Verbrämung, da und dort mit trockenem Humor erzählt er die Reise, die in weitem nach Norden geschwungenen Bogen von Dardschiling durch Tibet zum Rongbuktal führt, das die Gletscherwasser des Everest nordwärts führt. Auf dem von der ersten Expedition erkundeten Wege suchen Finch und seine Gefährten zu dem 8840 Meter hohen Gipfel vorzudringen. Ausgangspunkt ist das Standlager am Rand des Rongbukgletschers (5000 Meter), vier Lager sind die Stationen in 5400, 6000, 6400 und 7010 Meter Höhe. Von hier aus erreichen Mallory, Norton und Somervell, die das Hilfsmittel der Sauerstoffapparate verschmähen, eine Höhe von 7600 Meter, während Finch mit seinem Begleiter Geoffrey Bruce dank der Sauerstoffatmung bis 8326 Meter vordringt. Vollständige Erschöpfung in der grimmigen Kälte und der dünnen Luft zwangen zur Umkehr. Der nahende Monsun machte weitere Versuche unmöglich. Die Expedition des Jahres 1924 erreichte den Gipfel ebenfalls nicht, wenn auch Norton und Somervell sich bis zu 8534 Meter mit verzweifelten Anstrengungen durchkämpften. Es ist auch unwahrscheinlich, daß Mallory und Irvine, die am Mittag des 8. Juni an einem Firnhang in 8600 Meter am Fuß der Gipfelpyramide zum letzten Mal beobachtet wurden, das Ziel erreichten. Sie sind im Kampf um den Everest gefallen.

Bezeichnend ist, was Finch auf die Frage nach dem Sinn dieses heroischen Kampfs antwortet. Er sieht die Triebfeder in dem Abenteurergeist, dem Drang in die Weite, dem Entdecker- und Eroberergeist, der dem Briten bluteigen sei und ihn als Pionier der Heimat in die weite Welt treibe.

Wenn auch hier der britische Imperialismus durchscheint, so zeigt Finch doch so viel menschliche Teilnahme an den Trägern und Führern aus Tibet und Nepal, daß sein durch und durch sympathisches Wesen nicht verliert. Er war auch einer der ersten, die sich nach dem Kriege zu ihren deutschen Freunden bekannten; gerne folgte er den Einladungen seiner alpinistischen Freunde in Deutschland und Österreich, über seine Everest-Erlebnisse Vorträge zu halten.

Bewunderungswürdig ist, wie viele vortreffliche Bilder Finch mit seinem einfachen Kodak aufgenommen hat.

Als Kuli nach Lhasa. Eine heimliche Reise nach Tibet von William Montgomery McGovern, Lektor der chinesischen und japanischen Sprache am Orientalischen Seminar der Universität London. Aus dem Englischen übersetzt von M. Proskauer. gr. 8° (295 S.) Berlin (o. J.), August Scherl. Geb. *M* 9.—

Im Jahre 1922 hat McGovern mit vier andern Europäern eine öffentliche Expedition zu Forschungszwecken unternommen. Von Dardschiling aus ging es durch den halb unabhängigen Staat Sikkim über den Himalaja nach Tibet hinein. In Gyangtse jedoch, 150 Kilometer südwestlich von Lhasa, an einem südlichen Nebenfluß des Bramaputra, mußte die Reisegesellschaft umkehren, da die in Lhasa nachgesuchte Erlaubnis abgeschlagen wurde.

Da faßte McGovern den Plan, heimlich zur Hauptstadt Tibets vorzudringen. Am 10. Januar 1923 verließ er Dardschiling angeblich zu Forschungsfahrten in Sikkim. Die Straße nach Gyangtse meidend, erreichte er mehr westlich als das erste Mal die Grenze von Tibet. Hier verkleidete er sich als sikkimesischer Kuli, bräunte seinen ganzen Leib mit Walnußsaft und Jod, trübte das auffällige Blau seiner Augen mit Zitronensaft und verbarg es hinter einer dunklen Schneebrille. So legte er den Weg zu Fuß mit einer Last von 75 Pfund auf dem Rücken zurück, während einer seiner Diener im Staatskleid als Herr der Reisegesellschaft vor ihm herritt. Fast genau nördlich von Dardschiling erreichte er bei Schigatse den Bramaputra. Der Marsch, die Kälte, die ungewohnte Nahrung und der tibetanische Schmutz hatten ihn

so mitgenommen, daß er hier fast der Versuchung erlag, aufzugeben und nach Gyangtse zu marschieren. Dazu kam die Erfahrung, daß man in Lhasa von seinem Unternehmen Kunde erhalten habe und überall auf einen verkleideten Europäer fahnde. Trotzdem setzte er den Marsch, jetzt in östlicher Richtung, fort, überquerte den Bramaputra bei Chaksam und traf glücklich am 15. Februar, am Vorabend des tibetanischen Neujahrsfestes in Lhasa ein. Nur mit Mühe erbettelte sich die Reisegesellschaft in dem überfüllten Lhasa bei einem Beamten Nachtquartier. Diesem — es war zufällig gerade derselbe, der die Fahndung auf den Eindringling leitete — gab sich McGovern zu erkennen in der zutreffenden Berechnung, daß ihm die tibetanische Regierung aus Furcht vor den britischen Behörden nichts zuleide tun werde. Er erhielt die Erlaubnis, in Lhasa zu bleiben, eine heimliche Audienz führte ihn sogar mit dem Dalai Lama zusammen. Interessant ist der Eindruck, den er von dem religiös-politischen Haupte Tibets empfing. „Es war ein Mann von kleiner Figur, leicht gebaut und mit einem längeren, ovaleren Gesicht als die meisten Tibetaner.... Sein Kopf ist rasiert, aber er hat einen langen, zugespitzten Schnurrbart, den er zu wichsen in Indien gelernt hat. Er ist augenscheinlich gewohnt, als Gott betrachtet zu werden, und glaubt fest an seine eigene Göttlichkeit. Doch liegt eine große Ruhe und selbst Bescheidenheit über seinem Wesen.... Er ist ein sorgfältiger Beobachter der menschlichen Natur und ein kluger Mutmaßer fernliegender Beweggründe. Sein persönliches Leben ist über jeden Verdacht erhaben. Er lebt streng im Zölibat und enthält sich von Wein und Tabak. Seine Mahlzeiten sind einfach, und seine Kleidung unterscheidet sich bei gewöhnlichen Gelegenheiten kaum von der üblichen Mönchstracht.... Geheime Kräfte schreibt er sich nicht zu, und seine Intelligenz ist nicht gigantisch. Feinere Angelegenheiten der Metaphysik und Theologie überläßt er andern, aber er besitzt ein gut Teil Scharfsinn und Schlauheit. Außerdem hat er die wichtige Fähigkeit, seine menschlichen Helfer weise zu wählen." — Am 24. März wurde McGovern unter militärischer Bedeckung außer Landes gebracht. Die Erlebnisse der zehnwöchigen Tibetreise erzählt McGovern in anschaulicher, sympathischer Darstellung, die durch Mitteilungen geologischer, ethnologischer und kulturgeschichtlicher Art bereichert ist. Die Übersetzung ist sehr angenehm lesbar, nur hätten die Maße wie Fuß, Meile, Yard, Fahrenheit auch in die für uns vorstellbaren Größen übertragen werden sollen. Etwa fünfzig Bilder beleben den Text; dagegen hätten die Kartenskizzen größer und klarer sein sollen.

F. W. Up de Graff, Bei den Kopfjägern des Amazonas. Sieben Jahre Forschung und Abenteuer. Mit 31 Abbildungen und einer Karte. gr. 8° (326 S.) Leipzig 1924, Brockhaus. Geb. *M* 15.—

Ende 1894 begab sich der junge amerikanische Ingenieur Fritz W. Up de Graff auf Einladung seines Studienfreundes Domingo Cordobez nach Ekuador, um dort ein Vermögen zu machen und seinen Hang nach Abenteuern zu befriedigen. Da seine Erwartungen getäuscht wurden, entschloß er sich, nach Neuyork zurückzukehren — aber auf einem abenteuerlichen Wege. Er überschritt die Anden, schiffte sich auf dem Napo ein, um mit diesem den Amazonenstrom zu erreichen; weiter sollte der Weg nach Pará führen, von wo ein Dampfer ihn nach Neuyork tragen sollte. Aber das obere Zuflußgebiet des Marañon schlug ihn in seinen Zauberbann, daß diese Heimfahrt über vier Jahre dauerte. In Jack Rouse, einem ehemaligen Goldgräber, gewann er einen treuen Kameraden; beide wollten durch Gummihandel ihre Finanzen verbessern. Zufällig hörten sie von einem noch unerforschten Fluß Yasuni, der vom Süden her in den Napo strömt. Die Hoffnung, Gold zu finden, lockte Rouse und abenteuernde Forscherlust Up de Graff, in dieses nie betretene Gebiet einzudringen. Zwanzig Tage weit zogen die beiden im Kanu, das von gedingten Indianern gerudert wurde, in dem Waldtunnel des Yasuni aufwärts. Landeinwärts vordringend wurden sie von ihrer indianischen Begleitschaft heimlich im Stiche gelassen. Ein unglücklicher Zufall beraubte sie auch fast all ihrer Vorräte. Nach unsäglichen Strapazen fanden sie die Niederlassung noch wilder Indianer, die sich als gutmütig erwiesen. Unter regelmäßigen Fieberanfällen sammelten die beiden einen Gummivorrat, der die Überfahrt nach Neuyork decken sollte. Nach einem Abenteuer mit einem kolumbianischen Straßenräuber wurde glücklich auf einem Dampfer der Amazonas erreicht. Zu Iquitos gewann Up de Graff einen neuen gleichgesinnten Freund, den Pennsylvanier Eduard Morse. Gelockt vom Gedanken, die Quelle des Inkagoldes zu entdecken, wurde beschlossen, eine Expedition in das unbekannte Gebiet am Oberlauf der den Amazonas bildenden Ströme zu unternehmen. Juni 1899 ging es mit drei Kanus den Amazonas hinauf. Am 19. Juli wurden die Ruinen Borjas erreicht, einer von Peru angelegten

Ackerbaukolonie, die von den Huambisas zerstört worden ist. Up de Graff drang von hier mit einem Teil seiner Begleitung durch den Cañon mit dem furchtbaren Wirbelstrudel Pongo de Manseriche und den Santiago flußaufwärts ins Land der Kopfjäger. Dank den Geschenken kam man mit den Antipas, einem Stamme der Jivaros, in leidliche Beziehungen. Es ist der fesselndste Teil des Buches, der das Leben dieser Halbnomaden schildert. Auch das Aufregende und Gräßliche fehlt nicht: der Überfall der Antipas auf eine kleine Niederlassung der Huambisas und die Präparierung der Siegestrophäen, der abgeschnittenen Köpfe. Nach Barranca am Amazonas zurückgekehrt, machte Up de Graff noch einige Vorstöße in den Urwald, den Morona und dessen Nebenfluß Sicuanga hinauf, wobei er die seltsam ergreifende Begegnung mit dem getauften Indianermädchen Breginia hatte. — Endlich treibt es den ruhelosen Abenteurer doch heim; am 18. November 1901 traf er in Neuyork ein, auf den Tag sieben Jahre, nachdem er nach Südamerika abgereist war.

Dieser Umriß ist ausgefüllt mit einem quellenden Reichtum von Einzelheiten; knapp anschauliche Schilderungen der Pflanzen- und Tierwelt geben den Hintergrund für das fesselnde Leben, das auf seine urtümlichen Formen zurückgebracht ist. Bereicherung geographischer und ethnographischer Kenntnisse wird dem einen der Hauptgewinn scheinen, dem andern das in gesunde Spannung versetzende Miterleben kühner Entdeckungsfahrten. Auch für reifere Jungen wäre das Buch eine vortreffliche Lektüre; leider bringen die Abbildungen manche Nuditäten, die ethnologisch gerechtfertigt sein mögen, aber ohne Schaden hätten wegbleiben können, da die Photographien weder von Up de Graff aufgenommen sind noch unmittelbaren Bezug auf seinen Bericht haben.

Die Einführung, die R. B. Cuninghame beisteuerte, spendet der Tätigkeit der missionierenden Franziskaner und Jesuiten hohe Anerkennung, wohl auch in der Absicht, die skeptischen und unfreundlichen Äußerungen richtigzustellen, die sich in der Erzählung Up de Graffs an den wenigen Stellen finden, wo er auf die Glaubensboten zu sprechen kommt.

Prinz Wilhelm von Schweden, Unter Zwergen und Gorillas. Mit der schwedischen zoologischen Expedition nach Zentralafrika. Deutsch von Prof. Dr. Hermann Schubotz. 8° (290 S.) Leipzig 1925, Brockhaus. Geb. *M* 9.50

Durch den Krieg hinausgeschoben wurde erst 1921 die längst geplante schwedische zoologische Zentralafrika-Expedition unternommen. Ihr Hauptziel waren die Birunga-Vulkane zwischen Viktoria-Njansa und dem Kiwu-See, ein Gebiet, das zu Deutsch-Ostafrika gehörte, nördlich an Britisch-Ostafrika und westlich an den Kongostaat grenzte. Mitglieder der Expedition waren Prinz Wilhelm von Schweden, der zweite Sohn des Königs Gustav V., Graf Nils Gyldenstolpe (der zwei Kapitel zu dem Buche beisteuert), der englische Konservator Allan Ruddle und Ingenieur Oskar Olsson. Der schwedische Prinz, der durch eine Reihe von Büchern auch poetischer Art sich einen Namen als Schriftsteller erworben hat, schildert in fesselnder Weise seine Erlebnisse auf der Forschungsreise von der Ostküste Afrikas zum Herzen des schwarzen Erdteils und von da nordwärts mit dem Nil nach Kairo. Die wissenschaftliche Aufgabe, die der Expedition gestellt war, bestand in der Untersuchung, ob die Berggorillas der von einander isolierten Birunga-Vulkane mehrere Unterarten bildeten. Es stellte sich heraus, daß nur eine einzige Art in dem Gebiete wohnt. Die Schilderung der Pirsch auf die Riesenaffen ist nebst einer Löwenjagd das spannendste an dem Buch. Tieferen Eindruck hinterläßt die gefühlswarme Schilderung der afrikanischen Landschaften und Menschen, in der liebevolle Einfühlung, kluges Urteil und sprachliche Ausdruckskraft sich vereinen. — Mißverständlich ist die Frage S. 57: „Ist es überhaupt so unbedingt notwendig, alle diese Heiden zu bekehren? Sind sie nicht glücklicher in ihrem Urzustand, in dem das angeborene Rechtsbewußtsein ebenso ausgeprägt ist wie bei uns?“ Aber schließlich will der Verfasser nur einer klugen, schrittweise vorgehenden Christianisierung das Wort reden, wie er sie in Worten uneingeschränkter Anerkennung bei den Weißen Vätern zu Lulenga feststellt (S. 131). — Zahlreiche vorzügliche Abbildungen nach den Photographien Gyldenstolpes und Olssons erhöhen den Wert des interessanten Buches.

Im hellsten Afrika. Von Carl E. Akeley. Aus dem Englischen übertragen von Martin Proskauer. gr. 8° (147 S.) Berlin o. J., A. Scherl.

Akeley ist Konservator am Neuyorker Zoologischen Museum, ein alterfahrener Afrikareisender, Jäger, Sammler und Forscher. Er begann seine Laufbahn als Ausstopfer, machte die neuzeitliche Entwicklung der Tierkonservierung durch, die sich aus geistlosem, unerfreulichem Handwerk zur Kunst erhob, den Körperformen und Lebensäußerungen der

Tiere bis in die feinsten Einzelheiten nachzugehen. In dem vorliegenden Buche erzählt Akeley mit verblüffender Schlichtheit von seinen Erlebnissen auf der Gewehr- und Filmjagd in Afrika. Somaliland, das ehemalige Deutsch-Ostafrika, Britisch-Ostafrika und der östlichste Teil des Kongostaates sind Schauplatz seiner liebevollen Tierbeobachtungen und kühnen Jagdabenteuer. Strauß, Wildesel und Antilope, Büffel, Nashorn und Flußpferd, Leopard, Löwe und Elefant werden belauscht und erlegt, die Gorillajagd führt den Amerikaner auf die Spuren des schwedischen Prinzen. Manche fesselnde Einzelheit aus Gewohnheiten und Charakter der afrikanischen Fauna erfährt man, es fehlt auch nicht an Jagderlebnissen, die einem den Atem verschlagen. Höhepunkte sind da der Überfall durch einen Elefanten, zwischen dessen Stoßzähne der geistesgegenwärtige Jäger sich hineinschwingt, und der Ringkampf mit dem Leoparden, den er mit der Hand erwürgt. Dabei steht hinter allem ein gütiger, bescheidener Mensch, der auch ein Herz hat für die schwarzen Gehilfen seiner Unternehmungen. Leider findet sich auf S. 140 die Vermutung, der Gorilla sei nahe „der Dämmergrenze des Intellekts", durch die ein Weg zur Vernunft und Sprache führen könne. Im übrigen ist das Buch nach Text und Bildern belehrend und unterhaltend.

In den Dschungeln der Wälder und Menschen. Von Ferdinand Ossendowski. Deutsche Ausgabe von Wolf von Dewall. 21.—30. Tausend. Frankfurter Societäts-Druckerei 1924. *M* 6.—

Vom Rhein zur Mapimi. Roman von Karl May. Herausgegeben von E. A. Schmid. Radebeul 1925, Karl-May-Verlag. Geb. *M* 5.—

Wie „Tiere, Götter und Menschen" ist auch das Buch „In den Dschungeln der Wälder und Menschen" phantasievolle Umsetzung geographischer, ethnologischer und kultureller Eigentümlichkeiten exotischer Gebiete, ohne daß jedoch die Höhe wirklicher Poesie erreicht wird. So muß man Ossendowskis Bücher bewerten, nachdem Sven Hedin, der Berliner Geograph Albrecht Penck und der Franzose George Montandon ihr Verdikt über die wissenschaftlichen Ansprüche ausgesprochen haben. Andererseits hat man es nicht mit bloßen Phantasieerzeugnissen spannendster Art zu tun. Alle geben zu, daß Ossendowski den Schauplatz der meisten Erzählungen durch Augenschein kennt, daß auch Charakter und Schicksal seiner Menschen aus zutreffenden Elementen aufgebaut sind — aber die Häufung des Außerordentlichen und Blutrünstigen müsse einen falschen Eindruck geben.

Man hat mit Recht Ossendowskis Reiseschilderungen und asiatische Erzählungen mit Karl Mays Reiseromanen verglichen. Die Lebenskraft dieser exotischen Abenteuergeschichten hat die 55bändige Neuherausgabe zu einem lohnenden Unternehmen gemacht. Auch die früher mit Grund angefochtenen Schmöker sind in einwandfreier Bearbeitung in diese Reihe aufgenommen worden. So ist „Vom Rhein zur Mapimi", der zweite Teil des ehemaligen „Waldröschens", etwas verdünnter Karl May mit harmlosem Zusatz von Liebesepisoden. Die eigentlichen Ich-Romane Karl Mays werden mit ihrem schweifenden Wandern, ihren bald an homerische Schimpf- und Kampfszenen, bald an münchhausensche Aufschneidereien erinnernden Abenteuern noch lange unsere Jungen bezaubern. Das gilt freilich nicht von den Bänden, die Karl May als Selbstverteidigung geschrieben hat (Bd. 28—34 der Gesammelten Werke). Die hier mit geschwätzigem Prophetenpathos vorgetragenen Offenbarungen über Psychologie, Religion und Moral sind von phantastischer Albernheit.

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.

Der Kampf mit dem Elend

Immer und überall, zu allen Zeiten und an allen Orten hat es Menschen gegeben, die sich selbst nicht mehr durchs Leben helfen können. Wir denken hier nicht an die hilflosen Kinder, noch an sich an das wieder hilflose Alter. Für uns handelt es sich heute um Menschen, die nach ihrem Alter und ihrer Kraft eigentlich Träger des menschlichen Fortkommens, ja des menschlichen Wohlstandes sein müßten. Die Zahl und in etwa auch die verschiedenen Gruppen dieser Menschen wechseln mit Zeit und Ort. In Zeiten des Wohlstandes sind ihrer weniger. Wenn auch viele den Weg des Elends gehen, so verschwinden sie doch mehr neben der Menge der Zufriedenen, ihre Klagen werden übertönt von dem Jubel des Glückes. Dann aber kommen wieder Zeiten, da die Not in die Massen hineingreift, in ihre Strudel sogar manch einen von steiler Höhe des Glückes hinabzieht. Dann horcht wohl das Volk mit seinen verantwortlichen Führern aus sorgloser Ruhe aufgeschreckt auf. Fieberhaft sucht man zu helfen, äußerste Not zu lindern, die Quelle des Elends zu erforschen und womöglich zum Versiegen zu bringen. Aber die Tragik dieses Vorgangs liegt darin, daß man eben zu den Zeiten, wo man helfen könnte, wo man die Einrichtungen schaffen sollte, die auch den Zeiten der Not genügen, von der Anklage der Massen nicht gepeitscht wird, sich dem entsetzlichen Anblick der hilflos Ertrinkenden leicht entziehen kann. Zu Zeiten aber, da die Not fast an jede Türe pocht und selbst die Wohlhabenden vielfach eben nur noch des Lebens Notdurft bestreiten können, ist hier wiederum eine einigermaßen ausreichende Hilfe äußerst schwer, wenn nicht völlig unmöglich. Vor allem ist in solchen Zeiten kaum daran zu denken, die Grundlagen weitausholender Fürsorge zu schaffen. Und doch können solche Zeiten reicher werden als jene der satten Tage. Wecken sie doch die Verantwortung und lassen immer wieder Menschen wachsen, die entschlossen sind, ihr Bestes einzusetzen, der Not zu steuern. Und so mag selbst eine arme Zeit mehr schaffen als Zeiten des Überflusses und der Üppigkeit, die des Lazarus vor den Türschwellen vergessen oder nicht achten.

I.

Auch *heute* stehen wir wieder in schwerer Zeit. Mit bisher noch kaum gekannter Wucht lastet vor allem die *Erwerbslosigkeit* auf dem Lande. Hatten wir im Winter 1918/19, dem Winter des Zusammenbruchs, im Februar über 1 100 000 Unterstützungsempfänger unter den Arbeitslosen, so zählte dieser Februar wohl über zwei Millionen. Mag man daraus die furchtbare Not erkennen. Wenn sie uns nicht schreiender entgegentrat, sondern mehr mit dumpfem Ernst durch den Winter begleitete, so war dies ein Zeichen, wie doch in den letzten sieben Jahren unser Volk wieder allmählich an Kraft, auch an Kraft zum Leiden gewonnen hat. Wenn z. B. am 15. Januar 1926 auf 2 156 390 Arbeitsuchende an den Arbeitsnachweisen nur 19 189 offene Stellen kamen, so künden diese nackten Zahlen in ihrem furchtbaren Mißverhältnis von ungeheuerer Not. Dabei sind unter ihnen, namentlich unter den stellenlosen Angestellten, Tausende, die schon seit Jahr und Tag auf eine Stellung

harren. So waren von 6454 Stellenlosen des Deutschnationalen Handelsgehilfenverbandes, trotzdem er über sehr gute Verbindungen und Einrichtungen verfügt, 44,85 Prozent über ein halbes Jahr stellenlos. Bei den über vierzig Jahren alten Kaufmannsgehilfen sogar 59,75 Prozent. Über ein Jahr waren stellenlos 1408, also 21,82 Prozent. Gewiß wird auch diese Hochflut wieder abebben. Aber sie wird naturnotwendig manch Strandgut zurücklassen. Zeiten wirtschaftlicher Not werden immer eine Vermehrung der Masse gebrochener Existenzen bedeuten. Auch hier können wir wieder mit einer gewissen Genugtuung feststellen, daß sich die Formen vielfach gemildert haben. Von solch einem Anschwellen der Kriminalzahlen, wie selbst noch vor wenigen Jahren, kann nicht mehr die Rede sein. Wir dürfen uns aber von den äußern Zahlen nicht täuschen lassen und müssen, je mehr Not, Elend und Gefährdung sich von der Straße zurückziehen, um so mehr mit sorgendem Herzen diesen Unglückskindern nachsteigen.

Die größte Armee des Elends stellen, wie gesagt, heute die Verarmten, die kaum oder nicht mehr des Lebens Notdurft decken können, sei's, weil sie ihren Erwerb, sei's, weil sie ihr für die alten Tage erworbenes Vermögen verloren haben. Wenn wir die oben mitgeteilten Zahlen über das Verhältnis der Arbeitsuchenden zu den gemeldeten offenen Stellen vergleichen, so können wir mit Händen greifen, wie bitter Unrecht Hunderttausenden geschieht, wenn man den Zustand der Arbeitslosigkeit so oft gleichsetzt mit dem eines verschuldeten Müßigganges oder wenigstens ein Zeichen der Minderwertigkeit darin erblicken will. Freilich birgt die Erwerbslosigkeit große Versuchungen und Gefahrquellen in sich. Aber glücklicherweise ist der Prozentsatz derer, die ihnen unterliegen, nur klein, wenn auch dieser kleine Prozentsatz viel mehr von sich reden macht, als die Hunderttausende, die in Stille dulden und darben. Zu diesen hunderttausenden Erwerbslosen treten dann nun schon seit Jahren die Hunderttausende von Kleinrentnern, viele Arbeits- und auch Kriegsinvaliden. Schließlich tritt hinzu eine an Zahl vielleicht nicht so bedeutende, aber in vielen Fällen um so bedürftigere Gruppe von verdrängten und vertriebenen Auslandsdeutschen, denen es noch nicht gelang, eine neue Existenz zu gründen. Könnte diesen Gruppen in normalen Zeiten einigermaßen geholfen werden, so wird natürlich diese Hilfe auf ein vielfach unzulängliches Mindestmaß herabgedrückt, wenn wie in diesem Winter die außerordentliche Wirtschaftsnot mit solcher Übermacht hereinbricht. Eine ausreichende, von langer Hand geregelte Hilfe bei der Erwerbslosigkeit müßte somit ganz von selbst auch eine Erleichterung für alle andern Bedrängten bringen.

Können wir den Erwerbslosen einigermaßen helfen, so können wir auch an die Erwerbslosen gewisse sittliche Mindestforderungen mit besserem Rechte als heute stellen. Es wird dadurch von selbst leichter werden in der Sorge für all die Gefährdeten und Gestrauchelten Weizen und Spreu zu scheiden. Ist es doch eine allbekannte Wahrheit, daß für viele sittlich Gefährdete und gerade für die durch Arbeitslosigkeit Gefährdeten die einzig wirksame Hilfe wiederum Arbeit wäre. Aber hier schließt sich eben in den Notjahren der furchtbare Kreislauf. Weil sie keine Arbeit hatten, verkamen sie in Not, und weil keine Arbeit zu finden, fehlt der Weg aus der Not heraus. Solange für den Ehrlichen und sittlich Tüchtigen nicht gesorgt ist, ist es doppelt schwer,

dem Gebrochenen oder Gestrauchelten wieder Brot zu verschaffen. Zu dieser großen Gruppe der Gefährdeten gehören ganz besonders viele Strafentlassene, dann die von ihrer Scholle entwurzelten, ihrer Familie entfremdeten oder von ihr ausgestoßenen jungen Menschen. Viele von ihnen bevölkern als jugendliche Wanderer die Landstraßen, finden sich als stellenlose Mädchen in den Großstädten und drohen der Armee des Lasters anheimzufallen. Während man mit Recht den jungen erwerbslosen Burschen vor dem verzweifelten Eintritt in die Fremdenlegion warnt, übersieht man nur zu leicht, daß es auch im eigenen Lande Legionen gibt, beiderlei Geschlechts, deren Dienst nicht minder Sklavendienst niedrigster Art ist.

Was sich aus diesen eben geschilderten Verhältnissen nicht aus eigener Kraft oder mit fremder Hilfe retten kann, sinkt noch tiefer zur Gruppe der gebrochenen Menschen, die völlig haltlos, wie ein schweres Gewicht die Gesellschaft belasten. Manche sind von Geburt oder von frühester Entwicklung an belastet und unfähig, sich im Leben selbständig zurechtzufinden. Andere haben sich durch ihre Leidenschaft das Geschick selbst bereitet. Wenn wir dreihunderttausend Trinker in unserem Reiche zählen, so weisen wir damit nur auf eine der vielen Quellen, Kraft und Willen zu brechen, hin. Morphium, Kokain und Ausschweifung sind traurige Verbündete am Werk des Niederganges.

In ihrer Gesamtheit sind alle diese Gefährdeten wohl noch nie gezählt und nicht zu zählen. Aber ihre Zahl ist groß, groß genug, um uns aufzurütteln. Töricht wäre es, zu glauben, wir könnten all dies Elend aus der Welt schaffen. Aber nicht minder töricht wäre es, deshalb die Hände in den Schoß zu legen und nur zu reden, bis die Hochflut wieder vorübergegangen ist. Töricht wäre es auch, auf frühere Zeiten zu schelten oder hochmütig auf sie zurückzuschauen. Sie haben uns schon längst die Wege gewiesen. Wir haben diesen Weg noch kaum beschritten, glauben wohl immer erst wieder von vorn beginnen zu müssen, statt rüstig auf den Erfahrungen und Schultern der Vorzeit weiterzuarbeiten.

II.

Wir haben auf manche Versuche der Vorzeit schon vor einigen Jahren in dem Aufsatz „Arbeitslos“ (97. Band [1919] S. 103 ff.) hingewiesen. Solange wir eine Literatur über Wohlfahrtspflege haben, wird auch schon das Problem der Arbeitslosen, der Wanderarmen, des Bettels behandelt. Stellen sich die früheren Vorschläge aus dem 16. und 17. Jahrhundert oft auch wenn nicht unbeholfener so doch einfacher dar, so ist doch manchmal mit mindestens nicht minderem Ernste denn heute an die Lösung des Problems Hand gelegt worden. Nehmen wir gar ein Werk, wie das „System der gesamten Armenpflege“ von Gérando-Buß in die Hand, so ist dort vor hundert Jahren systematisch vom Arbeitshaus mit und ohne Zwang bis zur Siedlung und Auswanderung das weite Gebiet mit zahlreichen Belegen aus der ganzen Kulturwelt fast erschöpfend behandelt. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts leisteten dann besonders die Kreise um die evangelische Innere Mission Hervorragendes im Kampfe gegen das Elend. Der Bonner Professor Perthes gründete 1854 die erste „Herberge zur Heimat“ und legte damit den Grund zu einer umfassenden Gefährdetenfürsorge. Die evangelischen Pastoren Mörchen

und v. Bodelschwingh führten das Werk weiter und zu großer Blüte. An die Herberge zur Heimat schlossen sich organisch die Arbeiterkolonien zu längerem Aufenthalt für die Brüder auf der Landstraße mit der Gründung der Kolonie Wilhelmsdorf 1882 an. Wenn auch unter dem Krieg das Werk erheblich gelitten hatte, die Zahl der Herbergen z. B. von 450 auf 300 herabsank, so ist doch auch heute noch die Arbeit, die hier geleistet wird, größter Anerkennung wert.

Von katholischer Seite ist leider nur ein Bruchteil dieser großen Arbeit der Innern Mission geschehen. Zwar hatte der Gesellenverein in seinen Gesellenhäusern Großartiges, Unerreichtes geschaffen. Aber von den allerersten Zeiten abgesehen, dienen sie doch nur einer ganz bestimmten, gehobeneren Schicht der Wanderer. Auf dem Gebiet der eigentlichen Wanderfürsorge entstanden erst allmählich einige katholische Arbeiterkolonien. Vor dem Kriege zählten wir je zwei im Rheinland und in Westfalen, eine in Schlesien. In etwa ist auch das vom Vinzenzverein gegründete Asyl in Köln hier zu erwähnen, ebenso die Aufnahmestation für die Rückwanderer aus dem Auslande im damals noch deutschen Herbesthal. Nach 1900 schien sich überhaupt die katholische Arbeit auf diesem steinigen Gebiet etwas mehr zu rühren. Peter Bonn schrieb 1914 im Volksvereinsverlag sein mutiges Büchlein „Die Hungersnot in unsern Großstädten". Vor allem aber traten an die Spitze der freien Vereinigungen für die Wanderfürsorge im Deutschen Caritasverband Pater Dr. Ephrem Ricking O.F.M., dem wir unter anderem das wertvolle Buch „Die deutschen Wanderarbeitsstätten" (1912) verdanken, und der hochverdiente Caritasmann Generalsekretär Weydmann in Straßburg im Elsaß. Zusammen mit dem damaligen Regierungsrat Coßmann gab er als Hauptwerk 1913 die „Beiträge zur Regelung der Fürsorge für die mittellosen Wanderer in Elsaß-Lothringen" heraus. Leider läßt der Titel nicht erkennen, daß es sich hier wohl um die beste und umfassendste Zusammenstellung und Bearbeitung sowohl der öffentlichen, wie auch der privaten Wanderfürsorge handelt. Der Krieg hat diese hoffnungsvollen Ansätze leider fast völlig zertreten. Selbst die wenigen katholischen Arbeiterkolonien dienen nur noch zum Teil ihrem ursprünglichen Zweck.

Auch die öffentliche Fürsorge für die Wanderarmen und erst recht für die übrigen von uns oben genannten Elendsgruppen war noch tief in den Anfängen. Nur Preußen hatte nach langen Bemühungen im Wanderarbeitsstättengesetz von 1907 einen kleinen Schritt vorwärts getan. Da jedoch das Gesetz die Einrichtung der Wanderarbeitsstätten in das Belieben der Provinzen stellte, mußte es notwendig Stückwerk bleiben. Wirklich geregelt war die Wanderfürsorge nur in Württemberg. Dort war es gelungen, „die Wanderarmenfürsorge ohne jeden gesetzlichen Zwang, aber unter zielbewußter Leitung der freiwilligen Kräfte, zu organisieren" (Weydmann). Von den preußischen Provinzen stand wohl Westfalen an erster Stelle.

III.

Der Krieg hat alle mühsamen Arbeiten, fast möchten wir sagen Vorarbeiten, auf dem Gebiet der Elendsbekämpfung und des Wanderwesens im besondern jäh unterbrochen. Die Arbeitskräfte waren nach der ersten kurzen Erwerbslosenzeit bis aufs alleräußerste angespannt, der Zuzug zu dem Heer

der schwankenden und niedergehenden Existenzen deshalb auf ein Mindestmaß herabgedrückt. Dies wurde noch verstärkt durch die weitgehende Einschränkung des Alkoholgenusses im Inland. Arbeiterkolonien und Trinkerheilstätten, zum Teil auch die Pflegeanstalten entvölkerten sich. Wohl war besonders die Not der noch nicht kriegsdienstpflichtigen Jugend groß. Die sexuelle Verwahrlosung der Mädchenwelt, die in die Männerarbeit hineingezerrt wurde, nahm überhand. Die Durchseuchung weitester Kreise, auch des Heeres, war nur allzu bekannt. Dennoch wirkten diese Ursachen nicht schnell genug, um ein augenblickliches Nachlassen der Zahl der Gefährdeten und äußerlich Verelendeten hintanzuhalten. Zum Rückgang der Fürsorge trug weiter bei, daß ein Großteil der in der Rettungsarbeit stehenden Männerkräfte ihr durch den Kriegsdienst entzogen wurden. So sah das Kriegsende die Arbeit besonders für die gefährdeten Männer weithin brach liegen. Über all den sich nun überstürzenden Ereignissen war es doppelt schwer, wieder mit planvoller Arbeit zu beginnen. Die Voraussetzung hierfür, eine gewisse Stetigkeit der Verhältnisse, fehlte. Es war noch unmöglich, außerordentliche Verhältnisse von einem gewissen Beharrungszustand oder doch einer ruhigen Entwicklung zu unterscheiden.

Immerhin gab die Not der Zeit Anlaß, einige der dringendsten Fragen nunmehr anzufassen, ließ den festen Willen reifen, sobald als möglich die Grundlagen zu durchgreifender Abhilfe zu schaffen. Man hat in den letzten Jahren sich gewöhnt, viel über die Gesetzemacherei in deutschen Landen zu spötteln und zu kritteln. Gewiß lag und liegt in manchen Fällen Anlaß zu Kritik vor. Anderseits darf jedoch auch nicht vergessen werden, daß die furchtbaren Ereignisse eines Jahrzehnts von Krieg und unmittelbaren Kriegsfolgen tiefer wirken mußten als das vorhergegangene halbe Jahrhundert einer im allgemeinen friedvollen und ruhigen Entwicklung. Verborgene Schadensquellen mußten mit aller Kraft ausbrechen. Geruhsam betriebene Fürsorgearbeit mußte in den Amtsstuben wie in den Vereinszimmern aus ihrem freundlichen Dahinwandeln jäh aufgeschreckt werden. Sah man früher vielfach nur Teilgebiete der Not, so wie eben einen jeden sein Lebensweg und sein Lebenswerk führte, so bot sich jetzt aus dem allgemeinen Chaos heraus vielen eine Gesamtschau von Not und Elend. Damit erwuchs auch der Wille zu möglichst umfassender, restloser Hilfe. Vielen wurde gewiß das sogenannte „lückenlose Netz“ von Ämtern und Hilfsstellen aller Art zu Formel und Schlagwort. Doch auch hier stehen wir nicht nur vor einer berechtigten, nein, einer unbedingt notwendigen Erscheinung. Es ist kein Zweifel, daß unser Fürsorgerecht, wie auch vielfach die Fürsorgemaßnahmen, ungemein zersplittert, zufallgeboren war. Wann sollte diesem offenkundigen Mißstand abgeholfen werden, wenn nicht beim Wiederaufbau nach dem allgemeinen Zusammensturz? Wenn je, so mußte man und muß man jetzt daran gehen, möglichst planvoll zu arbeiten. Es geschieht hier auch heute noch eher zu wenig als zu viel. Die verschiedensten Verordnungen und Gesetze, die aus dem Boden der Not hervorgeschossen sind, zeugen hiervon. Ein Anstoß zur Vereinheitlichung und Vereinigung erstand erst wieder auf dem Gipfelpunkt der finanziellen Not, in der Zeit des Ermächtigungsgesetzes. Jetzt oder wohl nie ist die Gelegenheit gegeben, die einzelnen Hilfsmöglichkeiten im Gesetz wie in

der Arbeit einheitlich aufeinander abzustimmen. Maßgebend muß dabei das Wohl der Menschen sein, um deren Geschick es sich jeweils handelt. Selbstverständlich verlangen wir dabei nicht, daß nun auf einmal der Bau in allen seinen Teilen aufgeführt werden müsse. Aber der Baumeister muß bereits seinen Gesamtplan haben, bevor er an die Ausführung eines einzelnen Teiles schreitet. Wie sich ein solch planmäßiges Arbeiten auf einem Teilgebiet denken läßt, haben wir früher in unserer Schrift über die Jugendzeit niedergelegt. Es ist erfreulich, daß in den letzten Jahren das dort von uns gezeichnete Bild sich immer mehr zu runden beginnt.

So ist auch auf dem Gebiet der Gefährdetenfürsorge augenblicklich die Zeit, Maßnahmen der verschiedensten Art zusammenfassend zu sehen. Wir stehen vor der Erledigung oder doch entscheidenden Bearbeitung einer Reihe von Gesetzentwürfen, die alle für die Gefährdetenfürsorge von größter Bedeutung sind. Gerade vom Standpunkt der Fürsorge, besonders der freien Fürsorge, ist es wertvoll, sie gemeinsam zu überblicken, um in Verbindung mit ihnen ein umfassendes Werk der Fürsorge ausbauen zu können. In Betracht kommen augenblicklich vor allem das Gesetz über die Arbeitslosenversicherung, das einen Großteil der bisher der Fürsorge Überlassenen durch die Sicherstellung ihrer Lebensbedingungen aus der Fürsorge überhaupt herausgeben soll. Die Neubearbeitung des Strafgesetzes, der Erlaß eines Verwahrungsgesetzes sollen anderseits das Gebiet des Zwanges in der Fürsorge neu umgrenzen und regeln. Dazwischen stehen die Vorschläge zu einem Reichswandergesetz, der weitere Ausbau der Jugendschutzgesetze. In erster Linie vorbeugend gegen weiteres Umsichgreifen der großen Volksseuchen soll wirken das Gesetz zur Bekämpfung der Geschlechtskrankheiten wie auch die Anträge betreffend ein Schankstättengesetz einschließlich des sog. Gemeindebestimmungsrechtes. Wenn wir im Folgenden in eine kurze Besprechung der einzelnen Entwürfe und Vorlagen eintreten, so können wir damit natürlich an dieser Stelle keine erschöpfende Kritik bieten, sondern wollen lediglich versuchen, vom Standpunkt der Gefährdetenfürsorge aus einen prüfenden Überblick zu gewähren.

Der Entwurf eines Gesetzes über die Arbeitslosenversicherung hat zum Ziel, durch die weitausgreifende Vorsorge eines auf Grund langjähriger Beitragszahlungen zustehenden Rechtes die Gruppe der Erwerbslosen im wesentlichen aus der Fürsorge herauszuheben. Daß hierbei gewisse Grenzen gezogen werden müssen, ist klar. So soll zum Beispiel die Unterstützung auf Grund der Versicherung ein halbes Jahr innerhalb eines Jahres nicht überschreiten. Es ist anzuerkennen, daß die Möglichkeit einer Streckung dieser Frist besteht. Vom grundsätzlichen Standpunkt aus kann gebilligt werden, daß die Bedürfnisfrage für den Fall wieder eintritt, daß die Mittel für die Versicherungsleistungen nicht lediglich von den Arbeitgebern und Arbeitnehmern, sondern zugleich durch Reichsdarlehen aufgebracht werden müßten. Hervorzuheben ist auch die den Grundsätzen einer zeitgemäßen Fürsorge entsprechende Einstellung des Entwurfes, so insbesondere die Verbindung mit der Arbeitsversorgung bzw. für Jugendliche und langfristige Arbeitslose mit einer gewissen Arbeitsleistung. Wieweit die vorgesehenen Unterstützungen namentlich in den unteren Klassen dem Zweck des Gesetzes, die Arbeitslosen aus der Wohlfahrtsfürsorge herauszuheben, entsprechen, kann mit Fug be-

zweifelt werden. Doch muß schließlich der Anfang gemacht werden, auch wenn im Augenblick noch nicht alles Wünschenswerte, ja Notwendige geleistet werden kann. Immerhin bedeutet es auf die Dauer einen unerträglichen Zustand, wenn zur Ergänzung der Versicherungsleistung die öffentliche Wohlfahrtspflege als Regel eintreten muß, wie dies z. B. zur Zeit von den Sozialrenten gilt. Neben den Rentenempfängern der Kriegs- und Sozialfürsorge dürfen nicht auch noch die der Erwerbslosenfürsorge als unterstützungsbedürftige Gruppen erscheinen. Zum mindesten muß das Empfinden wach bleiben, daß es sich hier um einen anormalen Zustand handelt.

Der Vorbeugung weiterer Gefährdung oder Verwahrlosung soll besonders das geplante Reichswandergesetz im Verein mit dem entsprechenden Ausbau des Reichsjugendwohlfahrtsgesetzes dienen. Zwar handelt es sich hier bereits um hilfsbedürftige Personen, denen zu helfen die öffentliche Fürsorge verpflichtet ist. Doch sollen sie durch die Wanderfürsorge kein eigentliches Almosen erlangen, vielmehr auch hier durch Arbeitsvermittlung oder Arbeitsgewährung in Arbeitsstätten (Verpflegsstellen) und Arbeitsheimen Hilfe finden. Für jugendliche Wanderer, die dem großen Strom möglichst fernzuhalten sind, muß die freie Jugendfürsorge in Verbindung mit den Jugendämtern besondere Maßnahmen treffen. Die Altersgrenze wird in das 18. Lebensjahr, nach Vollendung der Lehre zu legen sein. Der von den drei Fachverbänden der Wanderfürsorge (Gesamtverband deutscher Pflegestationen, Deutscher Herbergsverein, Zentralvorstand deutscher Arbeiterkolonien) eingereichte Entwurf eines Reichswandergesetzes baut auf den Erfahrungen des preußischen Gesetzes von 1907 und auf dem letzten Reichsgesetzentwurf von 1913 auf und muß als eine reife Frucht langjähriger Erfahrung anerkannt werden. Die Bestrebungen zur Fürsorge für die jugendlichen Wanderer, die auf dem 39. Deutschen Fürsorgetag 1925 zu Breslau erneut eingehend behandelt wurden, zielen vor allem dahin ab, die notwendige Rücksichtnahme auf die Jugendlichen bei Erlaß der übrigen einschlägigen Gesetze und eine Neuordnung des Meldewesens zu erreichen, im übrigen aber ganz besonders die freie Tätigkeit zur planmäßigen Mitarbeit heranzuziehen.

Vorbeugung der Verwahrlosung der Jugendlichen bezwecken die beiden Gesetzentwürfe „Schutz der Jugend bei Lustbarkeiten“ und „Bewahrung der Jugend vor Schund und Schmutz“. Absicht des Gesetzgebers ist es, hier wesentliche Quellen der Jugendgefährdung abzugraben oder doch möglichst einzudämmen. Es ist bei diesen Gesetzen darauf zu achten, daß sie möglichst mit der gesamten entsprechenden Gesetzgebung in Einklang kommen, möglichst einheitlich die Altersgrenze des 18. Lebensjahres festhalten. Nur dadurch wird es mit der Zeit zu erreichen sein, daß sich der Gedanke einer Jugendschutzzeit in die weitesten Kreise hineinlebt. Ebenso müssen all diese Gesetze an dem Grundgedanken festhalten: für die jugendlichen Übertreter entsprechende Erziehungsmaßnahmen, für die erwachsenen Verführer oder Begünstiger entsprechende Strafen. Die vorzügliche Wirkung dieses Vorgehens hat sich bei der strafrechtlichen Verschärfung der Bestimmungen gegen die Hehler bei Metalldiebstählen Jugendlicher gezeigt.

Abgraben oder Eindämmen allgemeiner Volksgefahren ist auch das Ziel des Gesetzentwurfes zur Bekämpfung der Geschlechtskrankheiten und des

Entwurfes eines Schankstättengesetzes, besonders der darin vorgeschlagenen Einführung des Gemeindebestimmungsrechtes. Bei dem noch sehr ungeklärten Stand der Bekämpfung der Geschlechtskrankheiten bietet das erste Gesetz besondere Schwierigkeiten und ist in einzelnen Bestimmungen Gegenstand von Einwänden auch angesehener und anerkannter Ärzte. Da sich das Gesetz, um wirksam zu werden, auch unmittelbar gegen den einzelnen Erkrankten richtet und verschiedentlich auf Verdachtsgründen aufbaut, ist die immerhin sehr dehnbare Fassung verschiedener Paragraphen nicht ohne ernste Bedenken. Auch die Bestimmungen des Gesetzes für die allgemeine Vorbeugung bedürfen zum Teil noch der Klärung und schärferen Fassung.

Die Ziele des Gemeindebestimmungsrechtes werden vielfach entstellt wiedergegeben, als handle es sich dabei um die Durchführung einer Trockenlegung mehr oder weniger nach amerikanischem Beispiel. Tatsächlich greift jedoch der Vorschlag die Freiheit des einzelnen in keiner Weise an. Es handelt sich lediglich darum, einer ungesunden Vermehrung der Schankstätten, einer der Sitte und Volksgesundheit abträglichen Ausdehnung der Polizeistunde entgegenzutreten. Das ehrbare Gastwirtsgewerbe soll gegen eine erdrückende Großkonkurrenz geschützt werden, die Züchtung des Trinkbedürfnisses durch die Alkoholreklame möglichst lahmgelegt werden. Vielfach wird gegen den Schnapskonsum ein noch schärferes Vorgehen gewünscht. Da man der verschiedenen Art der einzelnen Gegenden und Gemeinden Rechnung tragen will, soll die Gemeinde, die Wahlfähigen derselben, durch Reichsgesetz die Vollmacht bekommen, für die eigene Gemeinde eine entsprechende Regelung zu treffen. Ohne die Bedenken, die einer solch örtlichen Regelung gegenüberstehen, zu verkennen, muß doch anerkannt werden, daß eine solche Regelung gerade der naturrechtlichen Auffassung der Gemeinde entspricht. Dies gilt auch für die Übertragung des Bestimmungsrechtes unmittelbar an die Wahlberechtigten. In welcher Form schließlich das Gesetz Gestalt annehmen wird, steht noch dahin. Unbedingt zu fordern sind Maßnahmen für die Sicherung einer strengen Handhabung der Schankstättenkonzessionen, des Branntweinausschankes auch im Kleinhandel, die Möglichkeit örtlicher Regelung der Polizeistunde durch die wahlmündigen Gemeindemitglieder selbst, wie auch Bestimmungen zum Schutz der Jugendlichen.

Für die unglücklichen Opfer der vielen Gefahrenquellen sieht, soweit das Strafrecht in Betracht kommt, der neue amtliche Entwurf eines allgemeinen deutschen Strafgesetzbuches in § 42 eine Reihe von Maßregeln der Besserung und Sicherung vor. Es soll damit einerseits, soweit es noch möglich ist, der Gestrandete wieder der Gesellschaft zurückgegeben werden, anderseits aber, sobald eine wesentliche Besserung praktisch ausgeschlossen erscheint, die Möglichkeit geboten werden, die Gesellschaft vor dem Unglücklichen und diesen vor seinem eigenen, zumeist krankhaft entwickelten Triebe dauernd zu bewahren. Soweit die Bestimmungen der Besserung dienen, sind besonders die eingehenden Maßnahmen zur Bekämpfung der Trunksucht zu erwähnen. Soweit es sich um Sicherungsmaßnahmen handelt, soll vor allem die Möglichkeit geschaffen werden, gegen jene vorzugehen, die zwar nicht als un- oder vermindert zurechnungsfähig einer Heil- oder Pflegeanstalt überwiesen werden können, anderseits aber doch auch durch wiederholten Rückfall keinerlei Gewähr für eine

dauernde Besserung dienen. Gilt diese Sicherungsverwahrung des Strafrechtes nur für gemeingefährliche Verbrecher, so soll durch ein sogenanntes Verwahrungsgesetz all jenen haltlosen Menschen fürsorglich geholfen werden, die sich als unfähig erweisen, selbständig und in voller Freiheit ihren Weg zu gehen. Durch das Verwahrungsgesetz, dessen Wirkungskreis im Anschluß an die Fürsorgeerziehung mit dem 18. Lebensjahr beginnen soll, sollen insbesondere dem eben erwähnten Gewohnheits- und Berufsverbrechertum die Quellen abgegraben werden. Freilich bietet auch hier eine Fassung Schwierigkeit, die einen Mißbrauch zu Ungunsten der persönlichen Freiheit des Betroffenen ausschließt. Gänzlich wird sich diese Gefahr überhaupt nicht beseitigen lassen, soll das Gesetz vorbeugend wirksam sein.

IV.

Aus der Not der Zeit geboren, hat sich so ein weites Feld der Gesetzesarbeit aufgetan. Aber das Gesetz bleibt in der Fürsorge nur ein totes Gerippe, wenn nicht mit ihm und an ihm die Werke der rettenden, helfenden, persönlichen Liebestat wachsen. Gewiß kann das Gesetz auch Ämter zur Hilfe schaffen. Es hat es bereits getan in den Jugendämtern. Es geschieht immer mehr in Wohlfahrtsämtern, und auch Pflegeämter werden von vielen dringend auf gesetzlicher Grundlage gefordert. Kein Zweifel, auch die Ämter können leben, wenn in ihnen lebendige Menschen tätig sind. Auf die Dauer werden wir dies aber nur erreichen, wenn neben der amtlichen Tätigkeit eine starke, aus rein persönlichem Antrieb geborene Liebestätigkeit blüht. Ja sie sollte bei einem gesunden Volke so stark sein, daß der Ruf nach der Vielzahl von Ämtern von selbst an Werbekraft verliert. Leider müssen wir uns, wie wir schon bei Besprechung der verschiedenen Fürsorgewerke erwähnten, hier größter Unterlassung bekennen. Finden sich auf dem Gebiet der Jugendfürsorge noch einigermaßen die zur Hilfe erforderlichen Kräfte, so läßt die Bereitwilligkeit, in der Gefährdetenfürsorge für die Erwachsenen zu arbeiten, oft alles zu wünschen übrig. Gewiß können wir und wollen wir die großen Schwierigkeiten, die vielen Enttäuschungen und Fehlschläge dieser Arbeit nicht verkennen. Aber gerade hier liegt der Prüfstein der reinen Gesinnung. In dieser Arbeit muß es sich entscheiden, was wir suchen. Man hat einmal scherzhaft gesagt, daß wir schließlich so weit kommen, daß die eine Hälfte der Menschheit von der andern bevormundet wird. Will dieses Wort auch zunächst einem gewissen Übermaß von Bemutterung steuern, so liegt ihm doch auch ein ernster Kern zu Grunde. Das Pauluswort „Einer trage des andern Last“ muß wahr werden. Es darf keiner sein, der nicht in irgend einer Weise, sei es für die Gemeinschaft, sei es für einen einzelnen Mitmenschen Lasten und Dienste auf sich nimmt. Wer seine freie Zeit lediglich für Ruhe und Genuß beansprucht, genügt nicht seinem Menschenberuf, geschweige denn seinem Christenberuf. Wenn alle, die sich in Wahrheit Christi Jünger nennen wollen, hiernach handeln, dann wird es verhältnismäßig leicht sein, daß die freie christliche Liebestätigkeit in systematischer Arbeit „lückenlos“ das ganze Land umspannt. Schon einmal, vor fünfundzwanzig Jahren, bei Erlaß der Fürsorgeerziehungsgesetzgebung, hatten gesetzliche Maßnahmen, selbst zum Teil gefördert durch die Pionierarbeit freier Liebestätigkeit, ihrerseits wieder die freie Tätigkeit zur Entfaltung kaum ge-

ahnter Kräfte gebracht. Auch heute muß diese gegenseitige Befruchtung wieder wirksam werden. Noch weit sind wir von diesem Ziele entfernt. Nur rastlose Aufklärung über die Not, stete Vertiefung des religiösen Sinnes werden die lebendigen Kräfte wecken. Aber es muß geschehen. Es ist höchste Zeit, besonders für uns katholische Christen, vom Schlafe aufzustehen. Das Werk der Hilfe für die Obdachlosen, für die Opfer der Landstraße und der Großstadt, der Trunksucht und der Verführung, für jene, die sich aufraffen wollen nach gebüßter Schuld, wie jene, die kraftlos am Wege zusammengebrochen sind, duldet nicht längeren Aufschub, schreit nach der helfenden Hand. Weder mit dem Gesetze-Machen noch mit dem Gesetze-Kritisieren ist es getan. Möge uns die Gotteskraft werden, auch aus dem starren Paragraphen frisches, flutendes Leben hervorquellen zu lassen, aus den Opfern der Not aber in Christus neugeborene Menschen zu schaffen.

Constantin Noppel S. J.

Der Kampf um Augustinus im 13. Jahrhundert

Allzu leicht glaubt der Mensch, die Zeiten, in denen er lebe, seien besondere, fast ausnahmsartige. Allzu leicht hält er die persönlichen und gesellschaftlichen Erlebnisse seiner Zeit für einmalige. Allzu leicht wähnt der Intellektuelle, der Wissenschaftler, gerade seine Zeit würde von besonders bedeutsamen Ideen, Entwicklungen, Spannungen und Entdeckungen getragen. Das ist das Los menschlicher Kurzsichtigkeit, Beschränktheit, Eitelkeit, Größenliebe.

Seit Jahren erlebt der Platonismus und Augustinismus eine erfreuliche Wiedergeburt. Bereits vor dem Krieg hatte eine gewisse Romantik das deutsche Volk der Dichter und Denker erfaßt. Diese Wellenbewegungen stiegen während und vor allem nach dem Krieg ständig mehr und mehr und wuchsen sich fast zu einer beängstigenden Sturmflut an, die Gott sei Dank seit einiger Zeit wieder im Abflauen begriffen ist.

Von diesem Allgemeingeist ist natürlich auch die Wissenschaft ergriffen worden. Katholiken und Protestanten, Objektivisten und Subjektivisten, Neuscholastiker und Antischolastiker, Intellektualisten und Erlebnistypen, Denker und Mystiker, jeder nahm den genialen Kirchenvater für sich in Anspruch. Das ist das Geschick der in den verschiedensten Farben glänzenden Universalgenies. Ob dabei die historische Wahrheit zu Gunsten der eigenen Anschauungen vergewaltigt wird, was macht es!

Bei der Aktualität der Erkenntnisfragen und der kritischen Zurückeroberung der Metaphysik vom forschenden Subjekt aus konnte es natürlich nicht ausbleiben, daß gerade die bedeutsamen, nicht alleweg einstimmigen Äußerungen des Augustinus über den Ursprung der höheren Erkenntnisse den verschiedensten Deutungen verfielen. Es ist nun interessant und lehrreich, die heutigen Auseinandersetzungen mit denen des 13. Jahrhunderts zu vergleichen, in dem Augustinus ebenso wie heute, ja noch viel lebhafter in die heißen philosophischen und theologischen Kämpfe hineingezogen wurde. Laut verschiedener Zeugenaussagen stand im Mittelpunkt der damaligen Auseinandersetzungen das Problem: Fängt das Erkennen von unten mit der Erfahrung an, um von da durch Abstraktion zum Geistigen, Absoluten, Göttlichen aufzusteigen, wie die fortschrittlichen Aristoteliker wollten, oder schaut der Verstand unabhängig von den Sinnendingen diese ewigen Wahrheiten in einem höheren, von Gott eingestrahlten Licht, wie die ältere augustinische Richtung behauptete?

Einen überaus lebenswahren, fein nuancierten Bericht über die verschiedenen Deutungen der diesbezüglichen Augustinusstellungen, wie er in der bisherigen scholastischen Literatur vielleicht noch nicht vorlag, gibt P. J. Olivi († 1298).

Die Borghesehandschriften der Vatikanischen Bibliothek Nr. 358 und 322 enthalten drei Fragen über die Gotteserkenntnis, die zu einer Einheit verbunden sind. Ich habe sie als Anhang zu Olivis Sentenzenkommentar im soeben erschienenen dritten Band folgen lassen (S. 445—554). Die erste Frage lautet, ob wir in diesem Leben Gott unmittelbar schauen können. Der Knoten wird durch Anführung und Ausbeutung von etwa dreißig verschiedenen

Augustinuszitaten geschürzt, woraus die ganze zentrale Bedeutung seiner diesbezüglichen Autorität erhellt. In der Beantwortung wird sie natürlich verneint, und zwar aus theologischen und philosophischen Erwägungen heraus.

Dabei schickt der Verfasser seiner Gewohnheit gemäß einen geschichtlichen Überblick über den damaligen Stand des Problems voraus. Einige Denker, sagt er, wollten mit Berufung auf obige Aussprüche Augustinus', daß Gott in diesem Leben intuitiv und unmittelbar erkannt würde. Anders sehen ihn dabei die Toren, anders die Weisen. Die Toren schauen zwar die allgemeinen göttlichen Normen, erkennen sie aber nicht als solche, wie ja auch gewisse Menschen zwischen der Farbe und dem sie erleuchtenden Licht nicht unterscheiden können, obschon sie beides wahrnehmen. Anders die Weisen: aus der Eigenart der ewigen Normen sehen sie ihre Identität mit Gott. Von den Verklärten unterscheiden sie sich wesentlich zwar nicht, und doch verhält sich ihr Schauen zu dem der Seligen wie Nacht zu Tag.

Dieses Schauen der geschaffenen Dinge in den göttlichen Seinsgründen suchen jene Theoretiker dem Verständnis durch einen Vergleich näher zu bringen. Wie wir, um eine Schlußfolgerung zu erfassen, zuerst ihre Voraussetzungen oder Vordersätze erfaßt haben müssen, so müssen auch die göttlichen, unveränderlichen Seinsweisen zuerst geschaut werden, weil nur durch ihre Erkenntnis die Unveränderlichkeit und Sicherheit der Erkenntnis der wandelbaren, geschöpflichen Gegenstände fundiert ist. So lehrt ausdrücklich und eindeutig Augustinus an allen herbeigezogenen Stellen, denen sich noch fast „unzählige andere aus allen seinen Büchern" hinzufügen ließen.

Mithin wäre die heute befremdenerregende Entdeckung, selbst wenn Malebranche und andere Ontologisten der neueren Philosophie nicht vorausgegangen wären, nichts Originelles, sondern nur die Erneuerung mittelalterlicher Theorien. Nichts Neues gibt es unter der Sonne, sagt der Weise.

Die zweite Quästio Olivis hebt an: Da ich in der vorausgehenden Frage die herbeigezogenen Belege Augustinus' unerörtert gelassen habe, so sollen, damit wir deutlicher zu sehen vermögen, wie sie von den modernen Lehrern verschieden gedeutet werden, zwei weitere Fragen gestellt werden: Sind die ewigen Seinsgründe die Erkenntnisgründe für alles Erkennen? Erleuchtet das ungeschaffene Licht unsern Verstand durch eine besondere Einstrahlung in jedem seiner Akte?

Nach Anführung einiger neuer Stellen leitet Olivi die Lösung wiederum mit einem bedeutsamen, überaus wahrheitsgetreuen geschichtlichen Überblick ein. Betreffs der beiden Fragen und zur Beurteilung der angeführten Belege aus Augustin ist zu bemerken, daß einige berühmte — quidam magni — Lehrer wollten und wollen — Olivi schrieb diese Fragen wohl in den achtziger Jahren —, daß Gott der Erkenntnisgrund für alles sei. Darum erklären sie auch alle herbeigezogenen Texte Augustinus' in diesem Sinn. Zu dieser Deutung veranlaßten sie zwei Momente. Einmal nennt Augustinus die ewigen Normen häufig die Gründe, durch die wir alles erkennen. Zweitens scheinen seine Ausführungen, wenn man sie bloß oberflächlich betrachtet, obigen ontologistischen Sinn nahezulegen. Weil ihnen aber diese falsche Bedeutung von vornherein ausgeschlossen zu sein scheint, versuchten sie denselben einen richtigen Sinn zu geben. Und das ist der angeführte.

Es folgen mehrere innere erkenntnistheoretische Beweise. Dann heißt es weiter: Im einzelnen aber sind sich diese Lehrer nicht klar geworden über das Wie und die nähere Art der Einstrahlung. Stellt Gott dem menschlichen Geist die Erkenntnisgegenstände im einzelnen, ganz deutlich und bestimmt oder nur im allgemeinen und verschwommen vor? Weiterhin: vergegenwärtigt das göttliche Licht sie dem Verstand ohne irgend welche weitere Vermittlung oder prägt es ihm zuerst ein Gott ähnliches Erkenntnisbild ein, kraft dessen der Geist die Dinge erfaßt?

Die zweite Frage beantworten diese Gelehrten dahin, daß sie behaupten, das göttliche Licht vergegenwärtige dem Erkenntnisvermögen nicht bloß die Erkenntnisgegenstände, sondern belichte und erleuchte sie ihm auch. Wie nämlich die wandelbaren, geschöpflichen Erkenntnisgegenstände außerstande sind, die Sicherheit des Wissens zu begründen, so reicht auch die subjektive Fähigkeit des tätigen Verstandes nicht hin, dem aufnehmenden Verstand und den zufälligen Vorstellungsbildern die zur sichern Erkenntnis nötige Untrüglichkeit zu vermitteln. Darum haben auch einige Scholastiker den tätigen Verstand Gott gleichgesetzt.

Diese Auffassung legten sie Augustinus bei, oder entnahmen sie vielmehr seinen Worten, da er sich mehrfach dahin äußert, daß wir alles so im göttlichen Lichte schauen, wie unser Auge alles Sichtbare im Sonnenlicht erkennt. Diese Ansicht wird von sehr gefeierten und frommen Lehrern vertreten, wobei Olivi in erster Linie an seine eigenen Ordensbrüder, Alexander von Hales, Bonaventura und deren Schüler, wie Matthäus von Aquasparta, gedacht haben mag.

Andere gleichfalls hervorragende Scholastiker lehrten und lehren dagegen, Augustinus sei in diesem Punkte Platoniker und habe Platons Theorien durch Verbesserungen und Abänderungen nach bestem Können in Übereinstimmung mit dem Glauben zu bringen gesucht. Plato aber, dem Augustinus in seinen Schriften starke Gefolgschaft leistet, wie er das im Gottesstaat ausdrücklich hervorhebt, weil er am richtigsten unter allen Philosophen von Gott gelehrt und ihn als Urheber der Seins- und Erkenntnisordnung angesehen habe, dieser Plato habe, wenn anders man Aristoteles und einigen Platonikern Glauben schenken darf, eine Menge ewiger und allgemeiner Wesen verselbständigt und durch die Mitwirkung oder Einstrahlung dieser Ideen das menschliche Erkennen begründet. Augustinus habe nun im Anschluß an einige Platoniker — es sind die Neuplatoniker — diese Vielheit von Wesen mit den innergöttlichen Ideen vertauscht. Aristoteles dagegen habe an Stelle dieser göttlichen Ursächlichkeit den tätigen Verstand gesetzt, der die geistigen Erkenntnisbilder aus den sinnfälligen Vorstellungen herausarbeite, während Plato jene unmittelbar von Gott bewirkt sein lasse.

Die zuletzt genannten Lehrer folgen hierin Aristoteles. An den meisten Stellen erklären sie aber jene Stellen des Augustinus, in denen er von dem Schauen aller Dinge in dem Lichte der göttlichen Wahrheit redet, anders als die zuerst erwähnten. Von dem Licht des tätigen Verstandes, so meinen sie, gilt das Schriftwort (Ps. 4, 7): Das Licht deines Antlitzes ist uns mitgeteilt bzw. eingegossen worden; denn er ist ein Abbild der obersten Wahrheit. Was also immer von diesem Licht des tätigen Verstandes erfaßt wird, wird nach Augustinus im Licht der obersten Wahrheit erkannt. Das um so mehr, da die

Wirkung der untergeordneten Ursache der Hauptursache zugeschrieben wird, der tätige Verstand aber wie alles übrige Geschaffene ein Werkzeug Gottes ist. Überdies meinen sie von der vorhin erwähnten Deutung Augustinus', sie unterscheide sich kaum von jenem ontologischen Denkungsversuch, zumal wenn jene Scholastiker Augustinus in dem Sinn auffassen sollten, als stammten nach ihm die Bilder des Verstandes von den göttlichen Ideen als ihrem ersten Erkenntnisgegenstand her.

Dieser Erklärungsversuch Augustinus' gibt seine Auffassung nicht wieder. Das muß selbst einen ganz mittelmäßigen Kopf — etiam modicum intelligenti — einleuchten.

Es ist ein wahres Vergnügen, zu sehen, mit welcher Treffsicherheit und abgestimmten Nuancierung, kurz mit welch feinem historischen Takt für ideengeschichtliche Dinge Olivi die Situation der damaligen Aristoteliker zeichnet. An erster Stelle hat er den hl. Thomas im Auge.

Im ersten Teil der Theologischen Summa (q. 84, a. 5) stellt Thomas die Frage: Utrum anima intellectiva cognoscat res immateriales in rationibus aeternis. Er antwortet: Augustinus sage in 2 de Doctrina christiana (c. 40 in princ.), wenn die Philosophen etwas mit dem Glauben Übereinstimmendes gesagt haben, soll man es von ihnen als den unrechtmäßigen Besitzern entlehnen. So habe es Augustinus auch tatsächlich gehalten. So namentlich in Bezug auf die Lehren der Platoniker, in denen er unterwiesen war. Plato habe die Ideen, durch deren Anteilnahme der Verstand erkenne, verselbständigt. Da das aber nicht anginge, habe Augustinus an ihre Stelle immanente Gedanken Gottes gesetzt, gemäß deren alle Dinge geschaffen wurden und der menschliche Geist alles erkenne. Auf die Frage also, ob er alles in den ewigen Gründen erkenne, ist durch Unterscheidung zu antworten. Insofern sie der erkannte Gegenstand sein sollen, erkennt er sie hier auf Erden nicht, sondern erst im ewigen Leben. Dagegen kann man zweitens auch sagen, etwas werde in einem andern erkannt, insofern dieses andere Prinzip des Erkennens ist. So sagen wir ja auch, wir sehen die Dinge in der Sonne, weil wir sie vermittelst des Sonnenlichtes sehen. In diesem Sinn aber müssen wir notwendig sagen, die Seele erkenne alles in den ewigen Gründen. Unser Verstandeslicht ist nämlich nichts anderes als eine bildhafte Anteilnahme am ungeschaffenen Lichte, in dem die ewigen Gründe enthalten sind. Deshalb heißt es im fünften Psalm (6): Viele sagen: Wer zeigt uns die Güter? worauf der Psalmist antwortet: Das Licht deines Antlitzes ist uns mitgeteilt worden. Weil dieses Verstandeslicht aber zur Erkenntnis der materiellen Dinge nicht hinreicht, sondern auch die von ihnen abstrahierten Vorstellungsbilder nötig sind, deshalb genügt die Anteilnahme an den ewigen Gründen nicht, wie die Platoniker wollen.

Wie diese ungeschichtliche Harmonisierung des hl. Augustinus und Aristoteles' seitens des hl. Thomas aus seiner vorwiegend systematischen, konstruktiven Einstellung und seiner versöhnlichen, vermittelnden Güte zu erklären ist, hat Grabmann mit liebevollem, tiefeindringendem Einfühlen in den Geist des Aquinaten wiederholt gezeigt. Mit welchem literarkritischen und ideengeschichtlichen Verständnis Olivi die tatsächlichen Dinge wiedergibt, wenn er schreibt: modus quo Augustini dicta exponunt etiam modicum intelligenti faciliter apparere potest, quia non sapit mentem Augustini, leuchtet heute wohl jedem

Historiker ein, nachdem bereits vor Jahrzehnten G. v. Hertling in seinem „Augustinuszitate bei Thomas von Aquin" uns auf das Befremdliche der mittelalterlichen, konkordistischen Art aufmerksam gemacht hat.

Kam bereits in der schwankenden, auseinandergehenden Art der Verteidiger des augustinischen Apriorismus, wie sie der Verfasser getreu der geschichtlichen Wahrheit schildert und wie sie etwa aus der Erkenntnislehre des hl. Bonaventura, Matthäus von Aquasparta oder Heinrich von Gent erhellt, die Unzulänglichkeit der augustinischen Erkenntnispsychologie zum Vorschein, so offenbart sich vollends ihre gänzliche Unmöglichkeit in der Stellungnahme Olivis selbst.

Um seine Form und literarische Einkleidung zu verstehen, hat man sich seine wissenschaftliche Lage kurz zu vergegenwärtigen. Olivi war das Haupt der Reaktionäre, der Führer der sog. Spiritualen, im Franziskanerorden. Nachdem der kluge, ausgleichende hl. Bonaventura († 1274) die hochideale, für eine Kommunität von Menschen erfahrungsgemäß kaum durchführbare Auffassung des hl. Franz von Assisi von der Armut auf das praktisch mögliche Maß zurückgeführt und in diesem Sinn die Ordensregel veröffentlicht hatte, drang Olivi mit seinem Anhang in ungestümem Übereifer auf den usus pauper, d. h. den absoluten, tatsächlichen, bettelhaften Verzicht aller Güter als auf das Wesen des Armutsgelübdes.

Gegen diese Ruhestörer setzte sich erklärlicherweise der Orden — die Kommunität, heißt es in den Akten — zur Wehr und fahndete unter anderem auf die spekulativen Schwächen Olivis als auf dankbare Angriffspunkte. So erklärt es sich, daß dieser sein Leben lang den peinlichsten Verdächtigungen, Beobachtungen, Zensuren ausgesetzt war. Aus dieser Sachlage läßt sich andererseits die eigenartige Haltung des aszetischen, geistig hochbedeutsamen Spiritualenführers verstehen: die Diplomatie, mit der er häufig seine eigene wissenschaftliche Überzeugung hinter fremde Ansichten verschanzt oder in gewundener Weise verhehlt. Naturgemäß nimmt er diese Haltung vorwiegend in umstrittenen, kühnen, gefährlichen Theorien ein.

Nunmehr ist das Folgende für jeden Leser verständlich. Seine eigene Entscheidung einführend, erklärt der Verfasser höchst konservativ, er pflichte der mittleren Ansicht bei, weil sie von berühmten, kirchlich gesinnten Lehrern verteidigt wurde — quia est magistrorum non minus sollemnium nec minus catholicorum. Tatsächlich erfreute sich der bisherige alte Augustinismus der Gunst der Päpste, Legaten, Bischöfe, Ordensobern und anderer Autoritätspersonen, während der fortschrittliche, in vielen Kernfragen dem Augustinismus feindlich gegenüberstehende Aristotelismus von ihnen mit Mißtrauen verfolgt oder höchstens geduldet wurde.

Tatsächlich erkennt aber trotz obiger Erklärung der durchweg kritisch eingestellte, selbständig prüfende, in vielen Fragen seine eigenen Wege gehende Olivi klar die Unmöglichkeiten und Verstiegenheiten des theologischen Apriorismus Augustinus'. Darum fügt er im selben Atemzug mit der genannten hochkonservativen Versicherung drei Klauseln hinzu, die vollständig vom Augustinismus abrücken und ein klares, eindeutiges Bekenntnis zum Aristotelismus bedeuten, wie ihn der hl. Thomas charaktervoll und verständnisreich zum siegreichen Durchbruch gebracht hatte bzw. bringen sollte. Danach beginnt alle

höhere, allgemeine Erkenntnis letztlich mit den Sinneseindrücken, der Erfahrung des Besondern. Durch eigene Kraft, ohne eine besondere göttliche Erleuchtung, arbeitet der Verstand aus den Vorstellungsbildern die intellektuellen Begriffe, in denen das Wesensmäßige, Typische, Notwendige und Bleibende erfaßt wird, heraus, erkennt in ihrer logischen Verbindung die ersten, grundlegenden Prinzipien und folgert aus ihnen, wiederum mit Hilfe der Erfahrung und Abstraktion, die erst mittelbar einleuchtenden Begriffe und Sätze ab.

Es ist interessant und lehrreich, die heutigen Kämpfe um den Sinn der Erkenntnislehre des hl. Augustinus mit denen des 13. Jahrhunderts zu vergleichen. Sind wir trotz den weit höher entwickelten historisch-kritischen Arbeitsmethoden in der eindeutigen Erklärung dieses wichtigen Lehrpunktes im wesentlichen über das 13. Jahrhundert hinausgekommen, das uns ebensosehr oder vielleicht noch weit mehr an unverwüstlicher Spekulationskraft überragt, wie wir es in den positiven Fächern überholt haben? Werden wir die eingehenden Einzelforschungen nicht vielleicht mit der Bilanz, non liquet, abschließen müssen, d. h. mit der Feststellung: Augustinus hat, wie in so vielen andern philosophischen und theologischen Lehrstücken, so auch in der Erkenntnislehre kein fertiges, allseitig durchgearbeitetes, einstimmig und logisch aufgebautes System? Auch hier ist er ein tinanenhaft Ringender, der große Sucher und geniale Problemsteller, der überall erratische Felsblöcke zurückläßt, an deren logischer Bearbeitung und schulmäßigem Ausgleich die Nachgeborenen ganze Generationen hindurch sich abmühen mögen. Wenn die Könige bauen, haben die Kärrner zu tun.

Bernhard Jansen S. J.

Mutter aller Lebendigen

Katholische Religiosität steht mitten zwischen zwei Anklagen, die sich widersprechen. Die eine geht auf Entwürdigung der Frau, die andere auf Vergötzung der Frau. Die erste stützt sich auf einen angeblich völligen Primat des Männlichen im Kirchenleben und Familienleben: die Frau nur dazu da, zu schweigen und zu gehorchen. Die zweite Anklage beruft sich auf eine, alle eigentliche Christusandacht angeblich verdrängende Marienverehrung: die Frau als das eigentliche Andachtsobjekt des Katholiken. Man wird auch nicht erwidern dürfen, daß die Grundlagen dieser Anklagen doch ganz verschiedener Natur seien: im einen Fall das Los der gewöhnlichen Frau, im andern die Ausnahmestellung der Virgo-Mater, der Jungfrau-Mutter. Denn es ist doch wohl nicht abzuleugnen, daß in jedem von beiden Fällen, über den besondern Realbestand hinaus, eine gewiße Wertung und Sicht der Frau zum mindesten sich grundlegt. Dazu kommt, daß beide Seiten sich vermischen. Maria besagt trotz ihrer hohen Stellung in der Welt des Christentums keine Ausnahme von dem Gesetz des „Schweigens" und des „Gehorchens": sie hat keinen Anteil am Priestertum, und die Seiten des Evangeliums schildern sie als die selbstverständlich „Gehorchende": zuerst gehorchend Joseph und dann gehorchend dem Sohn von Kana bis Golgatha. Und umgekehrt liegt auf jeder christlichen Frau, in der Anschauung aller christlichen Jahrhunderte, ein Weiheschimmer von Marien her, der ihre scheinbare Zweitstellung des „Schweigens" und „Gehorchens" in eine geheimnisvolle Erststellung wandelt, die Erststellung des „Jungfräulichen" und „Mütterlichen", der der christliche Mann sich beugt, und in deren Einfluß er, in sich beugender Ehrfurcht, reift. So kommen wir in der Tat nicht daran vorbei: Wie steht die Frau im Zentrum katholischer Religiosität?

Es ist diese Frage im Grunde das eigentliche, tiefere Problem der gegenwärtig vielverhandelten Frage zwischen „Mittlerschaft Christi" (im Sinne direkter Erlösung) und „Mittlerschaft Mariens" (im Sinne „allgemeiner Fürbittschaft" der Gnaden der Erlösung). Denn das große Beispiel der Kirchenväter und der großen Scholastiker lehrt uns, dogmatische Fragen nicht allein mit dem Zahlengewicht von Zitaten zu entscheiden, sondern (bei aller Wichtigkeit gründlicher historischer Forschung) nicht weniger aus den tiefen Zusammenhängen der Dogmen untereinander. Ebensowenig genügt der alte Grundsatz des potuit, decuit, ergo fecit (Gott konnte es tun, es war Seiner würdig, also tat Er es). Denn, wenngleich dieser Grundsatz das Verdienst hat, seinerzeit eine durch allzu strenge Zusammenhangsbetrachtung festgefahrene Frage (der Unbefleckten Empfängnis) wieder in Fluß gebracht zu haben, so geht seine Bedeutung über dieses (negative) „Auflockern" doch nicht hinaus. Denn Gott ist ein Gott der Ordnung und des Maßes, nicht ein Gott der schlechthin willkürlichen Willensfaktizität. Und die letzte Frage in christlichen Dogmen kann nicht lauten: Was konnte Gott zur Verherrlichung einer Einzelperson tun? — sondern: Wie steht das betr. Einzeldogma im organischen Ganzen der Schöpfungs- und Erlösungslehre? Insbesondere in Bezug auf die Mariologie sind wir von den großen Kirchenvätern und Scholastikern gelehrt, sie nicht isoliert für sich zu behandeln, etwa rein nach dem Grundsatz einer möglichst großen Verherrlichung der Gottesmutter (wenngleich sie, nach dem Wort des Engels, „aller Gnaden voll" ist und darum aller Ehren würdig), sondern die entscheidende Frage ist, in klassischer katholischer Theologie, immer: die Wesens-

beziehung zur Christologie. Um Christi willen geschieht alles, was an Maria geschieht. Und darum kann auch eine Klärung der Frage der „Mittlerschaft Mariens" im Sinne der „allgemeinen Fürbittschaft" (Maria als Fürbitterin aller Erlösungsgnaden) nur im Rahmen der Christologie erfolgen[1]. Mariologie ist in allen ihren Teilen, und vorab in dem zur Behandlung stehenden Punkt eine christologische Frage. Es genügt also nicht, zu sagen: die nächste Umgebung des Herrn (der, wie man es manchmal nannte, „hypostatische Kreis") kann in ihren Gnadenvorzügen nicht hoch genug gesehen werden, denn alle diese Gnadenvorzüge strahlen auf Christus zurück. Solche Methode ist nicht ungefährlich und hat seinerzeit zu der ärgerlichen Propaganda einer „Unbefleckten Empfängnis des hl. Joseph" geführt. Nein, die entscheidende Frage ist: ist dieser oder jener in Frage stehende Gnadenvorzug wirklich innerer Bestandteil der Erlösungsordnung und Heiligungsordnung? Denn, wie die Kirche lehrt, gibt es nicht willkürliche Dogmenentwicklung, sondern allein Dogmenentfaltung, d. h. Entfaltung der vollen Sicht des von Anfang an als Ganzes Geoffenbarten. Behandlung einer dogmatischen Frage ohne die Frage nach den Zusammenhängen des Ganzen entspricht also nicht kirchlichem Geist. Erst diese Frage bringt die Klärung, in unserem Falle positiv.

1.

„Gott ist Geist, und die Ihn anbeten, müssen Ihn in Geist und Wahrheit anbeten." Dieses Wort des Herrn bei Johannes (4, 23) ist das alles durchwirkende Grundwort christlichen Glaubens und christlicher Frömmigkeit. Es ist ein einziger Gedanke, der durchgeht: vom streng jenseitigen Gott zur wahren Gottheit Christi, zur wahren Gottesheimat der Kirche, zum wahren Gottesleben des Christen. Die Abkehr alttestamentlicher Frömmigkeit von allem „geschnitzten Bild" zu Gott jenseits aller Bilder und Gleichnisse vollendet sich in die neutestamentliche Abkehr von aller „Frömmigkeit im Fleisch" zur Frömmigkeit des „unaussprechlichen Seufzens des Heiligen Geistes in unsern Herzen". Das ist das unantastbare Heiligtum christlicher Religion: die Erfüllung des „Du sollst den Herrn, Deinen Gott lieben aus ganzem Herzen und aus allen deinen Kräften ..." Darum spricht der Apostel, daß es in Christo weder Griechen noch Barbaren, weder Freie noch Sklaven, weder Mann noch Weib gebe, sondern allein Christus alles in allem, „Christus aber Gottes", weil er ist die Fülle Gottes leibhaftig. Menschwerdung bedeutet in diesem alles entscheidenden Wurzelpunkt christlicher Religion die Fülle der Gottesherrschaft: Gott, der nun auch der Person nach das Geschöpfliche in Sich trägt: der „Tod" des Geschöpflichen „aufgesogen in den Sieg" Gottes: Gott alles in allem.

Vor diesem „unzugänglichen Licht" verlischt alles. Hier gilt nur Eins: „Höre, Israel, Dein Gott ist Ein Einziger Gott". Es gibt keine Geteiltheit des Herzens zwischen Gott, Christus und Maria. Es ist nur Gott (gerade aus der strengen Gottessohnschaft Christi heraus), dem die Übergabe und Hingabe des Herzens gehört, und eine Übergabe und Hingabe des Herzens, die steht und fällt mit der letzten einsamen Unmittelbarkeit von Schöpfer und Geschöpf: hinausgehoben über alle Differenzierung (auch die Geschlechtsdifferenzierung) und alle Gemeinschaft (Integrierung) des Geschöpflichen, gleichsam in Schwebe zwischen Himmel und Erde, weder mit Gott verschmelzend noch mit dem Geschöpflichen verschmolzen, allein „in Gott". Das ist das letzte Geheimnis

[1] Diesen Weg ist Bainvel sehr glücklich gegangen (Dictionnaire apologétique III 285—302), dem nun andere nachgefolgt sind (vgl. diese Zeitschrift 108 (1923/24) 151 f.

christlicher Religiosität, das Geheimnis ihres „Quis nos separabit! — Wer kann uns von Gott trennen!", mit dem sie der ganzen Welt und Weltgeschichte in Unerschütterlichkeit gegenübersteht: ihre Unwandelbarkeit mitten im Wandel. In dieser Haltung ist ausgelöscht alle Differenzierung von Mann und Frau und ebenso alle Rede von Erststellung und Zweitstellung. Denn in diesem zentralen letzten „in Gott" ist jeder Mensch Frau, in der restlosen Hingegebenheit des „Mir geschehe nach deinem Wort!", und jeder Mensch Mann, in der Unbeugsamkeit dieser Hingegebenheit, in der sie nach unten blickt. Wie Gott selber jenseits aller Differenzierung von Mann und Frau steht, so steht auch, in geheimnisvollem Gleichnis, die letzte religiöse Haltung des Menschen jenseits. Das völlige Hingegebensein an Gott läßt teilnehmen an der königlichen Freiheit Gottes. Hingegeben an Gott ist der Mensch frei über allen Banden und Spannungen des Geschöpflichen, wohl nicht frei „von" ihnen, sondern „in" ihnen, aber kraft seines alleinigen und ausschließlichen „Hangens in Gott" gleichsam „von oben frei" in ihnen, teilnehmend an der Freiheit Gottes, in der Er aller „Knecht" ward und „Untertan".

Hier liegt die entscheidende Lösung unseres peinlichen Entweder-Oder der Eingangsfrage. Für die sozusagen „Absoluthaltung" des Menschen gibt es (gegenüber dem Vorwurf auf Entwürdigung der Frau) keine Rede von Zweitstellung oder Erststellung, von Reden oder Schweigen, Befehlen oder Gehorchen. Das „in Gott" sprengt alle Differenzierungen und Eingrenzungen. Vor Gott steht allein das begnadete und erlöste Geschöpf, das „Werk Seiner Hand", Aug in Aug und Herz an Herz. Nicht in dem Sinn, daß das Positive der Differenzierungen ausgelöscht wäre. Ausgelöscht wird nur die Knechtschaft zur Freiheit des „Hangens in Gott". „Freiheit des Hangens in Gott" aber besagt Überhöhung des Positiven der Differenzierungen zu geheimnisvoller Einheit: Überhöhung des Positiven fraulicher Hingegebenheit zur restlosen Hingegebenheit an Gott (die allein den Traum „restloser Hingegebenheit" erfüllt), die aber eben dadurch königliche Freiheit allem Geschöpflichen gegenüber wird, also das Positive des Männlichen in sich selber beschließt; — Überhöhung des Positiven männlicher Unabhängigkeit zur restlosen Freiheit über allem Geschöpflichen „in Gott, dem Schöpfer" (die allein den Traum „schöpferischer Unabhängigkeit" erfüllt), die aber nur möglich ist durch restlose Hingegebenheit an Gott und also darin das Positive des Fraulichen in sich selber besitzt. Dadurch aber, daß diese „Absoluthaltung" auf Gott allein geht, der jenseits aller Differenzierung von Mann und Frau steht, erledigt sich auch der Gegenvorwurf auf Vergötzung der Frau. Es gibt in streng katholischem Sinn nicht so etwas wie eine „Gnadenallmacht" Mariens. Denn Gott allein ist allmächtig, und Gott allein ist Quellgrund der Gnaden, weil Gnade heißt geschenkte oder wiedergeschenkte „Teilnahme an Gottes Natur" und Gnade im Sinn „sittlicher Hilfe" zum Schöpferbereich Gottes gehört. Und es gibt in streng katholischem Sinn nicht so etwas wie eine „eigentliche Miterlösung" durch Maria. Denn Christus allein, kraft Seiner Gottmenschheit, ist der Erlöser, und die Kirche allein als „Haupt und Leib Ein Christus" ist das „Fortleben der Erlösung". „Erlösung durch Gott zu Gott hin" heißt das Grundgeheimnis katholischer Erlösungslehre, und der Ausdruck „Miterlöserin" ist immer nur in jenem Sinn von der klassischen katholischen Theologie auf Maria

angewandt worden, wie ihn Leo XIII. und Pius X. in ihren Rundschreiben gebrauchten: als Ausdruck dessen, daß Maria durch ihr „Mir geschehe nach Deinem Wort" der Erlösungstat Gottes sich als Werkzeug hingab und hierin (wie Christus in der Christenheit als „wirkender Erlöser" fortlebt und fortwirkt) ihr Amt als „allgemeine Erbitterin aller Erlösungsgnaden" gleichsam „antritt", weil mit dem Ja zur Erlösungstat Gottes das Ja zu deren voller Auswirkung gesprochen ist und darum in das Ja der „allgemeinen Fürbittschaft aller Erlösungsgnaden" sich entfaltet. Es liegt also die letzte Bedeutung Mariens für katholische Religiosität nicht jenseits der strengen, auch für alle Übernatur unüberschreitbaren Grenze des Geschöpflichen, darin alles Geschöpfliche nur „Werkzeug" in rückhaltloser „Hingegebenheit" zu Gott sein kann. Ja, Mariens „Mir geschehe nach Deinem Wort!" ist wie geheimnisvolle Idealerfüllung jener „Absoluthaltung", von der wir eben sprachen: als „Magd des Herrn" die Idealerfüllung der fraulichen Hingegebenheit, als „fürbittende Miterlöserin" die Idealerfüllung männlicher Kraft nach unten.

2.

Aber dieser Gott, der „Geist ist", hat Sich aufs innigste in die Welt hinein mitgeteilt. Frei und unabhängig in Sich bleibend von Ewigkeit zu Ewigkeit, ist er „Knecht der Kreatur" geworden, vom Kreaturdienst der Schöpfung und Erhaltung der Welt bis zum äußersten Kreaturdienst der Menschwerdung, bis zu „Speise und Trank" der Kreatur. So schließt denn auch, korrelat, die Freiheit des „in Gott" der letzten „Absoluthaltung" die Bindungen und Unterordnungen des Dienstes der Kreaturen an einander nicht aus, sondern ein, aber zum „Dienen in Freiheit", im Sinne des paulinischen Grundgesetzes: „da ich frei war, ward ich aller Knecht" (1 Kor. 9, 19).

Die konkrete Heilsordnung des Sich mitteilenden Gottes liegt aber zwischen zwei Gegensätzen: zwischen Erbsünde „in Adam", „aus dem Eva", und Erlösung „in Christus", „der aus Maria". Denn alle Erlösung setzt den Tatbestand der Erbsünde voraus. Erbsünde aber ragt mit ihren letzten Folgen (wenngleich nicht in ihrem Wesen als „Sünde") in die Erlösung selber hinein, bis diese vollendet ist in der „Erlösung unseres Leibes", da in der „Auferstehung der Toten" der „Tod verschlungen ist in Sieg". So ist denn, wie der Apostel im Epheserbrief ausführt, zwar „Christus in unsern Herzen", aber zu einem immerwährenden „Wachstum zu Christus hin", das in diesem Leben sich nicht vollendet, und einem Wachstum, das, wie die erschütternden Seiten des Römerbriefes bekennen, ein Wachstum beständigen Ringens mit unheimlichem Erbe bleibt: „Ich Unglücklicher, wer wird mich erlösen von diesem Leib der Sünde!" (Röm. 7, 24.) Christenleben, so sehr es aus und in Christus ist, bleibt also letztlich sozusagen zwischen „Adam" und „Christus" und darum zwischen „Adam, aus dem Eva" und „Christus, der aus Maria". Das Prinzip des „Adam, aus dem Eva" für sich allein besagt Herrschaft des Mannes und Unterworfenheit der Frau bis zum Erbsündefluch des „Du sollst unter der Gewalt des Mannes sein, und er soll Herr über dich sein" (Gen. 3, 16). Das Prinzip des „Christus, der aus Maria" für sich allein besagt Auserwählung der Frau zum alleinigen (kraft der jungfräulichen Empfängnis Christi) Prinzip der „zeitlichen Geburt" der „neuen Menschheit in Christo"

bis zur Höhe dessen, was Pius X. von Maria sagt: princeps largiendarum gratiarum ministra (Denz. n. 3034), „Mutter des Ewigen Lebens". Zwischen Eva, der „Mutter aller Lebendigen" unter „der Gewalt des Mannes", und Maria, der „Mutter aller Lebendigen" in der Unabhängigkeit des „... da ich keinen Mann erkenne" und dem freien Ja, unmittelbar zu Gott, des „Mir geschehe nach Deinem Wort!", zwischen Eva und Maria liegt das Schicksal der Frau im Christentum, aber ein Schicksal, das in wachsendem Maß von Eva hinauferlöst wird zu Maria.

Diese letzten Zusammenhänge der Struktur der Heilsgeschichte haben zuerst eine wichtige Folge für das Verhältnis zwischen Christus und Maria im Ganzen der Heilsökonomie. Menschwerdung als (faktische) Konkretform der Erlösung bedeutet, daß Christus, wie der Apostel sich ausdrückt, stellvertretend unsere „Sünde" wird (2 Kor. 5, 21), d. h. wahrhaft als Stellvertreter der erbsündigen Menschheit unsere Sünde auf sich nimmt und sühnend tilgt, „in Adam Christus und Christus in Adam" (Augustinus in Ps. 101 serm. 1, 1). Dies ist aber dadurch möglich, daß Christus aus Maria ist, und Maria, wenngleich „unbefleckt", so doch wahrhaft aus Ehe „empfangen", im Sinne ihrer eigenen Empfängnis als Tochter einer menschlichen Mutter aus einem menschlichen Vater. Dadurch daß Maria damit „aus Adam" ist (weswegen ihre „Unbefleckte Empfängnis" Erlösungscharakter trägt: Maria „im ersten Augenblick ihrer Empfängnis ... in Ansehung der Verdienste Christi Jesu ... von jeder Erbschuld bewahrt und frei"), ist auch Christus in wahrem Sinn (obschon nicht im Erbsündesinn) seiner menschlichen Natur nach „aus Adam". Wenngleich also, auf der einen Seite, das Erlösungsprinzip „Christus, der aus Maria", kraft der jungfräulichen Geburt Christi und der Unbefleckten Empfängnis Mariens, völlig unabhängig dem alten Erbsündeprinzip „Adam, aus dem und unter dem Eva" gegenübersteht, so ist es doch, auf der andern Seite, kraft der wahren Geburt Christi und der wahrhaft ehelichen Empfängnis Mariens, diesem Erbsündeprinzip in einem letzten geheimnisvollen (die „stellvertretende Sühne" grundlegenden) Ineinander verbunden. So aber erhellt sich das gleichsam doppelte Antlitz des Verhältnisses zwischen Christus und Maria.

Auf der einen Seite (kraft der völligen Unabhängigkeit des Erlösungsprinzips vom Erbsündeprinzip) ist Maria das wahrhaft grundlegende menschliche Prinzip der ganzen Menschwerdung. Denn Christus ist „aus Maria". Vor allem „Das Wort ist Fleisch geworden" steht das freie Ja der Jungfrau-Mutter: „Mir geschehe nach Deinem Wort!" Und darum ist sie auch folgerichtig „Mutter Christi, Mutter aller Christen". Wie vor aller Erlösungstat Christi (nach seiner menschlichen Natur) das frei mitwirkende Ja Mariens zu solcher Erlösungstat steht, so steht folgerichtig in alle Ewigkeit, in Auswirkung und Entfaltung des Ja von Nazareth, vor aller Auswirkung und Entfaltung der Erlösungstat Christi das fürbittend-mitwirkende Ja der princeps largiendarum gratiarum ministra, der „Mutter aller Lebendigen in Christo". Maria hat also, von hier aus, darum keinen Anteil am eigentlichen Priestertum, noch ist sie (wie frommes Ungeschick hie und da meinte) so etwas wie ein „achtes Sakrament", weil sie dem Ganzen des „Haupt und Leib Ein Christus" als die „Mutter" verbunden ist, d. h. als der Quellgrund, in das Ewiges Leben hineinströmte, um auszuströmen: „Maria, aus der Christus,

der in der Kirche". Maria ist die „jungfräuliche Mütterlichkeit", die allein auserwählt ward, Gott zu empfangen und Gott weiterzuschenken, und darum ist der letzte (menschliche) „Wesensatem" Christi der Atem „dieser jungfräulichen Mütterlichkeit", und der letzte Wesensatem des „Haupt und Leib Ein Christus" Duft der „Jungfrau-Mutter". Auf der andern Seite aber (kraft des faktischen Ineinander von Erlösungsprinzip zu Erbsündeprinzip) bleibt auch für Maria, in gewissem Ausmaß, die Wirkung des „Adam, aus dem Eva". Ihre Zustimmung zur Menschwerdung ist nicht ein herrscherliches „Es werde", sondern das demütig-weibliche „Mir geschehe". Im ganzen Verlauf des Evangeliums erscheint sie ganz als die „Schweigende" und „Gehorchende". Obwohl sie der alleinige Ursprung Christi ist, liegt doch die Leitung der heiligen Familie in der Hand des „Pflegevaters Joseph", und ihrem Sohn gegenüber sehen wir sie nur als die sanft Klagende (beim Zurückbleiben des zwölfjährigen Knaben in Jerusalem), die schüchtern Erinnernde (in Kana), die schweigend Dabeistehende (Mark. 3, 32 ff. und auf Golgatha), die fast ganz in Seinen Triumph Aufgehende (Mariens fast völliges Verschwinden in der Auferstehungs- und Pfingstzeit). Und im Leben des „Haupt und Leib Ein Christus" tritt sie in den ersten christlichen Jahrhunderten fast ganz zurück, und noch heute ist von ihr in der römischen Liturgie nur ganz selten die Rede (wenn man die orientalischen Meßliturgien zum Vergleich heranzieht). Maria ist und bleibt in der „unsichtbaren Welt" die princeps largiendarum gratiarum ministra, aber in der „sichtbaren Welt", die der „Voll-Erlösung" erst „entgegenseufzt", teilt sie still das Schicksal, das durch das „Adam, aus dem Eva" verhängt ist und niemals in „dieser Zeit" völlig „erlöst" wird. Ihre Verehrung, so innig und ausschließlich fast sie auch werden mag, trägt unauslöschlich das per Mariam ad Iesum in sich, das „Aufgehen der Mutter in den Sohn". In diesem Aufgehen und Sich-Verschweigen ist sie aber wahrhaft die princeps largiendarum gratiarum ministra, der stille, heilige Mutterschoß, in den der Ewige Frieden Sich einsenkte, und in dem wir Ihn empfangen. Das „Das Ewig-Weibliche zieht uns hinan", mit dem die Schicksalstragödie der Neuzeit schließt, ist nur unbewußter Erinnerungsklang der geheimnisvollen Tiefe von Christentum: Maria, Mater gratiae...

Dieses Verhältnis zwischen Christus und Maria im Ganzen der Heilsökonomie wird aber nun zum sozusagen Formprinzip des Christenlebens im allgemeinen, d. h. praktisch des Verhältnisses zwischen Mann und Frau im Christentum. Denn für den Christen gilt: „Nicht mehr ich lebe, Christus lebt in mir", also „Christus, der aus Maria". Es ist also wahr (entsprechend der völligen Unabhängigkeit des Erlösungsprinzips vom Erbsündeprinzip), daß Christentum eine neue, höhere Wertung der Frau besagt. Die knechtische Untertanschaft Evas „unter der Gewalt des Mannes" ist erlöst in das frei unmittelbare, von aller Herrschaft des Mannes unabhängige, „Siehe, die Magd des Herrn" zu Gott. Am entscheidenden Anbeginn der Erlösung und Menschwerdung steht nicht der Mann, steht auch nicht die „Frau unter dem Mann", sondern steht die „Frau allein", die „Jungfrau-Mutter". Die Ordnung der Erbsünde heißt „in Adam, aus dem Eva", die Ordnung der Erlösung bis zur Voll-Erlösung des Paradieses des „neuen Himmels und der neuen Erde" aber heißt „in Christus, der aus Maria". Es ist die „Jungfrau-

Mutter", in die das Ewige Leben sich einsenkt. Darum, je mehr Christentum die Welt „durchsäuert", steigt und muß steigen die Wertung der „Reinen Frau", wird das „Frauliche" immer stärker der „Atem" des Ewigen Lebens, den es in Maria empfangen hat. — Aber ebenso wahr ist (entsprechend dem faktischen Ineinander von Erlösungsprinzip zu Erbsündeprinzip), daß für die Frau, auch im Christentum, in dieser Zeitlichkeit niemals völlig das „Adam, aus dem Eva" aufhört, mit allen Folgen des „Schweigens" und „Gehorchens". Es ist die andere Seite ihrer besonderen „Nachfolge Mariens". Auf sie ist wohl übergegangen, in gewissem Ausmaß, die Auserwählung Mariens zum alleinigen „Mutterschoß des Ewigen Lebens". Alles männliche Priestertum der Kirche hat sich zuerst in Ehrfurcht und Dankbarkeit und Demut tief zu neigen vor der eigenen Mutter. Denn ohne die Hingabe und die Liebe der katholischen Mütter gibt es keine Priester. Und alle echte Reife dieses männlichen Priestertums der Kirche wird sich immer und notwendig entfalten zur Reife der „Jungfrau-Mutter", zu echter Zartheit der Liebe und Mütterlichkeit zu den Seelen: „O meine Kindlein, die ich in Schmerzen gebäre" (Gal. 4, 19). Und alles Arbeiten und Ringen dieses männlichen Priestertums ist umsonst ohne das Sorgen und Warten der christlichen Frau in Familie und Gemeinde. Denn wie das Kind nur im Mutterleib langsam erwächst, so ist alles langsame und tiefe Wachstum, so oder so, in die Hut der Frau gegeben, von der Familienmutter bis zur Barmherzigen Schwester und Fürsorgerin und Erzieherin. Aber eben darum bleibt das Los des „Schweigens" und „Gehorchens", freilich in wachsendem Maß (je mehr Erbsündeordnung in Erlösungsordnung „verschlungen" wird) nicht in unfreier Untertanschaft, sondern in Erfüllung des positiven Wesens der Frau, die „empfängt", daß das „Empfangene" in ihrer Stille und Geduld „wachse". Ihr „Schweigen" ist das Schweigen des wachsenden Lebens, und letztlich jenes „Schweigeu", dem allein Gott Sich neigte und immer wieder neigt.

So ist das Mariendogma, in seiner letzten Vollendung (wie sie in der Lehre von der „allgemeinen Fürbittschaft" tatsächlich gegeben ist) gleichzeitig die christlich-katholische Antwort auf die Frauenfrage: die Frau im Christentum als das „auserwählte Gefäß des Ewigen Lebens", aber eben darum in Gottes Schweigen sich verschweigend und in Gottes Menschheit sich still verschenkend, das Gleichnis des neutestamentlichen „Gott-Liebe" selber.

Erich Przywara S. J.

Die Konversion des Kurprinzen Friedrich August von Sachsen (1712–1717)

Wenige Ereignisse haben die protestantische Welt in dem zweiten Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts in solche Aufregung versetzt wie die im Jahre 1712 erfolgte und 1717 bekanntgegebene Konversion des Kurprinzen Friedrich August von Sachsen. Schien ja die sächsische Dynastie unrettbar dem römischen Moloch ausgeliefert, die Wiege des Luthertums von Inquisition und Scheiterhaufen bedroht, der ganze deutsche Protestantismus seiner Führung beraubt. Kein Wunder, wenn der schon an und für sich zuweilen dramatische Verlauf der Konversion die leidenschaftlichsten Darstellungen gefunden hat. Auch die neueren Publikationen, die wichtiges Aktenmaterial herbeigeschafft haben, lassen manchmal die nötige Ruhe und Objektivität vermissen. Während Theiner im Jahre 1843 in überschwenglicher, zuweilen abstoßender Form die Konversion als ein Werk der Gnade feierte[1], hat der Dresdener Pastor Blanckmeister dieselbe im Jahre 1890 in gehässiger Weise als brutale Vergewaltigung und verabscheuungswerte Zwangsbekehrung gebrandmarkt[2]. Auch Ziekursch, der im Jahre 1903 neue wichtige Depeschen aus dem Vatikanischen Archiv verwertete, kann sich nicht immer von Ausdrücken enthalten, die für die katholische Seite nur als beleidigend bezeichnet werden müssen[3].

Es dürfte also nicht überflüssig sein, einmal ruhig die Quellen sprechen zu lassen, um so zu einem objektiven Urteil über diese strittigen Vorgänge zu gelangen.

Kurfürst Friedrich August I. (der Starke) von Sachsen legte am 2. Juni 1697 in die Hände seines Vetters, des Herzogs Christian August von Sachsen-Zeitz, damals Bischofs von Raab, das katholische Glaubensbekenntnis ab. Politische Rücksichten, insbesondere die Aussicht auf die polnische Königskrone, für deren Erlangung die katholische Religion Vorbedingung war, müssen wohl als Hauptgrund zur Konversion betrachtet werden. Konversionsgedanken hatten schon bei dem Vater und dem Bruder des Kurfürsten eine Rolle gespielt, wie er selbst später seinem Sohne zu bedenken gab[4].

August der Starke war „eine kraftvolle, selbstbewußte Persönlichkeit" „von reicher Begabung und fast universalem Wissen", „ein Riese an Ehrgeiz und

---

[1] Geschichte der Zurückkehr der regierenden Häuser von Braunschweig und Sachsen in den Schoß der katholischen Kirche im 18. Jahrhundert (Einsiedeln 1843) 103 ff.

[2] Christiane Eberhardine, die letzte evangelische Kurfürstin von Sachsen und die konfessionellen Kämpfe ihrer Tage, in den Beiträgen zur Sächsischen Kirchengeschichte VI (1890) 1—84.

[3] J. Ziekursch, August der Starke und die katholische Kirche in den Jahren 1697—1720, in Zeitschrift für Kirchengeschichte XXIV (1903) 86 ff. 232 ff. Die wichtigen Depeschen Salernis von 1711 bis 1719 befinden sich in der Nunziatura di Polonia Nr. 141 u. 142. Vgl. Ziekursch 236 f.

[4] Vgl. den Brief vom 23. Juli 1712 bei Haake, Der Glaubenswechsel Augusts des Starken, in Histor. Vierteljahrsschrift X (1907) 384[1]. Haake weist einen Teil der Ausführungen von Hiltebrandt (Die polnische Königswahl und die Konversion Augusts des Starken, in Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven X [1907] 152 ff.) als hyperkritisch zurück.

Körperkraft, aber auch ein Virtuose des Genusses“ [1]. Seine vielen Reisen in katholischen Ländern mit ihrer höher entwickelten Kultur hatten ihm katholische Einrichtungen und Anschauungen näher gebracht, während ihn die Starrheit der heimischen lutherischen Orthodoxie abstieß. Kriegsruhm und politische Macht, wenigstens eine Königs-, womöglich eine Kaiserkrone waren seine Ideale. In sittlichen und religiösen Anschauungen war er lax und frei. Eigentlich hatte er keine Religion und brauchte somit auch keine zu wechseln, wie ein kundiger Zeitgenosse bemerkt. Derselbe meint, August habe „nicht mehr geglaubt, als was viele unserer Fürstenkinder insgemein zu glauben pflegen, nämlich daß ein Gott im Himmel, sie aber als Fürsten auf Erden tun können, was sie wollten“ [2].

Wenige Wochen nach der Konversion schrieb der Bischof von Raab an seinen Bruder, den Herzog Moritz Wilhelm von Sachsen-Zeitz, am 1. Juli 1697: „Der Kurfürst hat mir seinen Vorsatz wegen Annehmung der katholischen Religion entdeckt und mich um eine Information ersucht, welche ich auch etliche Wochen continuirt, bis endlich durch Gottes Gnade der Kurfürst ganz im geheimen bei mir seine Generalbeichte und das katholische Glaubensbekenntnis abgelegt und von mir das allerheiligste Sakrament empfangen.“ [3] Der Kurfürst wurde am 27. Juni 1697 zum König von Polen gewählt, und nachdem er öffentlich das katholische Glaubensbekenntnis erneuert, als König (August II.) am 15. September 1697 zu Krakau gekrönt. Zum Beichtvater wählte er den Beichtvater seines Vorgängers Sobieski, den P. Moritz Vota [4]. Wie Vota am 17. September 1697 an den Kardinal-Staatssekretär berichtet, hat der König durch seine Frömmigkeit allgemein erbaut und in den letzten 8 Tagen zweimal sehr fromm die heilige Kommunion empfangen [5].

Eine wichtige Frage auch für die Sukzession in Polen war die Erziehung des Kurprinzen in der katholischen Religion. Dieser Prinz war geboren am

---

[1] Haake, Die Wahl Augusts des Starken zum König von Polen, in Histor. Vierteljahrsschrift IX (1906) 81. Eine Übersicht über die August betreffende, vielfach romanhafte Literatur bietet Haake in seinem Buche „August der Starke im Urteil seiner Zeit und der Nachwelt“ (1922). Nur wenige Historiker werden den doch auch vorhandenen Lichtseiten in Charakter und Leistungen des Königs gerecht. Einseitig preußische und antikatholische Instinkte beeinflussen vielfach die Linienführung. Dazu kommt, daß „geile Wollüstlinge und geistige Trottel die Frivolitäten des Barons von Pöllnitz und der Markgräfin von Bayreuth und die seichte, mehr oder weniger schmutzige Literatur vorziehen, die vorgibt, ihnen ‚Geschichte‘ zu bieten“ (Haake a. a. O. 125). La Saxe galante von Pöllnitz charakterisiert Haake als „ein tolles Gemisch von geistreichem Witz, Bosheit und Laszivität, von Wahrheit und Geflunker, literarisch Gebildeten und sittlich Unverdorbenen ein Greuel“ (S. 14). Vgl. auch Gretschel, Geschichte des sächs. Volkes u. Staates II (1863) 660. — Corn. Gurlitt (August der Starke [1924]) wird den politischen und äußern kulturellen Bestrebungen des Königs mehr gerecht; in katholischen Dingen ist aber sein Urteil durch unwissenschaftliche Vorurteile mehrfach getrübt. Vgl. z. B. I 159; II 145.

[2] Des Herrn v. Loen Ges. Kleinere Schriften I (1749) 288.

[3] Histor. Vierteljahrsschr. IX (1906) 59[1]. Damit stimmt der Brief des Bischofs vom 2. Juli 1697 an den Grafen Kinsky (a. a. O. X [1907] 389) und der Kern der etwas überschwenglichen Narratio Conversionis bei Theiner 108[4]. — Die erst gegen Ende des 18. Jahrhunderts auftauchende Abschwörungsformel, in welcher der Kurfürst seine Eltern verflucht haben soll, ist sicher eine Fälschung, so Haake in „Histor. Vierteljahrsschr.“ IX (1906) 59[1]. Näheres über diese Fälschung bei Duhr, Jesuitenfabeln[4] 113 ff.

[4] Über P. Vota vgl. Duhr, Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge III (1921) 813 ff. [5] Wortlaut bei Theiner 113[11].

7. Oktober 1696, mithin bei der Konversion des Vaters noch nicht ein Jahr alt. Einstweilen blieb er unter dem ausschließlichen Einfluß der streng protestantischen Mutter Christiane Eberhardine, einer Prinzessin von Brandenburg-Bayreuth, und deren Mutter Maria Josepha, einer dänischen Prinzessin. Nachdem der Krieg mit Karl XII. von Schweden den König August nach Polen gerufen, gab derselbe am 4. September 1701 dem Papste das bestimmte Versprechen, seinem Sohne eine katholische Erziehung angedeihen zu lassen. Aber unter den furchtbaren Schlägen durch Karl XII. und dem für August mit dem Verzicht auf die polnische Krone verbundenen und für die Duldung der Katholiken verhängnisvollen Frieden von Altranstädt (1706) trat die Frage völlig in den Hintergrund. Erst nach den Mißerfolgen Karls XII. in der Ukraine und besonders nach der für die Schweden vernichtenden Schlacht bei Pultawa (8. Juli 1709) wurde die Frage wieder brennend. Am 10. Januar 1709 hatte August dem Papste seine Rückkehr nach Polen gemeldet und das frühere Versprechen erneuert, seinen Sohn katholisch erziehen zu lassen; er warte nur auf etwas günstigere Umstände, um einen Entschluß auszuführen, den er schon lange gefaßt und bei dem seine Pflicht und seine Interessen beteiligt seien [1].

In einem längeren Schreiben vom 6. Oktober 1709 erneuerte August dieses Versprechen [2]. Dem Papste Klemens XI. lag die Sache sehr am Herzen. Um zum Ziele zu gelangen, schickte er einen außerordentlichen Nuntius nach Dresden. Er wählte dazu seinen jungen Neffen Annibale Albani und gab ihm als Uditore, Rat und Theologen den P. Joh. B. Salerni mit. Dieser Jesuit sollte in der Folge eine große Rolle bei der Konversion des Kurprinzen spielen [3].

Salerni (Salerno) war geboren am 24. Januar 1670 zu Neapel von adeligen Eltern. Schon mit 14 Jahren wollte er in die Gesellschaft Jesu eintreten, stieß aber auf den entschiedenen Widerspruch seines Vaters und infolgedessen auf Abweisung durch den Provinzial. Salerni ließ aber nicht nach mit Bitten und erlangte schließlich durch hohe Interzession die Einwilligung des Vaters und 13. Juni 1687 die Aufnahme in das Noviziat zu Neapel. Nach Vollendung seiner theologischen Studien wurde er Studienpräfekt im griechischen Kolleg und Professor der Kontroversen. Als Gelehrter und Ordensmann erfreute er sich eines großen Rufes, was ja auch die Wahl des Papstes zu einer so wichtigen Sendung bezeugt.

Am 15. Januar 1710 zeigte August dem Papste die Ankunft des P. Salerni, der Albani vorausgeschickt worden, an; er habe die Wünsche des Papstes mit großer Klugheit und großem Nachdruck vorgetragen: ich habe ihn sehr gern gehört und mich bestrebt, den Wünschen Ew. Heiligkeit zu entsprechen, soweit es die überaus schwierigen Verhältnisse gestatten, wie der Pater selbst ausführlicher Ew. Heiligkeit berichten wird. Was die katholische Erziehung meines Sohnes betrifft, die mir stets Herzenssache war, so bin ich durch die stichhaltigen Gründe Ew. Heiligkeit, die mir derselbe Priester vorgelegt hat, zur

---

[1] Wortlaut bei Theiner, Urkunden Nr. 71. [2] Wortlaut ebd. Nr. 74.

[3] Die beste Biographie Salernis bei Patrignani-Boero, Menologio della Compagnia di Gesù I (1859) zum 30. Januar.

bestimmten Überzeugung gelangt, daß dieselbe nicht weiter verschoben werden darf, obgleich die Betreibung dieser Sache in den jetzigen Umständen sehr gefährlich ist. Bereits habe ich Hand ans Werk gelegt[1].

Nach der Ankunft Albanis in Sachsen berichtete August am 23. Januar 1710 dem Papste über dessen Aufnahme und bedauerte wegen seiner bevorstehenden Abreise nach Polen, demselben nicht noch größere Aufmerksamkeit schenken zu können. Was die Erziehung meines Sohnes betrifft, so verpfände ich mein königliches Wort[2], daß ich denselben, sobald sich die Verhältnisse in Polen beruhigt, nach Polen rufen, bei mir behalten und ihm dort katholische Erzieher geben werde, die ihn in der katholischen Religion unterrichten. Sollte sich die Beruhigung in Polen länger hinausziehen, so steht doch bei mir durchaus fest, denselben aus Sachsen auf Reisen zu schicken, während deren er katholische Diener bei sich hat. Sollte Ew. Heiligkeit ein anderer Weg kürzer und sicherer erscheinen, so bitte ich dringend um geneigte Mitteilung. Zum Schluß spricht August die bestimmte Erwartung aus, daß der Papst seine Sache bei den katholischen Fürsten vertreten werde, wie ihn Albani und Salerno im Namen des Papstes versichert hätten[3].

Am 22. Februar 1710 dankte der Papst dem König für sein Versprechen und ermunterte ihn, das königliche Wort so bald als möglich zu erfüllen[4]. Im Konsistorium vom 7. Mai 1710 machte er die Zusicherung des Königs den Kardinälen bekannt mit den besten Wünschen für den König und das polnische Reich[5]. Inzwischen war August nach Polen zurückgekehrt, und von dort (Marienburg, 20. Juni 1710) stattete er dem Papste für seine Allokution den tiefsten Dank ab. Schriftlich habe ihn der Nuntius und mündlich P. Salerno von allem unterrichtet.

Das Bekanntwerden des königlichen Versprechens erregte bei den Protestanten einen Sturm des Unwillens. Die Kurfürstin und ihre Schwiegermutter beeilten sich, der Ausführung einen Riegel vorzuschieben durch die Konfirmation des Kurprinzen. Auf die Meldung davon schrieb August von Dresden am 22. Oktober 1710 an seine Mutter, die ihn von dem Verlangen des Kurprinzen nach der Konfirmation benachrichtigt: Nun ist an dem, daß er in sein 15. Jahr gehet und fast an der Zeit, daß man bei den Jahren es ihm gestatten könnte. Weil aber kein periculum in mora, also werden Ew. Gnaden dieses Werk noch belieben zu differiren, bis ich selbst mit dem Prinzen gesprochen oder einen Expressen zu ihm schicke, mit ihm sprechen zu lassen[6]. Ohne aber die Entscheidung des Königs abzuwarten, hatten Mutter und Großmutter den Prinzen am 9. Oktober 1710 konfirmieren lassen.

Über diese gegen seinen Willen erfolgte Konfirmation schreibt der König aus Danzig am 16. November 1710 an den Papst: Ich hatte ausdrücklich befohlen, daß mein Sohn nicht die lutherische Religion annehme, und man hatte es mir versprochen, aber gegen meine Erwartung und gegen meine Befehle hat man meinen Sohn diesen Schritt tun lassen. Wären meine geheimen

---

[1] Theiner, Urkunden Nr. 94. [2] Regiam meam fidem Sanctitati Vestrae obstringo.
[3] Theiner, Urkunden Nr. 76.
[4] Clementis XI Epistolae et Brevia selectiora I (1724) 612.
[5] Clementis XI Orationes Consistoriales 100.
[6] Beiträge zur sächs. Kirchengeschichte VI 57 f.

Ew. Heiligkeit anvertrauten Absichten nicht an die Öffentlichkeit gebracht worden, so daß sogar die Zeitungen voll davon waren, dann hätten die lutherischen Eiferer nicht gewagt, diesen Schritt zu tun. Um in etwa das Übel dieses unerwarteten Schrittes wieder gut zu machen, werde ich selbst diesen Winter nach Sachsen gehen, um meinen Sohn mit mir nach Polen zu nehmen, wo ich ihm einen aus Katholiken bestehenden Hofstaat geben werde. Ich bitte von diesem Plane, den ich vertraulich mitteile, nichts verlauten zu lassen, weil ich fürchte, daß diejenigen, die bereits gegen meine Befehle zu handeln gewagt haben, sich zu andern Extravaganzen hinreißen lassen, die dann neue Hindernisse der Ausführung meines gegebenen Versprechens in den Weg legen könnten [1].

Nach dem am 17. April 1711 erfolgten Tod des Kaisers Joseph I. sandte der König seinen Sohn zum Wahltag nach Frankfurt. Hier waren starke protestantische Einflüsse tätig, den Prinzen im Luthertum festzuhalten und ihn für eine Heirat mit einer dänischen Prinzessin zu gewinnen [2]. November 1711 reiste Salerni von Frankfurt zu dem König in das Lager von Stralsund. Am 23. November berichtet er dem Kardinal-Staatssekretär Paolucci: Der König von Dänemark und das ganze protestantische Sachsen arbeiten nachdrücklich für die dänische Heirat und machen Aussicht auf die dänische Krone, was eine neue große Gefahr für die Konversion des Kronprinzen mit sich bringt. Trotzdem hat der König bei der ersten Audienz erklärt, daß ihn weder dieser noch andere Pläne von der versprochenen katholischen Erziehung seines Sohnes abbringen werden. In derselben Audienz hat er sich entschieden, Miltitz (den protestantischen Erzieher) zurückzurufen, wie es durch Expressen in zwei oder drei Tagen geschehen wird, und seinen Sohn nach Rom zu schicken mit dem Palatin von Livland (Graf Kos) und einem ganz katholischen Hofstaat. Dies werde geschehen trotz der dringendsten Bitten seiner Mutter und seiner Gemahlin, den Prinzen wenigstens für den Winter nach Dresden zurückkehren zu lassen [3].

In der Tat ging Dezember 1711 die strenge Weisung an Miltitz, sofort von Frankfurt zum König abzureisen [4]. Zur selben Zeit erhielt der Palatin nähere Verhaltungsmaßregeln: Sobald Miltitz abgereist und nach der Kaiserkrönung der Erbprinz dem neuen Kaiser vorgestellt worden, soll die Reise nach Italien angetreten werden; die gesamte lutherische Dienerschaft mit Ausnahme des Koches, des Kassierers und des Leibarztes wird nach Sachsen zurückgeschickt; bei allem ist mit möglichster Behutsamkeit und Schonung zu verfahren [5].

Auf der Reise nach Italien bat der Prinz von Heidelberg aus am 9. Januar 1712 seinen Vater, nach dem Karneval in Venedig im nächsten Frühjahr wieder nach Deutschland zurückkehren oder eine Reise nach Holland machen zu dürfen, wohin es ihn mehr ziehe als nach Italien. Von Augsburg, 20. Januar 1712, sprach er dem König den Wunsch aus, nach Entlassung des übrigen Gefolges ihm den Herrn Mordeisen, der ihm stets treu gedient, zu belassen.

---

[1] Theiner, Urkunden Nr. 78. [2] Ziekursch 234 f.
[3] Ziekursch 236[2]. Salerni blieb beim König und reiste mit ihm nach Dresden.
[4] Beiträge 60. [5] Wortlaut bei Theiner 168 f.

Am 1. März wiederholte der Prinz seine Bitte um Rückkehr, worüber ihm der König (Dresden, 17. März 1712) sein Mißfallen ausdrückte und ihn anwies, so lange in Italien zu bleiben, als es der Vater für gut befinde[1].

Eine wichtige Weisung ließ der König aus Dresden, 5. März 1712, dem Palatin Grafen Kos zukommen: Mit großem Mißfallen erfahre ich die Abneigung meines Sohnes gegen die katholische Religion und die katholischen Kirchen. Ich wünsche dringend, den Prinzen katholisch zu sehen, sobald es sein kann, und es würde für mich die angenehmste Nachricht und die größte Freude sein, die mir mein Sohn machen könnte. Wie ich ihn aber dazu nicht zwingen will, so ist doch meine Absicht und mein Auftrag für Sie und Baron v. Hagen, daß Sie alle Mittel anwenden, die am geeignetsten scheinen, ihn die Wahrheit der katholischen Religion und die Falschheit der ihm beigebrachten Vorurteile erkennen zu lassen, jedoch ohne ihn zu belästigen oder zu betrüben. Als Mittel, die vom König gewünscht werden, fügt der Kronkanzler diesem Briefe bei: Verhinderung des Verkehrs des Prinzen mit anwesenden oder abwesenden Lutheranern und Überwachung des brieflichen Verkehrs[2].

Vor seiner Abreise nach Polen beschied der König (März 1712) den P. Salerni zu einer Besprechung nach Bautzen. Diese Zusammenkunft mußte sehr geheim gehalten werden, denn es bestand in Sachsen unter dem Adel ein Geheimbund, der in Verbindung mit der Mutter und Großmutter des Prinzen und auswärtiger protestantischer Fürsten bereit war, mit allen Mitteln den Übertritt des Kurprinzen zu hintertreiben[3]. In der Nacht vom 23./24. März wurde vereinbart, daß der König dem Prinzen den ernsten Wunsch nach seiner Konversion zu erkennen gebe (der Brief ohne Datum solle erst abgegeben werden, wenn der Prinz zum Übertritt geneigt wäre), ferner daß Salerni selbst zu dem Prinzen reise, um für die Konversion tätig zu sein. In dem Briefe an seinen Sohn betont der König den entschiedenen Willen des Vaters, die Ehre und das Interesse des Hauses, und bittet, auf P. Salerni zu hören, der seine Absichten kenne und den Prinzen auf der italienischen Reise begleiten werde[4].

P. Salerni erhielt in Bautzen von dem König eine Instruktion, in der es heißt: 1. Nachdem P. Salerno Se. Majestät über seine Verhandlungen in Wien unterrichtet hat, wird er zu dem Prinzen reisen; 2. beim Abschied vom Kaiser und der Kaiserin wird er ihnen die Bemühungen mitteilen, die Se. Majestät gemacht hat und machen wird, um seinen Sohn zur katholischen Religion zu führen, und daß P. Salerno zu diesem Zweck zu dem Prinzen geschickt wird; 5. falls der Prinz beständig dieselbe Abneigung gegen die katholische Religion zeigt, wird der Papst entscheiden, ob der Prinz die Reise nach Rom fortsetzen soll; 6. P. Salerno soll den Brief des Königs über die Änderung der Religion

---

[1] Wortlaut in Beiträge 61 f. [2] Beiträge 62. [3] Ziekursch 238.

[4] „Mon avis, mon conseil et ma volonté est que Vous embrassiez la religion catholique.... Le P. Salerno Vous expliquera plus amplement mes sentiments... souhaitant que Vous l'écoutiez et respectuez comme un religieux docte, dévot et prudent et qui a tout l'attachement pour moi, pour Vous et pour les intérêts de notre maison. J'attends avec impatience Votre réponse, ne doutant nullement qu'elle sera conforme au devoir d'un fils respectueux et obéissant." Wortlaut ohne Datum in Beiträge 71.

nur dann dem Prinzen einhändigen, wenn er positiv sicher ist, daß der Prinz den Willen Sr. Majestät auf gute Art erfüllen wird; 7. P. Salerno wird suchen, sich allmählich, geschickt und auf gute Art in den Geist des Prinzen zu insinuieren, ohne ihm irgendwie unangenehm zu werden. Zum Schluß schärft der König in einem N.B. nochmal den sechsten Punkt ein, daß der Brief nicht übergeben werden dürfe, ehe daß man des Erfolges sicher sei[1].

Am 24. März 1712 reiste der König nach Warschau weiter, und am selben Tage machte sich Salerni auf den Weg nach Prag unter dem Geleit von zwei Bewaffneten, denn er fürchtete einen Überfall vonseiten der sächsischen Verschworenen, um ihm seine Papiere abzunehmen[2]. In Wien angekommen, stellte er dem Kaiser den Übertritt des Prinzen in Aussicht und machte die ersten Eröffnungen über eine etwaige Verehelichung des Prinzen mit einer Erzherzogin. Dann reiste er nach Italien, wo er in Bologna mit dem Prinzen zusammentraf. Ein Brief des Königs vom 23. Juli 1712 empfahl dem Prinzen mit eindringlichen Worten Vertrauen zu P. Salerni als seinem treuen Freund und Diener: Er wird Ihnen mehreres von mir berichten. Schenken Sie seinen Worten Glauben, als wären es meine eigenen. Ich habe ihm meine Absichten über die wichtigsten Interessen Ihres Hauses anvertraut. Wenn Sie irgend ein Mißfallen mit Ihrer Umgebung haben, teilen Sie es ihm mit, und ich werde Ordnung schaffen. Sie brauchen sich nur an ihn zu halten, in Dingen, die Sie nicht gerne andern mitteilen. Und im P. S. schärft der König nochmals ein: Ich empfehle Ihnen noch einmal vollständiges Vertrauen zu P. Salerno und ihm zu glauben, was er Ihnen von meiner Seite sagen wird[3].

Ein weiterer Brief des Königs vom selben Datum enthält eine Bestätigung des früheren Briefes von Bautzen, der bisher noch nicht übergeben und dem der König nur wenige Zeilen beifügen will, nämlich mit allem nur möglichen Nachdruck die in diesem Briefe berührte Sache zu empfehlen, „die mir sehr am Herzen liegt, denn von ihr hängt meine Ruhe ab und Ihr ewiges und zeitliches Wohl. Denken Sie an die Beispiele Ihres Vaters, Ihres Onkels und Ihres Großvaters, die katholisch werden wollten[4]. Folgen Sie mit willigem Herzen (de bon cœur) dem Rate und dem Wunsche (volonté) dessen, der Sie liebt und zärtlich umarmt“[5].

In einer weiteren Instruktion vom 23. Juli 1912 für Salerni betont der König, P. Salerni solle insgeheim dem Prinzen Mitteilung machen von den Heiratsplänen mit dem kaiserlichen Hause, ferner empfiehlt er die allmähliche Beseitigung der protestantischen Vorurteile, damit der Geist des Prinzen in eine gewisse Indifferenz versetzt würde, um sich leichter zu entschließen, den Beispielen seines Vaters, seines Onkels und seines Großvaters zu folgen[6].

---

[1] „6) Le père Salerno ne doit pas présenter la lettre du roi au prince touchant le changement de la religion si non alors quand il sera sûr positivement que le prince suivra la volonté de Sa Majesté de bonne manière. 7) Le père Salerno tâchera de s'insinuer peu à peu dans l'esprit du prince adroitement et d'une bonne manière sans causer au prince aucune peine.“ Beiträge 63 f.

[2] Salerni an Paolucci 27. März 1712, bei Ziekursch 239 f.

[3] Wortlaut in Beiträge 70.

[4] lesquels ont voulu se rendre catholiques.

[5] Wortlaut in Beiträge 72.

[6] Beiträge 69.

Es setzten nun vertrauliche Unterhaltungen über die Religion ein, wobei es auf den Prinzen wie auf viele andere Konvertiten einen besondern Eindruck machen mußte, daß man ihm bisher ein wahres Zerrbild von der Lehre und den Einrichtungen der Kirche beigebracht hatte. Der Besuch der katholischen Kirchen und die Anhörung von katholischen Predigten konnten dies Moment nur noch verstärken, indem sie handgreiflich die Unwahrheit der bisherigen Anschauungen dartaten. Dazu kam, daß er einer der gewaltig ergreifenden Missionen des P. Segneri beiwohnen konnte. Am meisten trug jedenfalls das kluge, liebevolle, vor allem Gewalttätigen zurückschreckende Benehmen des P. Salerni bei, zu dem der Prinz, wie er am 5. Oktober 1712 seinem Vater schrieb, volles Vertrauen gewann [1].

Unter dem 13. Oktober 1712 sandte der König von Greifswald einen sehr verbindlichen Brief an den General Tamburini, in welchem er betonte, daß seine bisherige große Hochachtung für die Gesellschaft Jesu durch die häufigen Unterredungen mit P. Salerni sehr gewachsen sei. Mit welcher lobwürdigen Sittenreinheit derselbe an seinem Hofe verweilt, mit welcher Mühewaltung, Geschicklichkeit und Geistesschärfe er seine vom Papste und dem König erteilten Aufträge ausgeführt, könne er nicht hinreichend schildern. Er wünsche der Gesellschaft Glück zu diesem Manne, den er mit dankbarer Liebe umfasse. Der General möge es gern sehen, daß der König die Unterweisung seines Sohnes während dessen Aufenthalts in Italien dem P. Salerni übertragen habe, woraus sein Vertrauen zu ihm klar an den Tag trete [2].

Da P. Salerni Bedenken geäußert wegen Annahme der Aufträge des Königs, ob sie mit dem Gelübde, keine Ehrenstellen anzunehmen, vereinbar sei, hatte der General ihn am 16. Juli 1712 beruhigt, die Annahme verstoße nicht gegen das Gelübde, der Papst wünsche sie; weiterhin spricht der General seine Freude aus über die wichtigen Arbeiten, die Bescheidenheit und Demut des Paters [3].

Um die Zeit, als Salerni beim Prinzen weilte, waren nach einem Berichte vom 22. Oktober 1712 „die Engländer bedacht, den Prinzen zu enleviren, wenn sie seiner Intention gewiß versichert sind, und hat der Gesandte selbst sich verlauten lassen, daß seine Königin zu dem Ende alles kontribuiren würde, was nur möglich wäre“ [4].

Die Pläne der Engländer wurden vereitelt. Immer mehr zeigte sich ein Umschwung in der Gesinnung des Prinzen, der soweit ging, daß man Anfang November mit seiner Konversion rechnen konnte [5]. Diese erfolgte dann auch am 27. November 1712 in Bologna. Am folgenden Tag meldet der Prinz seinem Vater: Der Aufenthalt in Italien hat mir Gelegenheit gegeben, mich über die katholische Religion zu unterrichten und mit Aufmerksamkeit die zwischen den beiden Parteien bestehenden Kontroversen zu prüfen. Nun habe ich klar die Irrtümer der lutherischen und die Wahrheit der katholischen Lehre erkannt,

---

[1] Diese Einzelheiten in dem Menologio von Patrignani-Boero.

[2] Original Epp. Princip. XII, 51 (Extern. 38). Ordensbesitz.

[3] Original Register Epistolae Nostrorum 45. Ordensbesitz.

[4] Beiträge 70 f. Schon im Juli 1712 waren solche Pläne dem König bekannt. Vgl. seinen Brief vom 23. Juli an den Palatin, Beiträge 67.

[5] Vgl. die Schreiben des Papstes vom 10. Nov. 1712 an den König und den Palatin, Clementis XI Brevia select. 2, 343 f.

und zwar mit einer solchen Evidenz, daß ich nicht mehr daran zweifeln kann. Da die Ruhe meines Gewissens und die Sorge für mein Seelenheil mich verpflichten, die Annahme der göttlichen Gnade nicht zu verschieben, habe ich es für nötig gehalten, den Irrtümern, in denen ich erzogen wurde, nach dem Beispiel Ew. Majestät zu entsagen. Deshalb habe ich nach reiflicher Überlegung bereits das katholische Glaubensbekenntnis abgelegt insgeheim in die Hände des hochwürdigen P. Salerni am 27. dieses Monats in Gegenwart des Kardinals Casoni, des Legaten von Bologna, des Herrn Palatin und der beiden Barone Hagen und des hochwürdigen Jesuitenpaters Kogler[1], die sich alle eidlich verpflichtet haben, das Geheimnis zu bewahren, bis Ew. Majestät die Veröffentlichung für angebracht halten. Dann betont der Prinz, daß ihn keine zeitlichen Rücksichten zu diesem Schritt bewogen und daß auch niemand ihn dazu gedrängt habe, da er nach dem Willen des Königs volle Freiheit gehabt, seinem Gewissen zu folgen. Zum Schluß schreibt er: Ich kann Ew. Majestät nicht genug danken für die Gnade, daß Sie mir den hochwürdigen P. Salerni geschickt haben, dessen Leben, Klugheit und Vorangehen im Verein mit der notwendigen Diskretion aufrichtige Hochachtung und Freundschaft von mir erfordern[2].

Dieselbe dankbare Gesinnung gegen P. Salerni legte der Prinz in dem Schreiben vom 14. Dezember 1712 an den Tag, in dem er dem Papste seine Konversion berichtet: P. Salerni hat mehrere Jahre bei meinem Vater und einige Monate bei mir mit solchem Eifer, Klugheit und Erfolg gearbeitet, bis er endgültig meine Konversion erreicht. Dabei hat er mich mit Sanftmut von meinen Irrtümern zurückgeführt und mich zu meinem jetzigen glücklichen Zustand gebracht, für den ich nächst Gott und Ew. Heiligkeit ihm verpflichtet bin[3]. Auch in dem Dankschreiben vom selben Datum an den General der Gesellschaft Jesu, in dem er den General bittet, ihn als seinen Sohn zu betrachten, erklärt der Prinz, daß er den P. Salerni liebe und als seinen wahren Vater betrachte[4].

Trotz aller Geheimhaltung waren Gerüchte von der Konversion des Prinzen durchgedrungen. Die protestantischen Höfe setzten sich in Bewegung[5]. Die politische Lage, der Krieg gegen Schweden, die Belagerung von Stettin und Stralsund im Jahre 1713 forderten vom König die größte Behutsamkeit. Er verbot deshalb die geplante Reise nach Rom und befahl eine Reise nach Deutschland an die rheinischen Fürstenhöfe. In einem Schreiben von Verona am 13. Januar 1713 drückte der Prinz dem Papst sein Bedauern aus, nicht nach Rom kommen zu können. P. Salerni werde besser als er dem Papste mündlich seine unerschütterliche Treue gegen die katholische Religion versichern: ich hoffe, daß die Liebe des P. Salerni für mich und meinen Vater seine großen Verdienste, die er auch bei Ew. Heiligkeit hat, nicht vermindern wird. Ich habe

[1] P. Anton Kogler (Khogler), der meist als Sachse ausgegeben wird, war 1673 zu Linz (Oberösterreich) geboren und 1693 in den Orden eingetreten. Nach längerer Tätigkeit als Professor der Philosophie und Theologie wurde er dem Prinzen als Begleiter beigegeben. Als dessen Beichtvater starb er 1721 zu Dresden. Näheres bei (Pohl) Res gestae et scripta virorum Prov. Austriae S. J. 1551—1764. Wien, Staatsbibl. Nr. 7550.

[2] Beiträge 72. — Die Übertrittsurkunde nach dem Original mit allen Unterschriften in Quellen und Forschungen aus den ital. Archiven X (1907) 196 f.

[3] Theiner, Urkunden Nr. 81. [4] Beiträge 73.

[5] Mahnschreiben an den König in Beiträge 74 f.

geglaubt, keine geeignetere Person wählen zu können, um mich bei Ew. Heiligkeit zu vertreten und der Vermittler der kindlichen Korrespondenz mit Ew. Heiligkeit zu sein. Ich bitte denselben deshalb als meine eigene Person zu betrachten und allem, was er jetzt und in der Zukunft von mir berichten wird, vollen Glauben zu schenken [1].

Während P. Salerni nach Rom zurückkehrte, reiste P. Anton Kogler mit dem Prinzen als dessen Beichtvater nach Deutschland. Mehrere Monate (April bis Juli 1714) dauerte der Aufenthalt in Köln, wo dem Prinzen neue Gefahren drohten. Am 14. April 1714 drückt der General Tamburini P. Kogler in Köln seine Freude aus, daß die Nachstellungen der Gegner gegen den Prinzen zuschanden geworden. In einem weiteren Brief vom 27. Juni 1714 an P. Kogler in Köln freut sich der General über die standhafte Frömmigkeit des Prinzen, die die Nachstellungen der Gegner nicht erschüttern können [2]. Auch Klemens XI. spricht in einem Schreiben vom 23. Juni 1714 an Kaiser Karl VI. von dunklen Gerüchten über eine Verschwörung gegen den Prinzen und seine katholische Umgebung. In demselben Briefe bittet der Papst um Unterstützung sowohl für den Prinzen als für dessen Vater und Befürwortung der Bekanntmachung der Konversion des Prinzen. Eine ähnliche Bitte richtete der Papst am 4. September 1714 an Ludwig XIV., indem er den Prinzen, der auf sein Betreiben nach Frankreich reise, um sich in der katholischen Religion zu befestigen, in der dringendsten Weise empfiehlt [3].

In einem Briefe aus Paris vom 24. September 1714 an den Papst spricht der Prinz die Hoffnung aus, daß der allgemeine Friede (zu Rastatt) seinem Vater den notwendigen Rückhalt bieten werde, um gemäß seinem und dem dringenden Wunsche des Prinzen die Konversion bald veröffentlichen zu lassen [4].

Einen für die Kenntnis der wahren Gesinnung des Prinzen bedeutsamen Brief schrieb derselbe von Lyon am 7. November 1715 an den P. Salerni: Sehr hochwürdiger Pater! Glücklich in Lyon angekommen, habe ich mit Freude Ihren lieben Brief vom 5. Oktober erhalten, in dem Sie mir Ihre Abreise mitteilen mit den Aufträgen Sr. Heiligkeit für den Wiener Hof und meinen Vater. Ich habe keinen Augenblick verlieren wollen, um Ihnen dafür zu danken und zu versichern, daß ich meinem Herzen einzuprägen trachte alle Worte und Gesinnungen, die ich in Ihrem Briefe finde, die so erbaulich und tröstlich für meinen jetzigen Zustand sind. Gott hat mir die Gnade erwiesen, mich die Wahrheit der heiligen Religion erkennen zu lassen und sie zu umfassen mit dem ganzen selbstlosen Eifer, der Ihnen bekannt ist. Ich gestehe Ihnen, daß diese Gnade des Himmels mich freudig die Strapazen meiner langen Reisen und die Entfernung von der Heimat und von allem, was mir dort teuer ist, ertragen läßt. Der Zwang, in dem ich so lange leben muß, macht mir mehr Schmerz, als ich Ihnen sagen kann. Deshalb bitte ich Sie, die dringendsten Vorstellungen von meiner Seite bei meinem Vater und dem Kaiser zu machen, daß ich die Freiheit erlange, öffentlich zu erscheinen, was ich bin und sein werde bis zum Grabe,

---

[1] Theiner, Urkunden Nr. 83.

[2] Epp. Nostr. 45. Er fügt bei: Indicavit mihi P. Salerno detectas fraudes ac machinas quas aliquorum perfidia moliebatur.

[3] Theiner, Urkunden Nr. 85 u. 86. [4] Ebd. Nr. 87.

selbst auf Kosten meines letzten Blutstropfens: das ist der größte Dienst, den Sie mir erweisen können und den ich mit der größten Ungeduld erwarte[1].

Von der großen Frömmigkeit des Prinzen und dessen Schmerz, den Übertritt noch immer verheimlichen zu müssen, berichtete Papst Klemens XI. am 1. Februar 1716 in einem außerordentlich dringend gehaltenen ausführlichen Breve dem Kaiser und setzte dabei auseinander, wie wichtig die baldige Veröffentlichung sei. Zur Erreichung dieser Bekanntmachung sende er zum König von Polen den P. Salerni, seinen Esaminatore de' Vescovi, „bei dem mit großer Gelehrsamkeit, Frömmigkeit und Klugheit sich auch das Verdienst verbindet, das Hauptinstrument gewesen zu sein, dessen sich Gott bedient hat, um den genannten Prinzen zur Erkenntnis der wahren Religion zu führen, und der auch die sehr erwünschte Eigenschaft größter Beliebtheit bei dem König von Polen besitzt". Um zum gewünschten Ziele zu gelangen, habe er den P. Salerni beauftragt, zunächst dem Kaiser seine dringenden Bitten vorzutragen, von deren Gewährung soviel für das Wohl sowohl der Religion als auch des Deutschen Reichs abhänge. Der Kaiser möge deshalb den über die ganze Sachlage wohlunterrichteten P. Salerni anhören und in geeigneter Weise helfen, ferner möge er eine baldige günstige Entscheidung (in Bezug auf die Heirat einer seiner Nichten) geben, damit der Pater mit dieser vor dem König von Polen erscheinen könne. Das erbitte er (der Papst) in der dringendsten Weise durch diesen eigenhändig geschriebenen Brief und durch den mündlichen Bericht des P. Salerni, dem der Kaiser in allem, was er im Namen des Papstes vortrage, vollen Glauben schenken möge[2].

Unter demselben Datum (1. Febr. 1716) gab der Papst dem Prinzen, über dessen baldige Rückkehr nach Italien er sehr erfreut war und den er sehnlichst in Rom zu umarmen wünschte, Nachricht, daß er den P. Salerni veranlaßt, den Weg über Mailand zu nehmen und den Prinzen seiner stets gleich gebliebenen Liebe zu versichern[3]. Diesen Brief überreichte P. Salerni dem Prinzen, mit dem er im April in Venedig zusammentraf. Obwohl der Prinz erkältet zu Bette lag, nahm er mit Jubel das Breve sofort in Empfang und las es im Bett mit unbedecktem Haupte. Seine Freude überstieg aber alle Grenzen, als er durch Salernis Hand vom Papst eine Partikel vom heiligen Kreuz erhielt. So oft er fortan die heilige Messe hörte, mußte diese Reliquie auf dem Altar liegen. Die Umgebung fand keine Worte, seine Glaubensinbrunst und seinen sittenreinen Lebenswandel zu rühmen. Mit peinlicher Genauigkeit erfüllte er seine kirchlichen Pflichten und konnte sich im Empfang der heiligen Sakramente nicht genug tun. Oft beobachtete seine Begleitung ihn heimlich, wie er jeden Morgen und Abend eine gute Viertelstunde lang auf den Knieen betete, und wenn er einmal keine Zeit hierzu gefunden hatte, so holte er seine Andachtsübungen gewissenhaft in der Nacht nach[4].

Von dem tröstlichen Aufenthalt bei dem Prinzen eilte P. Salerni nach Wien, wo er am 6. Mai 1716 eintraf. Er erhielt gute Versprechungen für die Vermählung einer Nichte des Kaisers mit dem Prinzen, die vom Papste sehr ge-

[1] Französ. Wortlaut bei Ziekursch 256.
[2] Theiner, Urkunden Nr. 93. [3] Ebd.
[4] Nach einer Depesche von Salerni an Paolucci, Venedig, 13. April 1716. Nunz. d. Polon. 142, bei Ziekursch 257.

wünscht wurde, aber eine bestimmte Zusicherung wollte der Kaiser nicht geben, bevor der Übertritt des Kurprinzen veröffentlicht worden sei. Im Juli 1716 reiste Salerni nach Warschau, um dem König Bericht zu erstatten. Nach längeren Verhandlungen erhielt er den Auftrag, beim Kaiser auf baldige Entscheidung in Betreff der Heirat zu dringen. Da die Ehe bald geschlossen werden müsse, komme die Erzherzogin Maria Josepha mehr in Frage als ihre jüngere Schwester. Gebe der Kaiser seine Einwilligung, werde der Prinz unverzüglich nach Wien reisen. Im Oktober war P. Salerni wieder in Wien. Anfang 1717 entschied sich die vom Kaiser ernannte Kommission für die Verheiratung einer Erzherzogin unter der Bedingung, daß die Publikation des Übertritts vorher erfolge und die katholische Kindererziehung nebst öffentlicher Ausübung der katholischen Religion für das Kurprinzenpaar ausbedungen werde[1]. Um diese Zusagen zu erlangen, traf Salerni am 25. April 1717 in Leipzig mit dem König zusammen, konnte aber einstweilen nichts erreichen. Der König und besonders dessen Minister Flemming befürchteten von der Publikation Unruhen in Sachsen; hatte ja soeben des Naumburger Bistumskapitel den Herzog Moritz Wilhelm, den Bruder des Bischofs von Raab, der 1715 heimlich, am 18. April 1717 offen zum Katholizismus übergetreten war, für abgesetzt erklärt. Deshalb glaubte der König abwarten zu müssen und gab erst Mitte August 1717 nähere Anweisungen, die P. Salerni ermächtigten, nach eigenem Ermessen und in Übereinstimmung mit dem Kaiser voranzugehen[2]. In Vereinbarung mit dem Kaiser erfolgte nunmehr die Reise des Prinzen nach Wien und am 11. Oktober 1717 sein öffentlicher Übertritt[3].

Von St. Pölten 25. Sept. 1717 hatte der Prinz den Papst von seinem bevorstehenden öffentlichen Übertritt benachrichtigt, nachdem er (der Prinz) sich so lange gesehnt, und den Papst gebeten, öffentlich zu verkünden, daß der Prinz während der fünf Jahre stets als treuer Katholik gelebt und die heiligen Sakramente empfangen[4]. Diesem Wunsche entsprach der Papst in der Allokution im geheimen Konsistorium vom 11. Oktober 1717, in der er eine urkundlich belegte Darstellung der ganzen Konversion gab und dabei des P. Salerni mit großen Lobsprüchen gedachte[5].

War schon die protestantische Welt durch das bevorstehende Reformationsjubiläum sehr erregt, so gab die öffentliche Absage des zukünftigen Regenten von Sachsen der Erregung neuen Brandstoff.

Die nächste Zeit brachte der Prinz in Wien zu. August 1718 traf er in Begleitung des P. Salerni in Brünn mit seinem Vater zusammen, den er seit sieben Jahren nicht mehr gesehen. Die stattliche körperliche Entwicklung und die unerschütterliche Frömmigkeit des Prinzen, der jeden Morgen der heiligen Messe beiwohnte, fielen allgemein auf. So „schwanden die letzten Hoffnungen

[1] Wortlaut der Bedingungen vom 16. März 1717 bei Theiner, Urkunden Nr. 96. In der Zusage an den Papst vom 13. April 1717 gedenkt der Kaiser mit Lob der Klugheit und des Eifers des P. Salerni. Wortlaut a. a. O. Nr. 97.

[2] Wortlaut der Instruktion bei Ziekursch 263[2].

[3] Vgl. die Aktenstücke über die Freiheit der Konversion bei Faber, Europäische Staatskanzlei XXX (1718) 540 ff.

[4] Wortlaut bei Theiner, Urkunden Nr. 102.

[5] Joh. Bapt. Salerni cuius fidem, studium, sedulitatem et prudentiam hac in re sapientissime gerenda satis commendare non possumus. Theiner, Urkunden Nr. 103.

der sächsischen Protestanten, die bisher immer geglaubt hatten, daß nur der äußere Zwang den Prinzen bei der katholischen Kirche festhalte“ [1]. Nachdem der Prinz nach Wien zurückgekehrt war, teilte er am 28. Oktober 1717 den Übertritt seiner Mutter mit; er versicherte seine völlige Freiheit bei diesem Schritte und entschuldigte die lange Verheimlichung infolge zwingender Umstände. Durch seine Konversion sei seine kindliche Liebe, Verehrung und Gehorsam gegen die Mutter nicht vermindert worden, sondern nur noch gewachsen, weshalb er auch um ihren mütterlichen Segen bitte [2]. Am 26. Februar 1719 erfolgte die Entscheidung des Kaisers, dem Prinzen seine Nichte Maria Josepha zur Ehe zu geben. Nach kurzem Aufenthalt in Dresden und in Torgau bei seiner Mutter reiste der Prinz wieder nach Wien, wo am 20. August 1719 die Hochzeit gefeiert wurde.

Am 22. August reiste das neu vermählte Paar in Begleitung der Kaiserin-Witwe Amalia, der Mutter der Braut, und der beiden Patres Salerni und Guarini ab. Den P. Guarini hatte der Papst zur Beglückwünschung nach Wien gesandt. Am 2. September fand der feierliche Einzug in Dresden statt [3].

Die Ehe war eine sehr glückliche, da beide Teile ein frommes und sittenreines Leben führten. Von Maria Josepha hat ihr letzter langjähriger Beichtvater P. Anton Hermann ein Lebensbild entworfen, das uns die Kurfürstin-Königin als treueste Gattin, zärtlichste Mutter und liebevollste Helferin der Armen schildert [4].

Maria Josepha gab ihren Töchtern bei deren Verheiratung an auswärtige Höfe heilsame Ermahnungen mit, die sich hauptsächlich auf folgende Punkte

---

[1] Ziekursch 273 f.

[2] Beiträge 75 f. und Theiner 202 f. Diesen mütterlichen Segen erteilte die Königin in der Antwort vom 17. Jan. 1718, wofür der Prinz 5. Febr. 1718 gerührt dankte. Beiträge 76 f.

[3] Der König, der Prinz und der Kaiser hatten den Papst gebeten, dem P. Salerni den Kardinalshut zu verleihen. Der Papst kam diesem Wunsche entgegen im Konsistorium vom 29. Nov. 1719. Dem P. Salerni, der sich entschieden sträubte, befahl der Papst die Annahme in Kraft des Gehorsams. Breve des Papstes an Salerni vom 29. Nov. 1719. Wiener Staatsarchiv: Geistl. Akten Nr. 415; Druck: Nilles, Symbolae II (1885) 1016. Der König selbst setzte ihm am 3. April 1719 in Warschau in der Jesuitenkirche das Barett auf. Bald darauf kehrte der neue Kardinal nach Rom zurück (Theiner 209 f.). Das Widerstreben Salernis hebt der General Tamburini in dem Schreiben vom 2. Dez. 1719 an Salerni rühmend hervor. Epp. ad divers. VI 74. Vgl. Tamburini an den polnischen Provinzial vom 1. Jan. 1720. Wiener Staatsarchiv: Geistl. Akten Nr. 487. Salerni hatte als Kardinal in Rom „den Ruf eines frommen, rechtschaffenen und gelehrten Mannes“. „Denkwürdigkeiten Cordaras“: Döllinger, Beiträge III 3.

[4] Leben und Tugenden der allerdurchl. Frauen Maria Josepha, Königin in Polen, Churfürstin zu Sachsen von weiland Ihrer Majestät Beichtvater P. Anton Hermann, Priester der Gesellschaft Jesu. Leipzig 1766, gedruckt bei Bernh. Christ. Breitkopf u. Sohn. 4° 132 S. Das Buch fehlt bei Sommervogel. — P. Hermann war seit 1742 Beichtvater der Königin. Am 17. März 1742 beglückwünschte der General Retz den P. Hermann, daß er nach Überwindung der harten Reisestrapazen glücklich am Hofe der Königin angelangt sei. Er lobt seinen prompten Gehorsam und sein Mißtrauen auf die eigene Kraft. Im Interesse der von dem Pater so geschätzten Armut erlaubt er ihm, die gewöhnliche Pension in einer für einen Ordensmann geziemenden Weise zu verwenden, ebenso die Annahme und Weitergabe von kleinen Geschenken. Sollten solche von größerem Wert angeboten werden, so entspreche deren höfliche Ablehnung der religiösen Erbauung. Originalregister Ad Germ. Super., Ordensbesitz. P. Hermann war geboren zu Schwend 1. Dez. 1694 und 14. Oktober 1712 eingetreten. Von 1759 bis 1766 war er Rektor zu Konstanz, wo er am 5. April 1768 starb.

erstreckten: 1) die beständige Erinnerung des letzten Zieles und Endes eines jeden Menschen, der Vergänglichkeit zeitlicher Ehre, des Todes usw. 2) Vollkommene Ergebung in den göttlichen Willen bei allen Vorfällen. 3) Gute Meinung bei Antretung des Ehestandes. 4) Tägliche Aufopferung aller Werke zur Ehre Gottes. 5) Zarte Andacht zu dem allerheiligsten Altarssakrament, zur Mutter Gottes, zum heiligen Schutzengel, Namenspatron und namentlich zum hl. Xaverius als erwähltem Schutzpatron des königlichen Hauses. 6) Tägliche Anhörung der heiligen Messe. 7) Vertrauen zu dem Beichtvater in Gewissenssachen. 8) Liebe zu geistlichen Gesprächen und Abscheu vor Ehrabschneiden. 9) Liebe des Nächsten und Barmherzigkeit gegen die Armen. 10) Treue, Liebe, Gehorsam und Vertrauen gegen den künftigen Ehegemahl, wie auch Abscheu vor aller Eifersucht und vor allen denjenigen, welche durch heimliches Ohrenblasen sie einzuführen suchen. 11) Ehrerbietigkeit gegen die künftigen Schwiegereltern. 12) Güte und Höflichkeit gegen jedermann, ohne Hochmut, doch auch ohne zu große Vertraulichkeit[1].

Maria Josepha schenkte ihrem Gatten von 1720—1740 vierzehn Kinder. Durch diese kam das Haus Wettin in enge verwandtschaftliche Beziehungen zu den katholischen Höfen in Wien, München, Paris und Madrid. Maria Amalia (geb. 1724) wurde Königin von Spanien und Maria Josepha (geb. 1736) wurde als Gattin des Sohnes Ludwigs XV. Mutter dreier Könige: Ludwig XVI., Ludwig XVIII. und Karl X. Diese Prinzessinnen sowie die andern aus dieser Ehe entsprossenen Prinzen und Prinzessinnen haben überall den heilsamsten sittigenden Einfluß ausgeübt, besonders durch das Beispiel eines sittenreinen Lebens. In Sachsen selbst war der Hof seit dem Regierungsantritt des konvertierten Prinzen ein Muster ehelicher Treue: „Die anstößige Mätressenwirtschaft hatte mit Augusts des Starken Tod (1736) ein Ende“[2], und die Reinheit des fürstlichen Familienglücks „blieb in seiner Reinheit ein Muster für das Volk bis auf unsere Tage“[3].

Die großen Hoffnungen aber, die Rom für ganz Sachsen an die Konversion des Kurprinzen geknüpft, haben sich infolge der politischen und religiösen Verhältnisse nicht erfüllt. Selbst die Lage der Katholiken blieb eine äußerst gedrückte. Als ein Symbol dieser Lage kann die hundert Zentner schwere Glocke dienen, die, bereits 1747 für die königliche Hofkirche in Dresden gegossen, über ein halbes Jahrhundert ein ganz stilles Dasein im Dresdener Zeughaus fristen mußte, bis sie endlich im Jahre 1807 infolge des Friedens von Posen (11. Dezember 1806) aufgehängt und geläutet werden durfte[4].

Bernhard Duhr S. J.

---

[1] Hermann 22 f.
[2] Flathe, Geschichte von Sachsen II (1870) 405.
[3] Gretschel, Geschichte des sächs. Volkes u. Staates III[2] (1863) 42.
[4] Forwerk, Geschichte der königl. Hofkirche zu Dresden (1851) 50 67.

Das Leben Sundar Singhs in historisch-kritischer Beleuchtung

1.

Ein in unserer Mitte lebender Heiliger, um den mehr Wunder geschahen als um irgend einen Heiligen der Vorzeit; ein Mystiker, der alltäglich höchster Beschauung teilhaftig ist wie kein anderer Begnadigter zuvor; das getreue Abbild Christi in Charakter und Lebensschicksalen; ein Märtyrer, der für seinen Meister unsägliche Leiden und Verfolgungen freudig erduldet; ein gottbeglaubigtes Werkzeug der Auserwählung, wie sie nur alle paar Jahrhunderte der Menschheit geschenkt werden: das ist Sadhu Sundar Singh nach der Darstellung seiner großen und kleinen Biographen. Um den göttlichen Mann seinem Volke vorzuführen, griff als erster der Inder Alfred Zahir zur Feder. Die Missionärin Parker wollte ihn auch dem Abendland verkünden. Der Ruf des Wundertäters und Ekstatikers ging ihm nach Europa voraus und erklärte die Triumphe, die er in den Jahren 1920 und 1922 in England, in der Schweiz, in Deutschland und Schweden feierte. Gewiß verkündete er manche beherzigenswerte christliche Wahrheit mit ernster Betonung, und er kleidete seine Worte in das anziehende Gewand orientalischer Gleichnisse. Aber daß seine Botschaft Eindruck machte, verdankt sie doch an erster Stelle dem Rufe des gottbeglaubigten Heiligen. Denn auch das Beste, was er sagte, war inhaltlich nicht neu. Vieles in seiner Lehre erregte Bedenken, und anderes ragte doch nicht über das Mittelmaß hinaus. Seine Botschaft hätte keinen Widerhall gefunden, wäre sie nicht umrankt gewesen von innern und äußern Wundern und aus dem Munde eines beglaubigten Heiligen hervorgegangen. Als der unübertroffene Wundermann und Ekstatiker tritt Sundar Singh auch vor uns in der Sadhubiographie des Marburger Professors Friedrich Heiler, die aus den früheren Lebensbeschreibungen und aus den Reden und Schriften Sundars zusammengestellt ist und Ende 1923 zum ersten Mal erschien. Als der durch Wunder „beglaubigte" Gottesmann wird hier der Sadhu zum Apostel des Ostens und Westens und zum Vertreter einer höheren Form des Christentums, die das Beste im Katholizismus und Protestantismus zur Einheit verbindet. Das bleibt trotz aller Einschränkungen der Eindruck dieses Lebens, das kürzlich in vierter, erweiterter und verbesserter Auflage erschienen ist[1].

Das Wunderbarste an diesen wunderbaren Sadhubiographien ist aber doch die Kritiklosigkeit, mit der die Verfasser zu Werke gingen. Es ist das Eigentümliche an diesem modernen Heiligen, daß er allein seine Wunder, Ekstasen und heroischen Erlebnisse bezeugt; der Sadhu ist der eigentliche Verfasser seiner Lebensbeschreibungen. Nun verlangt die historische Methodenlehre strenge Beweise für außergewöhnliche Begebnisse oder gar Wunder im eigentlichen Sinne. Das Selbstzeugnis des Helden genügt nicht, außer er habe den untrüglichen Beweis erbracht, daß seinen Worten unbedingt Glauben zu schenken ist. Der äußere Anschein der Frömmigkeit und Ehrlichkeit ist kein

[1] Heiler, Sadhu Sundar Singh. Ein Apostel des Ostens und Westens. 4. Auflage. München 1926. — Abkürzung: H.

hinreichender Beweis, denn er hat schon oft die Welt getäuscht. Beim Sadhu lagen überdies schon seit langen Jahren positive Beweise vor, daß seinem Selbstzeugnis nicht zu trauen ist, nicht einmal in den gewöhnlichen Ereignissen des Lebens. Protestanten in Europa und Indien waren die ersten, die auf Unmöglichkeiten und Widersprüche in seinen Berichten aufmerksam machten. Den ersten Biographen Zahir und Parker können wir es nicht übelnehmen, daß sie dennoch ihre Wunderleben in die Welt setzten; denn es gebrach ihnen an jeglicher historischen Schulung. Anders bei Prof. Heiler, der ein wissenschaftliches Leben schreiben wollte. Er weist öfters auf diese Unstimmigkeiten der Sundarschen Selbstzeugnisse hin; er erinnert an die seltsame Stetigkeit der Wundermotive, an die Dubletten, an die Parallelen aus dem Alten und Neuen Testament, der christlichen und buddhistischen Legendenliteratur, an die Mentalität der Inder, die einen Unterschied zwischen Sage, Legende und Geschichte nie gemacht haben, und er schließt daraus:

„Alle diese Momente legen uns den Gedanken nahe, daß wir es bei einzelnen Wundererzählungen des Sadhu nicht mit vollhistorischen Begebenheiten zu tun haben, sondern mit Legenden, welche wohl an irgend welche tatsächliche Vorgänge anknüpfen, aber in der Form, wie sie erzählt werden, von der schaffenden Wunderphantasie gestaltet sind.... Wer mit der Problematik der biblischen und hagiographischen Wundererzählung vertraut ist, entdeckt zu seinem Erstaunen in den Anekdoten, welche der Sadhu immer wieder erzählt, gewisse Grundgesetze der Legendenbildung: Konstanz der Motive, Dublette und Variation.... Die bisherigen Nachforschungen haben dargetan, daß weder für die Tatsächlichkeit noch für die Ungeschichtlichkeit der von ihm erfahrenen Wunder ein durchschlagender Beweis erbracht werden konnte“ (H. 165 f.).

Damit hat Heiler über die von ihm berichteten Sadhuwunder und Heldentaten selbst das Urteil gesprochen. Der Historiker muß deshalb den Kopf schütteln, wenn er an einer andern Stelle das genaue Gegenteil liest:

„Die Lebensgeschichte Sundar Singhs liest sich wie eine wunderbare Legende, wie sie zu Dutzenden in den Acta Sanctorum der römischen Kirche oder in der hinduistischen Bhakta-mala zu finden sind. Weilte nicht der Held dieser Geschichte unter den Lebenden, und beruhte sie nicht ganz und gar auf den Aussagen eines vertrauenswürdigen Zeitgenossen, deren Richtigkeit zum großen Teil durch genaue Nachprüfung bestätigt worden ist, so würde sie der kritische Verstand des Abendländers ohne weiteres ins Reich des Ungeschichtlichen verweisen, und der Literarkritiker würde in ihr die Wiederkehr uralter Legendentypen aufzeigen. So aber tritt uns im Leben des Sadhu unmittelbare geschichtliche Wirklichkeit entgegen; wir schauen hier einen Zeitgenossen, der ganz im Ewigen lebt und mit seinem Erlöser in innigster Gemeinschaft steht, der in dieser Gemeinschaft ‚Wunder‘ erfährt und aus dieser Gemeinschaft heraus ‚Wunder‘ wirkt“ (H. 75).

Da nach obigen Zugeständnissen Heilers in den Erzählungen des Sadhu Legenden anzunehmen sind und allgemein gegen die Wahrheit aller seiner Berichte die ernstesten Bedenken bestehen, hat nach allen Regeln der historischen Kritik ein jeder das Recht, allem Außerordentlichen und Wunderbaren, das vom Sadhu allein bezeugt ist — und das ist ungefähr alles Bemerkenswerte in seinem Leben —, seine Zustimmung zu versagen und den Beweis für die Geschichtlichkeit jedes Einzelerlebnisses durch unabhängige Zeugen zu verlangen. Es ist unerhört, wie Heiler es tut, die Wirklichkeit dieser von einem so unzuverlässigen Berichterstatter erzählten Wunder anzunehmen und von den Zweiflern den Beweis für ihre Ungeschichtlichkeit zu fordern.

Dennoch haben sich mehrere Forscher in Indien und Europa aus Liebe zur Wahrheit der Mühe unterzogen, diesen Beweis zu erbringen. In Europa haben schon 1922 manche Protestanten warnend ihre Stimme erhoben. 1924 hat dann der protestantische Pfarrer Dr. O. Pfister in Zürich, der auch schon zwei Jahre zuvor seine Bedenken geäußert, die Ungeschichtlichkeit eines hervorragenden Wunders, des Brunnenwunders in Rasar, nachgewiesen und seine Zweifel an der Wirklichkeit des ganzen Wunderlebens begründet[1]. Hervorragende protestantische Gelehrte haben ihm zugestimmt. Aber die größten Verdienste um die Klarstellung der Wahrheit hat sich der Historiker P. H. Hosten S. J. in Darjeeling in Indien erworben. Die wunderstrotzenden Biographien Zahirs und Parkers trieben ihn zur Nachforschung an. Hauptsächlich protestantische Missionäre, die seit einem Jahrzehnt am Sadhu irre geworden, lieferten ihm den Stoff. Seine Untersuchungen sind zum Teil im Catholic Herald of India veröffentlicht. Auf Grund dieser Aufsätze konnten P. Sierp S. J. und ich mehrere der berühmtesten Heldenerlebnisse als Legenden mit bescheidenem historischen Kern nachweisen[2]. P. Hosten hat seine Untersuchungen fortgesetzt. Ein riesiges Material liegt in Maschinenschrift in fünffacher Ausfertigung vor, von denen eine in meinem Besitz ist.

Seit über zwei Jahren hat sich auch Heiler genötigt gesehen — was er bis dahin in unbegreiflicher Weise vernachlässigt hatte —, Erkundigungen einzuziehen. Das Ergebnis, zum Teil schon in der „Christlichen Welt", in Zuschriften an die „Stimmen der Zeit" und die „Katholischen Missionen" und in einer Auseinandersetzung mit P. Sierp in den „Münchener Neuesten Nachrichten" bekannt gegeben, liegt gesammelt vor in der Schrift „Apostel oder Betrüger? Dokumente zum Sadhustreit"[3].

Was hat seine Untersuchung ergeben?

„Die Dokumente, die hier niedergelegt sind, müssen jedermann, der über ein gesundes Urteil verfügt und guten Willens ist, davon überzeugen, daß Sundar Singhs Christusglauben und Christusverkündigung echt sind.... Angehörige der verschiedensten Länder, Klassen und Berufe, Männer und Frauen, Pfarrer und Laien, Ärzte und Professoren, Lutheraner und Reformierte, Deutsche und Holländer, Schweizer und Schweden bezeugen den unvergleichlichen Eindruck, den Sundar Singh in seiner Schlichtheit und Wahrhaftigkeit, Demut und Liebe auf sie gemacht hat" (Dok. XI f.).

Wir staunen. Darum handelt es sich gar nicht. Der Streit um den Sadhu dreht sich doch einzig um die Geschichtlichkeit der Wunder und heroischen Erlebnisse, die dem Sadhu seine Bedeutung und dem Sadhukultus die Grundlage gaben. Die Gegner beanstanden nichts anderes als die Wundererlebnisse und den darauf gegründeten Sadhukultus; die meisten sind ja dem Sadhu als Persönlichkeit freundlich gesinnt. Wenn einer oder zwei dieser Gegner sich gegen den Sadhu selbst in strengen Worten äußerten, so geschah es doch nur deshalb, weil er selbst der Begründer seines Kultus ist. Gegen diese Verschiebung des Fragepunktes seitens Heilers muß nachdrücklich Verwahrung eingelegt werden. Was ihn dazu veranlaßt, ist leicht verständlich. Er hat sich

[1] Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft 1924, 145 ff.

[2] Stimmen der Zeit 107 (1924) 415 ff.; 108 (1924/25) 109 ff. 270 ff. — Die katholischen Missionen 1923/24, 218 ff.; 1924/25, 49 ff. 256 ff. 290 ff.

[3] München 1925, Ernst Reinhardt. — Abkürzung: Dok.

wirklich um Zeugnisse für die wunderbaren Begebenheiten bemüht. Er wollte ja nach seinen eigenen Worten „die strittigen Punkte nach exakter historisch-kritischer Methode nachprüfen“ (Dok. XI). Das ergibt sich auch aus den Antworten auf seine Fragebogen. Aber das Ergebnis dieser Nachforschung ist überaus kläglich. In zwei oder drei Fällen sind nebensächliche Dinge richtiggestellt, wo Hosten durch mißverständliche Antworten seiner Gewährsmänner irregeführt wurde. Aber in keinem einzigen Falle ist ein Wunder oder Heldenerlebnis durch die Untersuchung Heilers bestätigt worden. Was als solche Bestätigung angeführt wird, betrifft nur Nebenumstände, aus denen sich die Tatsächlichkeit des Erlebnisses nicht erschließen läßt. Im Folgenden wird dies dem Leser an Einzelbeispielen gezeigt. Dagegen sehen sich Sundar Singh und Heiler gezwungen, gerade ihre wichtigsten Stellungen aufzugeben. Die biographischen Teile des Heilerschen Sadhubuches weisen deshalb in der vierten Auflage überraschende Änderungen auf. Wenn er dann doch noch kühn behauptet: „Meine Nachforschungen haben gezeigt, daß bisher in keinem einzigen Fall ein durchschlagender Beweis erbracht werden konnte, daß der Sadhu aus seinem eigenen Leben regelrechte Legenden erzählt“ (Dok. XII), so muß der Historiker wieder staunend den Kopf schütteln.

Inzwischen hat Dr. Pfister auf Grund des von Hosten gesammelten Riesenmaterials sowie aller bisherigen Veröffentlichungen über den Sadhu und eigener umfangreicher Erkundigungen ein großes Werk geschrieben, worin er die Wunder und grandiosen Erlebnisse des Inders ins Licht der Geschichte rückt und als Legende großen Stils nachweist[1]. An der Hand dieses verdienstlichen Werkes und der vom Verfasser benützten Quellen sei auch hier der Lebensgang Sundar Singhs historisch-kritisch beleuchtet. Um ein Gesamtbild entwerfen zu können, werden auch die von P. Sierp und mir behandelten Legenden wieder kurz behandelt, zumal neuere Untersuchungen neues Licht auf sie geworfen haben.

2.

Zunächst müssen wir uns aber noch einige Bemerkungen gestatten zur Methode der Heilerschen Geschichtsforschung, wie sie namentlich im Dokumentenbuch zu Tage tritt. Auf seine Art, Wundererlebnisse historisch zu behandeln, und auf die Verschiebung des Fragepunktes in der Sadhuforschung haben wir schon hingewiesen. Es fällt auf, daß er fast nur bei solchen Erkundigungen einzieht, die seiner Meinung sind, und unter den Zeugnissen der Gegner eine geschickte Auswahl trifft. In einem Dokumentenwerk, das der Ergründung der Wahrheit dienen soll, mußten auch die Gegner voll und ganz zu Worte kommen. Wir müssen namentlich die Art, wie er — gleich dem Sadhu — verdiente Männer, die über die Wundererlebnisse anderer Meinung sind, und auch unliebsam gewordene Sadhuverehrer unschädlich zu machen sucht, scharf ablehnen.

Zur ersten Klasse gehören der anglikanische Canon Sandys von Kalkutta und der Missionsarzt Dr. Nugent in Ujjain. Seit 1913 waren diese treuen Freunde des Sadhu an der Wahrhaftigkeit ihres Schützlings irre geworden.

[1] Dr. Oskar Pfister, Die Legende Sundar Singhs. Eine auf Enthüllungen protestantischer Augenzeugen in Indien gegründete religionspsychologische Untersuchung. Bern und Leipzig 1926, Paul Haupt. — Abkürzung: P.

Ihre Zeugnisse sind die gewichtigsten in der Hostenschen Stoffsammlung. Das Mißtrauen Sandys' gegen die Glaubwürdigkeit des Sadhu erklärt jetzt Heiler aus seiner „typisch rationalistischen Weltanschauung" (Dok. 144). Auch Sundar schreibt ihm modernistische Anschauungen zu (Dok. 21). Weil er in hohem Alter steht, wird sein Zeugnis als das eines gedächtnisschwachen Menschen zu entwerten gesucht. Aber die Briefe Sandys' erwecken nicht den Eindruck eines altersschwachen Mannes. Überdies hinterlassen schmerzliche Enttäuschungen tiefe Eindrücke, die sich nicht auslöschen lassen. Solche Enttäuschungen erlebte Sandys mit dem von ihm hochgeschätzten Sadhu, der auch jetzt noch ein Plätzchen in seinem Herzen innehat. Auch lag ihm, als er seine Aussagen gegen Sundar niederschrieb, genug Korrespondenz vor, um etwaiger Gedächtnisschwäche nachzuhelfen. Nugent, der noch jetzt als Missionsarzt in Ujjain tätig ist, war gleichfalls ein treuer Gönner des Sadhu. Weil er nach innerem Widerstreben den Freund wegen seiner Widersprüche zur Rede stellte und ihm sein Vertrauen entzog, schiebt ihm dieser jetzt „Eifersucht und Feindschaft" als Motiv in die Schuhe (Dok. 7). Nach Heiler war Nugent „ein ausgesprochener Gegner des Sadhu von seiner ersten Zusammenkunft an". „Die tiefste Ursache seines völligen Unverständnisses für den Sadhu liegt in seiner Unfähigkeit, die mystisch-aszetischen Ideale des Sadhu zu verstehen. In seinen Briefen an mich macht er den Eindruck eines handfesten abendländischen Rationalisten, dem alles Aszetische und Mystische ein Greuel ist" (Dok. 139 ff.). Als ob nicht auch ein handfester Rationalist das geschichtlich Tatsächliche im sog. Fastenerlebnis feststellen könnte.

Zu den treuen Sadhuverehrern, die jetzt unsanft beiseite geschoben werden, gehört vor allem Alfred Zahir. Er hat als erster Biograph ein grandioses Heiligenleben verfaßt, indem er nach seiner öfteren Versicherung die Aussagen Sundars und von diesem anvertraute Schriftstücke benützte, sich in der zweiten Auflage noch genauer an seine Vorlagen hielt und die Verbesserungen des Sadhu verwertete. Bis 1918 besaß er das Vertrauen des Sadhu und war Verwahrer seiner Privatpapiere. Aber da um diese Zeit Sundar Singh wegen des von Zahir berichteten vierzigtägigen Fastens immer mehr in die Enge getrieben wurde, ließ er seinen ersten Biographen fallen und wirkte an der Abfassung der Parkerschen Biographie mit, die das Wunderbare stark abschwächte. Zahir wird jetzt als Schwindler hingestellt, der selbst in einem Vorwort seine Unzuverlässigkeit ausgesprochen habe — andere lesen aus diesem Vorwort gerade seine Wahrheitsliebe heraus —, und er wird des Vertrauensbruches beschuldigt, weil er die für seine Verteidigung wertvollen Sadhu-Schriftstücke nicht herausgibt. Noch in einem Briefe vom 17. Juni 1925 an Pfister beteuert er seine Ehrlichkeit, und wir müssen ihm Glauben schenken. Wie hätte er auch eine selbsterfundene wunderbare Sadhugeschichte schreiben können, die der Sadhu sofort als Schwindel hätte zurückweisen müssen. Dieser aber hat zwei Jahre lang keinen Widerspruch erhoben. Übrigens hat auch Heiler Zahir ausgiebig verwertet, glaubt also an seine Zuverlässigkeit (vgl. P. 21 ff.).

Auch Ali, häufig Sundars Begleiter auf den Fahrten im Norden Indiens, wird jetzt als „ungeistlicher Mensch" abgetan, weil er manche Erlebnisse seines Meisters Phantasien genannt hat (Dok. 17; P. 88).

Vor allem auf die Jesuiten entlädt sich Heilers und des Sadhu Zorn. Schon die Artikelreihe in der „Christlichen Welt" (1925, 78 ff.) trug den zugkräftigen Untertitel „Der Feldzug der Jesuiten gegen den Sadhu". Die Schrift „Apostel oder Betrüger?" kleidet sodann der Verfasser in das literarische Gewand einer Anklageschrift gegen den Jesuitenorden. Bereits das Geleitwort von Erzbischof Söderblom eröffnet vielsagende Ausblicke. Unter den Gegnern erhalten dann die Jesuiten eigene Abschnitte, und der Artikel der „Christlichen Welt" erscheint in neuer Auflage. Der Sadhu zieht folgenden Vergleich: Wie unser Herr von den Pharisäern verfolgt und gekreuzigt wurde, so werden seine treuen Diener jetzt durch die römischen Priester — gemeint sind die Jesuiten — verfolgt wie in den Tagen der Reformation (Dok. 11). Er fürchtet sogar für sein Leben.

„Als ich 1922 in Deutschland war, sah ich in Wittenburg (sic!) zu meiner Überraschung viele Schriften und Bücher, die von den römischen Katholiken gegen den wundervollen Gottesmann und Reformator geschrieben worden waren. Und in England wurden mehrere Heilige lebendig verbrannt. Wäre es in ihrer Macht gelegen, so hätten mich die römischen Katholiken ebenfalls verbrannt. Aber wer weiß, ob nicht ein Feind mich künftig heimlich überfällt" (Dok. 16).

Heiler schiebt „den" Jesuiten allerlei unrühmliche Motive unter: „Von ihrer dogmatischen Tendenz geblendet, konnten sie der Wahrheit nicht frei ins Auge sehen" (Dok. 136). „Die jesuitischen Feinde glauben der unfehlbaren Kirche einen gottgefälligen Dienst zu erweisen" (Dok. XIII) usw. Und um einen bleibenden Eindruck zu hinterlassen, bringt er gegen Schluß seiner „wissenschaftlichen" Dokumentensammlung folgenden Herzenserguß zu Papier:

„‚Wer selbst im Glashaus sitzt, soll nicht auf andere Steine werfen.' Die Jesuiten und vor allem die jesuitischen Missionäre Indiens sind die letzten, die berufen sind, über die Wahrhaftigkeit eines frommen ‚Protestanten' zu Gericht zu sitzen. Wollen Hosten und Sierp denselben strengen Maßstab an so manchen ihrer Vorgänger in Indien anlegen wie an den Sadhu? Wissen sie nicht, wie De Nobili mit der Fiktion eines ‚römischen Brahmanen' sich bei den indischen Brahmanen Eingang zu verschaffen wußte? wie er oder doch seine Schule durch die Riesenfälschung eines ‚fünften Weda' die leichtgläubigen Inder für die römische Kirche einzufangen suchte? Wissen sie nicht, wie die Jesuiten die südindischen Thomaschristen, die ihre kirchliche Eigenart zu behaupten suchten und der römischen Hierarchie sich nicht unterordnen wollten, betrogen und verfolgten, wie sie ihren Bischöfen eine Falle um die andere stellten, um sie auf den Scheiterhaufen oder in römische Gefangenschaft zu bringen? Wissen sie nicht, daß einmal die aufs Blut gequälten Thomaschristen sich zu Tausenden zusammenscharten und den heiligen Schwur taten, nie wieder einen Jesuiten ins Land zu lassen? Was bedeutet es allen diesen Verletzungen der Wahrheit und Liebe gegenüber, wenn ein kindlicher Mensch, der von der Liebe zu Christus durchglüht ist und sich restlos für seinen Erlöser opfert, einige Wundergeschichten erzählt, die vielleicht Legenden sind? (Folgt Zitat aus Matth. 7, 3—5 vom Splitter und Balken im Auge.) Erst wenn die Societas Jesu ihr Confiteor für alles Unrecht gesprochen hat, das ihre Glieder in Indien begangen haben, dann kann man ihr die Berechtigung zuerkennen, über jenen Mann ein Urteil abzugeben, der das getan, was noch kein Jesuitenmissionär zustandegebracht, der den Glauben an Jesus Christus in den Herzen von Tausenden im Osten und Westen erweckt und befestigt hat." (Dok. 183 f.)

Darauf erwidern wir: Nicht „die" Jesuiten, sondern drei Jesuiten haben auf Grund des hauptsächlich von Protestanten gelieferten Materials sich

gegen den Sadhukultus gewandt, da die Biographien von Zahir, Parker und Heiler zum Widerspruch geradezu herausforderten; sie taten es, nachdem ihnen mehrere Protestanten in der gleichen Verurteilung vorausgegangen waren. Sie sind Gegner einzig und allein des auf unbewiesene oder als falsch erwiesene Wunder und heroische Erlebnisse sich gründenden Sadhukultus. Einige harte Worte Hostens gegen den Sadhu sind verständlich, weil dieser durch seine in die Welt gesetzten Wunderberichte der eigentliche Begründer des Kultus geworden ist und als sittlich verantwortliche Persönlichkeit bewertet wird. Die beiden andern Jesuiten, Sierp und Väth, bezweifeln Sundars Verantwortlichkeit und beurteilen ihn deshalb milder. Die drei Jesuiten hatten das volle Recht, gleich den Protestanten, die ebenso scharf oder noch schärfer den Sadhukultus und teilweise auch den Sadhu selbst verurteilten, ihre warnende Stimme zu erheben. Sie erhielten noch eine besondere Berechtigung als Indienmissionäre, die tief in die indische Seele geschaut hatten und mehr als andere befähigt waren, das Wunderleben des Sadhu richtig zu beurteilen. Sie haben nicht aus Gegnerschaft gegen den „kindlich-frommen" Sadhu ihre Nachforschungen angestellt, sondern aus Liebe zur Wahrheit. Da noch zwei weitere Jesuiten, Grandmaison und Delehaye, von Heiler unter die Freunde des Sadhu eingereiht werden und Väth nach seinem Geständnis die Frömmigkeit und Christusliebe des Inders anerkennt, hätten „die" Jesuiten mit mehr Recht gar als Freunde des Sadhu aufgeführt werden können. Daraus ergibt sich schon die Ungehörigkeit der Ausfälle gegen den gesamten Jesuitenorden im affektvollen Schlußwort.

Und welche primitive Kenntnis der katholischen Missionsgeschichte Indiens verraten diese Worte und der Hinweis auf den Protestanten Richter als einzige Quelle! Daß ein Heiler gerade De Nobili als Sündenbock hinstellt, ist uns ganz unverständlich. Was Heiler so sehr ersehnt und was er nicht einmal seinem Helden Sundar zutraut, die Darbietung des Christentums im indischen Gewande, das hat bis jetzt einzig De Nobili mit seiner Schule zustandegebracht. Alles, was Heiler gegen ihn vorbringt, ist falsch oder unbewiesen. De Nobili hat sich „römischer Radscha" und „römischer Sannyasi", zuweilen auch „Guru" und „Aier" genannt. Die Namen sind die Übertragungen der Begriffe Mitglied des hohen Adels, Ordensmann, geistlicher Lehrer und Meister in indische Ausdrucksweise. Nach Ausweis der Quellen hat er sich nicht den von Heiler gerügten Namen „römischer Brahmane" beigelegt, und seine Ankläger haben ihm diesen Namen nicht zum Vorwurf gemacht. Möglicherweise haben in Europa einige den unverstandenen Namen Sannyasi mit dem bekannteren Namen Brahmane vertauscht. In Indien mögen ihn auch einige „Brahmanen-Sannyasi" genannt haben. Dafür wäre De Nobili nicht verantwortlich. Übrigens lassen sich auch diese beiden Bezeichnungen rechtfertigen, jener als Übertragung des Begriffs Priester (der Zusatz „römisch" unterscheidet klar vom indischen Brahmanen), dieser im Sinne Sannyasi für Brahmanen. Eine Täuschung der Inder war nicht möglich. De Nobili trug seine Lehre offen vor. Das Kreuz auf seiner Brust kennzeichnete ihn deutlich als Christen. Jedermann wußte, daß er dieselbe Religion lehrte wie die portugiesischen Missionäre.

Die „Riesenfälschung des fünften Weda" durch De Nobili oder einen seiner Nachfolger zwecks „Einfangung der leichtgläubigen Inder" — die sich Heiler viel zu dumm vorstellt — ist längst als Märchen abgetan. Die schwierige Frage des Ezur-Weda ist noch lange nicht genügend geklärt. Aber so viel steht fest: Der Weda, der in acht inhaltlich verschiedenen Handschriften vorliegt, deren eine 1778 zu Yverdon in Frankreich gedruckt wurde, ist erst ein Jahrhundert nach De Nobili entstanden. Er wurde von den

Jesuiten nie zu Werbezwecken benützt. Denn er war bis 1761, als die Jesuiten schon in Portugal unterdrückt waren, völlig unbekannt. Er eignet sich auch gar nicht zum Zwecke der christlichen Werbetätigkeit; denn sein Inhalt ist wesentlich heidnisch. Der Jesuit Bach hat 1847 P. Calmette S. J. (gest. 1740) als Verfasser genannt. Aber weil der Inhalt für Werbezwecke so völlig unbrauchbar ist und der Weda zu Calmettes Zeiten unbekannt war, sehen sich die Vertreter dieser Hypothese gezwungen, anzunehmen, daß Calmette die Zusammenstellung hinduistischer Lehren als Hilfsmittel für das Studium des Hinduismus anfertigte. Ein neuerer Kenner dieses Weda neigt der wahrscheinlicheren Ansicht zu, ein Heide habe ihn verfaßt in der Absicht, den aus dem Heidentum Bekehrten zu zeigen, daß das Christentum in den ältesten Hinduschriften enthalten sei, so wie neuere Hindu beweisen wollen, daß die Kenntnis von Kanonen und Luftschiffen sich schon in Altindiens Schrifttum nachweisen lasse.

Die Anklagen gegen die Mission unter den Syro-Malabaren sind maßlos übertrieben, und es werden die Jesuiten ungerechterweise für die sicher harte Behandlung einiger malabarischen Bischöfe durch die portugiesische Regierung verantwortlich gemacht. Eine genauere Kenntnis dieses Geschichtsabschnittes, als Heiler sie zu besitzen scheint, läßt uns die damaligen Jesuitenmissionäre in einem ganz andern Lichte erscheinen. Gewiß würden wir heute noch milder vorgehen. Aber die Glaubensboten vergangener Jahrhunderte sind aus den Anschauungen ihres Zeitalters heraus zu beurteilen. Wer kann vernünftigerweise die Mängel, die den Jesuiten von damals als Kindern ihrer Zeit anhaften mochten, ihren Nachfolgern von heute zum Vorwurf machen? Sollten wir beispielsweise den heutigen Holländern ein Confiteor abverlangen, weil ihre Vorfahren im 17. und 18. Jahrhundert auf Ceylon und den Molukken das katholische Christentum rücksichtslos unterdrückten? Und den heutigen Engländern, weil ihre Vorfahren durch den Sklavenhandel unsägliches Leid über die schwarze Rasse brachten? Himmelhoch erhebt sich gegenüber diesen und andern Beispielen das Vorgehen der katholischen Mission, vorab der Jesuiten, gegen die Syro-Malabaren! Für jene Zeit, wo im Abendlande der Grundsatz galt: Cujus regio, ejus religio, muß die Jesuitenmethode als äußerst entgegenkommend bezeichnet werden. Die Jesuiten waren es, die die Volkssprache der Syro-Malabaren, das Malayalam, pflegten, Bücher in der Sprache schrieben und eine Druckerei einrichteten; die stets die Erhaltung des syrischen Ritus befürworteten und auch durchsetzten. Die Jesuitenbischöfe der Syro-Malabaren und die Ordensobern waren auch sonst durch ihre Akkommodationsfreundlichkeit bekannt. Ihnen unterstand die Maduramission. Sie vor allem waren die Stützen De Nobilis und seiner Gefährten.

Die Ausfälle Heilers gegen die Jesuiten verraten zu deutlich, daß die Untersuchungen Hostens — er ist das Gespenst, das den Sadhu und seinen Biographen verfolgt — die Grundlage des Sadhukultus endgültig zerstört haben. Hosten ist deshalb noch der Gegenstand eines besondern Angriffs. Seine wissenschaftliche Zuverlässigkeit wird bestritten. Triumphierend wird an einigen wenigen Einzelheiten gezeigt, daß er sich geirrt habe, und daraus der allgemeine Schluß gezogen, daß er als Historiker nicht ernst zu nehmen sei. Ob wohl Heiler die zahlreichen ausgezeichneten Veröffentlichungen kennt, die Hosten bei gelehrten Gesellschaften, bei den bekanntesten Historikern, die über Indien schrieben, und bei der indischen Regierung den Ruf eines Forschers erster Ordnung gesichert haben? Namentlich die gegenwärtige Untersuchung läßt eine ganz einzig dastehende Gabe erkennen, Spuren zu entdecken und sicher bis zum Ende zu verfolgen. Da sich Hosten durch ein wahres Urwalddickicht von Widersprüchen und wirren Sadhugeschichten durcharbeiten mußte, ist es zu verwundern, daß er nur zwei oder drei kleine Fehltritte getan,

und diese hat er als echter Historiker sofort zugestanden. Dagegen haben sich alle Hauptergebnisse seiner Untersuchung als wahr herausgestellt; gerade die wichtigsten und für die Sadhugeschichte verhängnisvollsten mußten auch Sundar und Heiler annehmen. Und Pfister konnte jetzt auf Grund des von Hosten gesammelten Stoffes das großartige Sadhuleben als eine Legende der wunderlichsten Art dartun.

3.

In diesem Aufsatz für einen Leserkreis, der über die Sadhufrage nur allgemein unterrichtet ist, müssen wir uns naturgemäß kurz fassen und können nur die wichtigeren Wunder und Heldenerlebnisse kritisch beleuchten. Wer die Frage in allen Einzelheiten studieren will, muß zum Werke Pfisters greifen.

Die Bekehrungsvision (vgl. P. 60 ff.). Am 18. Dezember 1904 will der Sadhu durch eine sichtbare Erscheinung Christi von einem Christushasser zu einem glühenden Christusverehrer bekehrt worden sein. Man sollte erwarten, daß sich die Begleitumstände eines solchen Ereignisses dem Gedächtnis des Begnadigten unauslöschlich einprägen würden. Es ist daher auffallend, daß sich die verschiedenen Berichte des Sadhu über viele der Begleitumstände widersprechen: z. B., wann und wie oft er die Bibel zerrissen, zertreten und verbrannt hatte; ob die Hinwendung zum Christentum sich plötzlich vollzog oder langsam vorbereitete. Daß manche Angaben also nicht dem Sachverhalt entsprechen und legendärer Natur sind, steht somit fest. Das Zentralereignis erregt den Verdacht, daß der Sadhu die Geschichte der Bekehrung Pauli auf sich übertragen hat. Deswegen bezweifelt jetzt auch Heiler die objektiv-physische Erscheinung Christi, indem er schreibt: „Dieser realistisch-religiösen Deutung des Bekehrungswunders setzt die moderne Religionswissenschaft eine natürlich-psychologische gegenüber. Das psychologische Schema, das die Erforscher der Bekehrungsvorgänge herausgestellt haben, läßt sich unschwer auch in dem Erlebnis des Sadhu wiederfinden: höchste Spannung des eigenen Bemühens, Verzweiflung und volle Resignation, plötzlich durchbrechende Gewißheit. Die nähere phantasiemäßige Färbung des Erlebnisses läßt sich sehr leicht aus der Beeinflussung durch die paulinische Bekehrungsgeschichte erklären, deren Ähnlichkeit in die Augen springt.... Es liegt nahe, anzunehmen, daß Sundar Singhs innerer Kampf und seine Lösung von selbst sich mit Zügen des paulinischen Erlebnisses färbte“ (H. 27 f.).

Die Vergiftung und wunderbare Heilung (P. 67 ff.). Der von der Familie unternommene Versuch, den jungen Sundar nach seiner Bekehrung zu vergiften, ist eine derart unnatürliche Handlung, daß wir dafür strenge Beweise fordern müssen, zumal der Vater die Beziehungen zu seinem Sohn nicht abbrach, sondern in der Folge sogar Geldunterstützungen gewährte. Jedenfalls mußte sich die Erinnerung an diese schmerzliche Erfahrung tief ins Gedächtnis eingraben. Aber auch hier strotzen die Sadhuberichte von Widersprüchen. Sie betreffen den Zeitpunkt der Vertreibung aus dem Elternhause (Einbruch der Nacht — vor Sonnenaufgang), die Habe des Vertriebenen (nackt — mit Kleidern ausgestattet — mit Mundvorrat — mit Geld versehen), den Ort, wo er die erste Nacht zubrachte (auf der Veranda des Elternhauses — draußen unter einem Baum), die Art der Reise in die Fremde (zu Fuß — mit der Bahn), die Verabreichung des Giftes (vor der Vertreibung — im mitgegebenen Mundvorrat), den zugezogenen Arzt (einmaliger — zweimaliger Besuch, verschiedene Berichte über seine Bekehrung), den Verlauf der Heilung (plötzlich — langsam). Es sei noch hinzugefügt, daß der Pfarrer Uppal in Rupar, in dessen Hause Sundar Pflege fand, nur von einer Krankheit weiß, nichts von einer Vergiftung oder von einer Bekehrung des Arztes. Es ist klar, daß vieles, vielleicht das meiste, an der Vergiftungsgeschichte legendärer Art ist.

Die Reisen nach Tibet (P. 81 ff. 198 ff.) Die erste Reise soll 1908 stattgefunden haben, die zweite 1912 oder 1913, und seitdem will der Sadhu fast alljährlich monatelang im verschlossenen Lande als seinem Hauptarbeitsfeld gewirkt haben. Sowohl die Biographen Zahir und Parker als auch Sundar (Dok. 8) verstehen unter Tibet das verschlossene Land, nicht die früher tibetanischen Landschaften im Nordwesten Indiens. In Tibet erlebte Sundar seine meisten Wunder und erduldete schreckliche Leiden. Eine Nachprüfung dieser von ihm allein bezeugten und an unbekannte Orte verlegten Erlebnisse ist unmöglich. Sie erübrigt sich auch, wenn wir nachweisen können, daß diese häufigen langen Tibetreisen zu den Phantasiegebilden gehören. Die Nachforschungen Hostens berechtigen vollauf zu dieser Annahme.

Gleich andern schildert auch Parker in ihrer für fehlerfrei erklärten Biographie die erste sogenannte Tibetreise im Jahre 1908. Der Sadhu wanderte im verschlossenen Lande lange umher, stieß auf heftigen Widerstand und erlebte in Rasar das gräßliche Abenteuer in dem zur Hinrichtung bestimmten Leichenbrunnen nebst wunderbarer Errettung und Heilung. Nun stellt sich nach dem Zeugnis aller, die darum wissen konnten, heraus, daß diese Reise ins verschlossene Tibet gar nicht stattfand. Aber vielleicht hat hier das Gedächtnis den Sadhu verlassen, und diese schrecklichen Dinge ereigneten sich 1912/13. Können wir annehmen, daß der Sadhu in den Jahren 1916—1918, als er seinen Biographen berichtete, nicht mehr wußte, ob das grauenhafte Erlebnis vor fünf oder zehn Jahren stattfand? Übrigens war auch die Reise von 1912 bis 1913 nur ein unbedeutender Ausflug über die Grenze. Nur ein tibetanisches Dorf, Shipkyi, dessen Bewohner sich nicht feindlich zeigten, wurde besucht. Nach einer Woche kehrte Sundar mit seinem Begleiter Ali wieder nach Poo diesseits der Grenze zurück. Das Erlebnis von Rasar kann nichts anderes als eine Phantasieschöpfung sein. Die verschiedenen Sadhuberichte über das Ereignis wimmeln von Widersprüchen. Die Stadt Rasar — es muß ein großer Ort sein, denn er hatte ein eigenes Gefängnis, und eine größere Menge von Verbrechern war in letzter Zeit hingerichtet worden — ist Sven Hedin, dem besten Kenner von Westtibet, unbekannt, und Sundar kann ihre Lage nicht beschreiben. Brunnen wie der von Rasar sowie auch die geschilderte Hinrichtungsart sind dem Lande fremd. Erweisen sich diese zwei ersten Tibetreisen, die sich einigermaßen nachprüfen lassen, als Legenden mit einem winzigen historischen Kern, dem einmaligen Grenzausflug, so dürfen wir getrost die übrigen, nur von Sundar bezeugten, fast jährlichen langen Reisen ins Reich der Phantasieschöpfungen verweisen. Ali, der Begleiter auf den ersten Reisen, glaubt nicht daran. Die Orte, die Sundar besucht haben will, sind unbekannt. Von zwei Reisen, 1919 und 1923, läßt sich noch positiv beweisen, daß sie nicht stattfanden. Man sollte auch meinen, ein Prediger, der sich Tibet zum Hauptarbeitsfeld erkor, würde sich bemühen, die Sprache gründlich zu erlernen. Sundar versteht aber sehr wenig Tibetanisch, und er hatte doch über ein Jahrzehnt die beste Gelegenheit zur Erlernung. Kennte er das tibetanische Volk aus Erfahrung, so würde er die gutmütigen, harmlosen Menschen nicht als grausam schildern. Es ist auch kaum glaublich, daß die tibetanischen Behörden, die das Land luftdicht gegen Ausländer abschließen, einen Fremden, der nicht einmal die Sprache versteht, fast jährlich monatelang predigen ließen.

Der Maharischi vom Kailasberge. Der 318jährige Heilige auf dem Götterberg Kailas in Tibet spielt in den Berichten Zahirs eine große Rolle. In der ersten Sadhubiographie widmet er dem ehrwürdigen Alten mehr als die Hälfte des Büchleins. Später behandelt er ihn in eigenen Schriften. Bis heute beruft er sich darauf, daß er nur den Berichten des Sadhu folgte. Wir müssen also annehmen, daß neben den andern unglaublichen Dingen auch das patriarchalische Alter von 318 Jahren auf Sundars Berichterstattung zurückgeht. Wenn der Sadhu nun unter dem 27. März 1924 an Heiler schreibt, er könne nicht sagen, daß der Heilige 318 Jahre alt sei, er sehe sehr alt

aus, er könne etwas älter als 100 Jahre sein (Dok. 2 9), so widerspricht er sich eben wieder. Auch sonst erweist sich die Erzählung als Phantasiegebilde. Der Alte gleicht in seiner Bekehrungsgeschichte, die übrigens voll ist von historischen Unmöglichkeiten, in seiner Freundschaft mit wilden Tieren, seinem vertrauten Verkehr mit Christus und den Heiligen zu sehr dem Sadhu. „Die Bekehrungsgeschichte des Maharischi ist nur der Reflex der Bekehrungsgeschichte des Sadhu", gesteht auch Heiler (H. 162). Niemand kann beweisen, daß Sundar überhaupt bis zum Kailas vordrang. Aber er hat doch öffentliche Aufforderungen erlassen, ihn zum Maharischi zu begleiten. Daraus folgt nicht das Geringste. Er wußte zu gut, daß weder die indische noch die tibetanische Regierung die Einreise, gar einer größeren Gesellschaft, gestatten würde. In der Tat ist es nie zu einer solchen Reise gekommen. Ja es wird von einigen behauptet, daß Sundar Entschuldigungen vorbrachte und sich zurückzog, sobald sich Reisende meldeten. Auch Heiler glaubt nicht mehr recht an Sundars Besuche beim Kailas-Heiligen. Er schreibt: „Es soll nicht als ausgeschlossen angesehen werden, daß die Begegnungen des Sadhu Sundar Singh mit dem Maharischi vom Kailas ekstatischer Natur waren. Vielleicht sind sie ein Beispiel jener telepathischen Vorgänge, die im Leben der indischen Aszeten keine Seltenheit sind" (Dok. 163). Das genügt uns. Darauf wird jeder nüchterne Mensch uns zustimmen, wenn wir die ganze Maharischigeschichte dem Märchenreich überweisen.

Sind alle Einzelheiten der Kailaslegende Sundars schaffender Einbildungskraft entsprungen, oder hat er auch aus älteren Vorlagen geschöpft? Das letztere kann angenommen werden. Hosten hat eine alte Legende entdeckt, die als Vorlage gedient haben mag. Es ist das „Leben des hl. Makarius aus Rom, des Dieners Gottes, der in der Nähe des Paradieses gefunden wurde, von Theophilus, Sergius und Hyginus" (Migne, P. L. 73, col. 415—426). Der wirkliche Verfasser ist nicht bekannt (col. 21). Die drei Mönche Theophilus, Sergius und Hyginus wollen den Ort suchen, wo die Erde den Himmel berührt. Sie wandern über Palästina und Persien nach Indien und kommen zu gewaltigen Bergen. Nach wunderbaren Abenteuern finden sie die Hölle und das Fegfeuer. Endlich gelangen sie zu einer Höhle, 20 Meilen (milliaria) vom Paradies entfernt. Hier treffen sie in Gesellschaft von zwei friedlichen Löwen Makarius, einen ehrwürdigen Mann im schneeweißen Haar, das seinen Körper ganz bedeckt. Der erzählt ihnen seine Geschichte. An seinem Hochzeitstage war er während des Mahles geflohen, zuerst von Raphael geleitet, sodann von einem Drachen zu dieser Höhle geführt. Als er sieben Jahre in der Höhle gelebt hatte und vierzig Jahre zählte, erschien ihm der Heiland.

Diese oder eine ähnliche Legende mag der Sadhu gelesen und in seinem schöpferischen Gehirn verarbeitet haben, bis er sie selbst glaubte.

Die Sannyasimission. Der Alte vom Kailas soll das Haupt oder ein Bischof einer geheimen Kirche von 24000 christlichen Sannyasi sein, deren Gemeinden über ganz Indien zerstreut liegen und auch in Nepal zu finden sind. Sie sind die Nachkommen der von Christus während seines indischen Aufenthaltes Bekehrten und besitzen ein von einem der drei Weisen aus dem Morgenlande geschriebenes Sanskritevangelium. Außer dem Maharischi bekleidet noch ein vierhundertjähriger Sadhu und der bald zwölfhundertjährige Philosoph Sankara das Amt eines Bischofs. Heiler spricht von einem „geradezu erdrückenden Beweismaterial für das Bestehen dieser Nikodemuskirche Indiens" (Dok. 164). Worin besteht das erdrückende Beweismaterial? Einige Missionäre sind mit einigen Nikodemuschristen zusammengetroffen oder haben mit ihnen Briefe gewechselt. Einer der Sannyasi hat im Nur Afshan eine Aufsatzreihe über die Sekte veröffentlicht, andere haben anderswo darüber geschrieben. Frau Parker kennt einen Ort in Südindien, wo eine Gemeinde der Sannyasi bestehen soll.

Was beweisen diese Nachrichten? Nicht das Bestehen einer organisierten Kirche von solchem Umfang, nicht die Existenz der ehrwürdigen Bischöfe und der Sanskrit-

bibel. In vielen Dingen ist die Sannyasimission also sicher eine Phantasieschöpfung. Den historischen Kern festzustellen, erfordert noch weitere Nachforschungen. Unseres Erachtens ist die Grundlage der Legende die Tatsache, daß es in Indien viele Heiden gibt, die Christus als großen Mann verehren, die Bibel lesen und sich geheime Christen nennen. Diese einfache Tatsache hat wohl der Geist Sundars und anderer Wundergläubigen zur großartigen Legende ausgesponnen.

Das vierzigtägige Fasten. Wir kommen zum interessantesten und bekanntesten Erlebnis, das am häufigsten behandelt wurde, weil es so viele nachprüfbare Einzelheiten bietet. In der Klarstellung dieses Erlebnisses hat Hostens Scharfsinn seinen Triumph gefeiert. Sundar und Heiler haben die Hauptergebnisse seiner Nachforschung annehmen müssen. Auch wo sie noch an ihrer Auffassung festhalten, wird der aufmerksame Leser ihre Stellung als unhaltbar erkennen.

Folgende Tatsachen stehen unverrückbar fest. Jede Einzelheit läßt sich streng beweisen. Gegen Ende 1912 kam ein Abkommen zustande, wonach der Sadhu nach Kanada reisen sollte, um die vom Missionsarzt Dr. Nugent 1907 gegründete Mission unter den Indern von Britisch-Kolumbien zu übernehmen. Canon Sandys in Kalkutta sorgte für die Ausstattung des Sadhu, der schon in Kalkutta weilte. Da wurde bekannt, daß die kanadische Regierung gegen die Einreise von Sikhs Schwierigkeiten erhob. Um sie zu beseitigen, bedurfte es einer besondern Eingabe. Darüber mußte natürlich viel Zeit vergehen. Aber der Kanadaplan war nicht aufgegeben, und eine Einreiseerlaubnis stand zu erwarten. In der Zwischenzeit unternahm der Sadhu eine Predigtreise quer durch Indien nach Bombay. Von hier schrieb er am 11. Januar 1913 an Sandys, er wolle zu Dr. Nugent, dem Begründer des Missionswerkes, reisen, offenbar um sich mit ihm zu beraten. Wie in einer protestantischen Zeitung Bombays noch heute zu lesen ist, sprach Sundar in einer Predigt von seiner geplanten Kanadafahrt und reiste am 14. Januar von Bombay ab. Er nahm eine Schnellzugskarte nach Muttra, dem großen Eisenbahnknotenpunkt südlich von Delhi. Unterwegs machte er auf einer Seitenlinie einen Abstecher nach Ujjain und wurde dort von Dr. Nugent einige Tage freundlich bewirtet. Am Abend des 22. Januar fuhr der Sadhu nach Nagda zur Hauptlinie zurück und setzte am 23. die Reise nach Norden fort. Dieses wichtige Datum wird jetzt von Sundar zugestanden (Dok. 18).

Als der Schnellzug, in dem der Sadhu reiste, an der kleinen Station Nimoda hielt, entstieg ihm ein indischer Reisender, entsandte fünf oder sechs mit Smith unterzeichnete gleichlautende Telegramme: Sundar in Jesus entschlafen — und fuhr mit dem nächsten Personenzug nach Norden weiter. Die Tatsache der Telegrammsendung von Nimoda durch einen Reisenden des von Sundar benutzten Zuges wird vom Sadhu zugegeben (Dok. 18). Auch in Muttra wurde mindestens ein Telegramm aufgegeben.

Ende Januar oder Anfang Februar fanden Bambusfäller im Dschungel zwischen Hardwar und Dehra Dun hoch oben am Himalaja einen dem Tode nahen Sadhu. Sie trugen ihn nach Rischi Kesch, brachten ihn weiter zur großen Hügelstation Dehra Dun, die drei christliche Spitäler besitzt, und fuhren ihn von da in einem Ochsenwagen 38 Kilometer weiter zur kleinen Missionsstation Annfield. Der Kranke war so entstellt, daß man ihn kaum als Sadhu Sundar Singh wiedererkannte. In der Abwesenheit des Stationsleiters Dharmjit wurde er von dessen Adoptivsohn Bansi gepflegt. Der genaue Tag der Ankunft in Annfield steht nicht fest. Da aber der Sadhu am 13. Februar sich von seinem völligen Zusammenbruch so weit erholt hatte, daß er einen Brief an Bischof Lefroy von Kalkutta schreiben konnte, mußte die Pflege bis dahin doch mindestens eine Woche, wenn nicht länger, gedauert haben. Das Datum dieses Briefes steht ebenfalls fest und wird jetzt von Sundar zugegeben (Dok. 17).

Um von Nagda den Dschungel zu erreichen, brauchte der Sadhu mindestens zwei Tage. Er kann also nicht vor dem 25. Januar dort angekommen sein. Rechnen wir vom

13. Februar rückwärts die Tage der Pflege, über eine Woche, und zwei bis drei Tage für den Krankentransport ab, so ergibt sich, daß der Aufenthalt im Dschungel höchstens eine Woche gedauert haben kann. (Heiler hält zehn bis zwölf Tage für möglich.) In diesen Zeitraum fällt das berühmte Fasten.

An dieser Fastengeschichte läßt sich die Unzuverlässigkeit der Sundarschen Selbstzeugnisse klar nachweisen.

Bis 1918 hat er behauptet, daß er ein vierzigtägiges Fasten vollendete. Das schrieb er in seinem Brief vom 13. Februar an Bischof Lefroy. Sandys hat diesen Brief gesehen, wie er Pfister mitteilt[1]. Er machte den Sadhu auf die Unmöglichkeit des langen Fastens aufmerksam und empfing von ihm zwei Briefe vom 22. und 28. März, worin die Behauptung vom vierzigtägigen Fasten aufrecht erhalten wurde. Um seinen Gönner zu beschwichtigen, setzt Sundar im zweiten der genannten Briefe seine Abreise von Bombay auf den 2. oder 3. Januar an, was natürlich beim Kanonikus, dem ein Sundarscher Brief aus Bombay vom 11. Januar vorlag, noch mehr Kopfschütteln hervorrufen mußte. Auch dem Katechisten Daud Elias in Annfield erzählte der Sadhu, er habe vierzig Tage ohne Nahrung zugebracht. Zahir gibt dann in seiner ausführlichen Darstellung des Fastenerlebnisses, gestützt auf ein Schriftstück des Sadhu, die Fastendauer auf vierzig Tage an. Jetzt, im Jahre 1918, beginnt der Rückzug. Zahir wird preisgegeben. Parkers „fehlerfreies" Buch sagt schon, das Fasten könne nicht vierzig Tage gedauert haben; aber immerhin sind es noch mindestens zwei Wochen. Heute, wo Sundar die beiden verhängnisvollen Daten, 23. Januar und 13. Februar, zugeben muß, schränkt er sein Fasten stillschweigend auf einen sehr engen Zeitraum ein. Wie Heiler zehn bis zwölf Tage einzwängen kann, ist uns unbegreiflich; aber auch so ist nur ein winziger Rest von dem Heldenerlebnis übrig geblieben. Alles in allem, das vierzigtägige Fasten mit den wunderbaren inneren Erfahrungen ist in der Hauptsache eine Legende. In den wenigen Tagen konnte Sundar aber nicht durch Fasten in einen leichenähnlichen Zustand kommen. Ursache war wohl das Malaria-Fieber, an dem er leidet; noch in Bombay hatte er einen Anfall gehabt. Dazu mag noch ein beabsichtigtes oder notgedrungenes Fasten von wenigen Tagen im Dschungel, wohin er sich aus einem später zu nennenden Grund zurückgezogen hatte, gekommen sein.

Der interessanteste Teil der Fastengeschichte ist die Absendung der Telegramme von Nimoda. Nugent und Sandys hatten gleich festgestellt, daß sie am 23. Januar, dem Tage, da der Sadhu nach Norden fuhr, aufgegeben waren, und den naheliegenden Schluß gezogen, daß er selber der Absender war. Sundar nennt einen Reisebegleiter als den Schuldigen. Daß dieser eine Verlegenheitsfigur ist, erkennt man aus den Widersprüchen, die sich in den Berichten Sundars um diesen Mann anhäufen. Die Widersprüche betreffen den Namen, die Rasse und den Beruf des sogenannten Reisebegleiters, den Ort und die Häufigkeit des Zusammentreffens, das Datum und die Absicht der Depeschensendung. Lassen wir diese Angaben in chronologischer Ordnung folgen. Einige erläuternde Bemerkungen setzen wir in Klammern.

An Sandys aus Bombay, 11. Januar 1913: Sundar traf in Bombay einen christlichen Aszeten Smith, mit dem er reisen wollte.

An Sandys, 28. März 1913: Sundar begegnete in Bombay einem christlichen Mönch Dr. Smith. Dieser warnte vor dem Fasten. Er erhielt von Sundar die Adressen seiner Freunde, um im Falle des Todes durch das Fasten ihnen Mitteilung zu machen. Anstatt vierzig Tage zu warten, sandte er die Depeschen schon nach zwanzig oder einundzwanzig Tagen.

An Rev. Redmann (wann?): Ein christlicher europäischer Sannyasi traf Sundar im Zuge auf der Reise von Bombay nach dem Norden.

---

[1] Wenn er an Heiler schreibt: He (der Bischof) told me about the letter — er kam auf den Brief zu sprechen —, so steht das nicht in Widerspruch mit der Mitteilung an Pfister.

An Dr. Campbell (vor 24. Januar 1917): Sundar traf in Bombay einen Dr. Swift (hier zum ersten Mal ein anderer Name) aus Madras. Man besprach das vierzigtägige Fasten. Swift warnte. Swift, später zufällig in Muttra, erhielt ein Telegramm von einem Freunde Sundars des Inhalts, daß der Sadhu sein Fasten durchmache, mit dem Zusatz, er wird sterben (marega) in diesem Zustand. Swift verwechselte in der Aufregung marega mit margaya (er ist gestorben) und sandte die Todesdepeschen.

An Nugent, 2. September 1917: Nach dem Besuch in Ujjain begegnete Sundar einem alten Bekannten, Herrn Swift, einem katholischen Sadhu aus Madras. Dieser bat um Adressen von Sundars Freunden und ging nach Muttra. Sundar verstand seine Absicht nicht.

An Nugent, 18. September 1917: Sundar traf den Mann bei einem katholischen Priester in Thana (bei Bombay; dieser weiß aber nichts von der Angelegenheit). Nach Ujjain zufälliges Wiedersehen. Der Begleiter stieg vor Muttra aus, weil er dort einen Mann treffen wollte. (Der Zug hielt nur zufällig in Nimoda, deshalb Verabredung eines Zusammentreffens ausgeschlossen.) Motiv der Telegrammsendung Eifersucht und Haß.

An Nugent, 4. Dezember 1917: Sundar gab die Adresse des Herrn G. Swift in Bombay (die zuständige Postanstalt kennt keine solche Adresse). Swift schrieb einen Brief an eine protestantische Zeitschrift, worin er sich schuldig bekennt und um Verzeihung bittet. (Ein solcher Brief, gleichzeitig mit einem Briefe Sundars, wohl darin eingeschlossen, ging tatsächlich an die Zeitschrift ab. Die Redaktion, mißtrauisch, sah von einer Veröffentlichung ab.)

Zahir, dem ein handschriftlicher Bericht Sundars vorlag, Februar 1918 (in der 2. Auflage des Lover of the Cross): Ein Herr S., ein Freund: „Als er eine Reihe von Tagen kein Lebenszeichen von mir erhielt, schloß er, ich sei entweder von einem wilden Tiere zerrissen oder an Kälte und Hunger gestorben, und sandte die Depeschen. Später bereute er seine Hast."

Parker (ein „fehlerfreies" Buch), 1918: Dr. Swift, ein Franziskanerarzt, reiste mit Sundar nach Norden. Jener warnte vor dem Fasten und bat um die Adressen. Sie trennten sich; jener wollte in eine katholische Bruderschaft eintreten. (Es gab damals in ganz Indien keine Franziskanerpriester, sondern nur Brüder. Diese haben keine Ärzte und wissen nichts von der Angelegenheit. Sie haben keinen Bruder mit Namen Swift.) Als die zweite Woche des Fastens vorbei war, drahtete der katholische Freund entweder selbst oder durch einen befreundeten Priester die Todesnachricht.

Parkers 2. Auflage: Ein Franziskaner, der sich Dr. Swift nannte, schrieb einem seiner Freunde bei Dehra Dun, was im Gange war. Von diesem erhielt er Nachricht, ein Sadhu sei im Dschungel in den letzten Zügen aufgefunden worden.

An Heiler, 1. Dezember 1924: Swift, ein indischer römisch-katholischer Mönch, bat um Adressen, um Sundars Freunden zu schreiben oder sie zu besuchen. Er handelte in böser Absicht (Dok. 8).

An Heiler, 12. Februar 1925: „Ich weiß, daß er (Swift) die Telegramme aus übler Absicht und aus Haß absandte, was ich aber nicht vor 1919 erfuhr. Als ich ihn 1917 zufällig in einem Zuge traf, gab er mir seine falsche Adresse in Bombay. ... Erstmals traf ich ihn in Bombay Anfang 1913. Das zweite Mal traf ich ihn von ungefähr an der Station Nagda der B. B.- und C. J.-Bahn, und er reiste mit mir im gleichen Zug, und dann stieg er an einer kleinen Station aus. Ich weiß nicht, was hernach geschah. Und als ich ihn das dritte Mal (1917) traf, sagte er mir, er habe fünf oder sechs Telegramme von der kleinen Station Nimoda am 22. oder 23. Januar abgesandt" (Dok. 17 f.).

Dieser geisterhaft umherspukende Smith-Swift erweckt nicht den Eindruck der Echtheit. Es wimmelt hier von Widersprüchen. Der verhängnisvollste für den Sadhu ist dieser: Sundar gesteht im letzten Brief an Heiler, daß er *schon 1917 wußte, daß*

die Telegramme am 22. oder 23. Januar, also vor dem Fasten, abgesandt wurden. Aber in den späteren Biographien Parkers läßt er berichten, daß es erst nach einem längeren Fasten geschah.

Es ist ferner unbegreiflich, wie ein Franziskaner für einen Fremden so viele kostspielige Telegramme absenden konnte, wo eines genügt hätte; und dies, statt an einer großen Station mit langem Aufenthalt, an einer Nebenstation, wo er dann liegen bleiben und einen Bummelzug zur Weiterreise benützen mußte. Böse Absicht als Motiv ist unfaßbar. Der Schwindel wäre ja bald ans Tageslicht gekommen. Er konnte Sundar nicht schaden, sondern nur nützen; der Sadhu wäre vor ganz Indien als unschuldiges Opfer des Hasses und katholischer Eifersucht dagestanden.

Dagegen löst die Annahme, daß Sundar selbst die Telegramme absandte, spielend leicht alle Schwierigkeiten. Das Benehmen des Sadhu vor, in und nach dem Fasten wird verständlich, das Rätsel des geheimnisvollen Smith-Swift findet eine restlose Aufklärung.

Lassen sich gegen unsere Annahme stichhaltige Gründe anführen? Die Berufung auf Sundars offenkundige Ehrlichkeit ist nicht zulässig. Denn unsere bisherige Untersuchung hat gezeigt, daß er oft subjektive Einbildungen als Tatsachen hinstellte. Heiler führt als Beweis gegen unsere Annahme die Tatsache an, daß der Absender der Todesdepeschen nach dem Zeugnis des Stationsvorstehers ein schwarzes Kleid trug, während der Sadhu niemals sein safrangelbes Gewand ablegte (Dok. 149). Der Beweis ist nicht stichhaltig. Es steht fest, daß Sundar manchmal im schwarzen Gewand, das dem Talar eines katholischen Priesters ähnlich war, angetroffen wurde, und einige seiner Freunde versichern, daß er wohl ein solches Kleidungsstück besitzen konnte (P. 164 f.). Wir müssen sogar annehmen, daß er Ende Januar, in der kältesten Jahreszeit, wo die Eingeborenen unter den über Mittel- und Nordindien fegenden scharfen Winden empfindlich leiden, wo auch der Europäer zu seinem warmen Überzieher greift, noch ein Kleidungsstück über seinem Sadhugewande getragen hat, voraussichtlich einen schwarzen Mantel, wie ihn die nordindischen Mohammedaner tragen. Er war ja kurz zuvor von einem Fieberanfall genesen; er reiste im Abendzug von Ujjain ab und begab sich in die Vorberge des Himalaja. Es wäre geradezu eine Herausforderung der Vorsehung gewesen, wenn er sich ohne wärmere Kleidung in den nordindischen Dschungel zurückgezogen hätte.

Auf der andern Seite läßt folgende Erwägung die Absendung der Telegramme durch Sundar als sehr wahrscheinlich erscheinen.

Schon in Kalkutta, als sich die ersten Einreiseschwierigkeiten bemerkbar machten, war der Sadhu nicht mehr begeistert für die Kanadareise. Er faßte seine Stimmung in die Worte: „Vielleicht ist es nicht Gottes Wille, daß ich nach Kanada gehen soll." Der Gedanke verließ ihn nicht mehr. Er schwankte hin und her. So reifte allmählich, wie Pfister annimmt, der Gedanke, im Fasten den Willen Gottes zu erfahren. Nach seinem Besuch bei Nugent stand der Entschluß fest. Die Annahme Pfisters ist nicht notwendig. Sundars Handlungsweise wird noch verständlicher unter der Voraussetzung, daß der Entschluß, nicht nach Kanada zu gehen, schon in Bombay feststand. Aber in jedem Falle mußte er befürchten, daß die Verhandlungen mit Kanada von Sandys bald zu einem günstigen Abschluß gebracht würden. Deshalb mußte ein Weg gefunden werden, die Verhandlungen möglichst bald zum Scheitern zu bringen. Wenn man in Kalkutta erfuhr, der Sadhu sei tot, so wurde natürlich Schluß gemacht. Deshalb die Absendung der Telegramme durch Sundar. Eines war an Sandys gerichtet. Damit sich die Nachricht auswirke und nicht rechtzeitig widerrufen werde, mußte Sundar für einige Zeit verschwinden. So zog er sich in den entlegenen Dschungel zurück, nach Pfister, um zu fasten, nach unserem Dafürhalten, um im Verborgenen die Entwicklung abzuwarten. Deshalb ließ er sich nach seinem unerwartet frühen Zusammenbruch nicht in Dehra

Dun, wo er bekannt war, verpflegen und sorgte auch in Annfield dafür, daß seine Anwesenheit geheim blieb (P. 124 f.). Als er dann von Daud Elias erfuhr, daß seine Depeschen gewirkt hatten, konnte er sich am 13. Februar wieder hervorwagen und an Bischof Lefroy schreiben. Um den Verdacht von sich abzulenken, hatte er sich schon in Bombay den Ausweg erdacht, einen Reisebegleiter Smith als Absender der Telegramme vorzuschieben. Dieser Smith-Swift nahm dann die verschiedensten Formen an, um neuen Schwierigkeiten zu begegnen. Wie leicht lösen sich unter unserer Annahme alle Schwierigkeiten! Bei einem Menschen von normaler Seelenverfassung würden wir eine solche Handlungsweise als Betrug verurteilen, und wir müssen deshalb später versuchen, sie in Einklang zu bringen mit seiner subjektiven Ehrlichkeit. Zu seiner Entschuldigung sei hier nur bemerkt, daß er die ganze Zeit hindurch wirklich in arger Verlegenheit war.

Die Blutegelmarter in Ilam. Im großen Dorf Ilam (oder Ilom) in Ostnepal will Sundar Singh zu Anfang Juni 1914 schreckliche Qualen erduldet haben. Wieder fallen die Widersprüche in den Berichten auf. Nach Zahir, der sich auf mündliche und schriftliche Mitteilungen stützt, wurde der Sadhu während seiner Predigt festgenommen, auf ein Brett genagelt und in dieser hilflosen Lage mit Blutegeln bedeckt, die all sein Blut aussaugten. Hier sei schon bemerkt, daß Zahir die Annagelung nicht erfunden haben kann, denn eine Entlarvung des Schwindels wäre hier besonders einfach geworden. Dagegen ist leicht zu erkennen, wie diese Qual der schöpferischen Phantasie des Sadhu, der auch sonst so viele Ähnlichkeiten mit Christi Schicksalen in seine Lebensgeschichte hineingetragen hat, entspringen konnte. Der gänzlich erschöpfte Sundar wird sodann von christlichen Freunden, Anhängern der geheimen Sannyasikirche, wieder gesund gepflegt. Bei Parker wird der Sadhu nach mehrtägigem Aufenthalt im Gefängnis auf dem Marktplatz mit Händen und Füßen in einen Block gelegt und mit Blutegeln gequält. Nach dem von ihm gutgeheißenen Bericht von Sanders und Judah (Sundar Singh, der löwenherzige Krieger, 1923) ward er zu sechs Monaten Gefängnis verurteilt, und weil er viele seiner Mitgefangenen bekehrte, in einen Kuhstall gebracht, entkleidet an einen Pfosten gebunden und der Blutegelmarter unterworfen. In Assam erzählte der Sadhu selbst im März 1924, er sei verhaftet, zu sechs Monaten Gefängnis verurteilt und im Kuhstall in einen Block gespannt worden. Man habe einen Korb voll Blutegeln auf ihn ausgeschüttet. Die Tierchen hätten seine Augen geschlossen, seinen Körper bedeckt und all sein Blut ausgesaugt. Das sind handgreifliche Widersprüche, die sich auch durch einige von Sundar versuchte Erklärungen (Dok. 4) nicht aus der Welt schaffen lassen.

Von vornherein erregt auch die den sanften Nepalesen in die Schuhe geschobene unmenschliche Grausamkeit unsern Verdacht. Die durch den britischen Gesandten in Nepal angeregte amtliche Untersuchung ergab keine Anhaltspunkte für die Tatsächlichkeit des Erlebnisses[1]. Entscheidend ist das Zeugnis Tharchins, eines treuen Verehrers, der in jener Zeit, abgesehen vom Ausflug nach Ilam, in der Nähe des Sadhu weilte. Danach war Sundar fünf bis sechs Tage, oder etwa eine Woche, abwesend. In diesem kurzen Zeitraum konnte er aber unmöglich den doppelten Weg — mindestens 100 Kilometer — zurückgelegt und so viel erlebt haben: längere Predigt, Verhaftung, Verurteilung, mehrere Tage Gefängnis, Blutegelmarter von einem Tag und einer Nacht, Erholung von völliger Erschöpfung. Blutegel hinterlassen böse Geschwüre, und Sundar war ja ganz von ihnen bedeckt, und sie saßen um seine Augen. Tharchin bemerkte aber keine Geschwüre um die Augen und auch sonst nur vier oder fünf Wunden. Da dem Sadhu all sein Blut ausgesaugt wurde, hätte er in schwächerem Zustand zurückkehren müssen. Auch er-

[1] Die Worte des amtlichen Berichts: Nichts Derartiges appeared to have occurred bedeuten: Es stellte sich heraus, daß sich nichts Derartiges ereignete.

zählte er entgegen seiner Geflogenheit nichts von einer schlimmen Behandlung. Tharchin bezweifelt die Blutegelmarter. Das gewaltige Erlebnis ist also wieder eine vom Sadhu erdichtete Legende, möglicherweise mit dem winzigen geschichtlichen Kern, daß ihn auf seinem Ausflug nach Nepal vier oder fünf Blutegel anfielen.

Übernahme altchristlicher Erzählungen. Die in Theodorets Religiosa Historia vom hl. Jakob von Nisibis berichtete und in manche Exempelbücher zum Katechismus übergegangene Legende vom Manne, der sich tot stellte, während sein Begleiter um Geld zur Bestreitung der Beerdigungskosten bettelte, und vom wirklich erfolgten Tod des Betrügers wird vom Sadhu als selbsterlebte Begebenheit hingestellt. Noch jüngst schrieb er an Heiler, die Geschichte habe sich wirklich an der Grenze von Nepal, nahe bei Garhwal, ereignet (Dok. 10 19). Selbst Heiler ist geneigt, hier ein Plagiat anzunehmen, will sich aber doch nicht ganz sicher entscheiden (Dok. 172 ff.). Ein auch von Heiler zugegebenes Plagiat ist die von Sundar als wahr berichtete und ins Jahr 1919 verlegte Geschichte von den vierzig amerikanischen Soldatenmärtyrern in Armenien. Es ist die bekannte Erzählung von den vierzig Märtyrern von Sebaste aus der Zeit des Kaisers Lizinius.

Noch einige andere Einzelheiten der Sadhubiographie, wie die Bekehrung des Räubers im Bhulerawalde und Sundar Singhs sogenannte Sonntagsschule in Gyantse (Tibet), sind von Hosten und Pfister als Legenden erwiesen worden. Doch wollen wir von einer Behandlung absehen und den historisch-kritischen Teil unserer Untersuchung beschließen.

Wo immer ein außerordentliches Ereignis in Sundar Singhs Leben nachgeprüft wurde, hat es sich als Legende entpuppt, die an eine harmlose wirkliche Begebenheit anknüpfte oder ganz der Einbildungskraft des Legendendichters entsprang. Als Berichterstatter über sein Leben, auch über die einfachsten Vorgänge, ist er völlig unzuverlässig. Nach allen Grundsätzen der historischen Kritik sind wir vollauf berechtigt, alle nicht nachprüfbaren außerordentlichen Vorgänge, die er allein berichtet, zu leugnen. Dies gilt namentlich von den wunderbaren Begegnungen mit überirdischen Wesen und von den Heilungen, die ja an sich schon des Beweises durch unabhängige Zeugen bedürften.

4.

Wie läßt sich nun dieses seltsame Rätsel lösen, daß ein Mann, der ganz den Eindruck eines frommen, christusliebenden und ehrlichen Menschen erweckt, der sogar große europäische Versammlungen durch seine Erscheinung und sein Wort bezauberte, eine solche Heiligenlegende über sich verfassen konnte, und dies mit einer Überzeugung, die sogar wissenschaftliche Größen des Abendlandes täuschte? Wer annimmt, daß Sundar Singh ein Mann von normaler Seelenverfassung ist, wird nicht umhin können, von Betrug zu sprechen. Das wollen wir nicht, solange andere Erklärungen möglich sind. Aber alle andern Lösungen unseres Problems müssen voraussetzen, daß der Sadhu seelisch anders geartet ist als wir gewöhnlichen Menschen. Heilers Fragestellung: Apostel oder Betrüger? ist verkehrt. Zwischen beiden liegt ein Drittes. Wie nennt es sich, und worin besteht das Anormale in Sundars Seelenleben? Die einen nennen ihn einen Halluzinanten, andere einen Psychopathen, wieder andere einen Wachträumer oder einen Dichter, der zwischen Wirklichkeit und Phantasiegebilde nicht zu unterscheiden vermag.

Pfister hat im zweiten Teil seines Werkes über die Psychologie der Sadhulegende des Rätsels Lösung versucht. Er hat dabei das Gebiet seiner Fach-

studien betreten, die ihm in langjähriger Praxis wertvolle Hilfe boten. Das Ergebnis der langen Analyse ist in folgenden Sätzen ausgesprochen:

„Genug, daß wir feststellen, daß Sundar Singh ebensowenig ein Psychopath als ein Betrüger ist, wohl aber ein Mann, dessen Legendenbildung zwar entschieden abnormen, neurotischen Charakter trägt, der aber durch hochwertige Sublimierungen sich vor dem Sturz in eine schwere Neurose in sehr erfreulicher Weise bewahrte." — Das Dilemma lautet nicht „Apostel oder Betrüger?", sondern „Gewohnheitslügner oder Neurotiker mit gestörter Realitätsfunktion" (P. 305).

Die Nachprüfung der Pfisterschen Gedankengänge müssen wir Fachgelehrten überlassen. Doch wollen auch wir einige Bedenken zum Ausdruck bringen. Pfister stützt sich allzusehr auf die umstrittene Freudsche Methode, die, insofern sie den erotischen Faktor in seelischen Erkrankungen zu stark hervorhebt, von uns durchaus abgelehnt werden muß. Auch sonst hat der Katholik an Einzelheiten manches zu beanstanden. Wir müssen Pfister Dank wissen für seinen Kampf gegen Schwärmerei und einen falschen Supranaturalismus, der zu Gunsten eines verschwommenen religiösen Fühlens das scharfe kritische Denken zurückweist. Ob er aber dabei die Rechte der Übernatur genügend wahrt, erscheint uns fraglich.

Es besteht die hohe Wahrscheinlichkeit, daß Heiler, um die Niederlage auf dem entscheidenden Boden der historischen Kritik zu verdecken, sich mit aller Wucht auf den psychologischen Teil der Untersuchungen Pfisters werfen wird. Hier würde ihm seine große psychologische Begabung und sprachliche Gestaltungskraft vielleicht billige Erfolge bei der unkritischen Sadhugemeinde verschaffen. Demgegenüber betonen wir: Der Sadhustreit dreht sich um die Wunder und heroischen Erlebnisse. Diese sind im ersten historisch-kritischen Teil des Pfisterschen Werkes als Legenden nachgewiesen. Damit bricht die Grundlage des Sadhukultus in sich zusammen. Dies war das einzige Kampfziel, und es ist gewonnen. Niemand kann dem protestantischen Gelehrten diesen Erfolg bestreiten. Aber der Dank gebührt vor allem P. Hosten, dessen jahrelange mühsame Forschung die Pfistersche Untersuchung möglich machte.

Unsere eigene Ansicht über den Zwiespalt in der Sadhuseele haben wir an einer andern Stelle in folgenden Worten ausgedrückt:

„Sundar Singh war mit den gewaltigen Wundern der indischen Göttersagen von Kindheit an vertraut, und er ist in dieser Hinsicht ein Kind geblieben. Er lebt in einer verzauberten Welt. So nehmen innere Erfahrungen und äußere Vorkommnisse in seiner Kindeseinfalt leicht den Charakter des Wunderbaren an" (Die Katholischen Missionen 1923/24, 224).

Und an einer andern Stelle:

„Die wundererfüllte indische Atmosphäre und sein kindlich-einfältiger frommer Sinn verleiten ihn dazu, überall heilige Gestalten zu sehen; gewöhnliche Vorgänge wachsen sich in seiner Phantasie zu riesigen Wundern aus. Er ist wie ein Kind, das vom Märchenlande träumt, seine Vorstellungen für wahr hält und dabei von Seligkeit erfüllt ist. Er fühlt sich so lebhaft in die Rolle des bevorzugten Christusjüngers hinein, daß er wähnt, seinem Meister auch in den Lebensschicksalen zu gleichen. Wie man einem Kind wegen seiner Träumereien nicht böse wird, weil das eben Kinderart ist, so tadeln wir auch Sundar Singh nicht. Eine solche Erscheinung ist in der wundererfüllten Atmosphäre Indiens nichts Seltenes" (ebd. 1924/25, 258).

Wiewohl diese milde Auffassung das Sadhurätsel nicht restlos löst, wagen wir auch heute nicht mehr zu behaupten. Die Seele des Sadhu wird wohl kein Abendländer ganz ergründen können.

Neigt nicht auch Heiler unserer Ansicht zu? Auch er nennt den Sadhu ein „großes Kind" (H. 268), einen Mann „von naiver Kritiklosigkeit" (H. 3. Aufl. 222). Er gibt legendäre Elemente in den Sadhuberichten zu. Man rufe ins Gedächtnis zurück, was er über die Mentalität der Inder, die einen Unterschied zwischen Legende und Geschichte nie gemacht haben, über die Stetigkeit der Wundermotive, die Dubletten, die Parallelen aus der Bibel und Legendenliteratur und über die schaffende Wunderphantasie des Sadhu sagte. Wenn er diese Gedanken logisch weiter denkt, wird er zum gleichen Schluß kommen wie wir und wie alle nüchtern historisch denkenden Menschen.

Was bleibt am Sadhu noch Bemerkenswertes übrig, nachdem das Wunderbare aus seinem Leben entfernt ist? „Ein gewöhnlicher, wenn auch äußerst begabter Erweckungsprediger mit indischen Allüren", meint Pfister (P. 17). Wir möchten Sundar Singh einen kindlich-frommen, Christus ergebenen Mann nennen, der einige christliche Wahrheiten, die dem modernen Menschen veraltet erscheinen, tief erfaßt hat. Er besitzt die Gabe der Darstellung dieser Wahrheiten durch zum Teil recht treffliche Gleichnisse. Doch bewegt er sich stets in denselben Gedankengängen. Man könnte von einer ermüdenden Wiederholung sprechen, wenn die Art der Darbietung nicht einige Abwechslung brächte. Wir wollen ehrlich sein und in Gemeinplätzen, wie sie sich z. B. in seinem „Suchen nach Gott" zahlreich finden, nicht abgrundtiefe Gedanken entdecken.

Wir gönnen dem Sadhu aufrichtig seine Frömmigkeit, sein kindliches Gemüt und seine Christusliebe. Niemand denkt daran, ihn lebendig zu verbrennen. Er möge in seiner Art Christus weiter dienen. Nur soll er sich nicht weiter als den Wundertäter ausgeben, der er nicht ist, und andere sollten ihm nicht eine Rolle in der Geschichte des Christentums zuweisen, die er nicht spielen kann.

Alfons Väth S. J.

Die Pantaleonswerkstätte zu Köln

Wer die Jahrtausend-Ausstellung zu Köln 1925 besuchte, konnte in dem Saale, in dem die Schätze der Goldschmiedekunst, Proben rheinischer Goldarbeiten aus dem Verlauf eines Jahrtausends, aufgestellt waren, die Führer, welche den Besuchern die in stattlichster Zahl dem staunenden Blick sich darbietenden großen, prächtigen Reliquienschreine zeigten, immer wieder sagen hören: Das ist der Viktorschrein aus Xanten, das Werk des Eilbertus aus der Pantaleonswerkstatt; das ist der Schrein des hl. Maurinus, der Schrein der hl. Ursula, eine Schöpfung des Meisters Fridericus von St. Pantaleon; das ist der Annoschrein, der Albinusschrein, der Dreikönigenschrein, Schöpfungen des Nikolaus von Verdun, des dritten Meisters der Pantaleonswerkstatt. Zwar hatte ich bereits in der zweiten vom Verlag der „Kölnischen Volkszeitung" herausgegebenen Festnummer zur Jahrtausend-Ausstellung die Existenz einer Goldschmiedewerkstatt in St. Pantaleon, die im 12. Jahrhundert fast den ganzen Kölner Goldschmiedebetrieb in sich vereinigt haben sollte, ausdrücklich verneint und bemerkt, daß ich in einer in näherer Zeit erscheinenden größeren Arbeit über die großen rheinischen Schreine der rheinischen und der Maasgoldschmiede hierfür den Beweis erbringen würde. Allein der Glaube an die Pantaleonswerkstatt, wie sie O. v. Falke in seinem sonst so wertvollen Werk „Deutsche Schmelzarbeiten des Mittelalters" geschaffen hatte, war bereits zu tief gewurzelt, war schon zu sehr zu einem kunsthistorischen Dogma geworden, als daß meine Worte Erfolg hätten haben können.

Von Falke ist nicht der erste gewesen, der von einer Pantaleonswerkstatt gesprochen hat. Schon Ende der 1850er Jahre hatte er einen Vorgänger in Fr. Bock, der indessen eine Begründung seiner Ansicht zwar versprach, dann aber nicht einmal versuchte[1]. Daß im Pantaleonskloster schon um das Ende des 11. Jahrhunderts die Goldschmiedekunst gepflegt wurde, erschloß v. Falke aus der Goldscheibe mit dem in Zellenschmelz ausgeführten Bild des thronenden hl. Severinus, dem einzigen Überrest des von Erzbischof Hermann III. (1089—1099) gestifteten Severinusschreines, den er, freilich ohne irgend einen Anhalt dafür zu haben, Goldschmieden des Pantaleonsklosters zuschrieb[2]. Im Betrieb der Pantaleonswerkstatt während des 12. Jahrhunderts unterschied er drei Arbeitszeiten. Während der ersten, bis etwa 1150, war nach ihm führender Meister in ihr der Mönch Eilbertus, derselbe, der sich auf der Unterseite des nach ihm benannten Portatiles im Welfenschatz als Eilbertus Coloniensis verewigt hat. Während der zweiten, im dritten Viertel des Jahrhunderts und einige Jahre darüber hinaus, sollte die Arbeiten der Mönch Fridericus, der in Halbfigur am Sockel des Maurinusschreines dargestellt ist, „der beste deutsche Schmelzwirker im Mittelalter", geleitet haben, während der dritten, d. i. in den beiden letzten Jahrzehnten des 12. Jahrhunderts, ein Anonymus, den v. Falke dann etwas später mit dem Schöpfer des Emailretabels zu Klosterneuburg, dem Meister Nikolaus von Verdun, identifizierte[3].

[1] Das heilige Köln (Leipzig 1858), St. Ursula 13. [2] Deutsche Schmelzarbeiten 11.
[3] Zeitschrift für christliche Kunst XVIII (1905) 162 und besonders 182.

Dem Mönch Eilbert wurden durch v. Falke außer dem Portatile des Welfenschatzes zugeschrieben der Mauritiustragaltar zu Siegburg, ein Portatile in der Sammlung Martin le Roy zu Paris, der Viktorschrein zu Xanten, das Portatile in der Abteikirche zu M.-Gladbach und ein Tragaltar im Landesmuseum zu Darmstadt, dem Mönch Fridericus als Arbeiten aus dem ersten Abschnitt seiner Tätigkeit als Leiter der Pantaleonswerkstatt das Gregoriusportatile zu Siegburg, eine Emailplatte in der Sammlung Debruge-Duménil zu Paris, ein Portatile im Dom zu Xanten, ein Tragaltar in St. Maria im Kapitol zu Köln, ein Portatile im Dom zu Bamberg, ein Tragaltar im Kunstgewerbemuseum zu Berlin, ein Turmreliquiar im Darmstädter Museum und zwei Kuppelreliquiare im Welfenschatz und im South Kensington-Museum zu London, als Schöpfungen aus dem zweiten Abschnitt ein Vortragkreuz in St. Pantaleon zu Köln, ein Retabel aus St. Ursula im Kunstgewerbemuseum daselbst, der Ursulaschrein in St. Ursula, der Maurinusschrein in St. Pantaleon zu Köln und der Einband eines Evangeliars im Kölner Kunstgewerbemuseum. Während der letzten Betriebszeit endlich, in der sich die Pantaleonswerkstatt zum förmlichen Großbetrieb entwickelt haben sollte, sollten in derselben entstanden sein der Annoschrein, der Innocentius- und Mauritiusschrein sowie der Benignusschrein zu Siegburg, der Albinusschrein in St. Pantaleon zu Köln und der gewaltige Dreikönigenschrein [1].

Die Aufstellungen v. Falkes machten, weil mit aller Bestimmtheit und viel Aufwand von vergleichender Stilkritik vorgetragen, großen Eindruck. Gutgläubig und ohne nähere Nachprüfung aufgenommen, wurden sie bald selbst in Kreisen von Kunsthistorikern und in kunsthistorischen Werken zu einer feststehenden Wahrheit, an der zu zweifeln nicht wohl möglich sei. Traten sie doch auch nicht als bloße Vermutungen, nicht lediglich als eine Hypothese, sondern als sichere Feststellungen auf.

So heißt es in „Deutsche Schmelzarbeiten" S. 26: „Wir erhalten damit den *festen* Anhalt, um die ganze Gruppe der acht oder neun Eilbertusarbeiten und damit die ältesten Kupferschmelze des Rheinlandes nicht nur Köln, sondern der bald darauf so glänzend emporstrebenden Werkstatt von St. Pantaleon zuzuweisen.... Die Fridericusarbeiten sind nicht nur ebenfalls aus der Werkstatt von St. Pantaleon hervorgegangen, sondern sie bilden auch zeitlich die Fortsetzung der Tätigkeit Eilberts, dessen Überlieferung sie aufnehmen und weiterbilden.... Das Ende seiner (des Fridericus) Tätigkeit fällt bereits in jene Periode, in welcher St. Pantaleon in großer Zahl die umfangreichen Schreine hervorbrachte, zu deren Fertigstellung notwendig verschiedene Kräfte zusammenwirken mußten." S. 34 Fußnote lesen wir: „Da die besten Erzeugnisse dieser Schnitzwerkstatt für zwei *sichere Pantaleonswerke*, die Kuppelreliquiare, gemacht sind, so kann man mit guten Gründen die ganze Gruppe der Kästchen und Türmchen — gemeint sind Kästchen und Türmchen mit Bein- und Elfenbeinschnitzereien — dem Pantaleonsbetrieb zuweisen." S. 46: „Mit dem letzten Viertel tritt die Pantaleonswerkstatt unter dem Abt Heinrich von Hoorn (1169—1196) in die Periode des Großbetriebes." S. 48: „Die Unwahrscheinlichkeit liegt angesichts der durch eine so lange Reihe glanzvoller Denkmäler begründeten Leistungsfähigkeit der Pantaleonswerkstatt auf der Hand." S. 50: „Am Annoschrein kommt unser Künstler, der *dritte Leiter des Pantaleonsbetriebes*, zum ersten Male selbständig zum Wort."

[1] Deutsche Schmelzarbeiten 21 ff.

Aber auch in dem Aufsatz, den v. Falke 1905 in der „Zeitschrift für christliche Kunst“ veröffentlichte[1], ja selbst in dem 1911 von ihm herausgegebenen Werke „Der Dreikönigenschrein des Nikolaus von Verdun“ (S. 5, Anm. 1) erscheint die Pantaleonswerkstatt noch nach wie vor als etwas durchaus Tatsächliches.

Wer sich freilich von den Aufstellungen v. Falkes nicht blenden ließ, wer rein sachlich und unvoreingenommen an die Prüfung des Beweismaterials herantrat, den befriedigte dieses keineswegs, für den war die Existenz einer Pantaleonswerkstatt in keiner Weise genügend bewiesen. So nicht für P. Beissel, einen der vorzüglichen Kenner der rheinischen Schreine, der die Pantaleonswerkstatt, weil aller Begründung entbehrend, von Anfang an mit aller Entschiedenheit abzulehnen sich veranlaßt sah. Aber auch andere, wie E. Renard, erhoben ernste Bedenken gegen die Aufstellungen v. Falkes.

„Von Falke hat“, so schreibt dieser in einer Besprechung des Werkes „Deutsche Schmelzarbeiten des Mittelalters“ in der „Westdeutschen Zeitschrift für Geschichte und Kunst“ (XXII [1904] 152 f.), „geglaubt, die gesamten Werke der rheinischen und der Maasschule nicht allein lokalisieren, sondern auch an bestimmte Meisternamen anknüpfen zu können. Beglaubigt ist in der kölnischen Entwicklungsreihe nur der ‚Eilbertus Coloniensis‘ für das Anfangswerk, den Tragaltar des Welfenschatzes, für die Maasschule nur Godefroid de Claire als Meister der beiden nur mit geringem Emailschmuck versehenen Schreine zu Huy vom Jahre 1173. So wenig man einerseits die Zusammengehörigkeit der Kölner Eilbertusgruppe leugnen kann, so vorsichtig mußte man doch bei der strikten Künstlerzuweisung und bei der Lokalisierung auf das Kloster St. Pantaleon in Köln sein. Wenn mir schon kein zwingender Grund vorzuliegen scheint für die Zuweisung der ganz vereinzelten Goldemailplatte von dem zerstörten Severinusschrein in Köln nach St. Pantaleon, so zurückhaltend muß man sich auch gegen die Identifizierung des Fraters Adalbertus mit dem Eilbertus Coloniensis und des Mönches von St. Pantaleon Volbero mit dem Stifter des Darmstädter Tragaltares verhalten. Das beigebrachte Material scheint mir auf keinen Fall genügende Beweiskraft zu besitzen.

Die gleichen Bedenken glaube ich auch gegen die Zuweisung der jüngeren kölnischen Werke an den Pantaleonsmönch Fridericus geltend machen zu müssen. Zwischen der älteren Gruppe von Tragaltären und Kuppelreliquiaren und der jüngeren Gruppe von großen Schreinen steht die auffällige Erscheinung des Heribertusschreines. Wie die ältere Gruppe zweifellos zusammengehört, so lassen sich auch Ursulaschrein, Ursulaantipendium und Maurinusschrein nicht trennen. Als einziges Bindeglied bleibt die Verwendung der gleichen Ornamentstanze auf dem ziemlich fortgeschrittenen Gregoriusaltar zu Siegburg und den späteren großen Schreinen, im übrigen zeigen beide Gruppen deutlich zwei verschiedene Etappen in der Entwicklung des romanischen Ornamentes. Wenn man in dem Fridericus, der neben dem Stifter, Prior Herlivus, auf dem Maurinusschrein erscheint — wie Bock schon vor fünfzig Jahren — den Meister sehen will, so dürfte man ihm wohl höchstens die jüngere Gruppe von Werken zuweisen.

[1] Vgl. z. B. Sp. 163: „Wenn diese Zeilen eine befriedigende Antwort auf die Frage nach dem Plastiker des Domschreines erbringen, so ist damit zugleich die Anonymität des dritten Führers im Pantaleonsbetrieb gelöst“, und Sp. 182: „Ist diese unter der Leitung des Verduner Meisters entstandene Denkmalgruppe überhaupt noch in der alten Werkstatt von St. Pantaleon ausgeführt worden, oder hat Nikolaus, wie zwei Jahrzehnte früher Godefroid de Claire, seine eigene selbständige Werkstatt in Köln aufgetan? Ich muß das letztere verneinen ... Die selbständige Bedeutung freilich hat der Pantaleonsbetrieb verloren, sobald er der überlegenen Kunst des Lothringers Aufnahme gewährte.“

Mehr als die Möglichkeit, daß dieser Fridericus der Meister ist, wird man kaum zugeben können; es kann sich ebensogut um einen Mitstifter handeln.

Die wesentlichsten Bedenken sind vielleicht die prinzipiellen. Von Falke kommt dazu, nicht allein die ganze kölnische, sondern die ganze rheinische Emailkunst des 12. Jahrhunderts auf einen einzigen klösterlichen Betrieb zu lokalisieren. Das ist bei der umfangreichen Produktion, bei den verschiedentlichen Berührungspunkten bald nach der Seite des Ornamentscharakters, bald nach der Seite des Emails unwahrscheinlich. Wir wissen heute, daß die wissenschaftliche Tätigkeit des früheren Mittelalters auf den Klöstern beruhte, daß die gewerbliche Tätigkeit aber fast durchweg von Laien ausgeübt wurde; v. Falke gibt selbst zu, daß die Meister des Maas-Emails, vor allem der einzige, dort namentlich bekannte Meister Godefroid de Claire, Laien waren. Ein tatsächliches Monopol von St. Pantaleon auf dem Gebiete der Goldschmiedekunst für eine ganze Provinz in einer gewerblich schnell aufblühenden Stadt wie Köln erscheint höchst unwahrscheinlich, auch wenn wir heute von der Zunftorganisation Kölns im 12. Jahrhundert noch keine rechte Vorstellung haben."

Diesen seinen Anschauungen entsprechend, hat denn auch Renard in den von ihm bearbeiteten „Kunstdenkmälern des Siegkreises" keinen der Siegburger Schreine als eine Schöpfung der Pantaleonswerkstatt bezeichnet.

Die Jahrtausend-Ausstellung ist vorübergegangen, aber nicht bloß sie, mit ihr hat auch die Kölner Pantaleonswerkstatt das Ende gefunden, das sie schon längst — längst, weil nichts als ein künstliches Gebilde, ohne jedes solide Fundament — hätte finden sollen. Es ist nicht notwendig geworden, ihre Haltlosigkeit nachzuweisen. Von Falke selbst hat den prunkvollen Bau, dessen Glanz so manche geblendet hat, mit eigener Hand niedergerissen. In der „Zeitschrift für bildende Kunst", Jahrg. 1925/26, S. 246 schreibt er:

„An dieser Stelle muß notwendig eine Richtigstellung der bisherigen (genauer seiner eigenen) Anschauung einsetzen, obwohl gerade der Meister Fridericus die Kölner Ausstellung ohne merkliche Anfechtung überstanden hat. Die Hypothese einer Klosterwerkstatt von St. Pantaleon ist aber schon in dem Moment erschüttert worden, als aus einem eingehenden Vergleich der bezeichneten Schöpfungen des Nikolaus von Verdun in Klosterneuburg und Tournai mit den Reliquienschreinen in Köln und Siegburg sich die Erkenntnis einer von etwa 1182 bis zur Jahrhundertwende dauernden Tätigkeit des Verduner Meisters in Köln ergeben hatte (Zeitschrift für christliche Kunst XVIII [1905] 161—182). Die monumentalen Zeugnisse seines Kölner Wirkens sind der Annoschrein von 1283 in Siegburg und der Dreikönigenschrein; entworfen und zum Teil von Nikolaus ausgeführt ist aber auch der Albinusschrein, der kurz nach dem Annoschrein für die Abtei St. Pantaleon in Angriff genommen wurde. Wenn nun in den Jahren, als der unter dem Namen Fridericus gehende Meister — v. Falke war es, der ihm diesen Namen gab und ihn mit dem am Sockel des Schreines in Halbfigur dargestellten Fridericus identifizierte — noch tätig war, die Abtei den als Gegenstück seines Maurinusschreines dienenden Albinusschrein dem aus Wien gekommenen Laienmeister von Verdun übertrug, so ließ sich die Existenz einer Klosterwerkstatt in St. Pantaleon nicht aufrecht halten und der Mönch Fridericus, der am Marienschrein neben dem Stifter Herlivus dargestellt ist, kann nur als Mitdonator angesehen werden. Der Künstler des Maurinusschreines ist somit ein namenloser Kölner Goldschmied aus der zweiten Hälfte des 12. Jahr-

hunderts. Sein Gesamtwerk ist jedoch durch stilistische Gleichartigkeit so fest zusammengeschlossen, daß daran nichts zu ändern ist. Auch sein Vorgänger wird nun, nachdem die Pantaleonswerkstatt preisgegeben ist, unter die Laienmeister einzureihen sein. Der Zusammenhang der ihm zugewiesenen Arbeiten ist etwas lockerer, weil sie keine so persönlichen Kennzeichen tragen wie die Werkstatt seines anonymen Nachfolgers."

Damit wäre also die Pantaleonswerkstatt für immer dahin, endgültig aus der Geschichte der Kölner Goldschmiedekunst, in die sie nie hineingehörte, ausgeschieden. Nach v. Falke war es die Erkenntnis einer von etwa 1182 bis zur Jahrhundertwende reichenden Tätigkeit des Nikolaus von Verdun, wodurch die Hypothese seiner Pantaleonswerkstatt erschüttert wurde, und zwar in dem Moment, in dem es zu jener Erkenntnis gekommen sei. Allein das könnte doch höchstens von der Hypothese einer dritten, die Zeit etwa 1180 bis 1200 umfassenden Arbeitsperiode der Werkstatt gelten, und selbst von dieser nur unter der schwerlich als zutreffend erweisbaren Voraussetzung, daß erstens der Albinusschrein wenigstens zum Teil wirklich von Nikolaus von Verdun angefertigt wurde, und zweitens daß dieser das nicht in der Klosterwerkstatt von St. Pantaleon als deren dritter Leiter, sondern außerhalb des Klosters in einer von ihm eröffneten selbständigen Werkstätte tat. Auf keinen Fall aber läßt sich sagen, es sei durch die Erkenntnis einer frühestens um 1182 in Köln anhebenden Tätigkeit des Verduner Meisters auch die Hypothese einer vor seinem Eintreffen in St. Pantaleon bestehenden Goldschmiedewerkstatt erschüttert worden. Sollte es ja doch im Pantaleonskloster nicht erst im letzten Viertel des 12. Jahrhunderts, sondern nach Ausweis der vielen und bedeutenden Goldschmiedearbeiten, die aus ihm hervorgegangen sein sollten, bereits im dritten und zweiten Viertel des Jahrhunderts, ja selbst noch früher, also zu einer Zeit, da der Verduner Meister noch nicht in Köln erschienen war, einen sehr lebhaften, sehr umfassenden und sehr fruchtreichen Goldschmiedebetrieb gegeben haben.

Übrigens hat auch v. Falke selbst noch 1905, als er den Nachweis erbracht zu haben glaubte, daß der Annoschrein, der Dreikönigenschrein und der Albinusschrein, letzterer wenigstens zum Teil, das Werk des Nikolaus von Verdun sei, so wenig darin eine Gefährdung seiner Hypothese von einer Pantaleonswerkstatt erkannt, daß er vielmehr damals in dem Verduner Meister bestimmt den dritten, bis dahin anonymen Meister dieser Werkstatt erkennen zu müssen glaubte (vgl. oben S. 137). Ja er hat selbst noch 1911 trotz der bereits 1905 erfolgten Erkenntnis einer um 1182 zu Köln beginnenden Tätigkeit des Meisters Nikolaus in seiner dem Dreikönigenschrein gewidmeten Veröffentlichung nach wie vor an der Hypothese einer Pantaleonswerkstatt festgehalten und nur, wie es scheint, die dritte Arbeitsperiode derselben preisgegeben.

Nein, nicht die Erkenntnis des Auftretens des Nikolaus von Verdun hat die Hypothese einer Pantaleonswerkstatt erschüttert. Diese brauchte nicht erst durch sie erschüttert zu werden, sie war das ohnedies. Daran bestand bei denen, die die Sachlage mit unvoreingenommenem kritischem Blick geprüft hatten, von Anfang an kein Zweifel, nicht erst, seitdem v. Falke den Verduner Meister als Schöpfer des Annoschreines, des Dreikönigenschreines und Albinusschreines erwiesen zu haben glaubte.

Gefallen ist die Pantaleonswerkstatt, fallen mußte sie infolge ihrer völligen Unbegründetheit; sie hat nie ein Recht auf das Dasein gehabt. Bei keinem Chronisten, auch nicht bei denen von St. Pantaleon, begegnet uns auch nur eine Spur einer Pantaleonswerkstatt, was bei einem Betrieb, der ein Jahrhundert hindurch tätig gewesen und der so viele und so großartige Goldschmiedearbeiten hervorgebracht haben soll, allein schon berechtigte Zweifel an ihrer Existenz hervorrufen mußte. Ob überhaupt eine Goldschmiedewerkstatt mit Großbetrieb und demgemäß mit einer entsprechend großen Zahl ständiger Goldschmiede, eine Werkstatt, die nicht nur für das eigene Kloster, sondern in weitem Umfang um Lohn auch für Auswärtige arbeitete — ein solcher Betrieb aber wäre die Pantaleonswerkstatt gewesen — mit all den Unruhen und Störungen der Klosterzucht, die mit ihr notwendig verbunden waren, in einem Kloster des 12. Jahrhunderts denkbar ist? Wer nur ein wenig mit dem damaligen Klosterwesen vertraut ist, muß das schlechthin verneinen. Wohl hat es in jener Zeit wie auch noch später hier und da in den Klöstern Goldschmiede gegeben. Es war aber immer nur der eine oder andere; auch arbeiteten sie nur für den Bedarf des eigenen Klosters, nicht für andere Klöster und Stifte. Für diese zu arbeiten, überließen sie den Laiengoldschmieden. Auf keinen Fall bestand in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts bei den langanhaltenden und tiefgreifenden Wirren, die während dieser Zeit im Pantaleonskloster herrschten und die erst durch den tatkräftigen Abt Wolbero (1147—1165) beseitigt wurden, in St. Pantaleon für einen Goldschmiedebetrieb von der Art der angeblichen Pantaleonswerkstatt eine Möglichkeit.

Wir hören aber auch von keinem der Werke, die aus der Pantaleonswerkstatt hervorgegangen sein sollen, daß sie in dieser von Angehörigen des Klosters oder doch unter Leitung solcher geschaffen worden seien, noch findet sich an irgend einem derselben etwas, was eine solche Annahme auch nur entfernt zu begründen geeignet wäre. Das gilt insbesondere von dem Maurinus- und Albinusschrein, die freilich von St. Pantaleon in Auftrag gegeben wurden, aber durch ihre alle Einheitlichkeit vermissen lassende Beschaffenheit deutlich genug zu erkennen geben, daß der eine wie der andere nicht von einem, sondern von verschiedenen Goldschmieden und verschiedenen Schmelzwirkern hergestellt wurde. Allerdings hat v. Falke seiner Zeit die Halbfigur des Mönches Fridericus, die sich am Sockel des Maurinusschreines in Gravierung dargestellt findet, als den Meister des Schreines und als den zweiten Leiter der Pantaleonswerkstatt gedeutet und diese Deutung dann durch den Hinweis auf Künstlerdarstellungen auf einem Buchdeckel des Hugo von Oignies und einem Glasgemälde zu Kappenberg zu begründen versucht. Er hat jedoch außer acht gelassen, daß in diesen beiden letzten Fällen sich die Künstler ausdrücklich als solche kenntlich gemacht haben — auf jenem durch eine Inschrift, auf diesem durch den Malerpinsel —, Fridericus aber, wie sonst immer ein Donator und wie auch der neben ihm angebrachte Prior Herlivus, lediglich betend abgebildet ist. Daß aber das Plättchen mit der Figur des Fridericus erst nachträglich in die Bekleidung des Sockels eingeflickt wurde, beweist nur, daß derselbe erst während der Arbeiten am Schrein sich als Donator erwies. Übrigens hätte auch der Künstler es wohl nicht gewagt, sein Bild neben das des Priors zu setzen; er hätte vielmehr, wenn er sich am Schrein darstellen

wollte, eine andere passendere Stelle für sein Bild gesucht, und es zudem nicht dem Fries, mit dem er die Platte des Sockels bekleidet hatte, nachträglich in so unschöner Weise eingeflickt.

Aber hat nicht seiner Zeit v. Falke durch ein Kölner Portatile im Landesmuseum zu Darmstadt, das er auf Grund der Form der Buchstaben seiner Emailinschrift und eines an seinen Eckpfosten in Email ausgeführten Rankenornaments dem Meister des Eilbertusportatiles zuschrieb, und das nach ihm gemäß der Inschrift auf seiner Oberseite in der Pantaleonswerkstatt entstand, nicht nur die Existenz eines Goldschmiedebetriebes in St. Pantaleon für das zweite Viertel des 12. Jahrhunderts nachweisen zu können geglaubt, sondern auch gemeint, dartun zu können, daß in dieser Zeit Eilbert, der Meister des nach ihm benannten Tragaltars im Welfenschatz, der Leiter desselben war?

„Auch für das früheste Stadium der Wirksamkeit Eilberts läßt sich noch ein Denkmal aufweisen", schreibt er (Deutsche Schmelzarbeiten 25), „das als Schmelzwerk gar wenig bedeutet, aber für die Lokalisierung der Werkstatt von besonderer Wichtigkeit ist. Mit der Sammlung von Hübsch hat das Großherzogliche Museum in Darmstadt aus Köln einen Tragaltar zu Anfang des 19. Jahrhunderts erworben. ... In Kupferschmelz sind (an ihm) nur die Inschriften an den Dickseiten der Fuß- und Deckplatten, die Eckpilaster und die Nimben der Apostel ausgeführt. Wieder sind es zunächst paläographische Momente, die Ähnlichkeit der Buchstabenformen mit denjenigen des Viktorschreines und des Eilbertusaltares, welche die Hand des Kölner Meisters erkennen lassen. Die Schrift steht in weißem Email auf goldenem Grund. Die Ornamente der Eckpilaster, vergoldete magere Wellenranken mit schmalen Blättchen auf Schmelzgrund, erscheinen vorerst fremdartig, da Arabesken dieser Art der rheinischen Schmelzkunst überhaupt nicht geläufig sind. Nur an einer Stelle finden wir sie wieder, und zwar am bezeichneten Eilbertaltar selbst an einer Schmalseite, wo sie verwendet sind, um den von der Inschrift freibleibenden Raum an den Kanten der Fuß- und Deckplatten auszufüllen. Damit ist auch für das Darmstädter Portatile der Beweis der Autorschaft Eilberts geschlossen.

Der Belag der Oberseite mit durchbrochenen Elfenbeinplatten und die noch bescheidene Verwertung der Schmelzverzierung rücken diesen Tragaltar an den älteren bis ins 11. Jahrhundert zurückreichenden Typus der Gestatorien heran, und er ist daher an den Anfang der Reihe der Eilbertwerke zu setzen. Die Widmungsschrift widerspricht dem nicht. Da der Altar aus Köln stammt, haben wir den Besteller auch dort zu suchen. Er erscheint zuerst im Syllabus Abbatum monasterii S. Pantaleonis als Frater Volbero unter dem Abt Hermann († 1121). Volbero ist dort zu dem Jahre 1117, wahrscheinlich dem Datum seines Eintritts in das Kloster, neben einem Frater Adalbertus eingetragen, in welchem wir vielleicht Eilbert selbst vermuten dürfen. Dann wird Volbero Custos zum Jahre 1141 unter Abt Gerardus, dessen Nachfolger er bis zu seinem 1165 erfolgten Tode bleibt. Die Leoniner der Widmungsschrift geben ihm keinen Titel, weder Custos noch abbas, jedenfalls zeigt der Stil des Portatiles, daß er es noch als Frater machen ließ.

Wir erhalten damit den festen Anhalt, um die ganze Gruppe der acht oder neun Eilbertusarbeiten und damit die ältesten Kupferschmelze des Rheinlandes nicht nur Köln, sondern der bald darauf so glänzend emporsteigenden Werkstatt von St. Pantaleon zuzuweisen."

Allein erstens stimmt die Buchstabenform der nachlässig gearbeiteten Inschrift des Darmstädter Altärchens mit der der Inschrift des Eilbertus-

portatiles keineswegs so überein, daß deshalb auch jenes Eilbert zugeschrieben werden müßte, ja selbst nur zugeschrieben werden könnte, und nicht anders verhält es sich mit dem in Email ausgeführten Rankenwerk des Darmstädter und des Eilbertusaltärchens. Der Umstand aber, daß heute solche Emailranken bloß auf diesen beiden vorkommen, beweist höchstens, daß sie nur selten als Schmuck der Portatilien dienten, nicht aber, daß die beiden Stücke, auf denen sie uns begegnen, von der Hand desselben Meisters sind.

Zweitens aber — und das ist schlechthin entscheidend — hat v. Falke anscheinend nicht gewußt, daß das Darmstädter Portatile nicht aus St. Pantaleon, sondern aus St. Andreas stammt. Sicher aber war ihm nicht bekannt, daß die Inschrift: Sit dator ac datum tibi Christi piissime, gratum — Claudere claustra poli dum pulsat Wolbero noli, die heute die Oberseite des Portatiles umzieht, nicht zu diesem gehört, sondern einem zweiten Portatile entnommen wurde, das sich ehedem in St. Andreas zu Köln befand, und daß sie vielleicht erst im Beginn des 19. Jahrhunderts durch Hübsch, jedenfalls aber erst nach der Mitte des 17. Jahrhunderts auf dem Portatile, auf dem sie sich heute befindet, angebracht wurde. — Den Beweis liefert des Gelenius Werk „De admiranda magnitudine Coloniae“ (Köln 1645) S. 294. — Und ebenso ist ihm entgangen, daß es in Köln im 12. Jahrhundert nach Ausweis noch vorhandener Schreinsbücher, Bürgerlisten und Urkunden zahlreiche Träger des Namens Wolbero gegeben hat. Finden sich doch allein in den Schreinsbüchern der zweiten Hälfte desselben, um nur diese zu berücksichtigen, an die sechzig Wolbero aufgezeichnet[1].

Die Folgerungen, die sich aus diesen Tatsachen hinsichtlich der Existenz eines Goldschmiedebetriebes im St. Pantaleonskloster zunächst während des zweiten Viertels des 12. Jahrhunderts, dann aber auch überhaupt ergeben, brauchen wohl nicht ausdrücklich mehr gezogen werden. Es geschah das schon gelegentlich einer Besprechung der Kunstdenkmäler der Stadt Köln, 1. Band, 4. Abteilung (Düsseldorf 1916) in Band 93, S. 343 dieser Zeitschrift. „Wenn S. 92 im Anschluß an eine Aufstellung O. v. Falkes“, so heißt es dort, „gesagt wird, daß der aus St. Andreas stammende Tragaltar im Großh. Museum zu Darmstadt in der Werkstatt von St. Pantaleon angefertigt worden sei, so ist zu bemerken, daß jene Annahme v. Falkes auf der Voraussetzung beruht, die Inschrift, welche heute auf der Oberseite des Portatiles angebracht ist, sei ursprünglich. Dem ist aber keineswegs so. Sie befand sich früher an einem andern im Schatz der Andreaskirche befindlichen Tragaltar. Damit fällt aber auch die Folgerung, die v. Falke für die Herkunft des Darmstädter Portatiles und weiterhin für das Bestehen einer Pantaleonswerkstatt an die Inschrift knüpft, in sich zusammen.“

Übrigens darf man doch auch wohl fragen, welchen Zweck, ja welchen Sinn eine Pantaleonswerkstatt gehabt hätte, da doch jedenfalls in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts zu Köln eine sehr erhebliche Zahl von Goldschmieden ansässig und tätig gewesen sein muß. Gab es daselbst doch schon

[1] Vgl. Robert Höniger, Kölner Schreinsurkunden des 12. Jahrhunderts II (Bonn 1894) 109 124 132 148 157 193 202 208 218.

damals ein Goldschmiedeviertel, die Straße, die noch heute „Unter Goldschmied“ heißt. Selbst eine Goldschmiedebruderschaft bestand anscheinend bereits; eine Verordnung des Erzbischofs Konrad vom Jahre 1259 über den Ankauf von Silber läßt das mit Grund vermuten. Denn sie bestimmt, daß die ihr zuwiderhandelnden Goldschmiede nicht nur vom erzbischöflichen Münzmeister, sondern auch vonseiten ihrer Bruderschaft nach dem in ihr herkömmlichen Recht bestraft werden sollten[1]. Aus den Kölner Schreinsbüchern der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts und einigen Bürgerlisten derselben Zeit aber lassen sich nicht weniger denn acht Kölner Goldschmiedemeister mit Namen feststellen, wobei zu bemerken ist, daß sie nur einen Teil der damals in Köln ansässigen Goldschmiede darstellen. Denn erstens begegnen uns in den Schreinsbüchern nur jene wenigen Goldschmiede, die einen Kaufvertrag oder sonst einen Vertrag getätigt hatten, von den Bürgerlisten ist aber bloß ein sehr kleiner Teil erhalten. Zweitens beweist aber auch ein Vergleich der Zahl der in den Schreinsbüchern und Bürgerlisten vorkommenden Goldschmiede mit der Zahl der in denselben genannten Vertreter der übrigen Handwerke, daß sie gleich dieser durchaus unvollständig ist. Drittens endlich handelt es sich bei den in jenen Schriftstücken verzeichneten Goldschmieden nur um Meister, nicht um Lehrlinge und Gesellen, die doch auch in Rechnung zu bringen sind, will man den Gesamtbestand an Goldschmieden in Köln während der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts feststellen.

In meiner Schrift „Meisterwerke der deutschen Goldschmiedekunst der vorgotischen Zeit“ hatte ich (II, S. XII) bemerkt, infolge des damaligen handwerklichen Betriebes der Goldschmiedekunst sowie durch wandernde Goldschmiede seien die Techniken, die Ornamente und die stilistischen Eigentümlichkeiten auf Wegen, die wir heute im einzelnen nicht mehr zu verfolgen vermöchten, nicht Sondergut einer weniger Künstler geblieben, sondern bald Gemeingut geworden. Es gehe deshalb auch nicht an, das was sich noch an Goldschmiedearbeiten aus jener Zeit erhalten habe, lediglich auf Grund einer gewissen Übereinstimmung von Einzelheiten einem der wenigen Meister zuzuschreiben, von denen eine sicher beglaubigte Arbeit noch vorliege, ja nicht einmal sie einer bestimmten Werkstatt zuzuweisen. Wir hätten in ihren technischen, stilistischen und ornamentalen Besonderheiten ein Mittel, sie mit größerer oder geringerer Sicherheit zu datieren und ihnen ihren Platz in der Entwicklung der Goldschmiedekunst anzuweisen, sie, wenngleich mit Vorsicht und Zurückhaltung, zu Gruppen zusammenzufassen, sie mit gewissen, einen engeren oder weiteren Bereich beherrschenden Schulen in Verbindung zu bringen. Allein damit müßten wir uns beim Mangel an urkundlicher Beglaubigung fast immer bescheiden. Weiter gehen, heiße die Sachlage nicht klären, sondern im Gegenteil noch mehr verdunkeln und verwirren. Ausführungen, mit denen ich keineswegs ein hoffnungsloses Ignorabimus ausgesprochen habe, da wir ja nicht wissen, welche Überraschungen uns noch die Zukunft bringen wird, und noch weniger stilkritische Untersuchungen und Bestimmungen, wie ich kaum zu sagen brauche, habe unterbinden wollen, sondern mich nur gegen jene heute recht beliebte stilkritische Untersuchung und Bestimmung gewendet habe, die bei Überein-

[1] Ennen, Quellen zur Geschichte der Stadt Köln II (Köln 1863) 413.

stimmungen geringfügigster Art, die sich sehr leicht anders erklären lassen, alsbald dieselbe Hand oder doch dieselbe Werkstatt wittert und aus einer bloßen entfernten Möglichkeit im Handumdrehen eine Tatsache macht.

Wie recht ich hatte, zeigt die durch v. Falke auf Grund stilkritischer Untersuchungen konstruierte und in die Geschichte der Goldschmiedekunst nicht als bloße Möglichkeit, sondern als sichere Wirklichkeit eingeführte, nunmehr von ihrem Schöpfer selbst preisgegebene Pantaleonswerkstatt mit ihren drei einander folgenden führenden Meistern. Denn er hat sie nicht aufgebaut auf urkundlichem Material, sondern lediglich auf stilkritischen Untersuchungen. Sagt er doch selbst ausdrücklich[1]: „Da die zur Fridericusgruppe gehörigen Tragaltäre den Stil der alten Tragaltäre fortsetzen, die sich an das bezeichnete Werk des Eilbertus Colonienſis im Welfenschatz anreihen, so wurde auch die Eilbertusgruppe einschließlich des 1129 hergestellten Viktorschreines in Xanten in die Pantaleonswerkstatt mit einbezogen und somit fast der ganze Bestand kölnischer Kupferschmelze aus der Zeit von 1125 bis 1180 — von der von ihm behaupteten dritten Periode der Pantaleonswerkstatt und den Arbeiten ihres angeblichen dritten, zunächst als Anonymus bezeichneten, dann mit Nikolaus von Verdun identifizierten Meisters schweigt v. Falke — für eine erst von Eilbertus, dann von Fridericus geleitete Klosterwerkstatt in Anspruch genommen."

Stilkritische vergleichende Untersuchungen sind lehrreich, nur muß man sich bei ihnen stets bewußt bleiben, wie weit sie uns im einzelnen Falle je nach der Art des in Frage kommenden Materials zu führen vermögen. Geben sie uns mit Sicherheit oder doch mit Wahrscheinlichkeit Aufschlüsse, wird man das freudig begrüßen; denn letztes Ziel aller solcher Untersuchungen ist ja die Erkenntnis der Wahrheit, des objektiven Tatbestandes. Wenn nicht, ist ein zurückhaltendes Non liquet zweifellos wissenschaftlicher als noch so glänzende und geistvolle, aber ungenügend begründete, den Todeskeim in sich tragende Hypotheſen.

Josef Braun S. J.

[1] Zeitschrift für bildende Kunst 1925/26, 244.

Umschau

Die Ostdeutschen Werkstätten in Neisse

Der Hunger nach Andachtsgegenständen, der in unserem schlichten gläubigen Volke lebt, wird seit Jahrzehnten von Fabrikanten in der unverantwortlichsten Weise ausgebeutet. Es ist armseliger schillernder Plunder, der um verhältnismäßig teures Geld angeboten und leider auch in Massen gekauft wird. Der schlechte Geschmack, der so ins Haus getragen wird, breitet sich in der Gemeinde aus und wirkt weiter bis ins Heiligtum der Kirche hinein, wo bedeutsame, charakterstarke Kunstwerke nur mit Widerstreben geduldet werden, der Schund dagegen triumphiert. Es ist erfreulich, daß nun auch Rom gegen einige der schlimmsten Auswüchse in der Innenausstattung der Kirchen vorgeht und protzigen Pomp und Unechtes, wie Papierblumen, bemalte Gipsfiguren, Öldrucke usw., nicht mehr dulden will.

Wichtiger als Vorschriften und theoretische Abhandlungen ist tatkräftige Förderung einer guten Devotionalienkunst. Es wird dabei bei der Indolenz der in Frage kommenden Kreise noch manche Enttäuschungen geben, bis das Gute sich allmählich Bahn bricht. Das darf uns nicht abhalten, mit zäher Ausdauer an der Reform dieses wichtigen Kunstzweiges zu arbeiten. In Köln, München, Dresden-Hellerau, Karlsruhe und anderwärts ist schon manches geschehen; aber kaum ein anderes Unternehmen hat unsere Hoffnungen so hoch gespannt wie die Ostdeutschen Werkstätten in Neisse, die vor anderthalb Jahren von dem unermüdlich tätigen Pfarrer und Konservator Alfred Hadelt gegründet wurden und unter der künstlerischen Leitung eines ersten Fachmannes heute schon eine große Anzahl von Modellen für religiöse Gebrauchsgegenstände geschaffen haben, die nicht nur zweckdienlich — das kann auch der Schund sein —, sondern auch künstlerisch bedeutsam sind, ohne den volkstümlichen Zug preiszugeben, der auf diesem Gebiet unbedingt gewahrt bleiben muß.

Ein derartiges Unternehmen verlangt vor allem eine ideale Lösung der Personenfrage. Auch der größte Künstler könnte, vor solche Aufgaben gestellt, versagen. Pfarrer Hadelt hatte das Glück, einen Künstler zu gewinnen, der eine hervorragende und längst erprobte technische Meisterschaft, und den gesunden und unverbildeten Instinkt für volkstümliche Kleinkunst mitbrachte. Kleinkunst heißt nicht kleine Kunst. Es kann so ein unscheinbares, mit der Hand zu umfassendes Stück größeren Kunstwert enthalten als ein mächtiges und kostspieliges Denkmal in riesigen Ausmaßen, dessen Herstellung eine hundert-, ja tausendfache Arbeitsleistung erfordert.

Der Künstler, der diese Eignung, um nicht zu sagen, den prädestinierten Beruf für religiöse Kleinkunst mitbrachte und die Ostdeutschen Werkstätten zu ihrer heutigen Höhe emporgeführt hat, ist Professor Richard Adolf Zutt, 1887 in Basel geboren, in Karlsruhe, München und Florenz zum Teil schulmäßig, zum Teil in freiem Studium ausgebildet. Mehr als der ... akademische Drill, der den „Künstler“ doch nicht machen kann, wenn er nicht schon da ist, fesselte den jungen Mann die handwerkliche Technik, die er sich in Steinmetz- und Goldschmiedewerkstätten aufs gründlichste aneignete. In Florenz hat er sich von den Meistern der Frührenaissance inspirieren lassen, wovon größere plastische Arbeiten aus dieser Zeit ein schönes Zeugnis ablegen [1]. Von Florenz zurückgekehrt, hatte der Künstler München als Aufenthaltsort auserkoren. Es fällt auf, daß er schon damals eine merkliche Hinneigung zur Kleinkunst bekundete, in der er nunmehr sein Hauptbetätigungsfeld gefunden hat. Nur wenige Jahre brachte er in München zu, dann folgte er einer Berufung als Professor an die Landeskunstgewerbeschule in Budapest. Hier wirkte er wie ein reinigen-

[1] Einiges ist abgebildet in dem Band der Blauen Bücher „Moderne Plastik“.

des Gewitter, um dann — wie dieses — wieder abzuziehen, nachdem die Wirkung gesichert schien. Heute freut es niemanden mehr als Pfarrer Hadelt, daß es ihm nach Wegräumung schwieriger Hindernisse gelang, den Künstler für seine wichtige Gründung zu gewinnen, und er wird kaum zu fürchten brauchen, daß dieser sich auch dort wieder wie eine elektrisch geladene Wolke verzieht, nachdem sie einige leuchtende und zündende Blitzstrahlen und befruchtenden Regen niedergesandt hat.

Eine erste Forderung für kunstgewerbliche Arbeiten ist, daß die Formmotive den Eigenschaften des Materials angeglichen werden. Was dem einen recht ist, ist nicht immer dem andern billig. Es ist in der Zeit künstlerischen Niedergangs vielfach üblich geworden, daß Goldschmiede ihre Entwürfe von Architekten oder Bildhauern machen ließen, gegenüber der soliden alten handwerklichen Tradition. Da läßt sich von vorneherein nichts Gutes erhoffen. Das zarte Material muß sich Formen aufzwingen lassen, die für Holz oder Stein passend sein mögen, nicht aber für Gold und Silber. Zutt kennt eine solche üble Arbeitsteilung nicht. Kein Stück wird von seiner liebevoll formenden Hand freigegeben, das ihm nicht alles verdankt, von der Idee bis zum letzten Hammerschlag. Und er kennt sein Material, dessen Leib und dessen Seele, und weiß, was ihm wohl und wehe tut. Man könnte das Materialpsychologie nennen. Der Künstler kennt aber nicht nur sein Material, sondern liebt es auch, und es ist, als ob dieses die Zuneigung ahnte, so willig folgt es ihm. Also ein ähnliches Verhältnis wie zwischen einem guten Violinspieler und seinem Instrument.

Dieser Sinn für den Eigenklang des Materials spricht aus jeder Arbeit unseres Meisters. Eine ganz andere Formenwelt entsteht, je nachdem Zutt seine Arbeiten aus Ton gestaltet, oder aus Metallblechen schneidet und hämmert oder aus Eisenguß herstellt. Es ist das ja allerdings nicht sein ausschließliches Vorrecht; vielmehr ist heute bei allen künstlerisch ernst zu nehmenden Kreisen die Erkenntnis allgemein durchgedrungen, daß jedes Material eine individuelle Behandlung erfordert. Doch wenige nur verstehen es, dieser Forderung in so hohem Maße zu genügen wie Zutt. Was ihn aber aus seiner Zunft besonders heraushebt, ist die erstaunliche Formenphantasie, die sich in seinen Werken entfaltet. Wir müssen wieder den Vergleich aus der Musik holen. Es gibt da eine Kompositionsform: Variationen über ein Thema. Nichts anderes ist es, wenn Zutt etwa aus Metallblech Weihwassergefäße gestaltet. Welche Mannigfaltigkeit der Umrißlinien des oberen Teiles, die bald halbkreisförmig die Kreislinie des Ganzen schließt, bald parabolid oder in geschweiftem Bogen ansteigt und niedergeht, bald die Auskerbungen eines Muschelrandes zeigt, dann wieder in Stufen-, Zacken- und Flammenmotiven emporgeht, wobei vielfach die so entstandenen Ecken eingerollt werden. Das scheint oft von fast kindlicher Simplizität zu sein; das ist es auch, aber das Geheimnis des Künstlers ist der bestrickende Wohllaut der Linien als Ergebnis einer reichen künstlerisch gebildeten Spielfreude. Ähnlich mannigfaltige Gestaltungen zeigt der Becher bei seinen Weihwassergefäßen. Eine wichtige Rolle spielt der Punzhammer, mit dem dekorative Erhöhungen aus dem Metall getrieben werden, aber auch symbolische Zeichen, soweit diese nicht aufgelegt sind, wie Medaillen mit figürlichen Darstellungen oder Kreuze in den verschiedensten Balkenformen. Das Metallblech selbst bleibt nicht glatt, sondern erhält durch Hämmern eine belebte, leise flimmernde Oberfläche.

Bei den Weihwassergefäßen aus Ton kann man natürlich weder Metallschere noch Hammer gebrauchen; die formende Hand braucht da als Hilfswerkzeug höchstens Modellierhölzer. Die Formen sind darum viel weicher, geschmeidiger, frei von scharfen Kanten und Ecken. Einige Musterbeispiele dieser Herstellungsart konnte man auf Ausstellungen sehen; sie erinnern lebhaft an die alte gediegene Devotionalienkunst der Barockzeit. So etwa das Becken in runder Form mit der Darstellung des Herzens Jesu und dem gewellten Ranken-

werk um die Umfassung, oder das andere mit einer Darstellung der Madonna, umrahmt von gewundenen Säulen und einem barock geschweiften Schutzdächlein. Bei keramischen Arbeiten ist auch die Tönung der Glasur wohl zu beachten; Zutt weiß auch sie mit feinstem Geschmack abzustimmen. An alte, wieder beliebt gewordene Bauernmalerei gemahnen die aus Metall gefertigten und bemalten Weihwassergefäße mit ihrer so naiven Schlichtheit. Das ist empfundene und nicht, wie heute so oft, nachempfundene und gekünstelte und darum abstoßend wirkende Primitivität. Andere Weihwassergefäße sind in Eisenguß hergestellt. Die beiden Stücke dieser Art, die ich kenne, tragen über dem Becher Darstellungen der Mutter Gottes mit Kind in der ikonenhaften Form, die das Barockzeitalter bei Wallfahrtsmadonnen liebte, denen sie ein steifes dreieckförmiges, kostbar gesticktes Kleid umwarf. Das eine Stück zeigt die Darstellung reliefartig erhöht, das andere mit eingravierten Umrißlinien in der künstlerischen Stenographie, wie sie dem Eisen angepaßt erscheint.

Für diesen barocken Ikon, dem wir auch bei andern Arbeiten begegnen, wie etwa bei Anhängern mit der Darstellung der hl. Anna Selbdritt oder der Mutter Gottes von Albendorf, scheint der Künstler eine besondere Vorliebe zu haben. Darin offenbart sich süddeutsches Empfinden, für das man gerade in Schlesien, dessen reiche künstlerische Vergangenheit auch früher schon süddeutschen und österreichischen Künstlern viel verdankte, das rechte Verständnis besitzt, während dem übrigen Norddeutschland solche Dinge wohl mehr oder minder fremd sind. Die auf der Leipziger Messe abgeschlossenen Käufe ließen über diese regionalen Geschmacksverschiedenheiten keinen Zweifel.

In den In- und Umschriften, die bisweilen, so besonders bei Anhängern, Medaillen, Ofenkacheln, Glocken angebracht sind, erreicht unser Meister die besten kunstgewerblichen Erzeugnisse unseres auf diesem Gebiete so hoch stehenden profanen Kunstgewerbes. Da gibt es keine scharfkantigen, mit dem Lineal gezeichneten Buchstaben, die so kalt lassen, sie sind vielmehr durchwärmt vom Gefühl des freibildenden Künstlers, wirken darum nicht wie nachträgliche Zutaten, sondern als lebendige Teile des ganzen Organismus und schwingen in seinem Rhythmus.

Einen besondern Reiz und eine besondere religiöse Note weiß der Künstler seinen Arbeiten durch reiche Verwendung christlicher Symbole zu verleihen. Würden doch unsere Künstler die kostbare Fundgrube der christlichen Symbolik besser kennen und schätzen! Ich vermute, daß in dieser Hinsicht ein Teil des Verdienstes dem geistlichen Gründer der Werkstätten zukommt. Theologen und Künstler haben in früheren Zeiten weit mehr als heute zusammengearbeitet, zum Segen der Kunst und ihres religiösen Charakters.

Als Erinnerungszeichen an das Heilige Jahr 1925 hat Zutt zwei Rundplaketten geschaffen, die eine besondere Beachtung und Verbreitung verdienen, eine größere im Durchmesser von über dreizehn Zentimeter und eine kleinere. Die große, mit einer Anerkennung des Heiligen Vaters ausgezeichnet, ist in Eisen, Bronze und Silber in den Handel gekommen. Eine eingehende Beschreibung, auf die wir hier verzichten können, zugleich mit wertvollen Aufschlüssen über die technische Herstellung hat Pfarrer Hadelt in der wissenschaftlichen Beilage der Schlesischen Volkszeitung, „Die Kultur“ (Nov. 1925), veröffentlicht, ebenso in einem kleineren Aufsatz im Dezemberheft der Zeitschrift „Der Oberschlesier“. Die hervorragende Arbeit verrät den modernen, an den besten alten Vorbildern solcher Schaumünzen geschulten Meister, wie auch die kleinere einfachere Medaille, bei der mir manche Einzelheiten sogar noch vollendeter erscheinen.

Die Erzeugnisse der Ostdeutschen Werkstätten sind mit den erwähnten Arten nicht alle aufgezählt. Es werden auch Krippen gefertigt, schmiedeiserne Kreuze, künstlerisch geformte Schlüssel, Medaillen mit schlesischen Wallfahrtsmadonnen, kleine Andachtsfigürchen von fast slawischem Einschlag usw., aber auch profane Gegenstände, wie Aschenbecher, Humpen, Krüge. Nicht

weniger als vierhundert Modelle sind so im Laufe eines Jahres geschaffen worden. Die Werkstätten unterscheiden sich von ähnlichen Betrieben dadurch, daß sie nur Typen formen, deren Verlag sie sich vorbehalten, während die Vervielfältigung einschlägigen Betrieben oder auch einzelnen Handwerkern und Künstlern überlassen wird. Die so gefertigte Ware geht an die Werkstätten zurück und wird dann bei den bekannten Handelsmessen im großen abgesetzt. Um für den nötigen künstlerischen Nachwuchs zu sorgen, sollen Lehr-, Fach- und Seminarkurse eingerichtet werden mit einer Lehrzeit von vier bis sieben Jahren, sodann auch Übungskurse für Meister zur Weiterbildung. Auch Einwirkung auf breitere Volksschichten durch Tagungen und Vorträge an der Hand von Lichtbildern, Kinoaufnahmen und praktischen Beispielen (Modellen) ist vorgesehen.

So dürfen wir hoffen, daß dieses vorbildliche Unternehmen, das sich mit Recht der Gunst der kirchlichen und weltlichen Behörden erfreut, weit ins Volk dringt und der seichten und unwürdigen Marktware immer mehr Luft und Nahrung entzieht.

Josef Kreitmaier S. J.

Widerspruch im Zinskanon des kirchlichen Rechtes?

Niemand wird es wundern, daß unter dem Druck der heutigen Verhältnisse die Frage nach der Natur des Darlehens und nach der Erlaubtheit des Zinsnehmens wieder die Geister vieler beschäftigt. Dabei sind es oft die Auswüchse eines rücksichtslosen Kapitalismus, die bei einigen zu einer schroffen Ablehnung jedes Zinsnehmens führen und mehr Leidenschaftlichkeit als ruhige Überlegung zu Wort kommen lassen. Indes dürfte es einleuchtend sein, daß Auswüchse und Mißbräuche nicht ohne weiteres mit der Sache gleichzusetzen sind, an der sie sich finden. Zumal eine wissenschaftliche Behandlung des Zinsproblems wird — mag sie nun die volkswirtschaftliche oder die sittliche oder irgend eine andere Seite desselben behandeln — zwischen unzulässigen Begleiterscheinungen und der Natur der Sache selbst unterscheiden müssen.

In der „Christlichen Welt“ [1] befaßt sich Georg Wünsch mit dem Thema „Katholizismus und kapitalistische Zinswirtschaft“. Er betont, daß der Katholizismus „sich der historischen Mitschuld an dem, was man modernen Kapitalismus nennt, und dessen üblen Folgen nicht entziehen“ und „seine ... These, daß der Kapitalismus eine protestantische Erscheinung sei“, nicht aufrecht halten könne. Diese Mitschuld liege unter anderem darin, daß die katholische Kirche, die ehedem das Zinsnehmen energisch verworfen, es später zugelassen habe, trotz der Unveränderlichkeit ihrer Meinung und des Besitzes der allein richtigen und ewigen Wahrheit. Um nun zu ergründen, was die heutige katholische Kirche über Zinsnehmen lehre, wird Kanon 1543 des neuen kirchlichen Gesetzbuches angeführt. Von ihm heißt es, er klaffe auseinander, da er im ersten Teil das alte Zinsverbot aufrecht erhalte, im zweiten Teil dagegen jedes Zinsnehmen, das nicht offenkundiger Wucher und rechtsverachtende Aussaugung sei, zulasse [2]. Dieser Feststellung wird ein rechtsgeschichtlicher Lösungsversuch angefügt: das kirchliche Gesetzbuch wolle anscheinend, im Anschluß an das römische Recht der Vergangenheit, das Darlehen in zwei Verträge auflösen, den Darlehensvertrag im eigentlichen Sinne und den Zinsvertrag. Wie dem aber auch sein möge, „rein formal“ könne der Kanon „eine glänzende juristische Leistung genannt werden, indem

[1] Christliche Welt 39 (1925), 414—417.

[2] Der Kanon lautet: „Wenn eine vertretbare (und verbrauchbare) Sache jemanden in der Weise überlassen wird, daß sie in dessen Eigentum übergeht, und daß später nur ebensoviel derselben Art zurückzuerstatten ist, so kann, auf Grund dieses Vertrages selbst, nichts an Gewinn gezogen werden; aber bei Gewährung einer vertretbaren Sache ist es an sich nicht unerlaubt, bezüglich des vom Gesetze zugelassenen Gewinnes eine Vereinbarung zu treffen (außer, wenn feststeht, daß er übermäßig ist); oder auch bezüglich eines noch höheren Gewinnes, wenn ein gerechter und angemessener Grund dafür gegeben ist.“

das altkirchliche Zinsverbot mit den höchsten Zinsfüßen der Inflationszeit in gleicher Weise sanktioniert" werde; „sachlich genommen" könne „die an sich gewollte Unklarheit nicht übertroffen werden; denn im konkreten Einzelfall sei in Geldgeschäften nichts und doch alles erlaubt". Abschließend wird noch die Frage aufgeworfen, ob die katholische Kirche recht daran getan habe, daß sie ihre Wirtschaftsforderungen so stark an die moderne kapitalistische Wirtschaftsweise anpaßte, und ob der aus dem Kanon 1543 sprechende offizielle katholische Geist fähig sei, den Kapitalismus und seine Folgeerscheinungen zu überwinden, ja ob er ihn überhaupt überwinden wolle.

Über die grundsätzliche Übereinstimmung der heutigen Stellungnahme der katholischen Kirche zur Zinsfrage mit den früheren kirchlichen Äußerungen ist von den katholischen Moraltheologen und Nationalökonomen hinreichend oft und ausführlich gehandelt worden. Dieser Punkt kann darum hier übergangen werden. Der andere Einwand dagegen, der sich gegen Kanon 1543 wendet und einen innern Widerspruch zwischen den beiden Teilen desselben behauptet, verlangt eine besondere Erörterung. Der Vorwurf dürfte von selbst fallen, sobald einmal die wesentlichen Momente des Vertrages richtig gefaßt und außerdem die unmittelbar aus dem Darlehensvertrag stammenden Rechte und Verpflichtungen in die Gesamtheit der sittlichen Bindungen der katholischen Sittenlehre hineingestellt werden. Indessen kann nur eine ganz summarische Erklärung der Rechtsnorm des Kanons gegeben werden. Dabei ist festzuhalten, daß der Kanon unmittelbar nur eine praktische Norm gibt, nicht aber eine Lehrentscheidung noch eine aus der Natur der Sache hergeleitete theologisch-wissenschaftliche Lösung des Zinsproblems[1]. Allerdings liegt dieser praktischen Norm die Lehrauffassung zu Grunde, unter den heutigen Wirtschaftsverhältnissen verstoße das im Kanon beschriebene Verfahren nicht gegen die christliche Sittenordnung.

Enthält nun Kanon 1543 einen Widerspruch? Was ist sein Inhalt? Der Verfasser hat recht, wenn er in dem Kanon von einer doppelten Vereinbarung der Vertragsparteien die Rede sein läßt. Der erste Teil handelt vom Darlehensvertrag als solchem. Hier lautet der übereinstimmende Vertragswille der Parteien einerseits auf Eigentumsübertragung der dargeliehenen vertretbaren und verbrauchbaren Sache, andererseits auf Rückgabe einer quantitativ und qualitativ gleichwertigen Speziessache der gleichen Gattung. Darüber hinaus geht der Parteiwille nicht; infolgedessen kann auch aus *diesem* Vertrag kein weiteres Recht und keine weitere Pflicht abgeleitet werden, also auch keine Zinsforderung. Ob überhaupt ein Darlehensvertrag im strengen Sinne als solcher auf einer andern Grundlage und mit weiter reichenden Verpflichtungen bezüglich der Rückleistung abgeschlossen werden könne, ohne daß dabei die ausgleichende Gerechtigkeit verletzt werde, ist eine Frage für sich[2]. Der Darlehensvertrag des Kanons 1543 ist jedenfalls der oben beschriebene.

Der zweite Teil dieses Kanons sagt, es könne unter Umständen dem eigentlichen Darlehensvertrag eine zweite Abmachung beigefügt werden über einen etwaigen Gewinn, der vom Gesetz an die Gewährung eines Darlehens geknüpft ist („pacisci de lucro legali"; gesetzlicher Zinsfuß). Diese zweite, akzessorische Parteivereinbarung ist nun zunächst einmal selbst weder begrifflich noch tatsächlich, weder ganz noch zum Teil identisch mit dem im ersten Teil beschriebenen eigentlichen Darlehensvertrag; wenn sie auch meist zu gleicher Zeit und, der äußern Form nach, nicht getrennt zum

[1] Eine theologisch-wissenschaftliche Analyse des Darlehensvertrages als solchen und der Schlußfolgerung, die bezüglich des Zinsnehmens aus der Natur dieses Vertrages gezogen werden muß, bietet in unübertroffener Knappheit und Klarheit die Summa theol. 2, 2, q. 78, auf die hiermit verwiesen sei.

[2] Vgl. dazu: Summa theol. 2, 2, q. 78, andererseits D'Annibale, Summula Theologiae Moralis II[5] (Romae 1908 453, n. 539 ff.

Abschluß bzw. zur Tätigung gelangt. Auch der Grund oder Titel, auf dem eine solche zweite Abmachung aufbaut, kann nach dem oben Gesagten nicht in der Natur des Darlehensvertrags oder in dem ihm immanenten Vertragswillen der Parteien gesucht werden, — (was allerdings im zweiten Teil des Kanons das Gegenteil des ersten Teils aufstellen hieße;) — dieser Grund und Titel muß notwendig außerhalb des Darlehens, als solchen, und außerhalb des diesem Vertrag wesentlichen Vertragswillens liegen. Einen solchen „äußern" Titel nimmt nun das kirchliche Gesetzbuch unter den heutigen wirtschaftlichen Verhältnissen als ohne weiteres gegeben an. Ob dies und daß dies mit Recht geschieht, darüber findet sich das Wissenswerte in mehr als ausreichendem Maße bei den katholischen Nationalökonomen und Moraltheologen.

Bezüglich der Höhe des erlaubten Zinses stellt Kanon 1543 als präsumtive Norm den gesetzlichen Zinsfuß hin. Zeigen die Verhältnisse, daß nur ein niedrigerer Zins gerecht genannt werden kann, oder daß ein höherer Zinsfuß gerecht genannt werden darf, so muß bzw. darf von dieser präsumtiven Norm abgegangen werden. All dieses aber nicht als Regelung und Norm für den Vertragsinhalt des Darlehens als solchen, sondern als Norm der zweiten, wesentlich verschiedenen Parteivereinbarung. — So verstanden, enthält der Kanon 1543 des CIC in keiner Weise einen Selbstwiderspruch. —

Wenn der Verfasser weiter behauptet, der „moderne Kapitalismus" baue auf dem Zinsnehmen auf und sei ohne dieses unmöglich, so mag das richtig sein. Nur folgt daraus nicht ohne weiteres, daß, wer Zinsnehmen gestattet, „Schuld" oder „Mitschuld" habe an den Auswüchsen und Verirrungen des Kapitalismus. Das wäre nur dann richtig, wenn diese Form des „falschen" Kapitalismus notwendig schon aus dem richtigen Gebrauch und nicht erst aus dem Mißbrauch des Zinsnehmens hervorwüchse. Man würde sonst zu der unberechtigten Schlußfolgerung gedrängt, die Erfinder der Buchdruckerkunst, der Sprengstoffe, der Flugzeuge usw. usw. trügen „Schuld" oder doch „Mitschuld" an dem Unheil, das durch Anwendungen ihrer Erfindungen — wenn man gerecht sein will, muß man sagen durch deren Mißbrauch, nicht Gebrauch — über einzelne Menschen wie über ganze Völker gekommen ist und noch kommt. Der Gebrauch des Zinsnehmens — nur den gestattet der Kanon 1543 — ist aber noch kein Mißbrauch. Die katholische Kirche gestattet auch heute nicht jedes Zinsnehmen, noch irgend eine Übertreibung der Zinswirtschaft, selbst nicht in Inflationszeiten. Nach ihrer Lehre ist Zinsnehmen nicht nur verboten, wenn es gegen die ausgleichende Gerechtigkeit, sondern auch, wenn es gegen die pflichtmäßige Nächstenliebe, gegen die pflichtmäßige Rücksichtnahme auf die Gemeinschaft und das Gemeinwohl verstößt. Kanon 1543 bringt nicht die Gesamtheit schwer verpflichtender sittlicher Bindungen der katholischen Sittenlehre, die das Zinsnehmen regeln; hier ist nur die Rede von dem, was kraft der abgeschlossenen Vereinbarung geschehen, und was nicht geschehen darf (darauf weisen auch die Worte hin: per se, „an sich", d. h. soweit nur der Vertrag, als solcher, in Betracht kommt). Weitere sittliche Verpflichtungen, die aus andern Quellen stammen und bei dem Gesamt- und Endurteil über die sittliche Erlaubtheit des Zinsnehmens im konkreten Einzelfall eine entscheidende Rolle spielen können, bleiben von der Rechtsnorm des Kanons völlig unberührt.

Eine objektive Beurteilung wird demnach zugeben müssen, daß der neue Zinskanon des CIC weder in sich einen Widerspruch enthält noch gegen irgend eine Forderung des christlichen Sittengesetzes verstößt.

Franz Hürth S. J.

Besprechungen

Psychologie

Neue Beiträge zur Theorie und Praxis der Intelligenzprüfung. Von William Stern. Beiheft 34 von Zeitschrift für angewandte Psychologie. (XII u. 193 S.)

Vorliegendes Beiheft behandelt in der Hauptsache alte und neue Intelligenz-tests, mithin Fragen der angewandten Psychologie, die sich einer Besprechung in gegenwärtiger Zeitschrift entziehen. Dagegen werden auch den theoretischen Psychologen die Ausführungen Sterns (S. 146 ff.) über die wahre Bedeutung der Intelligenzmessung interessieren.

Seit Binet stellt man die Intelligenz der Schulkinder in kurzen Prüfungen fest, welche das Intelligenzalter jedes Kindes bestimmen. Besteht ein Kind von acht Jahren etwa auch die Intelligenzaufgaben der Zehnjährigen, so sagt man, es habe ein Intelligenzalter von zehn Jahren, sei seinem Jahrgang um zwei Jahre voraus. Zu besserer Vergleichung schlug Stern vor, für jedes Kind den Intelligenzquotienten (IQ) zu berechnen, d. h. den Bruch aus Intelligenzalter durch Lebensalter. Für normale Schüler wird er = 1 sein (oder in Prozentrechnung = 100), für schwachsinnige Kinder unter 1, für Hochbegabte über 1 liegen.

Man hat gefragt, ob dieser IQ für das Individuum ein konstanter Wert sei, gewissermaßen ein persönlicher Charakterzug, ob er mithin bei wiederholten Prüfungen im Laufe der Jahre immer gleich bleiben werde. Nach den sehr eingehenden neuesten Untersuchungen amerikanischer Psychologen, besonders Termans, ist das für die geprüften Schulkinder wirklich der Fall. Prüfte man dieselben Kinder immer wieder, so schwankte der IQ im Mittel bloß um 5% nach oben oder unten. Auch für Schwachbegabte und Hochbegabte galt das. Natürlich darf man das nicht so deuten, daß überhaupt die Verstandesentwicklung mit jedem Lebensjahre um gleich viel voranschreite. Man mag nach dem unmittelbaren Eindruck vielleicht eher urteilen, daß die Verstandesentwicklung allmählich langsamer voranschreite und schließlich zum Stillstand komme. Aber genau messen kann man das einstweilen nicht. Gewiß erreicht bei einem bestimmten Test die Beantwortung meist bald ihren Höchstwert. Aber mit zunehmendem Alter werden immer neue Leistungen möglich; und wie man das gegeneinander verrechnen will, ist nicht zu übersehen.

Wenn man also auf experimenteller Seite von Konstanz des geistigen Fortschritts redet, hat man keine absolute Bestimmung im Auge, sondern nur eine relative, d. h. verglichen zum Durchschnitt der Menschheit. In diesem relativen Sinn konstruiert man die Kurve der geistigen Entwicklung so, daß die mittlere Begabung in jedem Lebensjahr an Intelligenzhöhe um gleich viel steigt. Dann ist die Anstieglinie der Höherbegabten steiler, die der Schwächerbegabten flacher. Um sich unter dem IQ etwas Konkretes vorzustellen, seien einige Angaben von Terman über den Schulerfolg mitgeteilt. Kinder vom IQ 60—65 (also sehr schwach begabte) bleiben gewöhnlich in der untersten Volksschulklasse, bis sie 10—11 Jahre alt sind. Kinder vom IQ 60—85 bleiben etwa 2 Jahre darin und erreichen die höchste Klasse, wenn überhaupt, 1—2 Jahre zu spät. Dagegen gewinnen Kinder zwischen dem IQ 120—130 1—2 Jahresstufen; Kinder vom IQ über 140 sind sogar 3—4 Jahre voraus. In Kalifornien hat man ein Experiment größten Stiles durchgeführt, indem man eine Viertelmillion Schulkinder den Testprüfungen unterwarf und so die 600 höchstbegabten (vom IQ 140 oder mehr) feststellte, die man zur geistigen Führerschaft erziehen will. Stern möchte da vor Überschätzungen warnen. Die Intelligenzprüfung legt nicht, wie einige meinen, die geistige Gesamtbeschaffenheit fest. Sie mißt nur die reaktive Intelligenz, die Fähigkeit, von außen vorgelegte Aufgaben zu lösen, aber nicht die für das Leben wichtigere spontane Intelligenz, die schöpferischen Triebe, die spontanen Interessen, die Willenseigenschaften. Deshalb erlaubt die Intelligenzmessung ihrem Wesen nach die negative Voraussage, daß jemand gewisse Schul- oder Berufsziele unzugänglich sind. Für die positive Voraussage darf sie nur als erste Orientierung gelten, die durch andere Beobachtungen zu ergänzen ist.

Arbeitskunde. Grundlagen, Bedingungen und Ziele der wirtschaftlichen Arbeit. Von Johannes Riedel. Mit 35 Abbildungen und zwei Tafeln. (V u. 364 S.) Leipzig 1925, Teubner.

In Verbindung mit sechzehn andern Fachmännern faßt Riedel die Fragen zusammen, die die wirtschaftliche Arbeit klären. Die einzelnen Beiträge sind kurz, 10—20 Seiten. Der Hauptnutzen ist nicht eine große Menge von Einzelergebnissen — sie sind im Gegenteil recht

selten —, sondern anzuregen, einen Überblick zu geben über das, was geleistet und was noch zu tun ist. Von philosophischem Interesse sind besonders die psychologischen und sozialen Fragen; aus ihnen möge nur einiges herausgegriffen sein.

Hellpach gibt eine gute Definition der Arbeit. Er glaubt nicht, daß man im Menschen einen ursprünglichen Arbeitstrieb anzunehmen habe, sondern sieht darin eine Entwicklung aus Bewegungsdrang und Leistungszwang. — Wenig verständlich sind leider die eigentlich psychologischen Beiträge gehalten, die nicht auf dem Standpunkt empirischer Psychologie stehen. — Besonders eingehend wird der Taylorismus gewürdigt, die „wissenschaftliche Betriebsführung", die die beste Arbeitsmethodik ausarbeitet und den Arbeitern als Norm auferlegt. Riedel bespricht in einem ganzen Beitrag Geschichte, Prinzipien, Erfolge des Systems. Sein Haupteinwand ist, daß das System die Arbeit zu einseitig mechanisch auffasse; daß vorläufig nur eine zufällige Sammlung von Einzeltatsachen vorliege, die systematische Durchbildung fehle. Daß die Taylorsche Arbeitsmethode den Arbeiter einseitig ausnutze, die Arbeit entseele, wird vielfach behauptet; Riedel hält es noch nicht für sicher bewiesen.

Besonders glücklich ist die Behandlung der Arbeitsmittel, namentlich des Handwerkzeugs von Riedel. Es wird gezeigt, wie sich zwischen Arbeiter und Handwerkszeug eine Art organischer Verbindung herstellt, und wie man diese ermöglichen oder erleichtern kann. Ebenso wertvoll ist die Behandlung der besten Arbeitsbewegungen von Sander. Wie nirgendwo sonst ist hier der moderne Gedanke durchgeführt, daß nicht die Zusammensetzung aus künstlich errechneten Bewegungsstücken die gute Gesamtbewegung ausmache, sondern der Aufbau eines gegliederten Bewegungsganzen, einer Bewegungsmelodie sozusagen. Das ist auch das beste Hilfsmittel gegen die viel besprochene Monotonie der Arbeit. Daraus ergeben sich Folgerungen für das Tempo, den Rhythmus, die Raumlage der Werkzeuge, wie sie zum Teil schon in Benutzung sind; so im beweglichen Maurergerüst Gilbreths, in der Bandmontage Fords, die jedem Arbeiter das, was er zu bearbeiten hat, automatisch heranbringt und nach Fertigstellung entfernt.

Fragen wie die nach Arbeitslohn, Arbeitszeit, Benutzung der Freizeit sind mehr sozialer und ethischer Natur. Über die Eignungsprüfungen hat Giese ein überreiches Material beigebracht. Über die Zuverlässigkeit dieser Prüfungen urteilt er: in rund 90% behält das Urteil bei der Eignungsauslese Recht, auch auf längere Zeit hinaus. Das ist weit besser als die gewöhnlichen Beurteilungen der Lehrer über ihre Schüler, der Vorgesetzten über ihre Untergebenen.

Ein lesenswerter Beitrag von Riedel bespricht die Betriebserziehung, anders gesagt die beste Art der Leitung in ihren Vorschriften, Revisionen und der Heranziehung der Initiative ihrer Arbeiter.

Die Kunst der Massenbeeinflussung in den Vereinigten Staaten von Amerika. Von Friedrich Schönemann. gr. 8° (212 S.) Stuttgart 1924, Deutsche Verlagsanstalt.

Das Buch des anerkannt vorzüglichen Kenners amerikanischer Verhältnisse, der während des Weltkrieges sich in Amerika aufhalten mußte, will dem deutschen Leser das Bild Amerikas vermitteln, wie es wirklich ist, besonders auf politischem Gebiet, damit er davon lerne. Diese politische Einstellung wäre hier nicht zu besprechen. Indessen liegen auch eminent psychologische Fragen vor, nämlich die der wirklichen Überzeugungsbildung, besonders in der Massenbeeinflussung. Dafür liegt hier sozusagen ein Experiment größten Stiles vor. Wie war es möglich, ein Hundertmillionenvolk zu überzeugen, daß Deutschland nicht einen ihm aufgezwungenen Kampf um seine Existenz führte, sondern zum phantastischen Zweck der „Welteroberung" selbst den Krieg wählte, daß es ihn mit entsetzlichen Grausamkeiten begleitete, die seiner Geschichte widersprechen? Wie konnte ein leidenschaftlicher Haß angefacht werden, der selbst nach dem furchtbaren Zusammenbruch des Gegners zu keinem Mitgefühl mit einem hungernden Volke mehr fähig war, sondern auf dem denkbar schlechtesten Frieden bestand?

Die Antwort ist nach dem Verfasser die Propaganda. Nach dem Urteil des amerikanischen Militärkritikers wurde sie von England und besonders Frankreich von Anfang des Krieges an in überwältigendem Umfang betrieben. Nach Parker hatte die britische Propaganda in Amerika 10000 Propagandisten, meist Amerikaner. Natürlich wirkte der Boden für ihr Gedeihen mit, die Blutsverwandtschaft der herrschenden „angelsächsischen" Oberschicht, die Gleichheit der Sprache, die wirtschaftlichen Bande. Außerdem wirkten in ihrem Sinne ganz anders wie in Deutschland alle öffentlichen Einrichtungen zusammen: so die Schule mit ihrer viel stärkeren Betonung des politischen Lebens; die Kirchen sind insgesamt natio-

nal gerichtet. Verfasser, der nach einigen seiner Urteile wohl Protestant ist, erkennt an, daß die katholische Kirche immer maßvoller blieb als die andern Kirchen. Einen Großteil der Propaganda trug natürlich die Presse, die ja in jedem Lande die Mobilmachung mitmacht. Charakteristisch war die Behandlung der „belgischen Greuel"; die fünf amerikanischen Kriegsberichterstatter widerlegten sie, das britische Auswärtige Amt teilte der amerikanischen Gesandtschaft mit, daß die Anklagen sich auf Hysterie und natürliches Vorurteil zu gründen schienen. Aber so gut wie keine amerikanische Zeitung brachte die amtliche Erklärung von Washington. Daß vom ersten Kriegstag an keine Neutralität der amerikanischen Presse bestand, bezeugte die englische Presse schon 1914.

Von außerordentlicher Wirksamkeit für die Steigerung des Hasses war das Kino; bei den 25000 Kinos des Landes ist das verständlich. Nach Creel, dem Leiter der amerikanischen Propaganda, war die Filmpropaganda eine Haupttätigkeit seines Bureaus. Weitere Faktoren sind die vielen nationalen Gesellschaften. Die Ausnahme- und Spionagegesetze bedrohten schon jedes „unloyale" Wort. Eine der fürchterlichsten Wirkungen hatte die Agitation für den Vernichtungsfrieden, der jeden zukünftigen Aufstieg Deutschlands unmöglich machen sollte. — Für die Art und Weise der Propaganda gelten die schon von andern beschriebenen Gesetze der Massenpsychologie, die Erregung der Furcht, der moralischen Empörung, die Schlagworte Wilsons, die ja bekanntlich bis nach Deutschland hinein ernst genommen wurden.

Die Absicht des Verfassers ist nicht eine Anklage, sondern die Herausarbeitung der Mittel für eine kluge und starke Politik im Interesse des deutschen Volkes. Immerhin sollte da eine Sichtung nach dem moralischen Wert nicht ganz fehlen. Der Katholik kann nie das heidnische Staatsideal anerkennen, wonach alles recht ist, was dem Lande nützt, sonst könnte er leicht erleben, daß dasselbe Staatswohl eines Tages im Interesse der größeren Staatseinheit der katholischen Minderheit den Vernichtungskrieg erklärt.

Reklame-Psychologie. Von Theodor König. Mit 18 Abbildungen im Text und Umschlagszeichnung. (VIII u. 206 S.) München-Berlin, Oldenbourg.

Die Reklamepsychologie ist eine Anwendung psychologischer Erkenntnisse auf einen praktischen Zweck. Dem theoretischen Psychologen ist sie insofern wertvoll, als er aus diesem „Experiment im großen Stil" Bestätigungen oder Widerlegungen gewinnen kann. So lernen wir unter anderem vom Verfasser, der gleichzeitig Psychologe und Leiter lanjähriger geschäftlicher Werbungen ist, daß die heutige Reklame nicht mehr auf Täuschungen ausgehen will, sondern möglichst schnell über Neues und Gutes berichten. Auf die Dauer könne nur Ehrlichkeit siegen; ein angemessener Preis und ein angemessener Gewinn befriedigen allein beide Parteien und schaffen Vertrauen. Die Bedingungen der Wirksamkeit sind die Aufmerksamkeitserregung, die indessen nicht alles ist, wie man oft meinte; dann die Wirkung auf das Gedächtnis; die gute Gefühlswirkung und schließlich als entscheidend die Willensbeeinflussung.

Ein paar Einzelheiten: Für die Erregung der Aufmerksamkeit kommt viel von dem in Betracht, was die Lehrbücher unter den Bedingungen der Aufmerksamkeit verzeichnen, wie Intensität des Reizes, Form des Objektes, Kürze des Textes, um schnelle Auffassung zu sichern, leichte Lesbarkeit, Abbildung der Ware. Für einige dieser Bedingungen bestehen statistische Untersuchungen.

Die Gedächtniswirkung bezweckt, daß sich der Käufer an den Lieferanten erinnert, wenn er gelegentlich einmal die Ware braucht. Es muß also eine starke Assoziation von der Ware zur Firma gebildet sein. Eine Fehlreklame war es, an Kühlmaschinen durch das Bild von Eisbären erinnern zu wollen, die eher an Pelze denken lassen. Eine besonders wirksame Reklame für einen Kaffee-Ersatz war das Bild von Mäusen, die an einem Kuchen nagten, mit der Unterschrift: „Der Kaffee nagt Tag für Tag an Nerven und Gesundheit", was vielen Lesern das Kaffeetrinken verleidete.

Schon zur Gefühlswirkung gehört, daß die Form der Schrift dem Inhalt angemessen sei; die Schrifttype darf nicht bei Grobem zu fein sein oder umgekehrt. Schon der Buchdrucker nimmt für lyrische Dichtungen eine zierliche Type, für Religiöses eine mehr monumentale Schrift, für Wissenschaftliches eine schlichte, sachliche Form. Im Sinne des Gefühls wirken Neuheit, Bewunderung, Ehrgeiz, Eitelkeit. Indessen darf die künstlerische Wirkung nicht Selbstzweck werden, da der Zweck ein praktischer sein muß.

In der Willenswirkung sieht König viel Suggestion. Die Kauflust hängt ab von den Ansichten über den Wert der Ware; dafür wirken die Wiederholung günstiger Urteile, bisweilen auch ein hoher Preis, dann besonders die Bekanntheit der Marke. Bei Artikeln des

täglichen Bedarfs ist die Begründung der Behauptungen überflüssig, ja schädlich, da man an Unwesentliches keine Gedanken verschwenden mag; anders bei hochwertigen Waren. Der Trägheit des Käufers muß man entgegenkommen, indem man etwa die Bestellung der Anfrage erleichtert durch Anfragekarten, durch Beschränkung der Vorzugsangebote usw.

Die Ursprünge der Lyrik. Von Heinz Werner. gr. 8° (IV u. 243 S.) München 1924, Reinhardt.

Verfasser hat schon in früheren Originaluntersuchungen Wesen und Gesetze des Rhythmus geklärt und vertieft. Wenn irgendwo, lassen sich gerade auf dem Gebiet der Lyrik die „Gestalten" erforschen, eine Frage, die heute in den Vordergrund gestellt wird. Das Lied der Primitiven wird in diesem Sinn nach Inhalt und Form eingehend gewürdigt.

Dem Inhalt nach kann man sinnlose und sinnvolle Lyrik unterscheiden. Bisweilen sind Lieder nur für den Sänger sinnlos, der Lieder fremder unverstandener Sprachen übernommen hat. Doch kommen auch rein sinnlose Silben in Liedform vor; auch die Jodler am Schluß mancher unserer Lieder erinnern ja daran; es soll da nur dem Gefühl freier Lauf gelassen werden. Die sinnvolle Poesie der Primitiven geht auf sehr praktische Ziele: Bitte um ein Geschenk, ein Liebesgesang, eine Totenklage, ein Kampflied oder eine Verhöhnung; vielfach glaubt man an eine zauberhafte Wirkung. Die Freude drückt sich mit Vorliebe in sinnlosen Liedern aus, während die sinnvollen vorwiegend unlustbetont sind. Die Darstellung steigt von den einfachen Interjektionen zur Erzählung und Beschreibung der Umwelt; das Endziel der Reihe wäre die symbolisierende Stufe, die Umschreibung in einem Gleichnis, das die Stimmung wiedergibt.

Der größere zweite Teil des Buches behandelt die „poetischen Formanten", d. h. das poetische Gleichnis, die Wiederholung und Ellipse und ganz besonders die lyrische Rhythmik. Das Gleichnis findet seinen Stoff in verschiedenen Vorstufen. So zwingt das Verbot gewisser Worte, das „Sprachtabu", zu Wortverstümmelungen und Umschreibungen; mit dem späteren Schwinden des Zauberglaubens werden diese von selbst zur Metapher. Ähnlich wirkt der verhüllende Ausdruck, um vom Feinde nicht verstanden zu werden, die vorsichtig umschreibenden Mitteilungen, wenn man eine schlimme Nachricht zu überbringen hat; die Übertreibungen der Ironie oder Schmeichelei.

Die poetische Wiederholung hat eine Hauptwurzel in der affektiven Suggestion. Manches ist freilich nicht als Wiederholung gemeint, das uns so erscheint; so die konkret-anschauliche Sprache der Primitiven, die, statt das Wesentliche anzugeben, alle Teile der Handlungen schildert; oder wenn mit immer gleichen Worten verschiedene Mächte angerufen werden, wenn dieselbe heilige Formel, in vorgeschriebener Zahl, nach verschiedenen Orientierungsrichtungen hin gesprochen wird. — Das häufige Wiederbeginnen mit den letzten Worten des vorigen Verses bei Beginn des neuen, die „poetische Brechung", kann eine wirkliche Bindung der Sätze bedeuten. — Die poetische Ellipse kann daran liegen, daß man im Affekt nur das Wesentliche braucht, daß die Mimik die Rede ergänzt oder daß manches als bekannt ausgelassen wird, oder auch weil aus Furcht nicht alles gesagt werden soll.

Der Rhythmus erweist sich als eine besondere Art, nämlich eine gegliederte und zentrierte Gestalt. Die Sprachrhythmik stellt sich bei einer gewissen mittleren Höhe des Affektes von selbst ein, ferner aus praktischen Zwecken in der Rufsprache. Soziale Gründe sind die Steigerung des Affekts, des Machtbewußtseins des einzelnen in seiner Zusammenbindung mit vielen. Als Urform der primitiven Metrik erscheint Verfasser das daktylische, d. h. zweiteilige Rhythmengeschlecht – – | – –; das Prinzip der Doppelung, aus dem andere, wie die Trippelung sich entwickelt haben werden. Der Rhythmus entsteht durch Betonungsverschiedenheit. Das Versminimum fällt zusammen mit der früher von Werner experimentell festgestellten rhythmischen Einheit, zwei Hebungen getrennt durch eine Senkung ⏑ – ⏑. Als Grundgesetz der Bildung höherer Einheiten aus gleichartigen niederen gilt immer, daß die volle Gleichheit der beiden Teile irgendwie aufgehoben werden muß, etwa durch Verschiedenheit der Melodie oder durch Hinübergreifen des melodischen Motivs über die Grenze der Metra, durch Unterordnung der Akzente, kurz durch eine Entähnlichung, eine Dissimilation.

In der freien rhythmischen Singlyrik herrscht die Sprache mit ihren Gesetzen vor und macht die Einhaltung der strengen Maßverhältnisse unmöglich; doch schimmern die metrischen Verhältnisse überall durch. Eine Mittelstufe zwischen gesungener und gesprochener Lyrik ist die lyrische Modulation, gewöhnlich in freier Lyrik. Auch sie folgt in der Verswahl den gleichen Gesetzen. So muß der klassische Hexameter aus der Zusammenbildung von Kurzversen entstan-

den sein, wobei die Zäsurverschiebung die für die Einheitsbildung wesentliche Dissimilation der Teile bedeutet.

Wie die Tonhöhe oder -stärke oder -länge, so ist auch der Gleichklang des Reimes eine Art Akzentuierung, ein Lautakzent. Wie die sonstige Unterordnung zweier Akzente zwei Verse zu einer höheren Einheit bindet, so tun es auch Gleichklänge, die nicht ganz gleich sind, differenzierte Gleichklänge, wie eben der Reim; bei voller Gleichheit träte keine Ergänzung, keine Bindung ein. Der Reim wird vorbereitet durch die Tonmalerei des Gefühls: ein freudiger Affekt malt sich in einem hellen Ton, ein trauriger in einem dunkeln. In gleichem Sinn wirken die Ruflaute, die mit Vorliebe auf dem Vokal o schließen (unser „hallo"). Solche Tendenzen der Rufgesänge werden auf andere Lieder übertragen und liefern so den Schlußreim. Der Reim ist anfangs ein Hindernis des Sinnes, sehr oft ein sinnloses Wort; erst später beherrscht ihn die Entwicklung und gestaltet ihn schließlich zu einer Steigerung der Bedeutung. Der Geist bedient sich schließlich aller sinnlichen Mittel, des Klanges, der Melodie, der Rhythmik als Mittel bedeutungsvoller Beziehungen.

Das überaus reiche Literaturverzeichnis zählt 555 einschlägige Arbeiten auf. — Das Werk ist eine wesentliche Förderung für die Kenntnis der Bedeutung der poetischen Mittel.

Josef Fröbes S. J.

Mittelalterlich-deutsche Literatur.

Heliand. Die altsächsische Evangelien-Dichtung nebst den Bruchstücken der altsächsischen Genesis. Im Versmaß des Urtextes neu übertragen, mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Otto Kunze. gr. 8° (VI u. 142 S.). Freiburg im Breisgau 1925, Herder & Co. geb. *M* 5.60

Die altsächsische Evangelien-Dichtung Heliand ist im Laufe der Jahrhunderte von begeisterten Literaturfreunden, auch selbst von dem Dreizehnlinden-Dichter Friedrich Wilhelm Weber, gar viel und wohl etwas überschwenglich gepriesen und gefeiert worden. Anderseits scheint in unserer Zeit bei manchen Literarhistorikern eher die Neigung vorzuwalten, diesem ehrwürdigen Denkmal aus der christlich-deutschen Frühzeit jeden höheren literarisch-künstlerischen Wert abzusprechen und ihm lediglich noch als Dokument eines halbbarbarischen Geschlechts eine gewisse geschichtliche Bedeutung zuzuerkennen. Dr. Otto Kunze, der die Mühe nicht scheute, die umfangreiche Dichtung im Versmaß des Urtextes ins Neuhochdeutsche zu übertragen und mit Anmerkungen versehen neu herauszugeben, stimmt in seinem sachlich gehaltenen Vorwort weder in den Chor der schrankenlosen Lobredner des Werkes noch in das geringschätzige Urteil einer einseitig gerichteten Hyperkritik ein. Er gibt ohne weiteres zu, daß der Heliand die eindrucksvolle Schlichtheit und Erhabenheit seiner Vorlage, der vier Evangelien, lange nicht erreicht, ja daß er gegenüber dem Nibelungenlied erheblich zurücksteht. Was den Heliand trotzdem für uns so wertvoll macht „und ihm Reize verleiht, welche die Zeitgenossen des Dichters gar nicht empfunden haben können, ist etwas anderes. Ein ähnliches Wohlgefallen ist es, wie wir es vor den Bildern unserer alten deutschen Maler, der Kölner und Ulmer Meister und des unsterblichen Grünewald empfinden. Da sehen wir den Glauben unserer Väter in seiner Kraft und kindlichen Frische, seiner ernsten Sachlichkeit und seinem tiefen Ergriffensein" (S. 9 f.).

Wie der Herausgeber wohl mit Recht bemerkt, ist keine der bisherigen Übersetzungen des Heliand völlig befriedigend ausgefallen. Kunze hält vor allem jede unverkürzte Wiedergabe der Dichtung für ungenießbar. Anderseits ist das Werk für eine bloße Auswahl von Bruchstücken allzu kostbar; der Heliand ist kein Balladenkranz. So schlägt denn der Herausgeber einen Mittelweg ein: die gekürzte fortlaufende Verserzählung. Alle unnötigen Wiederholungen, dichterisch belanglosen Ausschmückungen, für den Fortgang der Haupthandlung leicht entbehrlichen Abschweifungen fallen dadurch weg, und der Umfang des Werkes wird auf etwa 57 % zusammengezogen. Natürlich erweckt ein derartiges kühnes Vorgehen auch ernste Bedenken. Kunze selbst gibt zu, daß man über den Fortfall der einen oder andern Stelle auch anderer Ansicht sein kann. Im ganzen aber macht die nun tatsächlich getroffene Auswahl zusammengehöriger Stücke einen sehr günstigen Eindruck. Die Ausgabe liest sich gut: sie wahrt die kraftvolle Einfachheit und sachliche Größe des Originals und ist doch dem modernen Leser leicht verständlich. So scheint sie wirklich berufen zu sein, das ehrwürdige Denkmal altdeutscher christlicher Frühzeit bei unsern heutigen Gebildeten wieder zu Ehren zu bringen. Ein philologisch eingestellter Leser wird allerdings der unverkürzten Ausgabe auch fernerhin den Vorzug einräumen.

In der Einführung berichtet Kunze in knappen, für den Zweck seiner Ausgabe genügenden Ausführungen, was sich über den Dichter mit einiger Sicherheit sagen läßt, erörtert dann den Versbau und Stil des Werkes, kommt auf den Inhalt und den Wert der Dichtung zu sprechen und zählt schließlich die bisherigen Übersetzungen und Bearbeitungen des Heliand auf, indem er jede einzelne mit einigen sachlichen, verständigen Sätzen kennzeichnet. Kunzes Ausgabe verdient weiteste Verbreitung; sie gehört nicht nur in die großen wissenschaftlichen Bibliotheken, sondern vor allem auf den Familientisch und in die Volksbüchereien.

Die Werke Wolframs von Eschenbach. Im Geiste des Dichters erneuert von Theodor Matthias. Zwei Bände. 12° (1126 S.) Hamburg 1925, Hanseatische Verlagsanstalt. *M* 15.—

Wolframs Dichtungen sind für uns Heutige keine leichte, bequeme Lektüre. Viel ruhiges Nachdenken, viel Verständnis für die mittelalterlich-ritterliche Lebensauffassung, viel ernstes Studium — und bei all dem noch bisweilen viel Geduld — sind erforderlich, wenn wir in die uns so fremde Welt des größten mittelalterlichen Epikers eindringen wollen. An tüchtigen Bearbeitungen und neuhochdeutschen Übertragungen des Eschenbachers fehlt es zwar nicht, aber es findet sich darunter keine, die allen berechtigten Wünschen und Anforderungen genügte, zumal keine, die auf den Vorzug der Allgemeinverständlichkeit ohne erhebliche Einschränkungen Anspruch erheben könnte.

Die vorliegende, vom Verlag geschmackvoll ausgestattete Bearbeitung von Wolframs Werken soll nun diesem Mangel soweit nur immer möglich abhelfen. Der Übersetzer strebt eine Erneuerung des Werkes im Geiste des Verfassers an und umgrenzt sein Ziel einleitend mit den klaren Worten: „Erneuerung fordert Allgemeinverständlichkeit für den heutigen Leser, Verzicht auf die Französelei der Ritterſprache, Einkleidung in den Wortschatz unserer Tage, während gleichzeitig die Bannung seines [Wolfram] Geistes jede mögliche Schonung seiner Kunstmittel, der Bilder wie der Satzgestaltung und Sprachbewegung, und wirkliche Befreundung mit allen seinen vollständigen, nicht gezehnteten Werken verlangt“ (S. 7).

Die großen Schwierigkeiten, die sich bei einem solchen Unternehmen für den Übersetzer ergeben, verkennt Matthias nicht, aber er legt auch die Grundsätze dar, nach denen er bei seiner Arbeit vorging, um diese Hindernisse nach Möglichkeit zu überwinden. Im allgemeinen kann man sagen, daß diese Ausgabe von Wolframs Werken gegenüber andern Übertragungen zwar in der Tat den Vorteil des einfachen, schlichten Ausdrucks und damit auch einer leichteren Lesbarkeit und Verständlichkeit besitzt, daß sie indes die dichterische Kraft und Schönheit des Urtextes nur unvollkommen wiedergibt. Sie macht einen gar zu nüchternen, verstandeskalten Eindruck.

Die Erneuerung von Theodor Matthias umfaßt alle uns bekannten größeren Werke Wolframs: Lieder und Parzival (Bd. I). Titurel und Willehalm (Bd. II). Was der Übersetzer und Herausgeber im Vorwort über die Weltanschauung des Dichters sagt, bedarf zum Teil der Berichtigung. Wenn man auch im allgemeinen zugeben kann, daß Wolfram z. B. im Parzival „die Wunschbilder seiner Menschen nicht auf Weltflucht eingestellt“ hat, so folgt daraus noch lange nicht, daß er „ein Luther vor Luther“ gewesen ist, der in der Erfüllung der Forderungen des irdischen auch die Erfüllung der Bedingungen des himmlischen Lebens erblickte (S. 9). Daß Matthias die Vereinigung Kondwiramurs mit Parzival unter der Krone des Grals als eine Vorwegnahme der Heimführung Katharinas von Bora durch Luther bezeichnet, darf nach dem soeben Bemerkten nicht wundernehmen. Dagegen wird man dem Herausgeber gerne beipflichten, wenn er den Vorwurf der dichterischen Unselbständigkeit Wolframs gegenüber seiner französischen Vorlage, zumal für das unvollendet gebliebene Epos Willehalm entschieden zurückweist.

Alois Stockmann S. J.

Bücher über Ausländische Literatur

Luis de Camões und Portugals Glanzzeit im Spiegel seines Nationalepos. Von Dr. August Rüegg. 8° (VIII u. 230 S.). Basel 1925, Helbing & Lichtenhahn.

Der gelehrte Verfasser dieser höchst anregend geschriebenen Studie hat schon in der Einleitung den Kernpunkt der Ergebnisse seiner eingehenden und mit voller Beherrschung des umfangreichen Stoffes geführten literar- und kulturhistorischen Untersuchung des portugiesischen Nationalepos „Lusiaden“ angedeutet, wenn er sagt: „Die eigentliche Seele der ‚Lusiaden‘ ist weder der schwärmerisch-bewundernde Enthusiasmus für die lang ver-

schollenen und neulich entdeckten Heldentaten und Heldengesänge des Altertums, noch die romantische Sehnsucht des Kreuzritters und Troubadours, sondern das so real und konkret wie nur möglich empfundene nationale und persönliche Selbstbewußtsein des Camões" (S. 10). Dieses Nationalbewußtsein des Dichters (und seiner Landsleute) gründete sich, wie Rüegg weiter ausführt, auf die großen portugiesischen Entdeckungsfahrten und kolonialen Erwerbungen, an denen Camões selbst als Krieger teilgenommen hatte, und die alles in den Schatten stellen, was je im Laufe der Geschichte ein kleines seefahrendes Volk an glanzvollen Ruhmestaten vollbrachte.

Camões war gewiß ein tüchtiger Humanist, und der starke Einfluß der Antike auf die Abfassung seiner „Lusiaden" ist unverkennbar; doch der geniale Dichter wurde deshalb noch nicht zum bloßen Nachahmer oder gar Nachtreter, er hat vielmehr dank seiner kraftvollen Eigenart und seiner glühenden Vaterlandsliebe seine Selbständigkeit auch gegenüber den klassischen Vorbildern durchaus gewahrt. Vergil ist nur der Pate, nicht der geistige Vater der „Lusiaden", und der Kern des gewaltigen Epos ist national, ist christlich und echt, nicht heidnische Schulweisheit oder ästhetische Spielerei. Rüegg verteidigt Camões in diesem Punkte selbst gegen die Landsleute des Dichters, von denen in jüngster Zeit der eine oder andere sich in scharfen kritischen Auslassungen über die „Lusiaden" äußert. Zwar findet auch Rüegg, das dem antiken Götterapparat im Epos übermäßig großer Spielraum eingeräumt wurde, aber die tiefchristliche Gesinnung des Verfassers bleibt bei all dem und trotz manchen menschlichen Schwächen des vom Schicksal hart mitgenommenen abenteuernden Sängers unbestritten. Selbst der zeitgenössische Bücherzensor der Inquisition, ein Dominikanerpater, fand in den „Lusiaden" an sich „nichts Anstößiges noch dem Glauben und den guten Sitten Zuwiderlaufendes", wenn er auch glaubte, den Leser darauf aufmerksam machen zu müssen, daß die Einführung der antiken Göttergestalten lediglich zur Ausschmückung des Werkes diene.

Neben dieser Haupt- und Kernfrage finden so ziemlich alle andern Probleme der Camões-Forschung hier eine soweit möglich ausführliche, gründliche Erörterung. Zwar geht die Darstellung ab und zu allzusehr in die Breite, und manche Gedanken des Kommentators kehren in etwas anderer Form immer wieder. Doch wirken solche kleine Schönheitsfehler gegenüber der Fülle von wertvollen Aufschlüssen, hinter denen sie zurücktreten, kaum störend. Das Buch umfaßt nicht weniger als fünfundzwanzig, allerdings meist kurze Kapitel. Einige davon enthalten geistvolle Gegenüberstellungen: Camões und Cervantes; Kulturwille und Resignation; Antike Vorbilder und eigene Inspiration. Andere eröffnen weite Perspektiven: Die Kulturaufgaben der iberischen Nationen gegenüber dem lateinischen Amerika; Der portugiesische Kult des Ruhmes und der spanische Kult der Ehre; während alle jene Partien, die sich mit den Lebensschicksalen des Dichters befassen — der bekanntlich in tiefster Armut in einem Krankenhause seiner Heimat starb —, die wärmste menschliche Anteilnahme des Lesers wecken. Alles in allem muß die prächtige Studie des jungen schweizer Gelehrten als eine sehr gediegene und zuverlässige literarhistorische Leistung bezeichnet werden, die in der noch nicht sehr reichen deutschen Camões-Literatur auf Jahrzehnte hinaus einen ehrenvollen Platz behaupten dürfte. Hoffentlich regt die tüchtige Arbeit in den deutschsprechenden Ländern recht viele Literaturfreunde an, die unsterbliche Schöpfung des portugiesischen Dichters nun selbst zu lesen, deren Lob Dr. Rüegg gegen Schluß seiner Studie in den gewiß hochklingenden, aber keineswegs übertriebenen Worten verkündet: „Die ‚Lusiaden' sind ohne Zweifel die größte nationalhistorische Dichtung, die es gibt, eines der edelsten Epen der Weltliteratur und sicher dasjenige Epos der Renaissancezeit, das am meisten die Größe antiken Hellenen- und Römergeistes atmet und am glücklichsten dessen Formen erneuert" (S. 227).

The English versions of the Ship of Fools. A contribution to the history of the early French Renaissance in England. By Fr. Aurelius Pompen, C. F. M. With 4 Plates. gr. 8° (XIV u. 345 S.) London 1925, Longmans, Green u. Co.

Sebastian Brants weltberühmte satirisch-didaktische Dichtung „Das Narrenschiff" ist nicht direkt und nicht in der ursprünglichen Gestalt, die ihr der Verfasser gegeben, nach England gelangt, sondern auf dem Umweg über Frankreich, durch zum Teil recht mangelhafte oder auch allzufreie französische Übertragungen. In seiner tiefgründigen vergleichenden Studie über die verschiedenen Fassungen, in denen das Werk jenseits des Kanals der Lesewelt dargeboten wurde, nimmt daher Pompen Brants eigenes Geisteserzeugnis lediglich als Ausgangspunkt für seine Unter-

suchung. Eingehender wird dagegen die lateinische, bekanntlich sehr freie und willkürliche Übersetzung von Jakob Locher (Navis Stultifera) berücksichtigt, welche schon die französischen, später auch die englischen Bearbeiter und Übersetzer stark beeinflußte. Das Hauptgewicht aber legt Pompen auf die kritische Prüfung der französischen und englischen Übertragungen, die er bis in alle Einzelheiten miteinander vergleicht, und deren Kapitel er nach ihrem Inhalt wieder jenen der lateinischen Fassung gegenüberstellt. Nach Pompens Forschungen bildeten vorzüglich die gereimte Paraphrase von Rivière und die Prosafassung von Drouyn die Kanäle, durch die Brants geistvolle Schöpfung nach England kam. Eine dritte französische Übersetzung, die anonym erschien, scheint dagegen von geringer Bedeutung zu sein.

In englische Verse wurde das Narrenschiff zuerst von Alexander Barclay gebracht, während Henry Watson eine Prosausgabe erscheinen ließ. Beide erfreuen sich schon bald großer, aber, wie Pompen nachweist, eigentlich unverdienter Beliebtheit. Fast mit allen Übersetzern und Bearbeitern geht der Verfasser dieser scharfsinnigen Untersuchung sehr streng ins Gericht, am ungnädigsten mit dem Engländer Watson, dem er jedes Verständnis für die Bedeutung des Werkes abspricht und lediglich eine dürftige Kenntnis des Französischen zugesteht. Watsons Vorbild, der Franzose Drouyn, besaß wohl eine etwas bessere Ausrüstung für seine Arbeit, doch auch er ist (gleich Watson) durch seine Verbindung mit dem sensationellen Buch in ganz unverdiente Berühmtheit gelangt.

Zum Schluß vergleicht Pompen auch noch in einer tabelarischen Übersicht die einzelnen Kapitel des Originals und der lateinischen Übersetzung mit denen der Franzosen und Engländer und verschafft so dem Leser die Möglichkeit, in der ganzen ziemlich verwickelten Frage nach der Form, in der Brants epochemachendes Werk das englische Geistesleben zur Zeit der französischen Frührenaissance (in England) beeinflußte, sich rasch uud sicher zurechtzufinden. Das stattliche, mit vier Illustrationen nach alten Holzschnitten geschmückte Buch Pompens ist das Erzeugnis eines bewunderungswürdigen Fleißes und der vollen Hingabe des kenntnisreichen Verfassers an den Gegenstand, der bisher von englischer Seite noch niemals mit der gleichen Gründlichkeit behandelt wurde. Das verdient um so mehr Anerkennung, als Fr. Aurelius Pompen ein Niederländer ist, der das Englische nicht als seine Muttersprache schreibt und spricht. Wenn man die klare, schöne Darstellung und die vielen tadellos idiomatisch englischen Redewendungen, in die Pompen die Ergebnisse seiner mühsamen Forschung kleidet, erwägt, würde man freilich kaum auf den Gedanken kommen, daß ein Nichtengländer das gediegene Buch verfaßte. Mit seinem umfangreichen Werk hat Pompen einen schätzenswerten Beitrag zur Geschichte der französischen Frührenaissance in England geliefert, die indes, wie gerade dieses Buch erkennen läßt, keine besonders erfreuliche Periode in der englischen Kulturgeschichte ausmacht. Zugleich bedeutet die gelehrte Arbeit nach Absicht ihres Verfassers eine heilsame Korrektur für die in manchen Kreisen der englischen Intelligenz anscheinend noch heute herrschende Auffassung von dem antikatholischen, oder jedenfalls unkirchlichen Charakter der großen Dichtung, und der wichtigen Rolle, die das Narrenschiff am „Vorabend der Reformation" spielte, eine Ansicht, der vor bald einem Vierteljahrhundert Henry Charles Lea in einem Artikel der Cambridge Modern History I (1902) S. 683 mit mehr Rhethorik als Sachkenntnis Ausdruck verliehen hat. 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.

Aloysius und die neue Jugend

Am 21. Juni 1891 feierte die katholische Jugend auf der ganzen Welt mit offenkundiger Freude den 300. Todestag des heiligen Fürstensohnes, den ihr Benedikt XIII. am 21. Juni 1725 zum Patron gegeben hatte. Zahlreiche Zustimmungen und Adressen aus der ganzen Welt gingen ein. Hunderttausende von Unterschriften deckten sie. Leo XIII. hatte in zwei eigenen Breven des Tages und seiner Feier gedacht. „In Deutschland", schreibt P. Moritz Meschler, „gab es keinen Dom und kein armes Kirchlein in der Diaspora, das nicht eine Aloysiusfeier hatte. Der Zudrang zu den Sakramenten gab dem der Osterzeit kaum nach. Besonders feierlich begingen die Feier die Städte Köln, Mainz, München und Wien." Es erschien die Lebensbeschreibung von P. Meschler, die seitdem viele Auflagen erlebt hatte, und die deutsche Übersetzung und Bearbeitung des Aloysiuslebens von Cepari durch P. Friedrich Schröder.

Schon nach 35 Jahren verkündete der Heilige Vater Pius XI. zum Jahresschluß wieder ein Aloysiusgedenken, die 200jährige Wiederkehr der Heiligsprechung vom 31. Dezember 1726, gemeinsam mit jener seines liebenswürdigen Ordensbruders Stanislaus Kostka. Aber dies Menschenalter ging nicht spurlos an der Jugend vorüber. In weiten Kreisen, und zwar gerade den geistig führenden unserer Jugend meldet sich unverkennbar Unsicherheit und selbst Ablehnung dem Gedanken des Erinnerungsjahres gegenüber. Gewiß wird an vielen Orten, in manchen Konvikten und Kollegien der Tag mit derselben Unbefangenheit begangen werden wie jener andere vor 35 Jahren. Aber es wäre Täuschung, dies für den Ausdruck der allgemeinen Stimmung unserer Jugend zu nehmen. Gewiß geht ein Teil der Mißstimmung und des Mißbehagens auf die Überzahl von Gedenkfeiern zurück, mit denen uns die letzten Jahre überhäuften. Ganz besonders in unserem, nach neuer Gestaltung ringenden Vaterlande, in einer nach neuer Form suchenden Jugend kann eine Jubiläumsfeier alten Stiles auf wenig Anklang rechnen. Solche Jugend will nicht rückwärts, sondern vorwärts schauen.

Aber dies allein ist es nicht. So wie die Jugend von 1926 jener von 1891 fremd geworden ist, so auch dem Aloysiusbild von damals. Für die landläufige Darstellung des hl. Aloysius, wie sie im Grunde, wenn auch in edler Form, selbst Meschler noch bietet, hat ein großer Teil unserer Jugend heute kein Verständnis. Werden dann noch einige Merkwürdigkeiten, die aus dem Ganzen herausgehoben mehr als bizarr wirken, als die ganze Kenntnis vom Leben dieses Heiligen genommen, so ist jede Brücke zum Verständnis abgebrochen. Der Heilige, der, so wähnt man, selbst seine Mutter floh, der nicht wußte, wie die Kaiserin aussah, der in Weltflucht und Knechtung seines Lebens aufging, bietet dieser Jugend nichts Nachahmenswertes. Mag er sein Ziel erreicht haben; sein Weg erscheint ihr nicht nur unmöglich, sondern auch unnatürlich und darum abzulehnen. Folgerichtig will sie deshalb auch vom Heiligen als ihrem Vorbild nichts hören. Daß dies nicht nur von unserer deutschen Jugend gilt, lehren Aufsätze von P. Martindale S. J. in der englischen Zeitschrift The Month (1926, Mai), wie in der katholischen Wochen-

rundschau America (1926, 20. März). Dem sportbegeisterten Angelsachsen bieten sich hiernach fast noch größere Schwierigkeiten für das Verständnis des Heiligen. Die Abneigung, ja Ablehnung in Italien, auch in ausgesprochen katholischen Kreisen, geht hingegen, wie die Civiltà Cattolica (17. April 1926) berichtet, nicht so auf das jugendliche Empfinden, wie auf eine ausgedehnte, seit Jahrzehnten tätige Gegenaktion, bis auf Vincenz Gioberti, zurück. Manch einer behandelt dies Mißverhältnis mit mehr oder weniger Sarkasmus oder leichtem Wort. Für manch einen ist es aber auch eine schmerzliche Erscheinung und ruft zu ernster Prüfung auf. Die Kirche hat den Heiligen der Jugend zum Vorbild gegeben, sie hat wiederholt in ihren Päpsten und noch durch den Mund unseres Heiligen Vaters zur Nachfolge des Heiligen aufgerufen. Versteht die Kirche uns, die Jugend von heute, nicht mehr, oder ist uns der hl. Aloysius so fremd geworden, oder müssen wir erkennen, daß wir in unserer Lebensgestaltung von der Linie abgewichen sind, die die Kirche Christi von uns erwartet? Ernste und bange Fragen aus Jugendkreisen, die eine Antwort verlangen.

Wer war Aloysius Gonzaga, der erstgeborene Sohn des Markgrafen von Castiglione? Er war vor allem und zuerst eine ungemein starke Natur, ein Mann, dessen feste Züge sich schon in frühester Jugend kündeten. Er trug in sich einen unbeugsamen Tatendrang, einen eisernen Willen, geleitet von außergewöhnlich hohen Geistesgaben. Durch sorgfältigste Erziehung wurden diese Eigenschaften noch erhöht. Schon in frühester Jugend war er ja stets von einem kleinen Hofstaat umgeben unter Leitung ausgesuchter Hofmeister. Aus der Vereinigung dieser Eigenschaften erwuchs, ganz entgegen dem landläufigen Bild des Heiligen, eine ungemein große Geschäftsgewandtheit und Weltklugheit. Das bekannte kleine Erlebnis, als der Fünfjährige, trotzdem er sich kurz zuvor bei einem Schießversuch das Gesicht verbrannt hatte, auf eigene Faust eine Kanone lud und abfeuerte und sich dabei in ernste Lebensgefahr brachte, war ein erstes Sichtbarwerden der innern, unerschrockenen Kraft[1].

Daß der Fünfzehnjährige aus der Mitte der königlichen Pagen bestimmt wurde, den heimkehrenden Philipp II. feierlich zu begrüßen, ist ebenfalls ein Zeichen dafür, daß seine Tätigkeit am spanischen Hofe nicht darin aufging, die Kaiserin nicht anzuschauen. Ebenso spricht hiergegen auch der Umstand, daß er der nächste Gespiele Jakobs, des hoffnungsvollen Sohnes Philipps II. bis zu seinem frühen Tode war. In Madrid mußte Aloysius auch die ganze Bitterkeit der Spielwut seines Vaters kennen lernen, was ihn in seiner eigenen selbständigen Entwicklung nur bestärken mußte. Auch die Verbindung philosophischer und anderer ernster wissenschaftlicher Studien mit seinem Pagen-

[1] Wir legen diesen und den folgenden Angaben die beiden Lebensbeschreibungen zu Grunde von M. Meschler S. J., Leben des heiligen Aloysius von Gonzaga, und Cepari in der Übersetzung von Friedrich Schröder. Eine dem Verständnis unserer heutigen Jugend bedeutend näherstehende Behandlung des Heiligen findet sich in dem schönen Buche von Josef Könn, Auf Höhenpfaden (Einsiedeln 1910, Benziger & Co.), der wohl besten Anleitung zu den aloysianischen Sonntagen, die wir zurzeit haben. Der echt männliche, heldenhafte, übernatürlich verklärte Wesenszug im Leben des hl. Aloysius wurde seinerzeit vorzüglich geschildert von P. W. Kreiten in dem Artikel zum Aloysius-Jubiläum Juni 1891 (diese Zeitschrift 40 [1891] 493 ff.)

dienst in Madrid und später bei seinen Verhandlungen in Mailand zeigte das zielbewußte, entschlossene Handeln des jungen Markgrafen. Wie sehr der eigene Vater diese Eigenschaften seines Sohnes erkannt hatte, beweist der Umstand, daß er ihn schon mit sechzehn Jahren in seinem Auftrag an die italienischen Fürstenhöfe sandte. Welch große Achtung er sich dort überall errang, lehrt die Aufnahme, die er auch später noch nach Verzicht auf seine Würden als einfacher Ordensmann fand.

Der beste Erweis für den starken männlichen Charakter des Heiligen ist jedoch gerade der Widerstand des Markgrafen, ihn von der Nachfolge in der Herrschaft zu entbinden. Da noch vier jüngere Brüder in der Familie waren, konnte die Sorge um das Fortleben des Geschlechtes diesen Widerstand nicht begründen. Es war vielmehr die Einsicht des Vaters, daß gerade Aloysius nicht nur durch Abstammung, sondern auch durch die Gaben der Natur der geborene Fürst war. Mit diesem Urteil des Vaters war das Urteil der Bewohner der Markgrafschaft eins. Der ergreifende Abschied von seinem Volke, wie auch der Empfang bei seinem späteren Aufenthalte in seiner Heimat sind Zeugen hierfür. Hatte schon kurz vor dem Eintritt in die Gesellschaft Jesu die Geschäftsgewandtheit des Sohnes den schwerkranken Vater veranlaßt, ihn aufs neue zur Abwicklung wichtiger Geschäfte über ein halbes Jahr nach Mailand zu schicken, so zeigte sich das große Geschick und vor allem auch das Vertrauen in die Gewandtheit Aloysius' zur Schlichtung weltlicher Händel ganz besonders während seiner Ordenszeit. Auf Wunsch seiner Verwandten und auf Weisung des Ordensgenerals mußte der Einundzwanzigjährige aus dem Ordenshaus wieder in seine Heimat zurückkehren, um dort Erbstreitigkeiten schwierigster Art unter den Verwandten zu ordnen. Auch diese Arbeit, die sich fast ein halbes Jahr hinzog, vollendete Aloysius mit gutem Erfolg und großem Geschick und verband damit eine noch schwierigere, die Ordnung der peinlichen Eheverhältnisse seines ihm in der Herrschaft nachfolgenden Bruders Rudolf. All dies sind Aufgaben, die von dem landläufigen Aloysiustyp nicht gelöst werden könnten. Auf diesem Hintergrund gesehen war es gewiß kein leeres oder schmeichelndes Wort, wenn P. Vitelleschi, selbst später Generaloberer der Gesellschaft Jesu, in ihm den späteren General der Gesellschaft sah oder andere ihn scherzend den kleinen General nannten.

Ein Zeugnis seiner Unerschrockenheit und Tatenfreude, das zugleich den ganzen innern Fortschritt von jenem ersten Knabentum im Feldlager zeigt, war schließlich sein eigenes Sterben. Obwohl ihn seine Vorgesetzten nach dem Tode einiger Gefährten aus dem Dienst an den Pestkranken zurückgezogen hatten, wußte er sich doch aufs neue die Erlaubnis zum Spitaldienst zu verschaffen und holte sich dort, als er einen Pestkranken, der verlassen auf der Straße lag, auf seinen Schultern in das Spital brachte und pflegte, den Keim zu einer Krankheit, von der er sich nicht mehr erheben sollte. Dies sind einige der markantesten Züge des bis in den Tod tatenfrohen jungen Mannes, der den Knaben schon so früh verdrängte, dessen Typ uns aber durch die stete Bezeichnung von Aloysius als dem engelgleichen oder englischen Jünglinge fast vollständig verwischt wurde. Können wir uns, zumal bei unserem Sprachgebrauch, doch eben unter einem Engel schwer das Kraftvolle, Starke, Männliche vorstellen. Dieses Charakterbild entspricht im übrigen auch vollkommen

einem Bilde von Aloysius am Hofe zu Madrid, das Anspruch auf Lebenswahrheit hat, in der Tracht und Wehr seiner Zeit, eine hohe, gestraffte Erscheinung. Scharfe, energische Züge, ein starker Bartansatz weisen eher auf einen jungen zwanzigjährigen Rittersmann als auf einen durchsichtigen, weltfernen Engel hin.

Dennoch lag etwas Weltfernes, aber nicht Weltfremdes in Aloysius. Die Weltferne des Führers. Gerade der große Führer muß im Tiefsten ein Einsamer sein, einen Abstand zur übrigen Welt finden. Er muß in seinem Innern für seine Umgebung stets noch ungehobene Schätze bergen, darf sich nie restlos bis zum Ausgießen hingeben. Der Führer nach dem Geiste Christi findet diese unerschöpfliche Tiefe in der Gotteinsamkeit. Hier lag auch für Aloysius der tiefste Grund seines Abstandes von den übrigen. In dieser Gotteinsamkeit, die ihn in stundenlangem Gebete festhielt, formte sich schon früh die starke Kraft, die den im vorhergehenden Abschnitt erwähnten Einfluß des Jünglings und Jungmanns auf seine Umgebung erklärt. Starke Ereignisse vertieften diese Richtung.

Rein körperlich zwang ihn ein frühes Steinleiden zu strenger Lebensweise und gab den Unterbau für ein äußerst aszetisches Leben inmitten des unerhörten Luxus der Renaissance-Fürstenhöfe. Tiefes Erlebnis wurde dem frühgeweckten Knaben seine erste, bzw. die darauf folgende Generalbeichte. Es ist an sich durchaus nichts Ungewöhnliches, daß ein gut zehnjähriger Knabe aus solchen Erlebnissen, dem ersten Ringen mit sich selbst, dem ersten Urteil über sich selbst im Beichtstuhl, für das ganze Leben eine feste Linie faßt. Wer die Bedeutung der ersten Beichte aus vielen Fällen kennen gelernt hat, wird dies bestätigen müssen. Von großem Einfluß auf die Entwicklung zum geistigen Führertum war auf den jungen Aloysius unstreitig die eigene Begegnung mit einem Führer überragender Größe, vor dem er sich in aufgeschlossener Demut neigte, dem hl. Karl Borromäus. Er erschloß Aloysius vor allem den tiefsten Urquell christlichen Führertums, die Lebensquelle der Gotteinsamkeit, den Verkehr mit dem eucharistischen Heiland.

Aus solcher Wurzel entsprungen, wurde dann die Weltferne des jungen Heiligen aus Innerstem heraus nicht zur Weltfremde, sondern zwang ihn im Gegenteil schon in frühesten Jahren, zur Welt zurückzukehren. Freilich nicht mehr als der Sohn des regierenden Fürsten, sondern als der Gesandte, der Apostel des Herrn. So finden wir den Zwölfjährigen aus innerstem Gewissensdrang heraus in seiner Heimat unter den Kindern Katechese halten, so wird von ihm berichtet, daß er schon damals denen, die in offenkundiger Sünde lebten, mit apostolischem Eifer nachging. Der junge Ordensstudent nahm diese Übung der Kindheit wieder auf, als er als unerschrockener Straßenprediger in Rom das Aufsehen selbst hoher Kirchenfürsten erweckte. Wie klar und klug er dabei sah, zeigte sich bei seinem letzten Aufenthalt in Castiglione, als er sich weigerte, bevor in seinem eigenen Haus das Ärgernis der heimlichen Ehe seines regierenden Bruders ausgeräumt war, zu dem Volke zu sprechen. Mit umso größerem Erfolg konnte er dann, nachdem das Fürstenhaus auf dem Weg der Buße vorangegangen war, auch unter dem Volke selbst wirken. Der Gedanke nur als Gesandter Gottes zu kommen und für sich selbst jede Auszeichnung und Anerkennung dabei zu fliehen, ließ ihn auch einen Orden

suchen, der dem Fürstensohn den Weg zu jeglicher Würde am sichersten zu verschließen versprach.

Aus dieser tief innerlich erkannten Führerschaft heraus, die sich ganz von den Vorrechten der Geburt und äußern Formen losgelöst hatte, erwuchs ihm auch die Kraft, gegenüber Höhergestellten sein Führertum durchzusetzen. So, wenn er dem spanischen Königssohn, der in jugendlicher Überhebung dem Wind befehlen will, auf die Grenzen seiner Gewalt und seine eigene Abhängigkeit von Gott hinweist, wenn er am Hofe zu Turin einen siebzigjährigen Adeligen, selbst kaum siebzehnjährig, wegen seiner zuchtlosen Reden zurechtweist, aber ebenso, wenn er unter voller Wahrung der Grenzen von Ehrfurcht und kindlicher Liebe auch seinen eigenen Verwandten gegenüber seinen hohen und innerlich klar erkannten Beruf durchzusetzen versteht. Sein Ausgangspunkt war ja der klare Wille einer Zurückführung der Menschen zu Gott, einer Reform, einer Neugestaltung des gesunkenen gesellschaftlichen Lebens seiner Zeit. Deshalb hegte er auch zeitweise den Gedanken, in eine tiefgesunkene Ordensgenossenschaft seiner Zeit einzutreten, um sie von innen heraus zu erneuern.

Aus diesem Willen zur Reform erklärt sich sein bewußter Gegensatz gegen die bestehenden Unsitten in Kleidung, gesellschaftlichem Gebaren und Wohlleben. Er selbst war in dem bewußten Streben nach Einfachheit in seiner Kleidung, im Ablehnen ausschweifenden Gepränges bei Spiel und Vergnügen in mancher Hinsicht ein Vorläufer von Bestrebungen, wie wir sie auch heute bei jenen Kreisen finden, denen es ernst ist mit einer Neugestaltung des gesellschaftlichen Lebens. Er teilte offenbar mit diesen die Überzeugung, daß es hierzu nicht genügt, lediglich mit Worten eine solche Gesinnung zu bezeugen, sondern daß sie auch auf die ganze Lebenshaltung und Lebensgestaltung Einfluß nehmen müsse.

Wenn trotzdem Aloysius den weitesten Kreisen und vielleicht gerade denen, die ihm innerlich am nächsten stehen könnten, fremd oder gar befremdlich geworden ist, so sicher zum guten Teil deshalb, weil seine Darsteller sich fast ängstlich bemühten, jeden menschlichen Zug in seinem Bild auszutilgen und aus jeder, auch jeder zufälligen Äußerung oder Handlung, die nur irgendwie dazu geeignet schien, einen aszetischen Grundsatz herauszuschälen. Es ist ferner den meisten seiner Biographen offenbar auch schwer geworden, die besondern Schwierigkeiten zu verstehen, die sich gerade aus der fürstlichen Abstammung, dem ewigen Bedientwerden und den höfischen Sitten überhaupt für den jungen Markgrafen ergeben mußten.

Aloysius war in seinen ersten Jahren, wie schon Könn richtig betont, ein Kind, kindlich wie alle andern bei frohem Spiel, wie noch die alten Rechnungen für den kleinen Prinzen es erweisen. Er war auch keineswegs von vornherein allen Bequemlichkeiten seiner Umgebung entflohen. So lesen wir, daß er sich des Abends im Bett von seinem Diener die Kerze auslöschen ließ, daß er zumeist von mehr oder weniger großem Gefolge begleitet war. Wir werden es aber ebenso verstehen, daß gerade einem so männlichen Charakter schon früh dieses ewige Bedientsein lästig, ja soweit es sich um die intimsten Dienste handelt, peinlich werden mußte. Wenn also z. B. der Umstand erwähnt wird, daß er sich, noch ehe er vollständig aufgestanden war, sofort die

Strümpfe anziehen ließ und hierbei stets die Augen geschlossen habe, so ist darin viel weniger ein Ausfluß der Reinheit zu sehen, als eben der gesunde Widerwille gegen eine für ein erwachendes männlich freies Empfinden unerträgliche Betreuung. Ähnliche Beispiele ließen sich noch mehr erwähnen.

Daß auch Aloysius ein Mensch war, zeigt der Umstand, daß anfangs das Hofleben in Madrid ihn in seiner gewohnten Ordnung störte. Es zeigt sich dies in der Erkenntnis des Knaben zu Florenz, daß seine Natur zu Zorn und Ungeduld neigt, worin zugleich ein Hinweis liegt auf die in den vorhergehenden Ausführungen von uns geschilderten Grundlagen seines Charakters. Daß er auch ein menschlich empfindsames Herz hatte, zeigt sich beim Abschied von Castiglione, wo er selbst wiederholt durch den Schmerz der Bewohner über sein Scheiden zu Tränen gerührt wurde. Ganz besonders tritt dies in dem Verhältnis zu seinen nächsten Angehörigen hervor. Selbst Meschler muß dem Brief des Heiligen Raum geben, in dem er beim Tode des Vaters an seine Mutter schreibt: „Ich fühlte mich erst erleichtert, als ich dem Schmerz sein Recht ließ, wie es die menschliche Natur fordert.“ Vollends das Verhältnis zu seiner Mutter war ein überaus inniges und zärtliches. Gerade bei seinem letzten Aufenthalt als Ordensmann in Castiglione zeigte sich dies mit aller Klarheit. Trotz des Versuches des Biographen, auch hier die Frage an den begleitenden Ordensbruder, weshalb er sich zurückgezogen habe, möglichst im Sinne strengster Familienflucht zu deuten, kann dies zarte Verhältnis zwischen der Mutter und ihrem heiligen Sohne nicht verwischt werden. Dies Verhältnis kommt auch in seinem langen Schreiben an seinen Bruder Rudolf ein Jahr vor seinem Tode zum Ausdruck, in dem er ihm schreibt: „Nur weil ich dazu verpflichtet bin, nicht aber, weil ich dächte, Sie bedürfen meiner Mahnung, empfehle ich Ihnen noch ganz besonders die Ehrfurcht, welche Sie der Frau Markgräfin, Ihrer Mutter, als Ihrer Mutter, und zwar einer solchen Mutter schulden.“

Gerade diese Briefe an Rudolf, seinen nächsten Bruder und Nachfolger in der Erbschaft, zeugen von einer nicht nur mit dem Verstand, sondern mit vollem Herzen erfaßten Erkenntnis seiner Pflichten gegenüber seinem eigenen Fleisch und Blut. Eine ganz besondere Neigung hatte er zu seinem jüngeren Bruder Franz, der noch nicht ganz zwei Jahre nach dem Tode Aloysius' und der Ermordung Rudolfs die Herrschaft von Castiglione antreten sollte. Seinen kleinen Geschwistern machte er auf kindliche Weise durch kleine Geschenke und Süßigkeiten gerne Freude, wie er überhaupt andern gegenüber nicht nur liebenswürdig, sondern auch umsichtig und besorgt war. Wenn er für sich selbst nur das Einfachste wollte, trug er doch Sorge, daß seine Begleitung dem Geschmack und der Sitte der Zeit entsprechend sich tragen konnte. Wies er als Ordensmann im Elternhaus in seinem eigenen Gemach jede Besonderheit von sich, so ließ er es sich doch gefallen, bei der gemeinsamen Tafel wie die andern auf silbernen Tellern bedient zu werden.

Wohl am meisten auf Ablehnung stößt die uns von ihm übermittelte Haltung zur Frau. Es ist gewiß, daß Aloysius keinerlei besondere Neigung zum weiblichen Geschlechte besaß und alles Gezierte und Höfische im Umgang mit ihnen ablehnte. Man nannte ihn deshalb wohl einen Weiberfeind. Daß die Kreise der Hofbeamten diese Haltung, die so ganz von der üppigen Zeitsitte

abstach, nur schwer begriffen, ist wohl zu verstehen. Es gehörte zu der gesamten Haltung von Aloysius gegenüber der Zeitunsitte, wenn er hier mehr als einmal in schroffer Weise auftrat, wenn er es ablehnte an Tanz- und Ballvergnügen teilzunehmen. Gerade die Verstrickung seiner Zeit in diesen Dingen mußte es notwendig mit sich bringen, daß der Kampf dagegen manchmal so scharfe Formen annahm, wie damals, als er trotz seiner Ablehnung zum Tanz aufgefordert, sofort sich entfernte und zu stillem Gebet sich zurückzog. In diesen Dingen war Aloysius ein noch einsamer Bahnbrecher, der in seiner Einsamkeit eben nur im Gebete die Kraft fand.

Außerdem war Aloysius äußerst stark literarisch in seinen Studien tätig. Noch im Ordenshaus ließ er sich von Hause Bücher kommen, lag selbst in Madrid eingehenden Studien ob, so daß er dort bereits an den öffentlichen Disputationen teilnahm. Es ist im übrigen eine allgemeine Beobachtung, daß stark geistige Menschen mit entschlossener Richtung auf hohe Ziele wenig Zeit und Neigung für einen vertrauten Verkehr mit Frauen haben. Dies gilt auch für die Zeit der Reife, wie wir dies gerade bei unsern gesündesten Jungen immer wieder beobachten können. Anderseits finden wir überall, wo Aloysius einen vernünftigen Grund hat, ihn auch in der Gesellschaft von Frauen, nicht nur seiner Mutter, sondern auch auf Besuch bei Damen seiner Verwandtschaft. Die bürgerliche Frau seines Bruders Rudolf, die ihm die entgültige Ordnung der Ehe verdankte, scheint sogar nach einem Brief, den er an sie richtete, ihm im Interesse seines Bruders besonders nahegestanden zu sein. Diese Beobachtungen entheben uns der Notwendigkeit, in seinem Verhältnis zur Frau ganz Außergewöhnliches zu suchen, was manchen als eine gewisse Unnatur erscheinen möchte. Hierzu gehört auch sein schlechtes Gedächtnis für Frauen, sowie daß Aloysius oft so vertieft in Gedanken durch die Straßen ging, daß er den Weg nicht selbstständig finden konnte. Es war dies gewiß keine Tugend und erklärte sich aus dem Umstand, daß er eben fast stets einen Begleiter hatte und somit diese Unselbständigkeit nicht fühlte. Daß er dabei auch die Absicht hatte, seine Augen zu behüten, schließt den rein natürlichen Beweggrund nicht aus.

Ähnlich verhält es sich mit der Stellung des hl. Aloysius zur Reinheit überhaupt. Auch hier haben die Biographen, gewiß in bester Absicht, Aloysius teilweise recht schlechten Dienst erwiesen. Wir können in der Jugendführung wiederholt die Wahrnehmung machen, daß junge Menschen, die durchaus aus Fleisch und Blut bestehen, dennoch ohne ernste Anfechtungen durch all die Jahre hindurchschreiten, die auch Aloysius durchschritt. Natürliche Vorgänge bilden für sie keinen Gegenstand der Versuchung und dank einer willensstarken Sinnendisziplin bewahren sie ihren Sinn von vornherein vor gefährlichem Reiz. Es ist sogar keineswegs ausgemacht, daß Aloysius nicht viel frühzeitiger volle Aufklärung besaß als ein Großteil der Jugend aus treubesorgtem Elternhaus unserer Zeit.

Auf jeden Fall läßt die Klarheit und Festigkeit, mit der er auch unter diesem Gesichtspunkt an seine Berufswahl herantrat, wie auch später die Behandlung der Ehe seines Bruders und in etwa auch sein frühes Apostolat unter den Verirrten wie seine Festigkeit in der Hofgesellschaft darauf schließen, daß er klare, scharf umrissene Begriffe hatte. Eine Körperpflege, wie sie heute auch

in berechtigtem Ausmaße geübt wird, lag wohl außerhalb seines Gesichtskreises, wenn schon darüber uns nichts berichtet wird, wieweit in der Erziehung des jungen Markgrafen körperliche Betätigung unerwähnte Selbstverständlichkeit war. Das Leben von damals, wo das Reiten für Leute seines Standes sich von selbst verstand, so daß auch von ihm nur erwähnt wird, wenn er *nicht* ritt, ist in dieser Hinsicht mit unserer Zeit der Verkehrsmaschine usw. nur schwer zu vergleichen. Daß der zum Priesterstand Entschlossene den Unterricht im Fechten und Tanzen gegen den Willen des Vaters ablehnte, kann nicht auffallen, obschon Meschler zu dieser Ablehnung einen besondern Einfluß des Heiligen Geistes annehmen zu müssen glaubt. Die körperlichen Strengheiten gegen den eigenen Leib sind eher ein Hinweis, daß er Prüderie nicht kannte. In der vielfach über seine Kräfte gehenden Strenge der Lebensweise, in der nervenzehrenden Überanstrengung beim Gebet oder der Vertiefung in Gottesgedanken zeigen sich Züge des jugendlichen Reformwillens, der noch nicht an der Erfahrung sich zu messen versteht, wie wir ihn vielfältig wieder in der Jugendbewegung unserer Tage, wenn auch nicht immer gleichartig motiviert, finden. Freilich ordnete dann nach dem Eintritt in die Gesellschaft Jesu Aloysius all sein Handeln mit derselben strengen Konsequenz dem Gehorsam unter, ganz besonders auch dort, wo er auf ihm liebgewordene Strengheiten nunmehr verzichten mußte. Er zeigte hierdurch, daß nicht Eigensinn, sondern wahrer Wille zur Nachfolge Christi und christlicher Lebensgestaltung ihn vorher geleitet hatten.

Es wäre darum eine *irrtümliche* Auffassung des Heiligen, wenn man ihn als den Heiligen der *Gesetzmäßigkeit* auffassen wollte. Dies könnte vielleicht für Johannes Berchmans gelten. Aloysius dagegen war ja ganz der Mann der Übergebühr, des selbständigen Handelns aus innerstem Drang heraus. Nur so finden wir den Schlüssel zu seinem jahrelangen Ringen mit der gottgesetzten Autorität des Elternhauses, mit all den geschriebenen und ungeschriebenen Gesetzen seiner Umgebung. Selbst sein Ordensleben trägt vielfach die Spuren dieses starken Ringens nach persönlicher Ausprägung. Wohl hatte er durch den Eintritt in die Gesellschaft Jesu seinem Drang nach dem Außergewöhnlichen Zügel auferlegt, gleichsam Vorsorge getroffen, daß sein Vorwärtsdringen nicht zügellos und damit zerstörend statt aufbauend wäre. Aber in diesem Bestreben läßt er auch im Ordensstande nicht nach, im Bestreben die Grenzen des Gesetzes, der Regel zu weiten, im teilweise ungestümen Verlangen nach der Erlaubnis Außergewöhnliches, Schweres, Großes, auch im Ordenshaus Übergebührliches tun zu dürfen. Nichts lag ihm ferner als das passive Gehorchen, das sanftfromme Einherschreiten auf dem Weg, den Gebot und Regel ihm vorschrieben. Der Gehorsam wurde ihm lediglich zum Unterpfand, seine Freiheit wirklich als Gotteskind zu gebrauchen. So wuchs denn auch schließlich aus dieser *engen Vermählung von Freiheit und Gehorsam* sein zweifach heroisches Sterben, erst dem Geiste nach, aller Eitelkeit und Selbstsicherheit, sodann dem Leibe nach, im freigewählten Opfertod für den unbekannten Nächsten am Wegrand.

In diesem seinem Einfügen in eine schon gegebene Bahn liegt zugleich ein Hauptmoment, weshalb ein Vergleich mit dem seraphischen Heiligen *Franz von Assisi*, dessen Jubiläum gemeinsam mit dem Gedenktag des hl. Aloysius

von Pius XI. verkündet wurde, nicht in Betracht kommt. Franziskus war, um dieses bekannte Wort zu gebrauchen, ein Genie unter den Heiligen. Er ging eigene, ganz neue Wege. Er gründete eine eigene Genossenschaft von Jüngern. Aber sein eigenes Leben mit seiner ganzen Ursprünglichkeit kann eben nicht nachgeahmt werden, es sei denn von einer schöpferischen Natur gleich ihm. Solche Gestalten müssen notwendig Säkulargestalten bleiben. Aloysius ist nicht der Heilige dieser Schöpferkraft, wohl aber ein Talent von höchstem Wert, das sich restlos dem Dienst und der Nachfolge des erkannten Ideals weiht. Darum ist auch die Forderung, die er an jene, die ihm nachfolgen wollen, stellt, ganz anderer Natur als bei Franziskus. Sein Leben will unmittelbar wieder gelebt sein. Es handelt sich nicht um freies, fast zufälliges, ähnliches Erleben gottgeschenkter Freuden und Leiden, sondern um das zielbewußte Ringen nach möglichster Gottesnähe auf dem königlichen Wege des Kreuzes, der Selbstzucht, um das bewußte Streben ein geeignetes Werkzeug in Gottes Hand zur Verbreitung des Reiches Gottes, ein Mann Gottes zu werden.

Wenn wir nach diesem skizzenhaften Versuch, den tieferen Quellen im Leben des Heiligen näherzukommen, die eingangs aufgeworfenen Fragen beantworten wollen, so dürfen wir wohl sagen, der tiefste Grund der Entfremdung unserer Jugend gegenüber St. Aloysius liegt darin, daß wir versäumt haben, den Heiligen frei von den Darstellungsformen und Zugaben einer barocken Zeit unserer Jugend von heute darzubieten. Nicht wenig dürfte zu dieser Entfremdung auch beigetragen haben, daß sein Lebensbild fast immer vom Standpunkt des Erziehers aus, und nicht vom eigenen Ringen der Jugend aus gesehen, gegeben wird. Es wird dadurch allzusehr als ein fertiges und deshalb schier unerreichbares Idealbild hingestellt, statt daß der Heilige mitten aus dem Kreis der Jugend heraus an ihrer Spitze führend und wegweisend schreiten würde. Und doch ist dies letztere der lebenswahre Aloysius.

Wir dürfen ohne weiteres annehmen und zugeben, daß nicht alle Strömungen und Regungen in der Jugend jedes einzelnen Landes stets und sofort von der Kirche erkannt und entsprechend gewertet werden. Es ist durchaus möglich, daß hierzu erst eine gewisse Zeit nötig ist und inzwischen selbst eine gewisse Entfremdung eintreten könnte. Der Heilige Vater deutet selbst an, daß das Bild des hl. Aloysius der Jugend unserer Zeit erst wieder nahegebracht werden soll und weist somit selbst auf eine gewisse vorhandene Spannung zwischen dem alten Aloysiusbild und der neuen Jugend hin. Aber wir dürfen anderseits auch nicht jedes einzelne Wort, z. B. des römischen Ausschusses für die Aloysiusfeier, auf die Goldwage legen und mit deutscher Gründlichkeit hieraus ganze Glaubenshaltungen und Lebensformen folgern wollen. Wir haben sicher beim Sezieren der Worte manchmal das Augenmaß für die Bedeutung einzelner Worte und Begebnisse verloren. So spricht z. B. der Aufruf des römischen Komitee für die Aloysiusgedenkfeier von einem „Aloysianischen Lebensprogramm", das möglichst viele junge Leute der ganzen katholischen Welt unterzeichnen sollen. Gewiß könnte man daraus eine Verengung der Nachfolge Christi lesen, eine einseitige Festlegung auf die Nachfolge eines bestimmten Heiligen. Aber anderseits schließt dies schon der allgemeine Charakter dieses Lebensprogramms ebenso aus wie die Betonung des Wertes einer selbständigen und bewußten Charakterentwicklung im ge-

nannten Aufruf. Ob die Form dieses Lebensprogramms im übrigen glücklich ist, zumal ja alle unsere Bünde schon selbst ihr eigenes Lebensprogramm haben, kann hier dahingestellt bleiben. Wohl aber müssen wir darauf hinweisen, daß eine solche Verengung der Nachfolge Christi dem Lebensziel des hl. Aloysius, wie auch der Gesellschaft, der er sich anschloß, entgegengesetzt ist. War es doch gerade die Gesellschaft Jesu, die unter harten Kämpfen, selbst mit kirchlichen Stellen, es durchsetzte, daß sie sich nicht nach einem bestimmten Heiligen, und wäre es auch ihr eigener Stifter, nennen mußte, sondern den Namen Jesu als des Ideals und Führers führen durfte.

Es wäre gewiß verfehlt, wollte nicht auch unsere Jugend ihrerseits prüfen, weshalb sie vor dem Gedanken einer ernsten Aloysiusverehrung zurückschreckt. Sollte es nicht sein, daß man, wenn auch unbewußt, gern Äußerlichkeiten, zum Teil sogar stark verzeichnete, zwischen sich und den Heiligen treten läßt, um nicht gezwungen zu sein, sich ernster mit seinem Lebensgang auseinanderzusetzen? Aloysius war für seine Zeit ein Reformator, ein Neulebensmensch, nicht im Sinne des Dogmas, wohl aber des gelebten Christentums. War ihm auch die unmittelbare Führerschaft auf Erden durch seinen frühen Tod versagt, so ist er doch unbestritten für ungezählte Tausende ein Führer zur Lebenserneuerung geworden, hat trotz vieler Erscheinungen, die wir als Mißbildungen bezeichnen mögen, neugestaltend in das Leben der jungen Generation von Jahrhunderten eingegriffen. Wir sehen ihm die Kraft zu diesem Führertum wachsen aus seiner Gotteinsamkeit, die sich doch fernhält von Weltflucht und Weltfremde. Wir sehen seine klare Überzeugung, daß er nicht gleichsam von vorne beginnend neuschöpferisch zu wirken hat, sondern im Aufbau auf das Gegebene, in der klaren Erkenntnis und unbeirrten Verfolgung seines Zieles. Auf diesem Weg ist ihm kein Schritt zu klein, aber auch, wo es gefordert wird, kein Schritt zu groß. Schließlich ist er sich klar, daß, wer Gott sucht, sich nicht selbst suchen darf, und darum nimmt er die Freiheit, die er eben seinem Stand, ja seinen Eltern in hartem Kampf abgerungen hat, und bettet sie aufs neue ein in den freigewählten Gehorsam bis zum Tod. Sollten hier nicht manche Fingerzeige liegen, wie gerade unsere Jugend, die neues Leben schaffen will, ihren Weg noch mehr vertiefen, sicherer, fruchtbringender gestalten kann?

Constantin Noppel S. J.

Evangelische Katholizität

In seinem Schriftchen „Katholischer und evangelischer Gottesdienst" spricht Prof. Friedrich Heiler von zwei verschiedenen Strömungen des heutigen Denkens und Lebens innerhalb der christlichen Welt: Die eine ist die Abwendung von der Subjektivität des religiösen Erlebnisses und Hinwendung zur Objektivität der göttlichen Offenbarung. Im Zusammenhang steht damit als zweite Erscheinung die Abkehr vom Individualismus pietistischer Herzenserfahrung und die Hinwendung zur Gesamtheit der Gläubigen, der Kirche.

Prof. Heiler schreibt: „Allenthalben erwacht die Erkenntnis, daß die Kirche Christi mehr ist als eine äußere Institution zur Wahrung und Pflege des religiösen und sittlichen Lebens, mehr als die Summe christlicher Individuen; die Kirche Christi ist vielmehr eine Einheit, eine metaphysische Größe, Christi „Leib" und Christi „Erfüllung". Und dieser Glaube an die Kirche als eine Schöpfung und Offenbarung Christi, als einen einheitlichen, aus Christus lebenden Organismus, drängt von selbst zur Vereinigung und Verbrüderung der durch äußere Schranken getrennten Christen. Überall in der Christenheit sind Bestrebungen im Gange, die durch die geschichtlichen Spaltungen der Konfessionen zerstörte Einheit der Christenheit wieder herzustellen. So verschiedenartig auch die Wege sind, welche die einzelnen Gruppen einschlagen, ob sie unter der Parole Faith and Order eine Einigung im Glaubensdogma, in der Verfassung und im Kult erstreben, oder ob sie unter der Losung Life and Work sich um tatkräftige Zusammenarbeit in der christlichen Liebe bemühen, oder ob sie, überzeugt von dem dogmatischen Axiom Porro subesse Romano Pontifici... omnino esse de necessitate salutis, um die Rückkehr der irrenden Schafe zum unus Pastor et unum ovile beten — der innerste Wille zur Einheit, die Sehnsucht nach der „einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche" erfüllt heute alle christlichen Konfessionen, von der mächtigsten christlichen Kircheninstitution, der römischen, herab zu den an Zahl kleinen sog. „Sekten" [1].

Die Katholizität des Christentums ist also ein Ideal, dessen Verwirklichung alle, die noch Wert auf ihren christlichen Namen legen, nicht nur als ein Problem, sondern auch als Pflicht betrachten. Auch der deutsche Protestantismus, dem sogar der Kirchenbegriff fast fremd geworden war, mußte nach dem Zusammenbruch des Staatskirchentums, gezwungen durch äußere und innere Not, sich hilfesuchend nach außen wenden und, wollte er nicht ganz vereinsamen, so durfte er angebotene Bündnisse nicht hartnäckig zurückweisen. Nur über die Wege zur Einheit, über Grenzen und Möglichkeiten, wie in dieser Zeitschrift des öfteren gezeigt worden ist, war man sich weder klar noch einig.

Im Grunde genommen — und das ist unser katholischer Standpunkt — wäre der einzig richtige Weg zur gottgewollten Einheit die Rückkehr zur Objektivität der göttlichen Offenbarung, die in der katholischen Kirche allein ver-

---

[1] Katholischer und evangelischer Gottesdienst. Von Friedrich Heiler. Zweite, völlig neubearbeitete Auflage (München 1925, E. Reinhardt) 7.

bürgt und ganz bewahrt worden ist, und die dadurch logisch gebotene Rückkehr zur Einheit im Schoße der Kirche, welche allein alle Merkmale göttlicher Bestätigung an ihrer Stirne trägt und aller christlichen Gemeinschaften Mutter geblieben ist, auch wenn diese ihr fremd geworden sind. Anders stellt sich aber die Frage für diejenigen, die zweifeln und suchen. Und je weiter sie in Glauben, Kult und Verfassung von der apostolischen Überlieferung abgewichen sind, desto weiter wird sich bei ihren Bestrebungen auch Ziel und Richtung vom Ideal entfernt halten.

Unter den Losungen und Schlagwörtern der protestantischen Einheitsbewegung war eines, das wie ein prophetisches Zauberbild über all den vielen Arbeiten, Schriften und Reden, Veranstaltungen und Beratungen schwebte, die der Weltkonferenz für praktisches Christentum in Stockholm vorausgingen und sie begleiteten. Es heißt „Evangelische Katholizität".

Wer ist der Schöpfer dieses Losungswortes? Zwar hatten schon andere vor ihm denselben Gedanken ausgesprochen; aber es war Erzbischof Nathan Söderblom von Upsala, der dieses Schlagwort geprägt und es zur Losung eines hoffnungsvollen Kreuzzuges gemacht hat. Die Erfüllung dieses Ideals war ein heimlicher Wunsch, der die Vorbereitungen auf Stockholm beseelte, und in stolzem Hinblick auf das sechzehnhundertjährige Jubiläum des Konzils von Nizäa dachten die Führer von Stockholm an die Hoffnung, dort eine Einheit wenigstens innerhalb der nichtkatholischen Gemeinschaften anbahnen zu können, deren Gewicht die römisch-katholische Kirche hätte zum Bündnis zwingen sollen.

Im September 1919 brachte „Die Eiche" einen Aufsatz des Erzbischofs Söderblom mit der Aufschrift: „Internationale Freundschaft durch evangelische Katholizität". Der Gedankengang war kurz folgender: Ausgehend von der Zerrissenheit der notleidenden Völker und der allgemeinen Sehnsucht nach Erlösung aus dem politischen, wirtschaftlichen und sozialen Elend, vergleicht der Erzbischof die gesellschaftliche Ordnung der Gegenwart mit dem Mittelalter, dessen universeller Staat mit einer kirchlich geeinten Völkerfamilie grundsätzlich eine höhere Form des Gemeinwesens darstellte als die Selbstherrlichkeit und das Kräftegleichgewicht der neuzeitlichen Staaten. Doch beide haben sich nicht bewährt: Der mittelalterliche Gottesstaat mußte untergehen, weil nach Söderblom die Kirche das Recht der Nationen nicht achtete, weil in der Theokratie des Papsttums die Seele zu kurz kam. Die modernen Staaten aber sind auf Trennung von Sittlichkeit und Politik, auf der Vergötterung der Menschheit und Nation aufgebaut, die zu gegenseitiger Selbstvernichtung und zum Untergang der Kultur führen müssen, falls sie nicht mit Verzicht auf einen Teil ihrer Souveränität ihre Zugehörigkeit zu einer höheren Einheit anerkennen.

Zu einer solchen Aufgabe ist nun der Völkerbund, der Schlußstein im Gebäude der natürlichen Menschheitsideale allgemeiner Verbrüderung der Nationen, tatsächlich nicht imstande. Darum schreibt Söderblom: „Wird der Völkerbund jetzt nichts anderes als eine grausige Karikatur oder eine leere, nur durch Gewalt wirksame Form, so muß er mit ganzem Ernst verchristlicht werden, ebenso sicher wie dieser Gedanke mit religiöser Begeisterung und Gläubigkeit von Hunderttausenden umfaßt wird, die nie oder selten in die Kirche gehen."

Daraus folgert nun der Erzbischof seinen Leitgedanken: Die Kirche hat die Aufgabe der Schaffung internationaler Freundschaft durch evangelische Katholizität. Damit nämlich die Völker durch das Christentum wieder eins werden können, müssen zuerst die christlichen Bekenntnisse unter sich eins werden, d. h. es müsse eine Katholizität geschaffen werden, welche die römisch-katholische Kirche mit dem östlichen Christentum und dem Protestantismus zu gemeinsamem Handeln vereinige. Das wäre das Ziel! — Und die Wege?

Söderblom spricht von zwei Wegen: Der eine wäre die Methode Roms, das alle getrennten Christen beharrlich zur Rückkehr und Wiedervereinigung einlädt. Doch das System Roms wird aus geschichtlichen und religiösen Gründen rundweg abgelehnt. „So bleibt nur eine evangelische Katholizität übrig, eine solche, die die einzelnen Religionsgemeinschaften mit ihren Bekenntnissen und Organisationen und mit deren gottesdienstlichen Gebräuchen in Ruhe läßt, die aber der geistigen Einheit dient und sie stärkt, in der Erwägung, daß jede der christlichen Gruppen ihr besonderes Gnadengeschenk an dem gemeinsamen Glaubenserbe, ihren Beitrag zur Andacht, zu den Idealen des Lebens und der Zukunft besitzt. Eine evangelische Katholizität zwingt sich von selber auf, wenn die Spaltung nicht unrettbare Schwäche verursachen soll. Einheit muß sich auch im Äußern ausdrücken, ohne auf Gemeinsamkeit in Glaubenslehre und Kirchenleitung zu warten."

Um den Grundgedanken richtig zu verstehen, müssen wir daran denken, daß der schwedische Religionsforscher die einst von Newman verfochtene Vorstellung von der einen großen katholischen Kirche in drei Zweigen sich zu eigen gemacht hat. „Die katholische Kirche", schreibt er, „umfaßt drei Hauptteile den orthodox-katholischen Teil, den römisch-katholischen Teil und den evangelisch-katholischen Teil." Der Begriff evangelischer Katholizität schließt demnach alle wahren und Namenschristen ein; zu ihnen gehören auch Leute wie August Comte. „August Comte", gesteht der Erzbischof, „leugnete das Dasein Gottes, aber er ist ebenso unverfälscht römischer Katholik, wie der Philosoph Immanuel Kant Protestant ist."

Als gemeinsame Spitze und Vertretung dachte sich Söderblom eine Art ökumenischen Kirchenrat, Ecumenical Council, der im Namen der Christenheit als „gemeinsames Sprachrohr" zu reden hätte, nicht „ex cathedra, sondern aus der Tiefe des christlichen Gewissens". In diesem Kirchenrat säßen drei oder mehr Vertreter der evangelisch-katholischen Christenheit und des evangelischen Katholizismus. Zwei weitere Plätze aber gebührten ohne Wahl dem Patriarchen von Konstantinopel und dem Erzbischof von Canterbury als den geborenen Vertretern ihrer großen Bekenntnisse. An der Teilnahme des Papsttums verzweifelt er von vornherein, obwohl doch seinem Grundgedanken gemäß die katholische Kirche ein wesentlicher Hauptteil der Kirche Christi ist[1].

Die Anregungen des weitherzigen Erzbischofs wirkten in der von Einigungshoffnungen geschwängerten Luft gleich einem zündenden Funken, von den einen freudig begrüßt, von den andern aber leidenschaftlich bekämpft, von vielen als

[1] Weiter ausgeführt und entwickelt finden sich die Programmgedanken der evangelischen Katholizität in Söderblom, Christian Fellowship. New York 1923, Fleming H. Revell & Co. Eine deutsche Übersetzung gab Pfarrer Peter Katz 1925 heraus, die in T. Ed. Müllers Verlag (Paul Seiler), Halle a. S. erschien.

wohlgemeinte Utopie freundschaftlich gewürdigt. Zur Verbreitung, aber auch zur mißverständlichen Umdeutung dieses Losungswortes haben die Schriften von Professor Friedrich Heiler ganz besonders viel beigetragen. Während der Herold der evangelischen Katholizität nach wie vor, trotz einiger Schwankungen und Unklarheiten, denen jedes Ideal unterworfen ist, unter diesem Sammelruf nichts anderes zu verstehen schien als eine Art Aufruf an das Solidaritätsgefühl der Christenheit, um auf Grund des Evangeliums wenigstens für das praktische Handeln auf ethischem Gebiet eine gemeinsame Plattform, eine Katholizität lebendiger Tat zu schaffen, übertrug sein Freund und Verehrer Heiler diesen Begriff alsbald auf seine eigene Lieblingsidee, eine Art hochkirchliche Richtung in Kult und Liturgie. Für ihn bedeutet evangelische Katholizität eine Vermischung und „Wandlung des katholischen Kirchenideals durch evangelischen Geist". Im Vorwort seines Buches „Katholizismus, seine Idee und seine Erscheinung" betont er allerdings, daß seine „evangelische Katholizität" eine „persönliche Anschauung" und nicht ein hochkirchliches Reformprogramm bedeute, ein ganz persönlicher Standpunkt, auf dem er beharren muß, um seine geistige Eigenart zu wahren, und den er weder Rom noch einem exklusiven Protestantismus opfern kann[1].

Professor Heiler hält zwar die Herrschaftsansprüche des Papsttums für ein unüberwindliches Hindernis der Wiedervereinigung, aber gemäß seiner Grundauffassung, daß der Katholizismus eine „rätselhafte Complexio oppositorum" sei, und daß „die Überbrückung von sich ausschließenden Gegensätzen, die Harmonie zwischen scheinbar unversöhnlichen Widersprüchen" zum Wesen der katholischen Kirche gehöre, hält er uns doch folgendes Traumbild vor:

„In dem Augenblick, wo der Katholizismus aus seinem universellen Prinzip die Konsequenzen zöge, müßte er imstande sein, alle christlichen Kirchen und Gemeinschaften mit sich zu verbinden, ohne sie zu unterdrücken und ohne ihre religiöse, kultische und verfassungsmäßige Eigenart zu rauben....

„Warum sollte die römische Kirche nicht in ähnlicher Weise, wie sie die orientalischen Kirchengemeinschaften (die ihren alten Kult und ihre alte Verfassung beibehalten haben und nicht in allem dem römischen Kirchenrecht unterstehen), auch die anglikanischen, die lutherischen, ja, die reformierten Kirchengemeinschaften umspannen können?"[2] Heiler entwirft uns dann ein bewegtes Bild des Pastor angelicus, der, mit Verzicht auf allen äußern Glanz: Tiara, Fischerring und Sedes gestatoria, sich hinwirft am Grabe der Apostelfürsten, in härenem Gewand, um zu beten für „die unzähligen Sünden und Frevel, die seine Vorgänger begangen haben", und der dann, vom Geiste Gottes erfüllt, das Evangelium vom Gottesreich, von der Gnade, der Herzensbuße und der brüderlichen Liebe verkündet, ein Papst, dessen Primat nicht der des Herrschers, sondern dienender Liebe ist. „Er durchbricht das Ghetto des Vatikans, und unbeschuht, dem Petrus gleich, zieht er im braunen Gewand des Armen von Assisi hinaus in die Welt, um Christi Evangelium zu predigen und alle zur Buße und Liebe aufzurufen. Orientalen und Anglikaner, Lutheraner und Kalviniſten, Sektierer und Spiritualisten — alle beugen

[1] Fr. Heiler, Der Katholizismus, seine Idee und seine Erscheinung (München 1923, Ernst Reinhardt) XXIX f. [2] A. a. O. 658.

sich diesem neuen Papste, der zu ihnen kommt, nicht um über sie zu herrschen, sondern um ihnen zu dienen. Eine una sancta ersteht, wie sie die Welt nicht mehr gesehen seit den Anfängen der Christenheit. Der Papa angelico besiegelt die große Liebeseinheit der Kirche, indem er in allen christlichen Kirchen und Gemeinschaften das Wort Gottes verkündet und das eucharistische Geheimnis feiert. Er stimmt das eucharistische Hochgebet, das Vere dignum et iustum est, an den Altären der abendländischen Kathedralen an, und er ruft von der βασιλικὴ θύρα der orientalischen Ikonostasen die eucharistische Einladung τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις; er bricht das eucharistische Brot an den schmucklosen Tischen evangelischer Puritaner und reicht den eucharistischen Kelch an den Altären der evangelischen Hochkirchen. Und überall ist es der eine Christus, dessen sühnenden Opfertod er verkündet, und dessen geheimnisvolle Lebensgemeinschaft er seinen Brüdern vermittelt. Omnibus omnia factus sum, ut omnes facerem salvos (1 Kor. 9, 22) — so kann er mit dem Völkerapostel sprechen. Und die Weissagung des Herrn ist durch ihn Wirklichkeit geworden: Et fiet unus pastor et unum ovile (Joh. 10, 16)." [1]

Dem gleichen Gedanken gilt das Schriftchen „Katholischer und evangelischer Gottesdienst", dessen warme Schilderungen zeigen sollen, daß alle Arten christlicher Gottesverehrung zusammen erst die Katholizität der Kirche darstellen. Heiler schreibt: „Wo die orthodoxen Vertreter der Konfessionen ein aut — aut sehen, nur die Alternative von Wahrheit und Lüge, da sieht der unbefangene Religionsforscher ein et, et — ein Nebeneinander von gleichwertigen oder graduell abzustufenden Typen." [2] Darum schildert sein Bericht über die Stockholmer Tagung in der „Christlichen Welt" [3] so begeistert den gemeinsamen Gottesdienst in der Storkyrka der schwedischen Hauptstadt, der in seiner Liturgie katholisch, in seinem Wesen evangelisch, das wundervolle Symbol „einer höheren Synthese von katholisch und evangelisch" dargestellt habe.

Heilers Kollege in Marburg, Professor Heinrich Hermelink, hatte in seiner Schrift „Katholizismus und Protestantismus in der Gegenwart" (1923) das Hoffen auf die genannte evangelische Katholizität ein „Greifen nach dem Mond" genannt. Auch in der zweiten Auflage (1924) lehnt er diese ab und erklärte sie als Lösung des Gesamtproblems des Verhältnisses zwischen Katholizismus und Protestantismus für eine Utopie. „Aber", sagt er, „als eine differenzierte Zwischenform zwischen den durch die Reformation des 16. Jahrhunderts geschaffenen Hauptformen des abendländischen Christentums ist die evangelische Katholizität ‚lebenskräftig und geradezu eine Notwendigkeit'." Er denkt sich diese als eine breite Mitte, einerseits für die modernistischen Elemente des Katholizismus, anderseits für die zahlreichen katholisierenden Evangelischen. Sie sollte die fähigen Splitter der Altkatholiken, der polnischen Marawiten, der tschechischen Nationalkirche, eventuell unter hochkirchlich-anglikanischer Führung zu einer Spezialform des Christentums sammeln [4].

In den weitgreifenden Einigungsbestrebungen der Kirchen sieht er höchstens Vorarbeiten, die eigentlich protestantische Lösung des Problems des Gesamt-

[1] Fr. Heiler, Der Katholizismus usw. 337 ff. [2] A. a. O. 60.
[3] 39. Jahrg. 40/41, 867 ff.
[4] H. Hermelink, Katholizismus und Protestantismus in der Gegenwart. Zweite, vermehrte Auflage (Gotha-Stuttgart 1924, F. A. Perthes A.-G.) 128.

protestantismus sei aber zunächst die freie und weltweite Entwicklung der bereits bestehenden Vereine und Bünde innerhalb der Kirchen und über diese hinaus.

Unter andern Schriften, die sich eingehend mit der Würdigung des Begriffes und der Aussichten einer evangelischen Katholizität beschäftigt haben, behandelt die Frage am gründlichsten das geschichtlich und theologisch bedeutsame Buch des Pfarrers René Heinrich Wallau „Die Einigung der Kirche vom evangelischen Glauben aus". Auch er wendet sich gegen die Umdeutung, die Heiler dem Stichworte Söderbloms gegeben hat. Dessen evangelische Katholizität erscheint ihm weniger als ein ausgebautes evangelisches Kirchenideal als vielmehr wie ein reformiertes römisches Programm. Er kann sich aber auch nicht mit der Deutung Hermelinks befreunden, denn ein solches Sammelbecken für alle Unentschiedenen mit ihrem „schillernden Christentum" sei zu unbedeutend für den großen Namen evangelischer Katholizität.

Gegenüber der Betonung der Katholizität durch Heiler stellt Wallau mehr die Forderung und den Sinn des „evangelisch" in den Vordergrund. Für ihn ist im Sinne Söderbloms die evangelische Katholizität „ein Liebesbund der Christenheit. Sie ist der ins Ökumenische übersetzte evangelische Gemeindegedanke." — „Sie kann für uns nicht die Synthese der unvergänglichen Werte sein, die beide Formen christlichen Kirchentums hervorgebracht haben, wenn sie wirklich evangelisch sein soll. Denn das bedeutet, daß sie dem Evangelium gemäß sein muß. Weder römisch-katholisch, noch lutherisch, noch kalvinistisch, sondern eben evangelisch. Ich glaube, daß wir damit an die letzten Wurzeln dessen herankommen, was vom evangelischen Glauben aus in der Einigungsfrage gesagt werden kann. Die Grundlage unserer Einigungsarbeit sei das Evangelium. Das ganze Evangelium aber ist beschlossen in dem lebendigen Christus. Sein Wesen ist niemals exklusiv, sondern allumfassend — universal — ökumenisch."[1] Da nun der Gebrauch des Wortes „katholisch", das in erster Linie gleich römisch-katholisch ist, zu Mißverständnissen führen kann, so will Wallau lieber „ökumenisch" sagen oder schlägt statt evangelischer Katholizität die Losung „evangelische Universalität" vor[2].

Die evangelische Katholizität als Losungswort stellt gemäß den Erklärungen ihrer Verkünder dem Inhalt ihres Begriffes nach das Höchstmaß jener Forderungen dar, die Söderblom glaubte zur Grundlage eines Zusammenschlusses machen zu dürfen. Zwar sind im Laufe der letzten Jahrzehnte unter dem mächtigen Wehen des Einheitsgedankens manche starke Bünde und Arbeitsgemeinschaften innerhalb des Protestantismus entstanden, wie z. B. Federal Council of the Churches of Christ in America, ein nordamerikanischer Kirchenbund, der 28 Kirchengemeinschaften mit etwa 50 Millionen Seelen umfaßt, und die unter Führung der Anglikaner stehende World Conference on Faith and Order, ein hoffnungsvoll eingeleiteter, aber bald enttäuschter Versuch, die ganze Christenheit des Ostens und des Westens unter dem Banner christlicher Katholizität zu vereinigen. Doch sie erweisen sich entweder als künstliche Gebilde des Augenblicks, oder ihre Aufnahmefähigkeit ist durch nationale,

[1] René Heinrich Wallau, Die Einigung der Kirche vom evangelischen Glauben aus (Berlin 1925, Furche-Verlag) 314.

[2] Vgl. den Aufsatz Wallaus: „Evangelischer Universalismus und die Kirche" in der „Zeitwende", August 1925.

konfessionelle oder praktisch begrenzte Ziele eingeschränkt. Um nun den größtmöglichen Spielraum zu lassen, suchte eine andere Richtung, Life and Work genannt, unter dem Einfluß Söderbloms alles Trennende im Religiösen auszuschließen und alle Kraft einzig auf die brennenden Fragen des praktischen Lebens zu sammeln. Um der Katholizität willen sollte von Bekenntnis, Kult und Verfassung, wo die Anglikaner immer noch Annäherungen suchen, ganz abgesehen werden. Was dann noch vom Glauben und Christentum übrig bleibt, ist die alle umfassende „evangelische Katholizität".

Streng genommen sollte der Gedankengang umgekehrt sein, denn es müßte zuerst die gemeinsame Grundlage, also die evangelische Katholizität in Begriff und Umfang festgestellt werden. Wird aber das jemals gelingen, wenn schon bei der Aufstellung des Ideals sofort das Ideal selber mißverstanden wurde? Und hat nicht bereits die Geschichte der Tagung von Stockholm bewiesen, daß evangelische Katholizität in dem aufgestellten Sinne nicht nur praktisch eine Utopie, sondern in sich ein Widerspruch ist? Wenn das Konfessionelle ausgeschlossen ist, dann ist eine Berufung auf den Glauben und das Evangelium folgerichtig auch ausgeschlossen. Es wird niemals möglich sein, überhaupt anders als durch Majorisierung einer Abstimmung festzusetzen, was evangelisch sein muß. Doch gerade das wäre wieder ein höchst unevangelisches Verfahren, das der Freiheit zuwiderliefe.

Jedenfalls ist klar, daß jenes Höchstmaß evangelischen Gemeinbesitzes zugleich ein Mindestmaß der Bedingungen sein wird, um überhaupt noch den christlichen Namen zu rechtfertigen. Der „katholischen" Katholizität der Fülle, dem Universalismus des Reichtums, der die innere Voraussetzung der äußern Katholizität der katholischen Kirche bildet und das Evangelium in seiner ganzen Ausdehnung und Tiefe bejaht, stände auf diese Weise eine „evangelische" Katholizität der Leere, der Beschränkung und des Verzichtes, eine Katholizität der Verarmung gegenüber. Ob nun aber, wie behauptet oder, besser, gehofft wird, gerade auf dem Wege charaktervoller Pflege konfessioneller Eigenarten das Ziel der Einheit leichter gefunden wird, läßt sich sehr bezweifeln; es müßte denn höchstens so verstanden werden, daß die folgerichtige Ausgestaltung und Auswirkung einer solchen Eigenart sich am Ende selber vernichtet und so zur Wahrheit führt. Die Entwicklung des Gesamtprotestantismus ist auf diesem Wege zur Pflege besonderer Eigenart, nämlich der von ihm übertriebenen evangelischen Freiheit, in einen Urwald geraten, den kein Zusammenschluß überwindet, aus dem nur die Rückkehr in das Licht und die Freiheit retten kann, von wo er ausgegangen ist.

Söderblom versteht sein Losungswort in dreifacher Bedeutung, als Tatsache, Grundsatz und Programm: Zunächst besage es eine bestehende Tatsache; die evangelische Christenheit sei nämlich geradesogut katholisch wie die römische. Seinen religionsgeschichtlichen Grundauffassungen gemäß ist ihm das Auftreten Luthers und die Entstehung des Protestantismus wesentlich ein ähnlicher Vorgang wie die Erscheinung Jesu Christi des Herrn und die Entstehung des Christentums für die jüdische Offenbarungsreligion. Nicht Trennung und Sektengeist habe die Reformation geschaffen, sondern diese sei nur die schärfer betonte Weiterentwicklung einer besondern, echt evangelischen Art christlicher Frömmigkeit, nämlich der prophetischen Innerlichkeit. Der

Gegensatz zwischen den einzelnen christlichen Bekenntnissen scheint daher gering. Er schreibt: „In der römischen Christenheit entsprechen die verschiedenen Mönchsorden, besonders der Unterschied zwischen der Pfarrgeistlichkeit und den Mönchen, zum Teil wenigstens, der Trennung der evangelischen Christenheit in Bekenntnisse, Teilkirchen und Sekten.“ [1]

Gibt es tatsächlich eine evangelische Katholizität, eine Katholizität, welche bereits alle Christen einheitlich umfaßt? Es kann nicht meine Absicht sein, auf die von Newman selber am glänzendsten überwundene und widerlegte Vorstellung von den drei Zweigen der einen katholischen Kirche einzugehen. Es genügt zu fragen: Was bedeuten denn alle die protestantischen Klagen über Zerklüftung und Verwirrung, wenn die Unterschiede im Protestantismus wirklich so gering sind wie die Mannigfaltigkeit unserer kirchlichen Orden? Warum die riesigen Anstrengungen, die bis zum Ausschluß des Bekenntnisses getriebenen Kompromisse, diese sorgsamen Bemühungen, sich gegenseitig nicht an die wunden Punkte zu erinnern, wenn die Gegensätze, zum Teil wenigstens, nicht größer sind als die zwischen dem Weltklerus und den Orden der katholischen Kirche? Entweder besteht innerhalb des Protestantismus bereits die gleiche einigende Kraft, welche die katholische Kirche zu dem macht, was ihr Name besagt, oder sie besteht noch nicht: Wenn sie bereits besteht, dann könnten die Schwierigkeiten wirklicher Union nicht so groß sein, wie sie tatsächlich sind, und sie sind riesengroß. Nicht mit Unrecht schrieb Söderblom: „Unsere Scheidungen kreuzigen ihn (den Herrn) von neuem. Sie setzen ihn dem Hohn und der Verachtung aus. Unsere Scheidungen sind nicht etwa ein kleiner Schaden: sie sind ein Verbrechen.“ [2] Wenn also die Scheidungen so groß sind, dann kann man das, was man so schmerzlich vermißt, nicht eine schon bestehende Tatsache nennen.

Selbstverständlich geben wir gerne zu, daß jeder gültig getaufte Mensch Christo angehört und so jener großen geistlichen Gemeinschaft einverleibt ist, die wir als den mystischen Leib Christi bezeichnen. Durch die Taufe ist er ein Glied der unsichtbaren Kirche und empfängt, falls er die Gnade nicht hindert, das himmlische Leben der Gotteskinder. „Stand er bisher mit seinen Mitmenschen nur durch die Abstammung des Blutes in einer rein stofflichen Verbundenheit, so ist er von nun an durch die Gemeinschaft des Gnadenstromes, der vom Haupte, Christus, aus durch alle Glieder, vom Weinstocke her durch alle Zweige fließt, mit ihnen in einen Lebenszusammenhang gebracht, der die Zeiten des vergänglichen Stoffes zu überdauern und in die ewige Lebensgemeinschaft hinüberzuführen geeignet ist.“ [3] Damit bekennen wir die katholische Lehre von der unsichtbaren Kirche, deren Bereich sich weit über die Grenzen der römischen Hierarchie erstreckt und in gnadenreicher Wirkung Millionen von Seelen umfaßt, die äußerlich mit Rom keine Gemeinschaft haben. Ferner sind wir gewiß, daß alle, die an Gott glauben und in irgend einer Weise aufrichtig nach seinem Heile verlangen, durch diese „Taufe“ der Heilsbegierde der Erlösungsgnade Christi teilhaftig und so selig werden können, wenn ihnen mehr nicht möglich war. Denn Gott will, daß alle Menschen selig werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen. Um jene äußere Gemeinschaft aber dreht sich die Frage, um die sichtbare

[1] Einigung der Christenheit 29. [2] Ebd. 11.
[3] Dr. Engelbert Krebs, Dogma und Leben (Paderborn 1925, Bonifacius-Druckerei) 104.

Kirche des Herrn, die Stadt auf dem Berge, die weithin leuchtet, den riesigen Baum, der aus dem Senfkörnlein emporgewachsen sein muß, und in dessen Zweigen sich die Vögel des Himmels sammeln. Denn damit die Welt ein Zeichen habe, um an Christus zu glauben, muß die Größe, Einheit und Heiligkeit seiner Stiftung sichtbar werden, wie die Seele sich offenbart durch den sichtbaren Leib. Was der Protestantismus aber äußerlich zeigt, sind nur zerrissene Glieder, kein ganzer Leib, der einheitlich lebt, atmet und wirkt. Immerhin bleibt trotzdem wahr und eine Tatsache, deren sich die Christenheit nicht genügend bewußt geblieben ist, daß durch die Taufe ein lebendiges Band wahrer, inniger Verwandtschaft um die Seelen geschlungen wird, das mit göttlicher Gewalt, mit der Stimme des Heiligen Geistes nach der äußern Verbindung, der sichtbaren Katholizität ruft.

Neben dieser metaphysischen, innern Grundlage stellen wir auch gerne fest, daß es auch im Bekenntnis, im Kult und in der Verfassung vieles gibt, was getrennte Christen noch gemeinsam haben, und einiges, das vielleicht sich bei allen findet. Auch das sind Tatsachen, die einer äußern Katholizität helfen können. Die evangelische Katholizität Söderbloms aber hat unter allen Einheitsbestrebungen am wenigsten Grund, sich auf solchen gemeinsamen Heimatboden zu berufen. Denn da selbst Gottesleugner wie August Comte „katholisch" genannt werden, bleibt vom Christentum dieser Katholizität nicht mehr übrig als bei jenem Philosophen, ein Stück Religionsphilosophie, das sich christlich nennen darf, weil es das Christentum als die absolute Religion, d. h. die vollkommenste geschichtliche Entwicklungsform der Religion, verehrt und umfaßt. Dabei ist nicht einmal die Katholizität etwas ursprünglich „Evangelisches", da sich nach Auffassung Söderbloms, Heilers und der ganzen rationalistischen Theologie der geschichtliche Jesus nur an das Haus Israel zu wenden dachte.

Bei genauerer Betrachtung erweisen sich aber auch die besten Reste gemeinsamen Erbgutes nicht als geeignete Grundlage für den Glauben an eine Tatsache bestehender evangelischer Katholizität. Nicht einmal das Bekenntnis zu Christus ist eindeutig und einmütig. Man brauchte nur einmal in eine solche „ökumenische" Versammlung, wie in die Konferenz zu Stockholm, das Wort des Herrn hineinzurufen: „Ihr aber, was haltet ihr vom Menschensohn?" Da würde es sich zeigen, daß auch auf einem solchen Konzil der Name Jesu gesetzt war zu einem „Zeichen, dem widersprochen wird". Gerade aus diesem Grunde der Gegensätze wollte der Bannerträger der evangelischen Katholizität alle Bekenntnisfragen rundweg: den Glauben, Kult und Verfassung, also alles Evangelische vor jeder Erörterung bewahren.

Was gemeinsam ist und die protestantischen Bekenntnisse zusammenführen kann, das sind praktische Bedürfnisse, die Notwendigkeit einer Betätigung, um sich überhaupt am Leben zu erhalten, die Verteidigung nach außen und innen gegen zersetzende Kräfte und feindliche Mächte, hier finanzielle Not und dort das Machtgefühl bestehender Organisationen, für deren Missionsdrang die Zeiten günstig sind, nicht so sehr gemeinsame Begriffe des christlichen Glaubens als der christlichen Tugend, was Dostojewski vor fünfzig Jahren als die Genfer Richtung bezeichnet hat. Es mag sich, wie Hermelink meint, nach der anfänglichen Verwirrung und romfreundlichen Bewegung darum handeln, ob nun auf diesem Wege Stockholms und der evangelischen Katholizität der

Tat, die sich neben die „politische Katholizität" des Völkerbundes stellt, der „durch die Orientalen und Upsala verstärkte hochkirchliche Anglikanismus oder der handfest-praktische Amerikanismus siegreich wird in der Christenheit. Ob beide sich in Stockholm zu Life and Work zusammengefunden haben und als christliches Konzil in perpetuum die ideelle Grundlage für den Völkerbund bilden werden? Ob Life and Work, die praktische Einigung der Christenheit, oder ob Faith and Order, die grundsätzlich-glaubensmäßige Einigungsbewegung, die stärkeren Zukunftskräfte in sich vereinigen wird?[1] Die Geschichte wird entscheiden, was in letzter Linie der Sinn der ganzen Katholizitätsbewegung gewesen ist. Das aber hat sich in Stockholm schon gezeigt, daß eine Losung wie die evangelische Katholizität, die selber keine einheitliche ideelle Grundlage hat und deshalb aufs Praktische allein geht, wenig geeignet ist, um im Namen der Christenheit eine Botschaft in die Welt hinauszuschicken, auf die Völker und Völkerbund horchen. Und was wäre das für eine Rolle: Die Gesamtheit der christlichen Kirche als ideelle Grundlage, als zweite Kammer im Völkersenat! Oswald Spenglers Buch „Untergang des Abendlandes" sagt im Geiste Dostojewskis: „Eine Religion, die bei Sozialproblemen angelangt ist, hat aufgehört, Religion zu sein."[2]

Die Zukunft wird bald offenbar machen, in welchem Grade das Ideal evangelischer Katholizität als Grundsatz und Programm seine Zugkraft bewahrt hat. Was heißt und was soll aber eigentlich das Wort „evangelisch" bedeuten? — Die gehoffte Katholizität soll zwar sichtbar, auf eine Art Glaubensbekenntnis aufgebaut und durch eine Autorität gekrönt sein, doch darf sie nicht die Züge einer Institutionskirche haben wie die römisch-katholische. „Sie proklamiert eine Katholizität, die evangelisch ist, d. h. dem Kernpunkt des Evangeliums gemäß", sagt Wallau[3]. Was ist aber dieser Kernpunkt? — „Dieser Kernpunkt liegt in der Offenbarung von Gottes Barmherzigkeit und Gnade in Christus. Die Lehre von der evangelischen Freiheit muß erst von allen Christen bekannt werden, ehe die Kirche eine katholische genannt werden kann." Das will wohl heißen: Erst muß auch die römische Kirche sich zum Grundsatz der evangelischen Freiheit bekennen, der die Christenheit zerrissen und den Protestantismus der Gefahr der Auflösung nahegebracht hat, bevor es eine dem Evangelium entsprechende Katholizität, eine katholische Kirche gibt! Die Katholizität, die der Märtyrerbischof Ignatius von Antiochien betont, war also keine evangelische? Denn er schreibt an die Christen in Smyrna: „Wo der Bischof ist, da soll auch die Gemeinde sein, gleichwie da, wo Christus, auch die katholische Kirche ist." Die evangelische Freiheit des Protestantismus heißt Individualismus und ist religiöser Subjektivismus, das Gegenteil von Katholizität. Evangelische Katholizität wäre demnach die Synthese tödlicher Verneinung.

Doch das Bekenntnis zu Christus, der persönlichen Offenbarung von Gottes Barmherzigkeit und Gnade, wird dieses nicht die Herzen einigen? Wie soll das geschehen, da es im Glauben nicht möglich ist? Da bleibt nur eine Hoffnung, die Erwartung eines großen Christuserlebnisses, das plötzlich über alle kommt wie der Heilige Geist am Pfingstfest über die junge Christengemeinde.

[1] Christliche Welt 1925, 890.
[2] O. Spengler, Untergang des Abendlandes II 235.
[3] Einigung der Kirche 102.

Tatsächlich ist das die Hoffnung und letzte Erklärung Söderbloms und seiner Anhänger. Wallau schreibt: „Die christozentrische Einstellung, die wir suchen, ist nichts anderes als die Sehnsucht nach der Kraft, die die ersten Christen erfüllte, das Verlangen nach der pneumatologischen Erfahrung, denn Christus wird uns teilhaftig in dem Maße, als uns sein Geist geschenkt wird.“ [1] Söderblom vergleicht die bisher gemachten Anstrengungen zur Wiederherstellung der christlichen Einheit mit großartigen Arbeiten, um eine versumpfte Flußmündung in ein schönes, kunstgerechtes Strombett und fruchtbares, trockenes Gelände umzuwandeln. Bisher sind alle Bemühungen an den rohen Gewalten der Natur gescheitert. „Aber wenn nun ein Wunder geschähe? Wenn nun das Eis auf den Bergen so schnell und so überreichlich aufginge, daß die Springflut mit Macht daherkäme, alle Widerstände niederbräche und erreichte, was menschlicher Fleiß nicht vermochte: die gesammelte Wasserfülle, den mächtigen Strom, der, bald zur Ruhe gekommen, weiter unten die Sommersonne in seiner einzigen, majestätischen Flut widerspiegeln wird? Vernehmen wir das Brausen? Oder sollten wir uns in unserem Verlangen und unserem Beten zum Heiligen Geiste täuschen?“ [2]

Auch wir hoffen und beten, daß einmal durch des Herrn eigene Kraft die hemmenden Sandbänke weggespült und die ganze Christenheit in eine paradiesische Landschaft umgewandelt werde. Doch wir haben keinen Glauben an die evangelische Katholizität Söderbloms, wenigstens nicht als irgend einen religiösen, christlichen Gewinn, zumal sie selbst von einem beträchtlichen Teil des Protestantismus, und dem gläubigsten am meisten, abgelehnt wird als unevangelisch und unchristlich. Unsere Überzeugung ist, daß zunächst schon eine wirkliche evangelische Katholizität besteht, und zwar nur in und durch diejenige Kirche, die seit den Zeiten der Apostel katholisch gewesen ist und sich heute noch so nennt. Sie hat nicht nur die innere Universalität religiöser Fülle, sondern auch die schon von Justinus gerühmte und von den andern Apologeten des Altertums genannte Katholizität äußerer Entfaltung. Sie ist die katholische geblieben auch in den Zeiten der großen Irrlehren des Abendlandes, und war es, als der Erdkreis sich staunend fragte, ob er denn arianisch geworden sei. Wenn deshalb das Ideal des einen Hirten und der einen Herde so traurig entstellt erscheint, so ist für sie das Problem der gottgewollten Einheit nicht eine Frage des Zusammenschlusses, sondern der Wiedervereinigung, der Rückkehr irrender Kinder ins Vaterhaus.

Wenn Rom auf diesem Standpunkte verharrt, so ist das nicht stolze Exklusivität, sondern opfermutige Treue gegenüber göttlicher Verantwortlichkeit. „Sofern der Katholizismus wirklich Universalismus ist, sofern er die Fülle religiöser Werte darstellt, muß er exklusiv sein. Es ist das aber nicht die Exklusivität der Einseitigkeit, sondern des unerschöpflichen Reichtums.“ [3]

Wenn die katholische Kirche aber in ihrem Angesicht und ihrer Gestalt manche Züge der Herbheit zeigt, woher kommt das? Wenn früheren Jahrhunderten gegenüber vielleicht ihre Sorge strenger, ihre Führung straffer, ihre Haltung starrer geworden ist, wer trägt die Schuld daran? Es waren die schweren Kämpfe, die bitteren Erfahrungen, die sie in dem neuen Zeitalter umstürmten. Die Anspannung beständiger Abwehr, das Gefühl der Verantwortlichkeit für

[1] Einigung 273. [2] Ebd. 219. [3] Adam, Wesen des Katholizismus 104.

das Heil von so vielen Millionen Seelen haben ihrem Angesichte tiefe Furchen eingegraben, die von Mutterleiden zeugen, aber aus Mißverständnis für Herrschaftssinnen gehalten werden. Nein, nicht Herrschaftsgelüste sind es, nicht die Tradition eines theokratischen Nachfolgestaates des römischen Imperiums, was die katholische Kirche bei ihren Einladungen zur Wiedervereinigung beseelt, sondern Pflicht und die Hoffnung der Liebe Christi, dessen mystischer Leib sie ist. Ihr Ideal der Katholizität ist wahrhaft evangelisch, dem Evangelium gemäß, weil sie die Einheit im Geiste des Evangeliums sucht, nicht um zu empfangen und zu wachsen oder um sich zu stützen, sondern um alle zu bereichern mit der Fülle ihres Reichtums.

Es ist eigentlich ein Widerspruch, wenn man, wie Söderblom und Heiler, der katholischen Kirche die Eigentümlichkeit zuspricht, alles in ihrem Schoß zu vereinigen, was die verschiedensten Formen der Frömmigkeit anziehend macht, von dem Zauber der volkstümlichsten Religionsübung bis zu den höchsten Höhen der feinsten Mystik — und doch von vornherein die Überlegung ausschließt, ob der Weg nach Rom am Ende nicht doch die angenehme Enttäuschung bringen könnte, daß dort gerade dasjenige Erbgut der Reformation am reinsten und reichsten zu finden ist, auf das man im Falle der Rückkehr verzichten zu müssen glaubte. Wenn z. B. Luthers Frömmigkeit nur eine Fortsetzung eines mittelalterlichen Ideals gewesen ist, wenn auch jetzt nicht allein die Mystik des hl. Ignatius von Loyola in der Kirche herrscht, dann ist zu vermuten, daß ein lutherisches Gemüt sich einmal in der katholischen Kirche recht wohl fühlen könnte. Jedenfalls ist bei der unleugbaren Ratlosigkeit und der starken Hinneigung vieler Protestanten zum Katholizismus die Methode Roms einer besseren Prüfung wert. Schließlich ist es nur geheime Furcht vor überlegener Wahrheit, was von einer solchen Prüfung zurückschreckt. Man fürchtet gedemütigt zu werden, da man gestehen muß, geirrt zu haben. Was liegt daran, wenn es sich handelt um den Besitz des größten Reichtums, um Wahrheit und Seelenglück? Auf katholischer Seite aber besteht wahrhaftig kein Grund, sich dann pharisäisch zu rühmen. Denn „was hast du, das du nicht empfangen hast? Wenn du es aber empfangen hast, was rühmst du dich, als hättest du es nicht empfangen?“ (1 Kor. 4, 7.) Der Katholik weiß sich mit dem Protestanten durch das verbunden, was die unsichtbare Katholizität ausmacht; er weiß auch, daß der Protestantismus als Zulassung Gottes eine wichtige Aufgabe in der Heilsgeschichte zu erfüllen hat, solange er bestehen soll, und daß für die Menschheit, insbesondere für die katholische Kirche und ihre Entwicklung, die göttliche Vorsehung, die alle Menschen selig machen will, in der Reformationsbewegung ganz besondere, unserem Erkennen verborgene Absichten verfolgt haben muß. Mit der demütigen Herzenshaltung aufrichtiger Hochachtung und innigen Mitgefühls beobachten wir daher die weltgeschichtlichen Anstrengungen unserer Zeit, um auf den Pfaden des Verständnisses und der Liebe das lockende Ziel des göttlichen Willens zu erreichen. Denn sicher ist diese ungeheure Bewegung der christlichen Gemüter einem mehr geahnten als bewußten Ziele entgegen das Wehen des göttlichen Geistes, der da weht, wo er will. Wir hören seine Stimme, wissen aber nicht, woher sie kommt, oder wohin sie geht.

Ludwig Koch S. J.

Tragische Welt?

Es besteht immer eine merkwürdige Zuordnung zwischen dem, wenn wir so sagen wollen, praktischen Antlitz einer Zeit, d. h. ihrer sichtbaren Oberfläche, die sich in mannigfachen politischen, sozialen usw. Bewegungen äußert, und ihrem metaphysischen Kern, d. h. ihrem unsichtbaren Geist. Das praktische Antlitz einer Zeit ist ablesbar an den großen Kontroversen, die den Alltag beschäftigen. Der metaphysische Kern offenbart sich in den Philosophien und Theologien, die in ihr entstehen. Der Zeitbeobachter und Zeitdeuter wird darum keines von beiden vernachlässigen dürfen. Denn was für die Gotteserkenntnis im besondern von entscheidender Wichtigkeit ist, das hat auch seine eigentümliche Bedeutung für dieses Zeitliche selber: das Unsichtbare wird im Sichtbaren erkannt. Das heißt aber: das Sichtbare gewinnt erst seine wahre Deutung, da es als Sichtbarkeit des Unsichtbaren erfaßt ist. Und ebenso: das Unsichtbare ist allein deutbar im Sichtbaren.

Die Zeit unmittelbar nach dem Krieg war unter beiden Rücksichten, ihrer sichtbaren Oberfläche wie ihrem metaphysischen Kern nach, ein leidenschaftlicher Aufbruch „von weg ... zu". In einer solchen Zeit ist zweierlei kennzeichnend: die strahlende, ungebrochene Objektivität der neuen Ideale und die unverdächtigbare Einigkeit ihrer Verfechter. Es gibt nur ein Licht, und das ist die neue Zeit. Und es gibt nur eine Finsternis, und das ist die Vergangenheit. So stand der neue „Volksstaat" gegen den alten „Obrigkeitsstaat", das neue „reine Menschtum" gegen das alte „Berufstum", die Gleichberechtigung von Mann und Frau, ja (weil solche „Gleichberechtigung" praktisch immer nur Formel der steigenden Überbedeutung des einen oder andern ist!) der „Aufstieg der Frau" gegen die alte Zeit des Mannes, die neue Philosophie der unmittelbaren Anschauung des Lebendig-Gegebenen gegen die alte Philosophie der Herrschaft der Verstandesgesetze, die neue Soziologie der blut- und seelenhaften Volksganzheit gegen die alte Soziologie von Unternehmer und Maschine, und endlich der neue Katholizismus des lebenshaften „Haupt und Leib ein Christus" gegen den Protestantismus des individualistischen „Gott und Seele" und den alten Katholizismus der rein „gesetzhaften" Kirchenloyalität, der rein „gesetzhaften" Leistungsaszese, und wie die bekannten Ausdrücke alle lauten.

Das ist allmählich anders geworden. Man sieht oder beginnt zu sehen die Finsternis auch in dem neuen Licht. Und damit beginnt in den praktischen Bewegungen der Gegenwart die Spaltung, und in den Philosophien und Theologien, die vordem und auch heute noch so zuversichtlich von einer platonisch strahlenden Objektivität sprachen, düstert eine Philosophie und Theologie des Tragischen herauf. Ist nicht alles letztlich Tragik, Menschengemeinschaft wie Geschlechterfrage, Weltproblem wie Gottesproblem, Wissen wie Glauben? Eine unendliche Fülle von Standpunkten, die sich höchstens zu einer geheimnisvollen „Einheit der Gegensätze" zusammensehen lassen? Aber bedeutet das nicht praktisch völlige Resignation? Und muß das nicht, so oder so, zum letzten Verzweiflungsglauben an einen „tragischen Gott" führen? Denn: ist die sog. „Einheit der Gegensätze" anderswo gegeben als im reinen Wissen? Ist sie

also damit etwas anderes als eine Angelegenheit philosophischen oder ästhetischen Luxus'? Was soll aber das Leben mit einem Chaos immer nur „aufgegebener", niemals praktisch gelöster Gegensätze?

Das ist die Lage der Zeit, auf die in merkwürdiger Übereinstimmung eine ganze Reihe Lebensbeobachter, Philosophen und Theologen antworten.

1.

Die erste Gruppe der Antworten bleibt mehr oder minder bei einer „tragischen Welt" als dem letzten Unrückführbaren stehen. Für sie gibt es also kaum eine andere mögliche Entwicklung von Menschenleben und Menscheneinsicht als die von einem naiven Optimismus zum aktiven oder passiven Realismus der „Welt, wie sie nun einmal ist".

Am gewaltigsten ist das im „Mythos von Orient und Okzident — Eine Metaphysik der alten Welt" aufgerollt, die Manfred Schröter und Alfred Bäumler aus den Werken J. J. Bachofens zusammengestellt haben, und der Alfred Bäumler ein meisterliches Vorwort geschrieben hat[1]. Alfred Bäumler verhehlt seine Bedenken gegen die eigentliche mutterrechtliche Theorie Bachofens in keiner Weise, und auch die Theorie Bachofens über die sog. „chthonische Religion" (Religion der unterirdischen Gottheiten des erdhaften „Mutterschoßes von Geburt und Tod") dürfte, dem tieferen Sinn der Publikation entsprechend, nicht als das bleibend Wertvolle zu gelten haben. Das Bedeutsame für unsere Zeit und unsere Frage liegt vielmehr in drei andern Punkten: der tieferen Religionsmetaphysik der Nietzscheschen Zweiheit Dionysisch-Apollinisch, der tieferen Metaphysik des Geschlechterproblems und der in beiden eingeschlossenen tieferen Metaphysik von Romantik. Damit greifen Bäumlers Vorrede und Schröters Bachofen-Auswahl unmittelbar in den Kern der heutigen Probleme.

Nietzsches Zweiheit Dyonysisch-Apollinisch ist, wenn wir in die Tiefe der Bewegungen sehen, heute mehr denn je Lebensprogramm. Als „Apollinisch" galt zuerst die Verklärung ruhender Tradition, und als „Dionysisch" trat ihm gegenüber die Leidenschaft des Aufreißens und Zerreißens alles Fertigen, die immer neue schöpferische Wiedergeburt aus den klaffenden Gegensätzen. Das war wohl die ursprüngliche Meinung Nietzsches selber: der Aufstand eines männlich-chaotisch-schöpferischen Griechentums gegen die „edle Weiblichkeit" der „beruhigten Stille" der Antike Winckelmanns. Aber diese Deutung (von der Bäumler mit Recht sagt, daß sie dem eigentlich griechischen „Dionysischen" nicht entspräche: CCLIII) ist doch heute gegen eine andere zurückgetreten: gegen das „Dionysische" der Ekstase des Leibeslebens, gegenüber dem „Apollinischen" reiner Geistigkeit. An die Stelle der früheren Einheit des „Geisteslebens" tritt die Einheit von „Geburt und Tod". Nicht in einem, aller Vitalität entrückten, reinen Denken, sondern im berauschenden Rhythmus der Körper findet sich Mensch zu Mensch. Diese Wendung, die wir alle miterleben, ist fraglos einer der ersten Gründe des breit einsetzenden Tragizismus. Wird das Dionysische nicht mehr als das „männlich Schöpferische" gefaßt, sondern als die

[1] Der Mythos von Orient und Okzident. Eine Metaphysik der alten Welt. Aus den Werken von J. J. Bachofen. Mit einer Einleitung von Alfred Bäumler. Hrsg. von Manfred Schröter. (CCXCIV u. 628 S.) München 1926, C. H. Beck. *M* 38.—

ekstatische Hingabe an das Naturdrama von Geburt und Tod, ist somit nicht mehr ein gegen das Leben distanziertes Denken der Wagenlenker des Lebens, sondern vielmehr eine ins Unerhörte gesteigerte Feinfühligkeit und Empfänglichkeit für den vitalen Rhythmus der Natur, dann bricht alle vermeinte Einheit zusammen in das rätseldunkle Spiel der Gegensätze zwischen Ekstase und Zerrissenheit. Was ist dann aber das letzte dieser tragischen Welt? Bäumlers Bachofendeutung antwortet: das letzte ist ein neues Religiöses: das Wiederaufleben „chthonischer Religion" (als Typus gefaßt), der Religion des tragischen „Mutterschoßes der Erde", der Leben hinaussendet, daß es wieder hinabsinke, ja daß es in seiner höchsten Lebendigkeit (da aus zwei Leben ein neues entsteht) seinem Tod nur am nächsten sei: Leben, wie es scheint, nur dazu da, daß es in neues Leben hineinsterbe, das wiederum zu sterben hat: der Kreislauf der Geburten als Kreislauf des Todes. Es ist die Religion der undurchdringlichen, unüberwindlichen Schwermut, die alles Natur- und Leibesleben durchnachtet.

Damit enthüllt sich bereits das dieser Zweiheit zu Grunde liegende Geschlechterproblem, und hierin jenes Problem, das dem Ringen Bachofens die eigentliche Note gibt. Bachofen ist, wie Bäumler es feinsinnig durchführt, derjenige, der in der Herausstellung des Fraulichen als eines eigenen Gemeinschaftsprinzipes am weitesten geht, aber gerade hierdurch bis zu seiner Überwindung in das Prinzip des „apollinisch Vaterhaften" vordringt. Unter zwei Rücksichten — so gibt sich Bachofen in der Deutung Bäumlers — steht das Weibliche hinter dem Dionysischen. Einmal unter der Rücksicht des eigentlich Geschlechtlichen: die „aphroditisch-hetärische" Frauenherrschaft. Das andere Mal (als positive Überwindung dieses ersten) unter der Rücksicht des Muttertums: die „demeterische" Mutterherrschaft. In diesen beiden Formen ist (wie Bachofen sich ausdrückt) der „Prinzipat des gebärenden Mutterschoßes" die geheimnisvolle Tiefe, die in die Höhe des „apollinischen Vaterprinzipes" immer wieder neu zu überwinden ist. Mit andern Worten (wenn wir jegliche Spur der mutterrechtlich-vaterrechtlichen Konstruktion beseitigen): das Weibliche als das Erd-Naturhafte ist das Prinzip jener Tragik, von der wir eben sprachen: „aus dem Schoß der Mutter windet sich das Leben los, und in den Schoß der Mutter Erde, der alle Erdenmütter nachahmen, kehrt es wieder zurück.... So ist das Weib als Mutter Lebensquell und Todesgöttin in einem, gebärende Erde und trauernde Gebärerin" (CCXIII). Damit ist aber unserer heutigen Bewegung, die von den „reinen Ideen" weg zum „reinen Leben" oder der „reinen Natur" hinstrebt, die dunkle Deutung gegeben: der hierdurch bedingte Aufstieg des Weiblichen letztlich als Aufstieg der aufgerissenen Tragik des Weiblichen, sei es seiner Zerfetzung ins roh Geschlechtliche, sei es seiner Verdunkelung in die lastende Schwermut des „Rades der Geburten": der neue Aufstieg der „Tiefe".

Dieses Schicksal aber ist das eigentliche Antlitz der Romantik. Bäumler gelingt es (gegenüber den Übersteigerungen Carl Schmitts), die Scheidung zwischen der Jenaer (Novalis, Schelling) und der Heidelberger (Görres, Tieck) Romantik durchzuführen. Gewiß reden beide von „Gegensätzen" als dem tieferen Antlitz der Welt (gegenüber der reinen Humanitätswelt der glatten Konstruktion). Aber für Schelling sind diese Gegensätze doch fast nur

Dialektik eines absoluten Ich, und erst für Görres das geheimnisvolle Wesen objektiver Welt. Und darum heißt auch „Nacht" ein ganz anderes für beide. Für Novalis ist es „Nacht des Subjekts", ein Zustand des Ich. Für Görres aber ist es „Nacht des Objekts", der unlösliche Nachtgrund der Welt (CLVII). Von Lessing bis Hegel (also die Jenaer Romantik eingeschlossen) geht die Herrschaft der Humanität und des Idealismus, und damit der Mann als einzig formgebender Menschtyp. Erst von Görres ab beginnt das Motiv von Erde-Volk und damit das Mutterprinzip des „Rades der Geburten". Die „Aufklärung" ist „prospektiv" und darum das „von weg" von der Natur und der Vergangenheit. Romantik dagegen ist retrospektiv und darum das „hin zu" zu Natur und Vergangenheit (CLXXIII—CLXXXVI). „Im System des Idealismus bedeutet ‚Ursprung' die letzte Einheit, das Prinzip, die reine, durch den Stoff, das Gewordene, noch nicht gehemmte Tätigkeit, das zeitlose, ungetrübte Licht. Der Romantiker dagegen erkennt das Ewige nur durch das Medium der Zeit. Er kann das weiße Licht, das jenseits aller Zeit leuchten soll, nicht sehen; er sieht nur die farbigen Strahlen, in die der ewige Ursprung durch das Mittel der Zeiten gebrochen wird. Das Ewige ist dem Idealisten ein Gegenwärtiges, dem Romantiker ein Vergangenes, das im Gegenwärtigen fortwirkt. Durch zeitliche Entfernung wird das Ewige dem Menschen, allem Augenschein entgegen, näher gerückt: es wird in die Geschichte einbezogen. Dem Idealisten ist das Ewige wohl gegenwärtig, aber es geht niemals in die Gegenwart ein. Dem Romantiker ist es ein Vergangenes, aber eben deshalb steht es mit ihm, der selber in der Zeit ist, in Verbindung.... Gott ist für den Idealisten eine Idee; für den Romantiker ist Gott die Wirklichkeit am Anfang der Zeiten, die demjenigen, der in der Zeit ist, durch die Zeit hindurch gegeben ist" (CLXXXVII). So gewinnt die „Gegensatzlehre" der echten Romantik ein ganz anderes Gesicht als das eines spielerischen „Okkasionalismus": sie besagt, gegenüber der Ehrfurchtslosigkeit einer naiv einheitlich erkonstruierten Welt, die aus Leid und Schmerz geborene Ehrfurcht vor ihren Geheimnissen. So wenig ist subjektive Spielerei, von hier aus gesehen, ihre eigentliche Krankheit, daß gerade sie alle Ansprüche des Subjekts in den mitleidslosen Katarakt der allgemeinen Vergänglichkeit versenkt. Der echte Romantiker weiß sich nur als Ton im Brausen des Stromes der Zeit von Anbeginn. „Gegensatzlehre" ist für ihn nicht letzte Höhe herrscherlichen Subjektivismus, sondern letzte Höhe eines leidentlichen Objektivismus. Sie wird für ihn der Ausdruck des Erleidens der Tragik der Welt, und, weil für ihn Gott konkret in dieser Welt gegeben ist, zum gefährlichen Ausdruck eines Miterleidens der „Tragik Gottes".

Damit ist das eigentliche Problem berührt, das Problem der Weltdeutung unseres Buches und darin das Problem unserer Gegenwart: Ist die „tragische Welt" das letzte? Bachofen wie Bäumler sprechen deutlich davon, daß die Überwindung der chthonisch-dionysisch, mutterhaft-romantischen Welt in eine olympisch-apollinisch, vaterhaft-klassische Welt das innere Ziel des ganzen Prozesses sei. Aber ebenso lassen sie keinen Zweifel darüber, daß solche Überwindung niemals endgültig sei, noch sein könne. „Tiefe" und „Höhe" fordern sich gegenseitig. Nur so ist ja die Reaktion der echten (Heidelberger) Romantik gegen den Humanismus und in der Gegenwart die Reaktion der Lebensphilosophien (einschließlich Phänomenologie) gegen den Kantianismus, der roman-

tischen Soziologien gegen den Liberalismus, des Katholizismus des Lebens gegen den Katholizismus der Pflicht und des Gesetzes zu verstehen. — Ist dieser Umschwung das letzte, und das letzte in jener Absolutheit, wie es sich gerade in der Deutung Bachofen-Bäumlers gibt: chthonische Religion gegen olympische Religion, Gott der Nacht gegen Gott des Lichtes, der tiefe Zwiespalt im Mutter-Vater-Antlitz der Welt als geheimnisvolle Offenbarung eines Zwiespaltes im Mutter-Vater-Ursprung der Welt selber?

Die Beantwortung dieser Frage, mit der Bachofen-Bäumler den Leser entlassen, will Berdjajews „Philosophie des Menschengeschickes" unternehmen: „Der Sinn der Geschichte"[1]. Geschichte ist nicht ein atomistisches Geschehen, das sich um metaphysische Wesenheiten schlingt. Geschichte ist das Metaphysische selber. Geschichte ist Mythos (19—45). Geschichte ist weiterhin nicht gradliniger Fortschritt, sondern Katastrophe von Gegensätzen, aber in dieser Katastrophe der wachsende Sieg, weil der letzte Sinn dieser Katastrophe das innere Drama Gottes selber ist (59—75). Für zwei Auffassungen ist somit das Verständnis des Rätsels der Welt unmöglich: für einen Dualismus zwischen Idee und Wirklichkeit, wie er den idealistischen Philosophien eigen ist, und für einen Monismus eines untragischen Gottes, wie ihn das „exoterische" Christentum bekenne. Für die erste Auffassung entsteht eine verewigte Tragik. Für die zweite Auffassung ist die bestehende Tragik unerklärbar. Erst das „esoterische" Christentum, das durch die Geheimnisse der Dreifaltigkeit und des Gekreuzigten hindurchschaut, löst sich das Rätsel. Das letzte der Welt ist die Tragik zwischen Gott und Mensch: der Ausgang des Sohnes aus dem Vater besagt die Sehnsucht Gottes zum Menschen bis zu seinem Kreuzleiden an ihm, der Eingang des Sohnes in den Vater im Heiligen Geist aber die wachsende Überwindung des Feindlich-Menschlichen in die endgültige Verklärung Gottes. So steht Christus wahrhaft im Mittelpunkt der Geschichte, aber als die eine Idee der „Gottesgeburt im Menschen und Menschengeburt in Gott" (76—97). Berdjajew beantwortet also die Frage nach einer letzten Tragik in Gott mit Ja. Weil der letzte Grund der Welttragik Gottestragik ist, darum ist diese Tragik so furchtbar, aber darum auch allein in die ewige Verklärung überwindbar, ja von Ewigkeit überwunden, weil die ganze Welttragik nur der Erscheinungsaspekt (das zeithafte „Phänomenon") des Ewigkeitseins der Gottragik ist, die von Ewigkeit sich durch den Sohn in den Heiligen Geist überwindet (das ewigkeitshafte „Noumenon"). Damit enthüllt Berdjajew nur bis in die letzte Konsequenz, was hinter der vielverehrten russischen Mystik von Leiden und Verklärung und dem Pneuma steht. Wohl hat es den Anschein, als bedeute das russische Ethos eine tiefe Demut des Menschen vor Gott (in seiner Liebe zur Niedrigkeit, seinem Sündenbewußtsein, seinem Hinschwinden in die Verklärung der Auferstehung). Aber diese Demutekstase trägt im geheimen Innern das eritis sicut dii. Sie ist die Erscheinungsform der Tragik Gottes im Menschen. Und weil (Berdjajew ist hier eigentlich nur Interpret) diese Tragik Gottes aus seiner innergöttlichen

[1] Nik. Berdjajew, Der Sinn der Geschichte. Versuch einer Philosophie des Menschengeschickes. Mit einer Einleitung des Grafen Herm. Keyserling. (308 S.) Darmstadt 1925, Otto Reichl. *M* 12.—

Sehnsucht zum Menschen hin entsteht, so besagt diese Tragik Gottes in ihrem letzten Sinn nichts anderes als Vergöttlichung des Menschen selber. Die Demut-, Tragik-, und Verklärungsekstase des modernen Russen ist nur seine russische Form der „Humanität". So ist es folgerichtig, wenn Berdjajew schließlich selber seinen „Mythos" nennt — den „Mythos vom Menschen" (97). Die scheinbare Theogonie ist Anthropogonie. Der Mensch ist der Sinn Gottes.

Damit ist ohne weiteres klar, in welchem Zusammenhang dieser Tragizismus mit der neuesten Wendung in der deutschen Philosophie steht, die in Max Schelers und Nikolai Hartmanns jüngster Entwicklungsphase in dieselben Bahnen eingelenkt ist. Abgesehen von der allgemeinen Zeitströmung, sind es Schelling und Baader, die das Bindeglied bilden. Berdjajew nennt diese beiden ausdrücklich als diejenigen, die seinem „Mythos vom Menschen" verwandt sind. Auf der andern Seite sind diese beiden es ebenfalls, die in der Philosophie der Gegenwart einen immer stärkeren Einfluß gewonnen haben. Wie der Theosoph Baader, der Jakob Böhmes Lehre von einer „dunklen Natur" in Gott übernommen hat, in den letzten Jahren eine merkwürdige Anziehungskraft für nichtkatholische wie für katholische Phänomenologen besaß, so sehr, daß selbst katholische Blätter das alte Märchen von Baader als dem „größten katholischen Philosophen der Neuzeit", das auf Franz Hoffmanns Propagandaschriften zurückgeht[1], wieder aufwärmten, das dürfte noch in guter Erinnerung sein. Nicht so ausdrücklich wurde Schellings Name genannt. Aber wenn man die modische populäre Literatur über Polaritätsphilosophie auf ihren geistigen Ursprung untersucht, stößt man fraglos auf ihn als den Vater. Baader hat in Othmar Spanns verdienstvoller Sammlung „Die Herdflamme" eine recht gute Neubearbeitung gefunden[2]. Schellings Entwicklungsgang liegt nun ebenfalls in einem Band derselben Sammlung offen. Manfred Schröter hat diese ungemein schwere Aufgabe geradezu glänzend gelöst[3]. Er hat den leidenschaftlichen Wandlungsrhythmus dieses eigentlichen Metaphysikers des deutschen Idealismus unbeschnitten gelassen und es doch verstanden, die große Einheit dieser Wandlung deutlich herauszustellen: die Frage nach dem „Übergang vom Unendlichen zum Endlichen". In den Philosophischen Briefen bereits das geniale Durchschauen durch den erkenntnistheoretischen Aspekt der kantischen Frage in ihren metaphysischen Ursinn: die „synthetischen Urteile a priori" nur als erkenntnistheoretische Formel des „erfahrungshafte Vielheit und erfahrungsjenseitige Einheit". Im Fortschritt der Identitätsphilosophie zur Indifferenzphilosophie das Ringen um das Verhältnis dieser „Einheit" zu der gegebenen „Vielheit": von Einheit als „Eins der Gegensätze" (Identitätsphilosophie) zu Einheit als „Eins vor und jenseits aller Gegensätze" (Indifferenzphilosophie). Aber in beiden das eine Verhängnisvolle: Welt (Vielheit) als Prozeß Gottes (Einheit). Es ist, wie Schelling selber sagt, Monotheismus der „gottsetzenden" Menschennatur. Der Mensch ist der Sinn Gottes. Darum sind die beiden Aspekte dieser Philosophie, ihr tragizistischer (Welt und Mensch als „Abfall von Gott") und ihr humanistischer (Welt und Menschen als Gott) nicht Widerspruch, sondern Einheit. Sie gründen beide im „Mensch als Sinn Gottes". Denn ist Gott das innerste Wesen des Menschen, dann ist der konkrete Mensch notwendig Abfall von Gott. Tragizismus ist nur die andere Seite von Humanitarismus.

---

[1] U. a. Acht philosophische Abhandlungen über Franz v. Baader. Leipzig 1857.

[2] Franz v. Baaders Schriften zur Gesellschaftsphilosophie hrsg. von Joh. Sauter. Jena 1925.

[3] Schellings Schriften zur Gesellschaftsphilosophie hrsg. von Manfred Schröter. (XVI u. 853 S.) Ebd. 1926.

Das steht für uns Heutige fast plakatmäßig deutlich in Max Schelers und Nikolai Hartmanns neuesten Werken vor Augen. Die beiden Philosophen, auf die sich zeitweise die fast jubelnde Hoffnung auf einen sieghaften Durchbruch durch Kant hindurch in neue Zukunft gründete, enthüllen sich deutlich nun als Erneuerer jenes Tragizismus, der nur die andere Seite des kantischen Humanitarismus ist.

Gewiß verrieten bereits die „Abhandlungen und Aufsätze" (1915) Max Schelers, daß sein Menschbild irgendwie göttliche Züge trage. Und wenn wir nach dem letzten Grunde fragen, warum in seinen Ressentimentuntersuchungen der positive Typ fast wie ein sichhinabsenkender Gott erscheint und der negative als personifizierter Satan, so antwortet gewiß seine heutige, deutliche Lehre vom Menschen als dem Ort der Begegnung zwischen einem absoluten Guten und einem absoluten Bösen: der Gut-Böse-Zwiespalt Gottes aufgerissen im Menschen und durch den Menschen asymptotisch zu lösen: Deus in homine et per hominem (Wissensformen 457). Und gewiß blieben bis in den scheinbaren Aufstieg zur „Materialen Wertethik" und zum „Ewigen im Menschen" immer jene unmißverständlichen Spuren des letzten Dualismus zwischen Wert (= das Positiv-Göttliche: Geist) und Sein (= das Negativ-Göttliche: Trieb), die uns seinerzeit zwangen, bei aller Anerkennung einer Annäherung Schelers an die Scholastik von dem „scharfen Graben" zu sprechen, der ihn und Scholastik trenne[1]. Aber daß der geheime theogone Tragizismus Schelers so vulkanisch alle Dämme durchbrechen würde, wie es nun geschehen ist und in seinem großen Werk „Die Wissensformen und die Gesellschaft"[2] offen zu Tage liegt, das hat wohl keiner aus uns geahnt. Das Grundgebäude der „Materialen Wertethik" ist völlig zerstört, und an seine Stelle die neue Einheit europäisch-westlichen technischen Beherrschungswissens und asiatisch-östlicher Theogonie-Metaphysik getreten. Gott ist der innere Zwiespalt zwischen Sinn (Wert) und Trieb (Sein). Darum sind die beiden Seiten der Welt, das Reich der Werte und das Reich des Seins völlig gegensätzlich zueinander. Der Mensch ist zwar, durch seinen schöpferischen Willen, die einzige Möglichkeit ihrer Einung, aber doch nur eine asymptotische Möglichkeit. Die letzte Einheit ist allein die alte gnostische: im restlosen Sich-austoben der Seins(Trieb-)kräfte das passive Sich-treibenlassen: westliche Zerissenheit in die Welt und östliche Passivität des Geschehenlassen eins. Der Mensch ist wohl Mittelpunkt und Einheit in der Welt: Deus in homine et per hominem, Gott im und durch den Menschen (457). Aber diese seine scheinbare Größe ist nur Verkleidung seiner abgründigen Tragik, einer geradezu stumpfen Tragik verzweifelter Ohnmacht.

Nicht besser gibt sich der Ausklang der großen „Ethik" Nikolai Hartmanns[3]. Seine „Metaphysik der Erkenntnis" (1922) hatte mit dem Blick in ein „unendlich-Seiendes" geschlossen, dem gegenüber der Mensch keine kantianische Herrschaftsgeste mehr haben könne. Seine Stellungnahme zum Kantjubiläum ließ diese „unendlich-seiende" Welt als eine „aporetische

[1] Religionsbegründung (Freiburg 1923) 133.

[2] Max Scheler, Die Wissensformen und die Gesellschaft. (XI u. 565 S.) Leipzig 1926, Neue-Geist-Verlag. *M* 25.— Ausführlicheres vgl. „Europäische Revue", Mai 1926.

[3] Nikolai Hartmann, Ethik. Berlin 1926.

Welt" erscheinen. Seine „Ethik" lüftet nun endgültig den Schleier. Hartmanns Grundaxiom, aus dem sich, genau so wie bei Scheler, alles übrige mit fast mathematischer Konsequenz ergibt, ist der Urgegensatz von Wert und Sein. Gewiß werden die Werte nur auf „dem Umwege" über die Erfahrung erkannt, aber sie stehen in keinerlei innerer Beziehung zum Sein (49 ff.). Sie sind eine Welt der reinen Wesenheiten, die in sich und für sich besteht und darum auch nur in sich erkannt werden kann (108—136). Das letzte Unrückführbare ist der „Konflikt" zwischen der ontologischen und der axiologischen Sphäre (190 f.). Die Mitte dieses Konfliktes ist der Mensch, der „Schnittpunkt zweier heterogener Mächte", der „Schauplatz ihres Aufeinanderstoßens" (164). Als ontologisches Wesen ist er völlig determiniert, als axiologisches aber dazu bestimmt, die in sich determinierte Seinssphäre stetig nach oben zu überwinden. So trägt der Mensch die „Attribute der Gottheit" (180, 367 ff.), und darum eigentlich ist Ethik mit Religion unverträglich. Aber dieser „Mensch-Gott" ist eigentlich nur die Funktion einer Welt, die in gegensätzliche Sphären auseinanderklafft, von denen jede streng determinierend auf den Menschen als „Verwalter des Sollens in der Welt des realen Seins" (163) einwirkt. Das ist für die Seinssphäre von Hartmann unumwunden zugestanden. Es gibt keine „Freiheit von...", sondern nur eine „Freiheit zu..." (587 ff.). Aber das gleiche gilt folgerichtig von der Wertsphäre, so sehr Hartmann im Schluß seines Buches sich dagegen wehrt und die Determination der Wertsphäre auf eine personale Selbstdetermination zurückführen möchte. Denn wenn die Werte, wie Hartmann im Eingang ausführt, eine objektive Welt bilden, die nicht konstruiert werden kann, sondern nur schlechthin hingenommen, also in der ganzen Passivität des Wertfühlens, so vollzieht sich alle Einwirkung der Wertsphäre auf die Seinssphäre in Wahrheit durch den Menschen *hindurch* wie durch einen Kanal, nicht *durch* den Menschen als „Demiurgen", wie Hartmann will. Es bleibt somit bei jener „Freiheit", wie sie Hartmann in der Mitte seines Buches zeichnet: bei der „Freiheit", die durch den Widerstreit der antinomischen Weltsphären entsteht, d. h. die „Freiheit" ist nur ein anderer Name für die Unableitbarkeit und den Widerstreit der Weltsphären. Die „Freiheit" des Menschen, dadurch er die „Attribute der Gottheit" an sich trägt, ist in Wahrheit die rettungslose „Vogelfreiheit" gegenüber dem Widerstreit der Welt. Mensch heißt in Wahrheit: Selbstbewußtsein tragischer Welt.

Dieser Ausklang Schelers und Hartmanns ist fast dazu angetan, an der Zukunft verzweifeln zu machen. Was ist denn noch zu hoffen, wenn selbst jene Strömungen, die ernst und kräftig auf eine Erneuerung der verfahrenen Zeit hinzielten, so katastrophal versagen? Denn es ist das Niederdrückende, daß selbst die obigen zwei letzten Werke noch seitenlang im Dienst echter Erneuerung arbeiten, Scheler in glänzendem Kampf gegen Pragmatismus und Hartmann in verheißender Wiederbelebung aristotelischer Ethik. Also mitten in Erneuerung der rettungslose Verfall!

Damit brennt die Frage der Zeit glühender denn je in unsere Seelen: Wenn die ganze sogenannte „Geisteswende", wie es scheint, nichts weiter war als eine Wende von einem Aspekt desselben Einen zum andern, vom Aspekt eines (anthropozentrischen) Humanitarismus (der Vorkriegszeit) zum Aspekt eines

(kosmozentrischen) Tragizismus (der Nachkriegszeit) — wo ist da noch ein Weg, der herausführt?

2.

Wer diese Dialektik von Vorkriegszeit und Nachkriegszeit lebendig mitgelebt hat, wird von selber nicht auf den Gedanken kommen, daß dieser verwirrte Komplex von Problemen sich nach Art des gordischen Knotens „durchhauen" lasse. Das Ergebnis dieser ganzen Entwicklung ist eben ein gleichsam raum- und zeitüberspannendes Anschauungsbild der Gegensätze des Menschlichen, ja, in letzter Tiefe, des Geschöpflichen überhaupt. Da ist mit einer Formel wie „Einheitsetzung durch die Tat" u. a. nicht durchzukommen. Denn wenn man sich selbst auf den (dieser Formel entsprechenden) Standpunkt der skotistischen „Realidentität" des Geschöpflichen (entweder im Sinne der Realidentität von Sosein-Dasein oder im Sinne einer voluntaristisch-faktischen „gesetzten Einheit") stellte, so bleibt auch hier ein letztes fundamentum in re des innern Dualismus von Sosein-Dasein, eine (wie wir früher sie nannten) „Real-ver-schiedenheit". Denn das Geschöpf ist nach seiner innern Natur von Gott geschieden und verschieden. Wird es also schlechthin als „Einheit" bezeichnet, so muß es im innern Wesen dieser Einheit verschieden und geschieden sein. Mit andern Worten: der scheinbar alles lösende Standpunkt „faktischer Einheit" ist so wenig Problemlösung, daß er vielmehr noch vor der eigentlichen Problemstellung stehen bleibt, ganz abgesehen davon, daß der Ausdruck einer „Einheitsetzung" durch das erkennende oder handelnde Subjekt der längst vergangenen Epoche des Pragmatismus angehört. Kein Mensch hat durch irgend ein Willensdekret ein an sich Vielfältiges und Gegensätzliches durch die „Tat" als „Einheit" zu „setzen", sondern der ganze Sinn seines Verhaltens zu Ich und Welt und Gott ist demütig-ehrfürchtige adaequatio ad rem, wie der alte scholastische Ausdruck lautet, d. h. Erkenntnis dessen, was und wie es vorliegt, und Sicheinfügen in das, was und wie es vorliegt. Diese demütig-ehrfürchtige Haltung führt in unerbittlicher Folgerichtigkeit weg von allen billigen Konstruktionen und hin zu den letzten unauflöslichen Geheimnissen des Seins, die aufzulösen kein Mensch und kein Geschöpf berufen ist, sondern Gott allein, von dem und in dem und zu dem hin alles Sein ist.

Was aber ist nun der tiefere Grund, daß die tatsächlichen Gegensätze von Welt und Mensch zu einem solchen Widerspruchschaos geworden sind, wie es uns vor Augen steht?

Peter Wust, der von Anfang an die ganze Bewegung mit der Lebendigkeit seiner fast prophetenstarken Philosophie nicht nur mitgelebt, sondern auch mitgewirkt hat[1], sieht den Grund der Katastrophen der neuzeitlichen Philosophien in ihrem geheimen Naturalismus, der auch alle idealistischen und personalistischen Strömungen geheim vergifte. „Naivität und Pietät"[2], der erste, vielverheißende Teil einer dreiteiligen Philosophie, führt darum mit Energie die These vom Primat des persönlichen, aktiven Geistes durch. Dem Natu-

[1] Das spricht in ungeminderter Frische aus der verdienstvollen Sammlung der „Exil-Kontroverse" durch Karl Hoeber, Die Rückkehr aus dem Exil. (194 S.) Düsseldorf 1926, L. Schwann.

[2] Peter Wust, Naivität und Pietät. (238 S.) Tübingen 1925, J. C. B. Mohr. *M* 11.— Unsere nähere Auseinandersetzung vgl. Literar. Beiträge der Köln. Volkszeitung 1925, Nr. 5.

ralismus ist es eigen, irgend ein Prinzip zu isolieren und dann alles aus ihm zu konstruieren. So kommen alle Extrembildungen zustande und der Umschlag der Extreme ineinander. Der persönliche, aktive Geist aber sieht die Dinge als lebendige Einheiten. Das Stadium der Zerlegung in einzelne Prinzipien (das Stadium der „Reflexion") ist für ihn nur Durchgang von erster Kindheit zu zweiter Kindheit (des „Weisen") der naiv-pietätvollen Schau der lebendigen Konkretheit. Philosophie, die aus der Reife dieser Naivität-Pietät wächst, wird das reine Auge haben durch alle Widersprüche hindurch in die augustinische „Schönheit der Gegensatzeinheit" der Welt, die im melodischen Rhythmus ihrer Gegensatzschwebe dem Schöpfer das Lob singt.

Was bei Peter Wust mehr als innere Atmosphäre seines Buches sich gibt, ist eigentlich bewußter Gehalt des endlich erschienenen Hauptwerkes Romano Guardinis „Der Gegensatz"[1]. Man merkt es dem Buch an, daß es langsam aus 20jährigen Lebenserfahrungen gewachsen ist. So sehr und überraschend es sich daher auch mit unserm „Gottgeheimnis der Welt" berührt und nicht selten deckt, so unterscheidet es sich doch wesentlich durch diesen seinen Charakter einer Lebenslehre[2]. Guardini sieht als tiefsten Grund der Zerklüftungen in theoretischer Philosophie wie praktischer Lebensführung die Auseinanderreißung des konkret-lebendigen „Eins in der Zweiheit" (49) oder „Sein in Spannung" (244) in seine Sachteile.

Alles Konkret-Lebendige ist weder einförmige Identität noch Synthese oder Ausgleich aus (vorgegebenen) Gegensätzen, sondern das letzte „Mysterium" von etwas, das man nur umschreiben kann als „geeinte Gegensätzlichkeit" (179 ff.), d. h. mit einem mehr oder minder „System" von Gegensätzen, die sich nicht nur vertikal „ausschließen" (d. h. auseinander unableitbar sind) und „einschließen" (d. h. trotzdem faktisch eins sind), sondern auch horizontal (in der „Reihung") zusammenschließen. Es entsteht somit folgendes Bild (die Abfolge ist nach Guardini, von mir sind nur die Verbindungszeichen, die die im Begleittext dargelegte Geschlossenheit des Systems anschaulich machen sollen):

Akt	⟷	Bau
↓		↓
Fülle	⟷	Form
↓		↓
Einzelheit	⟷	Ganzheit
↓		↓
Produktion	⟷	Disposition
↓		↓
Ursprünglichkeit	⟷	Regel
↓		↓
Immanenz	⟷	Transzendenz
↓		↓
Ähnlichkeit	⟷	Besonderung
↓		↓
Zusammenhang	⟷	Gliederung

[1] Romano Guardini, Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten. Mainz 1926.

[2] Auf diesen Charakter einer Lebenslehre lassen sich wohl verschiedene philosophische Unausgeglichenheiten des Buches zurückführen. So ist es nicht klar, was das Lebendig-Konkrete sei. Guardini scheint es bald als Organisch-Lebendiges zu fassen, bald als das Endliche schlechthin (z. B. 149), dann ganz betont als das Menschenleben (z. B. 178 f.), dann als Ding in seiner Rundheit-Ganzheit, dann als Sein schlechthin (146 ff.) Damit hängt auch zusammen, daß die Tafel der Gegensätze von Guardini, wie es scheint, als erschöpfend angesehen wird, aber ohne daß der letzte innere Grund dieser Geschlossenheit ersichtlich wäre. Der Kenner der innern Zusammenhänge zwischen den essentia-existentia-, universale-individuale-, substantia-potentia-actus-Problemen des Aquinaten sieht freilich, daß hinter Guardinis Lebenslehre, wenigstens unbewußt, die alte scholastische Metaphysik steht (was in verschiedenen Anmerkungen zum Ausdruck kommt). Erst eine Neubelebung dieser Metaphysik aus unsern heutigen Problemen heraus kann darum die letzten Fragen des Buches Guardinis beantworten. Dann muß freilich das unbestimmte „Leben" dem „Sein" weichen. Insofern sind die Wege des Verfassers und die Wege Guardinis bei aller anscheinenden Gemeinsamkeit doch von Grund aus verschieden.

Alle Gesundheit des praktischen Lebens hängt daran, daß keiner der Gegensätze für sich durchgeführt werde, sonst entsteht als letztes, wie Guardini sehr wahr bemerkt, der „Tragizismus" des gegenseitigen Umschlages der Extreme (48 Anm.). Aber ebensowenig gibt es ein absolutes „Gleichgewicht". Die gesunde Lebenshaltung ist viel mehr „Gleichgewicht ... als Durchgang einer Verschiebungsbewegung" (125) von einem mehr betonten Gegensatz zum andern. Das Wesen gesunden Lebens ist mithin gleitendes Maß (128) oder Rhythmus, der gleichzeitig Melodie ist (134 ff.), ein „steter, auf bleibendes Gleichgewicht, auf dauernde Gegenwart verzichtender Vorübergang" (255), ein „frei-schwebendes" (255) Verhalten aus der innern „Mitte" heraus, in der, als dem eigentlichen „Geheimnis des Lebens", die Gegensätze eins sind (251). — Ebenso hängt alle echte Erkenntnis des Lebens daran, daß weder eine rein intuitive (der ersten Reihe der Gegensätze entsprechend) noch eine rein abstrakte (der zweiten entsprechend) Erkenntnisweise herrsche, da durch die erste zwar die anschauliche Fülle und Rundheit des Lebendigen, durch die zweite aber die eigentliche, geklärte Erfassung desselben geleistet werde. Echte Erkenntnis des Lebens ist damit „Höchstmaß von Intuition, durch ein Höchstmaß von Begriffskraft geformt" (208), aber als ein Akt, der (korrelat zum Gleichgewichtsbegriff des praktischen Lebens) sich nur als „Form des Durchgangs von einer Grenzwert-Nähe zur andern" darstellt (208).

Guardini sieht klar, daß solche Haltung (Willenshaltung wie Erkenntnishaltung) nur möglich ist durch ein letztes geheimnisvolles „adhaerere", wie wir es früher einmal nannten: ein „Hangen in Gott" als dem „Ist", darin diese ganze Gegensatzschwebe „hängt". Er zeichnet darum nicht nur das Gottesbild als die Ewigkeitslebensfülle des „Actus purus" (von dem die „Gegensatzeinheit" des geschöpflichen Lebens nur schwache „Analogie" ist; 146 ff.), sondern faßt Gott direkt als den Wert, von dem das ganze Phänomen der Gegensatzschwebe seine Richtung erhalte: „objektiv gesehen, ist Wert Gott selbst, und die lebendige Forderung des lebendigen Gottes an den freischaffenden Menschen, ihm ähnlich zu werden" (142 f). Aber ist damit die Frage erschöpft? Auf der einen Seite scheint bei Guardini die „innere Mitte" so etwas zu sein, darin die Gegensatzschwebe ihre „Ruhe in der Bewegung" hat; auf der andern Seite scheint, wie die eben dargelegte Wertlehre besagt, der Fixpunkt im strengsten Sinne „außerhalb" zu liegen. Wenn wir die Andeutungen Guardinis über das Gott-Geschöpf-Verhältnis hinzuziehen, läßt sich vielleicht Folgendes sagen: „innere Mitte" wie „Wert" besagen (etwa entsprechend dem, was Guardini 79 ff. über Immanenz-Transzendenz des Lebens ausführt) das Geheimnis desselben Gott-Geschöpf-Verhältnisses: „Gott in uns" (entsprechend der „innern Mitte") und „Gott über uns" (entsprechend dem „Wert"). Wie aber ist das letzte Verhältnis dieser beiden ueinander? Ist das religiöse Leben (als letzte Lösung in den Widersprüchen von Leben und Philosophie) primär ein „in Gott in der Welt" und hieraus erst (als unendliche Entfaltung der Größe des unendlichen Gottes in der Welt über die Welt hinaus) ein „in Gott über der Welt" — oder ist es primär das „in Gott über der Welt" und erst von hier aus (als „Auskehr" mystischer „Einkehr") ein „Finden Gottes in allen Dingen? Das Buch Guardinis schwankt hier offenbar zwischen Goethescher Weisheit der „innern Mitte" (die der ersten Fassung entspricht) und Augustinischer Weisheit des „Sehens der Welt erst von oben her" (248) (womit die zweite Fassung ausgesprochen wäre).

An dieser Stelle greift die Gegensatzlehre Arnold Rademachers ein[1].

Rademachers Gegensatzlehre (10—33) unterscheidet sich in ihrem philosophischen Teil kaum von der Guardinis. Denn wenngleich Rademacher das Bild der Polarität fast bis zu einem schlechthinnigen Aussammen der Pole ausdeutet und stellenweise so etwas wie von einer Gleichspannung oder einem Indifferenzpunkt zu reden scheint, so ist doch für ihn wie für Guardini die „Polarität" zunächst nur Methode zur Erfassung des Konkreten (163), und aller „Gleichgewichtszustand" asymptotisches Ziel dieses Lebens (26). Insofern kann man wohl mit gutem Recht sagen, daß die Gegensatzlehre Guardinis die eingehende Philosophie der philosophischen Andeutungen Rademachers sei[2]. Das Eigene Rademachers aber ist die Frage der letzten religiösen Einstellung. Er stellt, entsprechend dem Problem zwischen dem „in Gott in der Welt" und dem „in Gott über der Welt", vier Typenpaare auf, von denen die zwei äußersten die Einheit des religiösen Lebens zerreißen, sei es in eine gottleugnende Weltfrömmigkeit, sei es in eine weltleugnende Gottesmystik. Diese zwei äußersten Typen sind, wie Rademacher sehr wahr sieht, der eigentliche Grund des Tragizismus-Umschlags, wie wir ihn im ersten Teil umzeichneten. So bleiben denn die mittleren Typen: der „religiös-mystische Lebensstil", ein Hinausstreben über die Welt nach der reinen Gottheit und der Vereinigung mit ihr, wobei das Weltleben als etwas Vorläufiges und mehr oder minder Gefährliches empfunden wird", und der „religiös-aktivistische Lebensstil", „ein überzeugtes Sichhingeben an die Welt und ihre Aufgaben, aber an eine Welt, die von Gott kommt und zu Gott will und eine Offenbarung Gottes ist, und an Aufgaben, die als von Gott gestellt erkannt werden" (103). Rademacher gibt sich zunächst redliche Mühe, beiden Typen gerecht zu werden, d. h. bei beiden Stärke und Gefahr gleichmäßig zu zeigen. Aber schließlich ist doch der „religiös-aktivistische Typ" für ihn die „Erfüllung unserer Natur" (211). Seine Eingangsfrage nach einer neuen Einheit zwischen der in unserer Zeit aufgerissenen Gegensätzlichkeit von „Religion" und „Leben" findet er in diesem Typ beantwortet, der für ihn, wie es scheint, in einem religiös vertieften „christlichen Weltleben" sich zu verwirklichen hat.

Man würde Rademacher Unrecht tun, wollte man dieses sein Ideal als eine humanistische Weltlichkeit mit einer Art religiöser Verklärung bezeichnen. Denn er verlangt auch für diesen seinen Typus als Voraussetzung ein gewisses „in Gott über der Welt". Die Verpflichtung zur Welt hin kommt für ihn von Gott her: „der liebegeleitete Glaube macht das geistige Auge erst hellsichtig auch für die Dinge und Werte der Natur" (145). Aber ist nicht doch durch eine solche Vorzugsbetonung der Richtung zur Welt hin, wenigstens in etwa, der Mensch so etwas wie der „Sinn Gottes", so daß es vielleicht kein Zufall ist, daß Rademacher das Wort des Terenz „Ich bin Mensch, und nichts Menschliches ist mir fremd" und das Wort des Völkerapostels „Alles ist euer" parallel setzt (138), und daß für ihn auch die übernatürliche Erhebung und erst recht das durch die Erlösung sich vollziehende Umgepflanztwerden aus Adam in Christus nichts an dieser starken Orientierung auf den Menschen hin zu ändern scheinen —? Ist aber nicht vielleicht der tiefste Grund von allem Tragizismus, der unsere Gegenwart überwölkt, eine einseitige Richtung auf Welt und Mensch? Muß nicht eine einseitige Blickrichtung auf Welt

---

[1] Arnold Rademacher, Religion und Leben. (VII u. 223 S.) Freiburg i. Br. 1926, Herder. *M* 6.—

[2] Freilich bleibt auch und gerade bei Rademacher die letzte Unklarheit: ist die „Spannung" etwas, das dem Geschöpflichen als Geschöpflichen eignet, oder dem Geschöpflichen nur in diesem Leben? An dieser Frage hängt aber der entscheidende Sinn aller Gegensatzlehre.

und Mensch vielleicht geradezu notwendig zum Tragizismus führen — in Kraft des tiefen Pauluswortes (1 Kor. 15, 19) „Wenn wir nur in diesem Leben auf Christus hoffen, so sind wir elender als alle Menschen" — ? Und ist nicht vielleicht alle sogenannte „Gegensatzlehre" oder „Polaritätslehre" nur so etwas wie die letzte, fast verzweifelte Weisheit (und darin freilich ein Höhepunkt) eines solchen Humanismus, der, so oder so, an den Rätseln von Welt und Leben doch zerschellen muß: „die Welt ist tief — und tiefer als der Tag gedacht".... — ?

Von diesen Fragen her wird das radikale Programm verständlich, das Karl Eschweiler (in Vollendung seiner früheren Scheleraufsätze im „Hochland" 1922) der gesamten, außerkatholischen und innerkatholischen Neuzeit entgegensetzt[1]. „Spannungseinheit" ist für ihn der subtilste Ausdruck von Anthropozentrismus (Richtung auf den Menschen), der er darum sein System einer „Beziehungseinheit" als alleinige (weil theozentrische) Theologie entgegensetzt.

In Hermes, für den das rein subjektive „ich kann es nicht anders denn für wahr halten" das richtende Kriterium für alle, philosophische und theologische, Wahrheit und Wirklichkeit bildet, sind (nach E.) die zwei Grundgedanken der neuzeitlichen „molinistischen" Theologie zum extremen Ausdruck gekommen: die Richtung der Glaubensfrage auf die Frage nach dem (psychologischen) Glaubensakt (statt der Frage nach dem Glaubensobjekt) und die tiefere grundsätzliche Richtung der Theologie auf den Menschen überhaupt (80 u. a.). Ja, im tiefsten Grund gehören außerkatholische und innerkatholische Neuzeit zusammen. Gewiß bleiben gewisse Unterschiede. „In der molinistischen Theologie wirkt ein Anthropozentrismus, der sich durch die auctoritas divina gesetzt und durch Christus vollendet glaubt. Die ‚absolute Philosophie' aber neigt zu dem Glauben an den anthropistischen Mythos, die Humanität sei in ihrem wesentlichen Kerne selbst das Göttliche" (66). Aber „was Kant mit Molina verbindet, ist ... die Weise, wie der sittlich freie Wille und die Vernunftnatur des Menschen überhaupt als ein in sich Letztes und Endgültiges dem Gnadenwirken Gottes gegenübertritt" (ebd.). In diesem letzten Satz „als ein in sich Letztes und Endgültiges dem Gnadenwirken Gottes gegenübertritt" ist wohl am klarsten, nach der negativen wie positiven Seite, das neue theologische Programm Eschweilers formuliert. Gewiß will er die Sätze des Trienter Konzils und der Entscheidungen im Jansenistenstreit, die gegenüber Protestantismus und Jansenismus Eigenwirklichkeit und Eigenwirksamkeit der Menschennatur betonen, gewahrt wissen. In diesem Sinne schreibt er den Satz: „In dieser existenten Gnadenordnung gibt es natureigene Menschlichkeit" (77). Aber zieht er aus diesem Satz auch die letzten Folgerungen: die Folgerung für eine eigene, natürliche Gotteserkenntnis, die Folgerung für eine letzte Unauflösbarkeit der Zweiheit Natur-Übernatur (die nur „in Gott" eins ist), die Folgerung einer eigentlichen Lehre von den praeambula fidei und was damit zusammenhängt? Die Deutung, die Eschweiler (unmittelbar nach dem eben angeführten Satz) der „natureigenen Menschlichkeit" gibt, lautet: „Der Bereich des natürlichen Menschseins und Menschenwirkens bildet aber nicht eine für sich abgeschlossene Existenz, sondern existiert nur in der real untrennbaren Beziehungseinheit mit dem Sein und Wirken der göttlichen Gnade" (77). Das könnte zunächst nichts anderes bedeuten als die katholische Lehre vom „übernatürlichen Ziel" als dem „faktisch einzigen Ziel" des Menschen: es gibt keine Wahl zwischen „reinem Menschen" und „übernatürlichen Menschen",

[1] Karl Eschweiler, Die zwei Wege der neueren Theologie. (337 S.) Augsburg 1926, B. Filser.

sondern nur der Mensch ist der Mensch, wie Gott ihn gewollt hat, der im Stande der übernatürlichen Gnade ist. Aber Eschweiler will offenbar mehr.

Denn warum verwirft er, wenngleich nicht ganz deutlich ausgesprochen, die Zweiheit von Fundamentaltheologie und dogmatischer Theologie (vgl. 126 ff. mit 236 ff. u. a.) und setzt, korrelat, an die Stelle einer analysis fidei die (phänomenologische) Unmittelbarkeit zum credibile (und einem credibile, das als solches für ihn nicht das „Dogma", sondern die unmittelbare göttliche Wirklichkeit ist; 319 u. a.)? Warum läßt er die Metaphysik nur in der Erkenntnis enden, „daß die Weltwirklichkeit ihrem Wesen nach kontingent und bedingt ist", während die Glaubenserkenntnis allein „in unmittelbarer Daseins- und Soseinskorrelation steht zu der transzendenten — überweltlichen und übernatürlichen — Wirklichkeit des göttlichen Wesens" und nicht „in dem Zusammenhang des Weltseins endet"? (199.) Warum ist dann für ihn die visio beatifica, die unmittelbare Schau Gottes, so sehr der Sinn dieser Gotterfassung, daß sie nicht nur (wie es die thomistische Lehre vom desiderium naturale besagt) dem Menschengeist (so Gott sie frei gewährt) positiv „entspricht" (im Sinne des „gratia perficit naturam"), sondern das Wesen des religiösen Aktes ausmacht, indem der „artbildende Gegenstand" des „religiösen Aktes" „das absolut Transzendente" ist, d. h. die Wirklichkeit Gottes, „die der immanenten Ordnung des Weltgeschehens und des menschlichen Erlebens absolut transzendent" ist: „dieses, alles Endliche transzendierende Streben des Geistes nannte St. Thomas desiderium naturale in visionem essentiae divinae"? (188.) Warum reduziert er dann folgerichtig die Zweiheit Natur-Übernatur auf die (phänomenologische) Zweiheit von empfangendem Subjekt (noësis) und korrelaten Objekt (noëma), so daß Natur für ihn nicht nur in Bezug auf die Gnadenordnung Bereitschaft (potentia obedientialis) „hat", sondern „ihrem natureigenen Wirken nach Empfangsbereitschaft ‚potentia obedientialis' ist", und „die selige Gottschauung das Endziel der geschöpflichen Geistnatur" ist, d. h. innerlich, nicht nur „wie ein bloß faktisch Hinzutretendes" (215), so daß er schließlich nur „ein unreduzierbar einheitliches, weil gottgesetztes Wesen" kennt, dessen „Eigentümlichkeit und unreduzierbare Einheitlichkeit ... gerade durch das Zusammenwirken zweier Faktoren" besteht (204): Natur als empfangender Akt und Übernatur als korrelates Objekt? So daß er nun gezwungen ist, die vatikanische Lehre von der natürlichen Gotteserkenntnis schließlich nur als Regelung der „Subjektivität des religiösen Glaubens" zu fassen, womit aller Eingriff in das Gebiet der Philosophie ausgeschlossen sei, wenngleich sich das Dogma „selbstverständlich an den vernünftigen freien Gehorsam des philosophierenden Subjektes" richte (227), aber im Sinne der obigen Glaubensbereitschaft („Das vatikanische Dogma von der natürlich vernünftigen Erkennbarkeit Gottes aus der Schöpfung verpflichtet den frei gehorchenden Forscher zu nichts anderem, als das naturale rationis humanae lumen im heiligen Glauben an den Schöpfer der menschlichen Vernunft unverengt und rein zu halten. Die Forderung aber, daß der Forscher eine bestimmte erkenntnistheoretische oder metaphysische Einsicht ‚haben soll' — dieser Widersinn sollte der Formel des Modernisteneides ebensowenig wie dem genannten Dogma angedichtet werden können"; 228.)

Das Rätsel löst sich, wenigstens in etwa, wenn man das Kennwort beachtet, das Eschweiler seiner neuen Lösung gibt: „die teleologische Auffassung", d. h. die Übernatur ist das Telos der Natur. Das kann zweierlei besagen. Einmal: Übernatur ist nichts anderes als eine innernatürliche Vollendung von Natur zu deren innerer Geschlossenheit. Dann ist letztlich Übernatur auf Natur zweckgerichtet: Teleologie „von unten". Die zweite Deutung wäre: Natur ist nichts anderes, ihrem innersten Wesen nach, als Zweckgerichtetheit auf Übernatur: Teleologie „von oben". Stellt man diese beiden Deutungen einander gegenüber, so dürfte sofort klar sein, daß beide nichts weiter sind als letzte

Ausläufer jener Systeme, die Natur und Übernatur auseinander ableiten (entweder „von unten“ oder „von oben“). Eschweiler entscheidet sich offenbar für die zweite Deutung. Aber die (allein wahre) Unreduzierbarkeit ist doch so unwegdeutbar, daß sie „von hinten herum“ ihn doch wieder zu einer Anerkenntnis „geschlossener Natur“ zwingt und dann (weil „von hinten herum“) zu einer solchen, die zur ersten Deutung der „teleologischen Auffassung“ sich bedenklich hinabneigt: Eschweiler führt (wie seine Deutung des Vatikanums zeigt) die Eigengesetzlichkeit der profanen Gebiete gegenüber dem Dogma bis zu einer fast grundsätzlichen, vollen Unabhängigkeit, so daß Dogma und Profanwissenschaft nicht mehr als Gebiete, sondern nur noch in der Person des Forschers eine gewisse Bezogenheit haben. Mit andern Worten: es ist das verhängnisvolle Schicksal dieses neuen Programms, daß seine Richtung der radikalen Verübernatürlichung mit einer radikaleren Spannung zwischen Natur und Übernatur endet, als sie sein Verfasser der „molinistischen Theologie“ vorzuwerfen hat. Eschweilers Programm — das muß bei aller Anerkenntnis der großen, redlichen Intention gesagt werden — bietet darum nicht nur eine theologisch nicht annehmbare Lösung, sondern wirft uns schließlich in den Ausgangspunkt des ganzen Problems wieder zurück. So scharf er gegen Schelers Konformitätssystem den Vorwurf des geheimen „Parsismus und Manichäismus“ richtet (und mit vollem Recht): der Ausgang seiner eigenen Lösung führt doch wieder in einen ähnlichen, verhängnisvollen Dualismus, den Dualismus, der Schelers eigenes „Vom Ewigen im Menschen“ vergiftet hatte: zwischen philosophischer und religiöser Erfassung der Welt.

Was bleibt also? Nichts weiter als das paulinische „sapere ad sobrietatem“, „weise sein in Bescheidung“. Der letzte Grund alles Tragizismus ist eben immer, so oder so, das „anthropos metron hapanthon“, „Mensch als Maß aller Dinge“, und dann am allermeisten, wenn man ihm am fernsten zu stehen scheint. Denn das „sapere ad sobrietatem“ ist nicht einseitig damit erfüllt, daß der Mensch sich nun in Gott, so oder so, auflöse. Eine solche Auflösung hat dasselbe Schicksal wie die phänomenologische Auflösung des Subjekts in das Objekt: es ist nur „andere“ Form des „Mensch als Maß aller Dinge“, indem das Subjekt nun Objekt, der Mensch Gott geworden ist: Bemächtigung durch Hingabe. Von hier aus klärt sich darum der eigentliche Sinn von „Gegensatzlehre“ oder „Polarität“ oder „Spannungseinheit“: in der tiefen Bedeutung, die für Augustinus (in der Lebendigkeit des religiösen Lebens) und Thomas von Aquin (in der ausdrücklichen theologischen Lehre) die sogenannte „analogia entis“ in Philosophie und Theologie hat. Reich der Natur wie Übernatur hat in ihr seine Einheit, und insofern erfüllen sich in ihr alle geschichtlichen Einigungsversuche[1]. Aber es ist nicht eine Einheit, die eine irgendwelche Reduktion (auch keine „teleologische“) erlaubte, sondern analogia entis besagt, wie das Vierte Laterankonzil es klassisch formuliert (Denz. n. 432), die tiefinnige Erkenntnis und Anerkenntnis der „immer größeren Unähnlichkeit“ (maior dis-

[1] Die in diesen Tagen (als dritte Lieferung des „Handbuches der Philosophie“, München, Oldenbourg) erscheinende „Religionsphilosophie katholischer Theologie“ des Verfassers gibt den ausführlichen Aufriß dieser analogia entis und darin den Zusammenschluß von „Gottgeheimnis der Welt“ [2] (München 1924) und „Gott“ (München 1926, Oratorium-Verlag; ebenfalls in diesen Tagen erscheinend).

similitudo) in aller „noch so großen (bis in die Höhen der Übernatur hinauf) Ähnlichkeit" zwischen Gott und Geschöpf. Hier liegt auch der wahre Sinn des Molinismus (nicht als ob er in dieser Auffassung allein stünde, sondern in dem Sinn, daß er erst von dieser Auffassung her verstanden werden kann). Gewiß betont er gegenüber dem Skotismus (der die Menschennatur gern als „Ohnmacht" oder wenigstens rein als „Kind" faßt) eine gewisse Kraft und Erwachsenheit des Menschen, aber nicht im Sinne einer irgendwie gegen Gott fertigen „Geschlossenheit" (wie Eschweiler will). Molinismus ist gewiß getragen vom Atem „religiöser Männlichkeit", aber einer Männlichkeit, die wesenhaft und ununterbrochen immer wieder neu Kind zu Gott ist, wachsend aus ihm und in ihm und zu ihm hin. „Analogia entis" für alle katholischen Schulen aber besagt in unserem Problem, daß alles Forschen und Grübeln des Menschen über „Dasein der Welt" (wie Schelling das eine große Problem nannte) nur dann und insofern nicht irregehe, als es über Gott und Welt nicht „zu Gericht sitzt", oder (wie Augustinus es ausdrückt) als es, angekommen bei den letzten „Abgründen", erkennt und anerkennt, daß ein Mensch weder den „Abgrund der Welt" noch den „Abgrund im eigenen Innern" erforschen könne, sondern Gott allein: „Gott thronend über Cherubim, schauend in Abgründe". Alle „Gegensatzlehre" oder „Polarität" oder „Spannungseinheit", soweit sie aus analogia entis sich ergibt (wesenhaft gründend im Sosein-Dasein-Problem), ist darum so wenig letzte und subtilste „menschliche Konstruktion", daß sie vielmehr das entscheidende In-die-Knie-Brechen aller menschlichen Konstruktion wesenhaft besagt. Es ist die ganze tiefe Demut vor den „Geheimnissen des Herrn", die das Wesen solcher „Gegensatzlehre" usw. ausmacht. Eben darum, weil analogia entis (wie wir das immer wieder ausgeführt haben) solche letzte, hier wirklich radikale, Demut einbeschließt und fordert, darum ist sie allein der Sieg über allen Tragizismus. Denn Tragizismus ist die feinste (fein fast bis zur Unsichtbarkeit) Spitze des radikalen Hochmutes des „similis ero altissimo". Also kann er nur überwunden werden durch die radikalste Demut, d. h. jene Demut, wie sie das Laterankonzil umschreibt: die Demut, darin der Mensch auch in der höchsten Begnadung sich als Mensch erkennt und anerkennt, weder „vergöttlichter Mensch" noch „vermenschlichter Gott", sondern schlichter „Mensch Gottes", der bei den letzten Dualismen solcher Stellung demütig verbleibt, weil er weiß, daß „der Sitz der Weisheit in Gott ist" (wie die Weisheitsbücher sprechen).

Erich Przywara S. J.

Ehe und Ehescheidung in der Sowjetgesetzgebung

Es wäre eine große Täuschung, wollte man die Bolschewisten nur als eine politische Partei betrachten. Der Bolschewismus ist wesentlich mehr; er ist eine Weltanschauung, gleichsam eine Religion mit eigenen Dogmen, Priestern, Göttern. Gegenüber der Kirche und der christlichen Moral stellt er sein eigenes Lehrsystem und seine eigene Moral auf und beabsichtigt, sie mit Gewalt der ganzen Menschheit aufzunötigen. Aus diesem Gegensatz zur christlichen Kultur wollen wir hier nur ein Teilgebiet herausgreifen: die Gesetzgebung über die Ehe und die Ehescheidung. Vorerst sei einiges vorausgeschickt über die Grundsätze, die den Gesetzgeber leiteten, dann die Gesetzgebung selbst in ihren wesentlichen Bestandteilen dargelegt, und endlich ihr „Wert" geprüft an der Auswirkung, die sie im praktischen Leben bereits gefunden hat.

Bei der ganzen Untersuchung stützen wir uns lediglich auf die offiziellen Dokumente der Bolschewisten, vor allem: „Familienrecht der R. S. F. S. R." (Föderativrepublik)[1], Moskau 1923 (russisch); J. A. Rostowsky: „Das Sowjet-Ehe- und Familienrecht", Moskau 1925 (russisch). Außerdem benützten wir verschiedene Artikel und Statistiken aus der bolschewistischen Presse, die im Verlauf der Arbeit noch im einzelnen angeführt werden.

Der Klarheit halber sei zum voraus bemerkt, daß wir die Begriffe „Kommunismus" und „Bolschewismus" als gleichbedeutend verwenden, sie dagegen vom „Sowjetismus" unterscheiden, da der eine nicht ohne weiteres den andern einschließt[2].

Nach christlicher Lehre ist der Mensch als gesellschaftliches Wesen erschaffen. Völlig sich selbst überlassen kann er kein menschliches Leben im Vollsinn des Wortes führen, nicht alle Fähigkeiten entwickeln, die der Schöpfer ihm gegeben, nicht jene Vollendung erreichen, deren er fähig ist. Darum ist er durch

---

[1] R. S. F. S. R. (Föderativrepublik) ist zu unterscheiden von S. S. S. R. (Republikenbund), zu dem auch Weißrußland und die Ukraine gehören.

[2] Kommunismus, kommunistische Partei, Sowjet sind Begriffe, die unbedingt auseinander zu halten sind. Kommunismus bedeutet die Wirtschaftsordnung der „künftigen Gesellschaft", und zwar als Gegensatz zum jetzt herrschenden System des Kapitalismus. Alles soll allen gehören, jeder erhält vom gemeinsamen Gut nach seinen Bedürfnissen. — Kommunistische Partei ist jene Gruppe von Menschen, die den Kommunismus als Wirtschaftsordnung durchführen wollen. Praktisch ist sie identisch mit dem Bolschewismus, d. h. eine Minderheit, die mit Gewalt, auf dem Wege der Diktatur, den Kommunismus verwirklichen will. Selbst in Rußland zählte die kommunistische Partei nach der offiziellen Statistik im November 1925 bloß 591 502 Mitglieder, bei einer Bevölkerung von 150 Millionen. Der Kürze halber wird die kommunistische Partei oft einfachhin Kommunismus genannt. Wir gebrauchen darum in unsern Darlegungen Kommunismus und Bolschewismus für ein und dasselbe. — Sowjetismus: eine Staatsform, in welcher die oberste Gewalt in den Händen der Sowjet (Räte) liegt. Augenblicklich sind in Rußland noch immer die Bolschewisten die Diktatoren der Sowjets. Das kann sich aber ändern. Schon im März 1921 revoltierten die Matrosen von Kronstadt und forderten die Sowjets ohne Kommunismus. Die kommunistische Partei und die Sowjets (Ortsräte, Kreisräte, Rätekongreß) sind somit nicht dasselbe. Ja innerhalb der Sowjets beginnt eine Bewegung gegen den Kommunismus mehr und mehr an Zahl und Ansehen.

Gottes Willen berufen, eine Gemeinschaft zu bilden: die häusliche Gemeinschaft, die Familie, und die bürgerliche Gemeinschaft, den Staat[1], d. h. eine vollkommene Gesellschaft, aufgebaut aus einer Vielheit von Familien, mit dem Zweck, unter der Leitung einer obersten Autorität das allgemeine Wohl aller zu verwirklichen. Aber noch mehr: Die Kirche lehrt mit dem hl. Paulus (Eph. 3, 15), daß jede Familie im Himmel und auf Erden ihr Dasein von Gott hat; und da die Ehe Urgrund und Ursprung der Familie ist, heiligt die Kirche die Familie in eben diesem Urgrund, indem sie im Auftrag Christi die Ehe der Getauften zur Würde eines Sakramentes erhebt. So erreicht die Ehe ihren vollen Zweck, das Menschengeschlecht zu vermehren, ein Volk zu erzeugen und heranzubilden für den Dienst und die Verehrung des wahren Gottes und unseres Erlösers Jesus Christus[2]. Ganz anders lautet die These des Kommunismus. Er verurteilt den Staat, insoweit zu seinem Wesen eine Autorität gehört, d. h. eine einheitliche, mit den nötigen Vollmachten ausgestattete, das öffentliche Leben leitende Gewalt. Er will nur eine ungeheure freie Vereinigung gleichberechtigter Produzenten, lediglich nach Rasse und Sprache gruppiert, eine Vereinigung, „wo die freie Entfaltung eines jeden einzelnen die Bedingung der freien Entfaltung aller" ist, wie das kommunistische Manifest sich ausdrückt.

Um diese freie Entfaltung zu ermöglichen, gilt der Angriff der Kommunisten vor allem der Familie. Die unerläßliche Voraussetzung für die Umgestaltung der gegenwärtigen Gesellschaft in die kommunistische Gesellschaft ist der gewaltsame Umsturz dieser „bürgerlichen und christlichen Einrichtung". Der Kongreß des kommunistischen Frauenbundes erklärte 1924: „Die Revolution ist unmöglich, solange die Familie besteht..., sie ist eine Einrichtung der Bourgeois..., von der Kirche erfunden..., sie muß vernichtet werden." „Sie ist noch eines der Überbleibsel der Vergangenheit", schreibt Madame Kollontai in ihrer Broschüre „Die Familie und der kommunistische Staat", „sie hat aufgehört, eine Notwendigkeit zu sein..., sie ist ein Hindernis, indem sie die Arbeiterinnen unnütz ablenkt von einer produktiveren und wichtigeren Arbeit", und noch deutlicher in einem Vortrag, den sie im Januar 1926 hielt: „Die Familie ist nichts anderes als Mann und Frau vereint für sich, aber getrennt von der Gemeinschaft. Können wir das brauchen? Nein!"[3]

Diese Ideen versucht der Bolschewismus in die breiten Volksmassen zu bringen, verbirgt sie aber hinter großsprecherischen Phrasen, mit denen er die Sympathie des Volkes zu gewinnen hofft. So wirft er sich z. B. zum Vorkämpfer für die Freiheit der Frau auf und erklärt durch den Mund Lenins, daß deren Schutz und Emanzipation eine seiner ersten und wichtigsten Aufgaben sei[4].

---

[1] Enzyklika „Immortale Dei" vom 1. November 1885.

[2] Enzyklika „Arcanum" vom 10. Februar 1880.

[3] Anna Kollontai, geb. Mravinska, Frau eines Generals der früheren russischen Armee, heiratete beim Ausbruch der Revolution einen Matrosen namens Dibenko, der zum Marinekommissär ernannt wurde. Bis März 1926 war sie bevollmächtigte Gesandte der R. S. F. S. R. in Norwegen.

[4] „Soll die Revolution Erfolg haben, brauchen wir die Frau. ... Um sie zu haben, müssen wir sie vom häuslichen Herde wegholen. ... Wir müssen in ihr das selbstsüchtige Gefühl und den Instinkt der sogen. ‚Mutterliebe' ersticken. ... Wenn die Frau ihre Kinder liebt, ist sie nichts anderes als eine Hündin, ein Tier" (Kongreß vom 16. November 1924).

Dies waren die Grundsätze, die nach der Revolution von 1917 die kommunistischen Gesetzgeber bei der Schaffung des neuen Gesetzbuches leiteten. Das Familienrecht bildet einen eigenen Teil des Gesetzes und zerfällt seinerseits wieder in vier Teile: Zivilstandsakte, Eheschließung und Ehescheidung, Rechte der Familie, Schutzmaßregeln. Mit Übergehung von Einzelheiten seien kurz die Hauptpunkte dieser Gesetzgebung hervorgehoben, um dadurch in etwa eine Vorstellung von der Rechtslage der Familie im heutigen Rußland zu ermöglichen.

Art. 52 des Ehekodex bestimmt, daß nur die beim Standesamt angemeldete Zivilehe von den kommunistischen Machthabern als rechtsgültig anerkannt wird und daß nur eine solche Ehe Rechte und Pflichten der Gatten erzeugt. Religiöse Zeremonien kennt das Gesetz nicht; sie sind nicht verboten, aber die nur nach religiösem Ritus geschlossene Ehe ist rechtsungültig. Diese Bestimmung finden wir zwar im modernen Recht fast aller Länder; aber sie hat in Rußland doch eine ganz andere Bedeutung. Art. 133 des dritten Teiles besagt nämlich, daß die tatsächliche Abstammung als Grundlage der Familie gelte. Zwischen ehelicher und unehelicher Verwandtschaft besteht keinerlei Unterschied. Ja es wird noch eigens hinzugefügt: „Eheliche und uneheliche Kinder haben in jeder Hinsicht die gleichen Rechte."

Welchen Wert hat aber dann die Eintragung der Ehe in die Listen des Standesamtes, wenn doch die uneheliche Abstammung dieselbe Rechtswirkung hat wie die eheliche? Der offizielle Kommentar zum Familienkodex gibt auf diese Frage eine eindeutige Antwort. Er anerkennt, daß diese Eintragung weder für die Gatten noch für die Kinder irgend eine besondere Rechtswirkung hat oder ihnen irgend ein Vorrecht verschafft, sondern daß er lediglich eine vorläufige Maßnahme ist, die es der Mutter ermöglicht, den Beweis der tatsächlichen Vaterschaft des Mannes zu erbringen, der sich allenfalls weigert, für den Unterhalt des Kindes aufzukommen. Hat man die Anmeldung beim Standesamt unterlassen, so ist man genötigt, gerichtlich vorzugehen, Zeugen zu bestellen, und, wenn die Verbindung nur eine vorübergehende war, die beiden Beteiligten vielleicht noch in verschiedenen Häusern wohnten und sich nur dann und wann zu unregelmäßigen Zeiten trafen, kann es oft sehr schwierig sein, die Tatsache des ehelichen Verkehrs nachzuweisen. Hätte der Staat jetzt schon die Möglichkeit, die ganze Obsorge für die Kinder zu übernehmen, so hätte er sich die Formalität der Eintragung ohne weiteres erspart.

Diese Erklärung des offiziellen Kommentars ist von grundlegender Bedeutung. Er deckt den Geist und das Bestreben des Gesetzgebers mit einer Klarheit auf, die wirklich nichts zu wünschen übrig läßt. Das kommunistische Eherecht will geradezu die völlig freie Verbindung zur eigentlich gesetzlichen Ehe machen. Abschaffung der Eintragung in die Listen ist dann lediglich die gesetzliche Anerkennung eines bereits vorhandenen Zustandes. Der Ehekodex von 1918 ist somit nichts anderes als eine bewußte, planmäßige Vorbereitung auf jene völlig freie Verbindung.

Ebenso leicht wie die Eheschließung soll den Gatten auch deren Auflösung gemacht werden.

Es ist überflüssig, die christliche Lehre über die Unauflöslichkeit der Ehe eigens hervorzuheben. Mit der Forderung des Naturgesetzes verbindet die Kirche noch die Autorität der göttlichen Offenbarung und lehrt ausdrücklich

die Einheit und Unauflöslichkeit der gültig geschlossenen und vollzogenen Ehe: „In keines Menschen Gewalt steht es, sie zu lösen oder sie zu brechen.“ [1]

Die kommunistische Lehre über die Ehescheidung hat Bebel in folgende Worte zusammengefaßt: „Mann und Frau sind nichts anderes als Tiere. Kann bei Tieren von einer Ehe, von einem unauflöslichen Band die Rede sein?“ Die Antwort auf diese Frage gibt uns die bolschewistische Gesetzgebung. Art. 86 anerkennt, daß die Ehe bei Lebzeiten der Gatten durch Scheidung gelöst werden kann. Auf den ersten Blick möchte man meinen, daß die Bolschewisten damit nichts Neues gebracht hätten, lassen doch auch die Gesetzesbestimmungen der Bourgeois-Staaten die Ehescheidung zu. Und doch ist ein wesentlicher Unterschied. Diese geben durch die ganze Fassung der betreffenden Gesetze immer noch das Unmoralische zu, das unter dem Schein von Recht sich birgt, und schränken darum die Ehescheidung auf bestimmte, im Gesetz genau vorgesehene Fälle ein. So verlangt das deutsche Recht zur Anstrengung eines Ehescheidungsprozesses folgende Ursachen: Ehebruch, Doppelehe, widernatürliche Unzucht, Bedrohung des Lebens, grobe Mißhandlung, tiefe Zerrüttung des ehelichen Verhältnisses, böswilliges Wegbleiben eines der beiden Gatten, Geisteskrankheit [2]. Das französische Recht gibt weniger Einzelheiten. Art. 229 bis 232 besagen, daß die Ehescheidung vollzogen werden kann wegen Ehebruch, Ausschreitungen, Mißhandlungen oder grober Beleidigung, Verurteilung zu körperlicher oder sonst entehrender Strafe. Das gegenseitige Einverständnis der Ehegatten, das seinerzeit im napoleonischen Recht als hinreichender Grund zur Ehescheidung galt, wird also heute theoretisch nicht mehr anerkannt. Praktisch läßt freilich der dehnbare Begriff „grobe Beleidigung“ eine sehr weite Auslegung zu und macht so die Scheidung ungemein leicht.

Die Bolschewisten haben auch diese letzten Reste von Ehrgefühl und moralischem Schein abgestreift, und ihre Gesetzgebung kann sich mit Recht rühmen, nicht mehr heuchlerisch den Schein zu wahren. Mit zynischer Offenheit gibt der offizielle Kommentar seine Erklärungen: „Die Tatsache eines Ehebruchs festzustellen, ist sehr schwierig. Die Ehescheidung ist darum [nach den Gesetzen der andern Länder] ein Vorrecht der Bourgeois, während der Arme zu endlosem Martyrium verurteilt ist. Nach unsern Gesetzen genügt zur Auflösung der Ehe die entsprechende, auch bloß mündliche Forderung eines der beiden Gatten.“ Gegenseitige Einwilligung ist also nicht mehr nötig; das Verlangen auch nur eines der beiden Gatten genügt zur Scheidung. Art. 87 und 88 besagen: „Grund der Auflösung kann sowohl die beiderseitige Übereinstimmung der Ehegatten wie auch das Verlangen bloß eines derselben sein. Die Forderung der Auflösung kann schriftlich eingereicht werden oder auch mündlich mit Unterschrift in der Eintragung.“ Und zwar kann die Auflösung auch gegen den Willen des andern Ehegatten erfolgen; denn der Kommentar sagt ausdrücklich, daß dessen Einverständnis gar keine Bedeutung habe. In diesem Falle ist die Forderung freilich beim Ortsgericht des Mannes oder der Frau einzureichen, das dann die Auflösung der Ehe vollzieht [3]. Und all diese Ver-

[1] Enzyklika „Arcanum“. [2] Bürgerl. Gesetzbuch §§ 1564 ff.

[3] Dabei ist zu bedenken, was für Leute in diesen Gerichten arbeiten. Von den 1643 Richtern haben bloß 10% Universitätsbildung, 17% Mittelschulbildung, alle übrigen nur Volksschulbildung oder überhaupt keine. 987 dieser Richter sind Mitglieder der kommunistischen Partei.

fügungen sind getroffen, „um den Fortschritt der Menschheit zu sichern, die freie Entwicklung des Mannes und die Emanzipation der Frau zu fördern".

Das ist im wesentlichen das bolschewistische Eherecht. Es genügt an sich schon völlig, um das Familienleben zu vernichten. Aber den Gesetzgebern war es noch nicht genug. Durch eine neue Verfügung krönten sie ihr Zerstörungswerk. Im Jahre 1920 erschien eine Bestimmung, welche die Abtreibung der Leibesfrucht nicht nur erlaubt, sondern unentgeltlich in den Krankenhäusern vornehmen läßt, sei es daß man sie aus Gesundheitsgründen oder auch aus andern persönlichen oder Familienrücksichten verlangt. Diese Bestimmung ist bisher doch noch nie dagewesen. Wir finden sie in keinem Gesetzbuch der zivilisierten Welt, ja die Bolschewisten sind damit unter das Niveau selbst der heidnischen Staaten des Altertums gesunken. Alle Rechtfertigungsversuche können diese Tatsache nicht beschönigen. „Die Bäuerin", so lesen wir in der „Bednota" (Armut), „hat zuviele Kinder. Die Schuld liegt an unserem System des Kleingrundbesitzes. Dieser verlangt Wirtschafterinnen, und darum muß bei uns jeder Bauer heiraten.... Anderseits ist die Zahl der Geburten zu groß und darum bei unserer Armut und unserem kulturellen Rückstand eine große Sterblichkeit unausbleiblich. Es ist somit absurd, ein Kind zu tragen und zu nähren, wenn es nach der Geburt doch bald sterben muß. Viel vernünftiger ist es, die Frucht abzutreiben; denn es gibt doch kein Mittel, das mit unfehlbarer Sicherheit die Schwangerschaft verhütet."

Zivilehe als Vorbereitung auf eine völlig freie Verbindung, Ehescheidung auf Wunsch auch bloß einer der beiden Beteiligten, gesetzlich geschützte und vom Staat geförderte Abtreibung der Leibesfrucht, das sind die Hauptpunkte des bolschewistischen Familienrechtes.

Es erübrigt sich jede weitere Diskussion über diese Gesetzgebung. Lassen wir lieber noch einige Tatsachen sprechen, um ihre verheerende soziale Wirkung beurteilen zu können. Leider ist unser Tatsachenmaterial recht lückenhaft; denn die Bolschewisten verhindern nach Kräften die Veröffentlichung. Doch sind die statistischen Angaben, über die wir verfügen, hinreichend, um die Lage in etwa zu beleuchten.

Wie überall in Europa ist die Zahl der Ehen seit dem Kriege auch in der S. S. S. R. beträchtlich gestiegen. Während man 1911—1913 auf 10000 Einwohner 81 Ehen zählte, gab es im Jahre 1922 deren 132, im Jahre 1924 waren es 109. Anderseits bezeugen die Statistiken des Kommissariats des Innern, veröffentlicht in der „Izvestia", der wir unsere Angaben entnehmen, auch ein ständiges Steigen der Ehescheidungen, besonders in den Städten. Die „Bednota" gibt für Leningrad und Moskau folgende Zahlen:

Leningrad (früher Petersburg):	im Juli 1925	auf 1000 Ehen ..	229 Ehescheidungen
	im August „ „ „ „ ..		250 „
	im Sept. „ „ „ „ ..		285 „
Moskau:	im Juli 1925 „ „ „ ..		106 „
	im August „ „ „ „ ..		116 „
	im Sept. „ „ „ „ ..		140 „

In Moskau trafen für das ganze Jahr 1925 auf 24608 Ehen 2796 Ehescheidungen, also 11 auf 100. Die Zahl der Scheidungen ist somit ständig im Wachsen. Aber nicht nur in den Städten, sondern im ganzen Land wird die

Auflösung der Ehe mehr und mehr eine alltägliche Erscheinung. Leider ist ja die ständige Zunahme der Ehescheidungen ein Übelstand, dessen Fortgang wir in allen Ländern mit Schrecken beobachten. Hier einige Angaben aus den letzten Jahren:

Auf 100000 Einwohner zählte man in

Belgien	im Jahre	1924 . .	38 Ehescheidungen
Deutschland	im „	1923 . .	55 „
Frankreich	im „	1925 . .	51 „
Vereinigte Staaten	im „	1922 . .	136 „

In der S. S. S. R. trifft es von den beim Standesamt eingetragenen Ehen auf 100000 Einwohner 111 Scheidungen. Wollte man die freien Verbindungen dazurechnen, so würde die Zahl wenigstens verdoppelt. Wir bekämen somit die erschreckende Zahl von 200—250 Ehescheidungen auf 100000 Einwohner.

Nicht weniger deutlich sprechen die Statistiken über die Abtreibung. Auch hier müssen wir uns mit den Angaben der staatlichen Krankenhäuser begnügen. Natürlich entgeht eine große Zahl dieser staatlichen Kontrolle, da die Bevölkerung sich nicht gerne den Behörden stellt. Die Eisenbahnerzeitung „Goudok" (Pfiff) gibt einige Zahlen: im Jahre 1923 hatte man in allen ärztlichen Distrikten längs der Linie Moskau-Kourfk (ca. 325 km) 353 Abtreibungsoperationen gezählt. 1925 waren es schon im ersten Halbjahre, und zwar bloß für den Distrikt Moskau deren 295. Im Jahre 1924 wurden im ganzen Eisenbahnbezirk der S. S. S. R. 33927 Geburten und 22733 Fälle von Abtreibung angemeldet. Die verheerende Praxis dringt jetzt schon bis in die entlegensten Winkel des Landes. An die zwei Fünftel aller Kinder werden so schon vor ihrer Geburt ums Leben gebracht, und das mit Billigung des Staates. Auch die Mütter leiden dabei. Von 155000 Abortusoperationen haben 66000 die Erkrankung der Mutter zur Folge gehabt, und 3000 Frauen sind den Folgen der Operation erlegen. Die Wirkung dieser Tatsachen war aber lediglich die, daß die kommunistischen Machthaber einfach Handbücher für Ärzte und Frauen herausgaben mit einem Verzeichnis der Mittel, die mit weniger Schaden dieselbe Wirkung erzielen.

Unwillkürlich drängt sich einem die Frage auf, wie denn die Bevölkerung sich zu diesen Gesetzen stelle, die im Namen der sozialen Ordnung und der persönlichen Freiheit die Familie vernichten und dafür Verbrechen, Krankheit und Tod ins Land bringen[1]. Da können wir wenigstens die erfreuliche Tatsache beobachten, daß sowohl in den Städten wie auch auf dem Land doch der Widerstand des Volkes sich zu regen beginnt, eine Tatsache, die es uns ermöglicht, diese traurigen Darlegungen mit einem leichten Schimmer von Hoffnung abzuschließen.

[1] Die Berichte, die dem ukrainischen Kongreß zum Schutz der Volksgesundheit vorgelegt wurden, melden aus der Ukraine (also bloß dem Süden des ganzen Republikenbundes), daß 20% aller Schüler blutarm seien, ein großer Teil tuberkulos. Im Jahre 1924 wurden in den Dörfern (!) 112000 Fälle von Geschlechtskrankheiten angemeldet, also auf 10000 Einwohner 48 Geschlechtskranke, davon mehr als die Hälfte Syphilitiker. Deren Zahl ist im Vergleich zur Vorkriegszeit um 25% gestiegen. In Moskau sind von den rund 20000 Schülern, die man 1924 zählte, 42,3% herzkrank; die Zahlen über die Geschlechtskranken in den Städten werden nicht berichtet.

Um die Mitte des Jahres 1925 unterbreitete der Volkskommissär Koursky, Vorsteher der Justiz, dem Exekutivkomitee eine Gesetzesvorlage, die das bisherige Eherecht ändern sollte. Die Anmeldung der Ehe beim Standesamt sollte abgeschafft oder wenigstens die angemeldete Ehe der unangemeldeten, einfach tatsächlich eingegangenen Ehe völlig gleichgestellt werden. Außerdem sollte die Auflösung der Ehe nicht mehr durch das Gericht, sondern bloß durch mündliche Mitteilung an den Sowjet-Ortsvorsteher vollzogen werden. Die Vorlage wurde im Komitee zur Diskussion gestellt, und zwar im Beisein von Vertretern der Arbeiter und Bauern. Deren Widerstand war aber ebenso entschieden wie unerwartet. Sie erhoben nicht bloß gegen diese Vorlage Einspruch, sondern gegen die ganze Ehegesetzgebung überhaupt, weil sie von derselben sexuellen Ungebundenheit erfüllt sei. Die Bauern verlangten einmütig eine Verminderung der Ehescheidungen, weil diese das häusliche und ländliche Leben vollständig zerstörten. Die Vertreter des Arbeiterstandes erklärten, der Ruin ihrer Familien beginne in dem Augenblick, wo der Arbeiter aktives Mitglied der kommunistischen Partei werde. In Stadt und Land beobachte man die gleiche Entwicklung: der Mann werde mehr und mehr zum Tier, verlasse Frau und Kinder und überlasse sich einem abenteuerlichen Leben. „Die Kameraden versichern, das sei die wahre Liebe", so erklärte eine Bäuerin, „aber sie vergessen, daß eine verlassene Frau mit ihren Kindern auf den Armen zu allem fähig sei." [1]

Der Erfolg dieses hartnäckigen Widerstandes war, daß die Bolschewisten wenigstens vorläufig zum Rückzug blasen und ihren Gesetzesentwurf fallen lassen mußten. Eine derartige Niederlage bringt sie doch zum Nachdenken. Das geht aus einem Artikel hervor, der kürzlich in der „Izvestia" (März 1926) erschienen und von einem Teilnehmer an der oben erwähnten Diskussion unterzeichnet ist. Der Verfasser gibt zu, daß seine Partei die Aufgabe habe, positiv an der Erhaltung der Familie in Stadt und Land zu arbeiten. Er anerkennt auch, daß die Familie die Zelle des ganzen wirtschaftlichen und materiellen Lebens des Landes ist, daß somit ihre Zerstörung Selbstmord wäre. Sie sei übrigens keineswegs eine Bourgeois-Einrichtung, die verdiene, als solche gebrandmarkt zu werden. Um wegen dieser kühnen Behauptung nicht etwa der Häresie beschuldigt zu werden, stützt er sie auf den Ausspruch von Engels: „Das Kennzeichen des Beginnes einer Zivilisation ist die endgültige Sicherung der monogamischen Ehe." [2]

So können wir denn unsere Untersuchung über die bolschewistische Ehegesetzgebung damit schließen, daß wir gegen sie gerade diejenigen als belastende Zeugen aufrufen, die sie ausgearbeitet haben. Die Logik der Tatsachen zwingt die Gesetzgeber, die Folgerung zu ziehen, mit der sie sich ihr eigenes Urteil sprechen.

Können wir behaupten, daß damit das gewagte Spiel gewonnen sei, daß der Bolschewismus unter dem Druck der Proteste und des Volkswiderstandes, und belehrt durch die nüchterne, grausige Wirklichkeit, seine Grundsätze aufgebe? Keineswegs! Aber dieser erste Sieg der gesunden Kräfte ist immerhin ein Zeichen von der Lebenskraft, die noch im russischen Volke steckt, und ein schlagender Beweis für den moralischen Bankrott des Kommunismus.

Iwan Kologrivov S. J.

[1] „Posledni Novosti" (Neueste Nachrichten) vom 7. November 1925.
[2] „Posledni Novosti" vom 12. März 1926.

Meßgebräuche der Gläubigen in der Neuzeit

Die Erkenntnis der Reformbedürftigkeit der liturgischen Gemeinschaft, die uns aus der Betrachtung ihrer Entwicklung im Altertum und Mittelalter aufgeleuchtet ist[1], lebte an der Wende der Neuzeit in vielen kirchlichen Kreisen. Und die Klagen, die manche bezüglich der deutschen Verhältnisse erhoben, waren in vielem durchaus berechtigt. Die Kirche selbst hat es durch ihre Päpste und auf dem Trienter Konzil klar und bestimmt genug ausgesprochen.

Wo und wie konnte eine Änderung herbeigeführt werden?

Wohl nie hat eine Privatarbeit so weit- und tiefgehenden Einfluß auf die Neugestaltung liturgischen Lebens gehabt, wie die Meßordnung des Straßburgers Johannes Burckard vom Jahre 1502, wenn es auch bis 1570 dauern sollte, daß sie zu ihrer amtlichen Auswirkung kam.

Burckard war päpstlicher Protonotar und Zeremonienmeister an der Capella sancta. Veranlassung zu seiner Arbeit bot ihm die Tatsache so „vieler Mißbräuche, verschiedener Riten und unzweckmäßiger Bewegungen" bei den einzelnen Priestern, die dem Ideal einer Einheitlichkeit in der ganzen römischen Kirche so wenig entspreche. Darum sammelte er aus den Bestimmungen der Väter und Päpste alter und neuer Zeit das, was ihm nach dem damaligen Stand der Dinge als eine der Kirche würdige Einheit erschien[2]. Im ganzen beschränkt er seine Ausführungen auf die stille Messe, also die Messe ohne liturgische Gesänge und ohne Leviten.

Zum ersten Mal in der Geschichte der Meßordnungen begegnet uns hier eine Bestimmung, und zwar eine sehr eingehende, über die Haltung der Gläubigen während der Messe, ohne daß wir erführen, ob sie einer päpstlichen Verordnung, dem Wunsch des Schreibers oder einem obwaltenden Gebrauch entnommen ist.

Es heißt beim Staffelgebet nach der Bemerkung, der Meßdiener solle zur Linken des Priesters knien: Auch die einer Lesemesse Beiwohnenden (interessentes) sollen vom Beginn bis zum Schlußsegen knien, ausgenommen die Zeit der Evangelienlesung, bei der sie aufmerksam stehen sollen. Hingegen sollen sie bei einer gesungenen Messe[3] an Sonn- und Festtagen und bei den Ferialmessen von Ostern bis Dreifaltigkeit sich so verhalten: beim Staffelgebet knien, dann stehen bis zur Anbetung des Sakraments, wenn der Priester es (nach der Wandlung) dem Volke zur Anbetung zeigt, nach dieser Anbetung wieder stehen bis zum Schluß der Messe. Bei den gesungenen Totenmessen aber und Ferialmessen außerhalb der österlichen Zeit sollen sie knien: beim Staffelgebet, bei der Oration usw. bis zum Schluß des Traktus, vom Schluß des Sanktus bis zum Schluß der Messe; bei den andern Teilen sollen sie stehen, es sei denn eine Sitzgelegenheit vorhanden: in diesem Falle mögen sie sitzen beim Kyrie und Gloria, sobald der Priester diese Teile für sich gebetet hat[4], bei der Epistel und den folgenden Teilen bis zum Evangelium, beim Credo, sobald der Priester es für sich gebetet hat, vom Schluß

---

[1] Vgl. diese Zeitschrift 110 (1926) 283.

[2] Vgl. Legg, Tracts on the Mass (London 1904) 121 ff.

[3] Es ist immer an die rein liturgischen, lateinischen Gesänge gedacht, weil unsere „Singmesse" damals noch nicht bestand.

[4] Man steht also, solange der Priester sie betet, und sitzt, während der Chor sie vollendet.

des Offertorialverses bis zum Beginn der Präfation, von der Ordnung der Meßgegenstände nach der Kommunion bis zum Dominus vobiscum vor der Postkommunion. Man kniet aber nieder (auf beide Kniee) beim Singen des Et incarnatus est im Credo, beim Et verbum caro factum est des Johannes-Evangeliums und beim Et procidentes adoraverunt eum des Epiphanieevangeliums.

Dann folgt noch eine allgemeine Bemerkung über die Meßgebete der Gläubigen: sie sollen keine andern Offizien oder Gebete sprechen (als die liturgischen), auch wenn sie den messelesenden Priester oder das Lateinische nicht verstehen, vielmehr andächtig auf den Priester achten und ihre ganze Aufmerksamkeit auf das gerichtet halten, was er sagt und tut, und im Geiste mit ihm darbringen, flehen und bitten, so wie er es tut; ausgenommen die Zeit der Anbetung des Sakramentes und innerhalb des Kanon, wenn er vorübergehend still für sich betet[1]: dann kann man aus sich selbst beten und sich und, die man will, Gott empfehlen.

Wie weitgehend Burckard die Anteilnahme der Gläubigen am Gebet der Liturgie für richtig hält, ergibt sich aus einzelnen Ausführungen noch genauer. Beim Staffelgebet heißt es: der Meßdiener und die Beiwohnenden sprechen immer den zweiten Vers (also abwechselnd mit dem Priester) und geben auch die andern Antworten zusammen; beim Confiteor wird es noch einmal hervorgehoben und ein An-die-Brust-schlagen beim Mea culpa gefordert. Außer dem Aufer a nobis und Oramus te Domine soll der Priester das ganze Staffelgebet so laut und deutlich sprechen, daß die Beiwohnenden ihn auch wirklich verstehen können; das gleiche gelte von der ganzen Vormesse (das Munda cor meum ausgenommen), Offertorialvers, Orate fratres, Präfation, Sanktus, Nobis quoque peccatoribus, Per omnia saecula saeculorum (Das Pater noster ist hier nicht erwähnt; später aber heißt es an Ort und Stelle, es solle mitsamt seiner Präfation „verständlich laut" gesprochen werden.), Pax Domini, Agnus Dei, Domine non sum dignus, Kommunionvers, Postkommunion, Ite missa est, Segen; das übrige solle er „still" beten, demnach so, daß ihn die Umstehenden oder Beiwohnenden (circumstantes seu interessentes) nicht verstehen können (S. 137 f.). Wenn der Altar zum Volk gewandt ist, der Priester also mit dem Antlitz zum Volke steht, soll er sich natürlich nicht beim Dominus vobiscum usw. umwenden (142). Das Suscipiat nach dem Orate fratres sollen der Meßdiener und die andern Beiwohnenden kniend, mit entblößtem Haupt und leise sprechen (152). Das Memento soll der Priester nicht zu lange ausdehnen, damit er den Umstehenden nicht lästig werde (154). Bei der Wandlung hebe der Priester die Hostie beziehungsweise den Kelch in die Höhe, soweit es bequem geht, und zeige sie dem Volke zur Anbetung. Der Friedenskuß wird mittels des Instrumentum pacis (Kußtäfelchen) noch allen Gläubigen gegeben, indem der Meßdiener es rundreicht, „zuerst den Adeligen, dann den andern, zuletzt den Frauen". Von einer allgemeinen Kommunion der Gläubigen weiß Burckard den Zeitverhältnissen entsprechend natürlich nichts; es heißt einfach: „wenn welchen die Kommunion zu reichen ist".

Auch den Opfergang hat Burckard in einer seiner Zeit entsprechenden Form bewahrt; er führt aus: wenn Leute beim Offertorium darbringen wollen, dann tritt der Priester ohne Kopfbedeckung auf die Epistelseite, wendet seine linke Seite dem Altar zu, nimmt den Manipel in die rechte Hand und reicht jedem der Darbringenden seinen Saum zum Kusse mit den Worten: „Deine Opfergabe sei dem allmächtigen Gott angenehm" oder: „Hundertfach mögest du zurückerhalten und das ewige Leben besitzen". Hat er alle Oblationen ange-

[1] Gemeint sind offenbar die beiden Mementos für Lebende und Abgestorbene.

nommen, legt er den Manipel wieder an den linken Arm an und kehrt zur Mitte des Altars zurück. Daß hier natürlich nicht Gaben für die Meßfeier als solche gemeint sind, ergibt sich aus der Zeit von selbst; nach allem nimmt der Priester sie auch nicht mit seiner (linken) Hand an, sondern die Gläubigen legen sie auf dem Altar oder einem Tische nieder. Eingehend berücksichtigt Burckard noch den Fall, wie der Priester die Hostien beim Offertorium zu ordnen habe, wenn sie für die Kommunion einzelner oder vieler, für die Meßkommunion selbst oder zum Aufbewahren an dieser Stelle darzubringen sind (149).

Mehrfach lesen wir eine Bemerkung über die Entblößung des Hauptes, so für den Priester beim Beginn der Messe — er soll die ganze Messe ohne Kopfbedeckung bleiben —, für den Meßdiener beim Reichen des Wassers für die Mischung von Wein und Wasser beim Offertorium, für die Gläubigen beim Suscipiat. Die Orantenhaltung beim Gebet ist auch bei ihm schon wie heute noch: nicht über Schulterhöhe und -breite hinaus (141). Das erhobene Ausbreiten der Arme nach der Wandlung und die Kreuzung der Arme während des Supplices kennt er und nach ihm die Pianische Meßordnung nicht mehr. Hingegen unterstützt er den Brauch, der uns bislang in römischen Meßordnungen nicht begegnete, der Meßdiener solle bei der Wandlung eine kurz vorher angezündete Fakel kniend emporheben und sie nach der zweiten Elevation wieder auslöschen. Bezeichnend ist, daß er noch keine Schellenzeichen des Meßdieners kennt, auch bei der Elevation nicht.

Obwohl der Kardinal vom Heiligen Kreuze das Werk Burckards lobte und die Notwendigkeit einer größeren Einheitlichkeit in der kirchlichen Meßfeier anerkannte, so blieb es vor der Hand ohne Erfolg. Noch 1539 veröffentlicht Ciconiolanus ein „Directorium divinorum officiorum", in dem er den Meßritus der römischen Kurie unter Paul III. vorlegt und auch die Approbation des Papstes erhält. Von allem, was für Burckard charakteristisch ist, hat er nichts; und auch in den Bestimmungen für den Priester weicht er in vielem von Burckard ab.

Die Meßreform Pius V. von 1570 wird sich als einen Ausgleich darstellen zwischen den wirklich bestehenden römischen Bräuchen, wie sie Ciconiolanus wiedergibt, und den „idealen", wie sie Burckard vorgeschwebt hatten[1].

Dem Beschluß des Trienter Konzils entsprechend, die Meßreform dem Papste selbst zu überlassen, machte sich in dessen Auftrag alsbald eine Kommission an diese nicht leichte Arbeit, die ihren Abschluß fand in den „Rubricae generales" und dem „Ritus servandus in celebratione missae", wie sie von Pius V. im Jahre 1570 gutgeheißen und unabänderlich für alle Kirchengebiete des lateinischen Ritus vorgeschrieben wurden, ausgenommen nur jene Kirchen und Diözesen, die entweder für ihren besondern Ritus apostolisches Gutheißen

[1] Nur im Vorübergehen sei noch an das Ordinarium von Konstanz aus dem Jahre 1557 erinnert. Nach der Wandlung soll die Hostie hoch erhoben werden, damit sie von allen gesehen und angebetet werde. Die Ausbreitung der Arme nach der zweiten Konsekration und die Kreuzung beim Supplices liegen noch vor. Beim Nobis quoque peccatoribus soll man einmal oder dreimal an die Brust schlagen. Die Elevation vor dem Pater noster hat sich hier noch in der älteren Form erhalten: der Priester zeige dem Volke die Hostie. Schon begegnet uns auch das Johannes-Evangelium am Schluß der Messe, das der Priester aber erst nach Ablegen der Kasel am Altare beten soll — An- und Auskleiden erfolgt nicht in der Sakristei, sondern am Altar.

gleich von Anfang erhalten hatten oder für ihre Besonderheiten den Nachweis eines mehr als zweihundertjährigen Bestehens führen konnten. Die Meßordnung ist bis heute in Geltung.

Von den Ausführungen Burckards über die Anteilnahme der Gläubigen ist Grundsätzliches und Allgemeines so gut wie nichts aufgenommen; die Meßordnung hält sich im allgemeinen an die Gewohnheit der früheren amtlichen Meßordnungen, unmittelbar nur für den Priester und die Diener des Altars Anweisungen zu geben.

Den Opfergang kennt und berücksichtigt sie in keiner Form; obwohl er damals in katholischen Ländern noch in verschiedenen Formen bestand und bis heute fortbesteht. Burckard ist also hier nicht durchgedrungen.

Eine indirekte Verbindung mit den Gläubigen ist durch die Anordnung über lautes und stilles Beten gegeben (Rubr. gen. XVI), die sich im allgemeinen mit der Burckards deckt.

Bei der Privatmesse sollen laut gesprochen werden (clara voce): die gesamte Vormesse, mit Ausschluß der beiden abschließenden Gebete des Staffelgebetes und des Munda cor meum vor dem Evangelium; von der eigentlichen Messe: Offertorialvers, Orate fratres — nur diese beiden Worte — Präfation mit Sanktus[1], Nobis quoque peccatoribus — nur diese drei Worte —, Per omnia saecula saeculorum vor dem Pater noster, sowie die Einleitung zu diesem und das Pater noster selbst, Per omnia saecula saeculorum vor dem Pax Domini sowie dieses selbst, Agnus Dei, Domine non sum dignus — nur diese Worte —, Kommunionvers, Postkommunion, Ita missa est und die entsprechenden Formeln, Segensformel, Johannesevangelium. Alles übrige soll still (secreto) gesprochen werden. Beim Hochamt soll der messelesende Priester die Teile, die er nicht zu singen hat und die in der Privatmesse laut zu beten sind, leise sprechen (submissa voce).

Was ist nun „laut" und „still"? Es wird der Klarheit wegen sofort beigefügt. Laut ist: deutlich vernehmbar, nicht zu schnell und nicht zu langsam, damit die Zuhörer nicht gelangweilt werden, noch auch zu laut, damit andere nicht gestört werden, die etwa noch zu gleicher Zeit in derselben Kirche Messe lesen; auch nicht so leise, daß die Umstehenden es nicht hören können, sondern dem Zuhörerkreis entsprechend, so daß diese verstehen, was gesprochen wird. Still: so daß der Betende sich selbst hört, von den Umstehenden aber nicht verstanden werden kann.

Man erkennt hier sofort, daß die Bestimmung Grenzen ihrer Anwendungsmöglichkeit hat, daß der Kreis der Beiwohnenden bei einer solchen Privatmesse nicht im Sinne von Hunderten und Tausenden unserer Großstadtkirchen gemeint sein kann, daß Privatmessen vorausgesetzt sind, deren mehrere zugleich in einer Kirche sein können und deren jede ihren Zuhörerkreis hat.

Dem Wortlaut nach findet sich auch eine unmittelbar für die Gläubigen gemeinte Bestimmung (Rubr. gen. XVII). Nachdem im einzelnen angegeben, wann der Priester in der Privatmesse eine Kniebeuge zu machen hat, heißt es: „Die den Privatmessen Beiwohnenden knien immer, auch in der österlichen Zeit, ausgenommen die Dauer der Evangelienverlesung."[2]

[1] Nach dem Ritus celebr. VII 8 soll das Sanctus in mittellauter Stimme gebetet werden.

[2] Bei den andern Meßgattungen ist für diese nichts bemerkt. Das könnte den Leser stutzig machen und ihm den Gedanken nahelegen, es sei auch obige Bestimmung nicht für die Gläubigen, sondern für Kleriker, Prälaten usw. Indes ist der Ausdruck „Beiwohnende" (circumstantes oder qui intersunt) so allgemein, daß die vorhin angeführte Einschränkung kaum gerechtfertigt erscheint, zumal er auch sonst vorkommt und auch dann nicht jene engere Bedeutung

Für das Hochamt heißt es: die Leviten sollen sich in ihrer Haltung dem messelesenden Priester anschließen: wenn er also eine Kniebeuge macht, machen auch sie eine, wenn er sitzt — und er kann sitzen während der Chor Kyrie, Gloria und Credo singt —, sitzen auch sie.

Für die Chormesse gilt Folgendes: wer im Chore der Messe beiwohnt, knie beim Staffelgebet und zur Elevation; bei den Ferialmessen des Advents, der Fastenzeit, der Quatembertage, der Fastenvigilien und bei den Totenmessen auch zu den Orationen, vom Schluß des Sanctus bis zum Pax Domini und zu den Postkommuniongebeten; ausgenommen wieder die Vigiltage von Ostern, Pfingsten, Weihnachten und die Quatember der Pfingstwoche. Die, welche nicht gerade zu singen haben, können sitzen, wenn der Priester sitzt, also beim Kyrie, Gloria, Credo, sodann auch während der Epistel und der folgenden Teile bis zum Evangelienanfang, während des Offertorialteiles bis zur Präfation und beim Kommunionvers.

Alle diese Bestimmungen sind als Ausnahmen von der gewöhnlichen, stehenden Haltung gemeint.

Die Tragweite dieser Verordnungen ist nicht so leicht festzustellen. Wir sahen schon, daß dabei Voraussetzungen gemacht sind, die heute oft nicht zutreffen.

Sodann bedarf der Begriff der Privatmesse für unsern Fall einer Erklärung. Man hört es aus den Bestimmungen immer herausklingen, daß die einer sogenannten Privatmesse Beiwohnenden mehr zufällig dort sind, und daß zu gleicher Zeit in derselben Kirche mehrere solcher Privatmessen, jede mit ihrem eigenen Zuhörerkreis, stattfinden können, während bei einer Hauptmesse die Beiwohnenden eine geschlossene Gemeinschaft (Pfarrei, Kloster usw.) bilden. Ferner können nach den Additiones zu den Rubricae generales (I, 4 u. V, 4) mehrere Konventualmessen in der gleichen Kirche an dem gleichen Tage sein. Auch haben die Stillmessen, die an Sonn- und Festtagen in den Pfarrkirchen als Ergänzung der Pfarrmesse oder des Hochamtes gehalten werden, um allen Gläubigen die Anteilnahme am eucharistischen Opfer zu ermöglichen, denselben Charakter einer öffentlichen Pfarrmesse[1]. Damit ist der Schluß gerechtfertigt, daß alle diese Messen, die man auch „öffentliche" genannt hat, nicht unter die Bestimmung über die äußere Haltung der Gläubigen in der Privatmesse fallen. Ja man darf einen Schritt weiter gehen und sagen: alle Messen, die als Gemeinschaftsmessen anzusprechen sind, demnach alle Singmessen und die Missa recitata, fallen auch aus dem Rahmen der Bestimmung heraus; und man wird dieser mehr gerecht, wenn man für solche Messen die Anweisungen für die Chormesse geltend macht.

---

zu haben scheint. Für die Annahme eines engeren Sinnes hingegen spricht die Tatsache, daß keine amtliche Meßordnung der Kirche Bestimmungen für die Gläubigen bietet, auch die Pianische nicht in irgend einer andern Frage. Sodann aber vor allem, daß der Ritus celebrandi einen Unterschied zu machen scheint zwischen den „Beiwohnenden" (circumstantes oder qui intersunt) und dem „Volke"; an Stellen nämlich, wo unzweifelhaft nach der Meßordnung die Gläubigen gemeint sind und sein müssen, heißt es immerzu „Volk" (populus: V 23; VII 2 3; VIII 5 7; XII 1); da wo aber nach dem Zusammenhang ebensogut der der Messe beiwohnende Klerus gemeint sein kann, heißt es „Beiwohnende" (III 9; IV 2; VII 7; VIII 3), ja einmal ganz augenfällig beim Confiteor: „der Meßdiener und die Beiwohnenden — auch wenn der Papst dabei ist — antworten" (III 9). Eindeutig entschieden ist die Frage nicht, indes neige ich zur Annahme, es seien alle der Messe Beiwohnenden gemeint, nicht zuletzt aus dem Grunde, weil Burckard, dem diese Bestimmungen entnommen scheinen, die Worte so versteht, und weil dabei eine größere Unmittelbarkeit aus allen Worten und Ausführungen spricht.

[1] Vgl. J. Braun, Liturgisches Handlexikon[2] 224.

Es wäre also nach den an sich auch heute noch geltenden Bestimmungen Pius' V. die der Liturgie entsprechende Haltung der Gläubigen in der Messe folgende: sicher das Hochamt und wahrscheinlich auch die vorhin genannten öffentlichen und Gemeinschaftsmessen fordern die stehende Haltung während der Messe als Grundhaltung; knien soll man während des Staffelgebetes und der Elevation[1]; sitzen kann man während des Kyrie, Gloria, Epistel, Graduale usw., Credo, während des Offertorialteiles bis zum Schluß des Sanctus und beim Kommunionvers. Besondere Ausnahmen für das Knien an Ferialtagen usw. sind oben erwähnt. Wir werden weiter unten sehen, wie die Entwicklung der letzten Jahrhunderte sich gestaltet hat, und wir alle wissen, daß wir auch für das Hochamt durchaus andere Gewohnheiten haben, als diese Bestimmungen vorsehen.

Noch bedarf es eines Blickes auf die Anweisungen des Ritus celebrandi missam, die uns noch einiges für den Gemeinschaftsgedanken Lehrreiches bieten.

Ist die Kirche gewestet und nur „der Altar geostet, also dem Volke zugewandt und folgerichtig auch der Priester mit dem Gesichte dem Volke zugewandt", dann bleibt er bei den Grußformeln stehen, wie er steht, und macht so die entsprechenden Bewegungen der Hände (V, 3; XII, 2). Dieser Fall ist also auch heute noch durchaus im Rahmen des geltenden Rechtes.

Hat man sich bei der Auffassung von „Beiwohnenden" für die Gläubigen entschieden, so ergibt sich, daß die Meßordnung auch den Fall der von uns heute missa recitata genannten Meßfeier als rechtsgültig, ja nicht einmal als eine Ausnahme ansieht. Denn es heißt beim Staffelgebet (III, 9), beim Kyrie (IV, 2), beim Orate fratres (VII, 7) ausdrücklich: „Die Meßdiener und die Beiwohnenden" antworten, so daß auch die Bemerkungen, der Priester solle sich zum Volke wenden, er solle das Volk grüßen (V, 2 3; VIII 5 7; XII, 1), nicht tote Formeln sind, sondern die Wirklichkeit liturgischen Lebens und liturgischer Gemeinschaft wiedergeben. Und die Gemeinschaft liturgischen Betens ist nicht auf obige drei Gebete beschränkt, sondern bei diesen dreien ist es nur im Zusammenhang eines andern Gedankens ausgesprochen. Auch die Bestimmungen über das laute Beten vieler Meßteile erscheinen nun noch deutlicher als Anweisungen zur liturgischen Gemeinschaft von Priester und Gläubigen; denn wenn diese des Priesters Beten und Lesen sollen verstehen können, so heißt das mit andern Worten, sie sollen auf deren Verrichtung achten und nicht andere Gebete sprechen.

Es wird mehrfach der Fall berücksichtigt, daß Gläubige kommunizieren wollen, und zwar auch in einer so großen Zahl, daß ein eigener Kelch für die zu weihenden Hostien notwendig ist (II, 3; VII, 2 3; X, 6), und als Zeit der Kommunion ist nur jene nach der Kommunion des Priesters in der Messe berücksichtigt; ja auch der Fall ist nicht als bloßer Ausnahmefall angeführt, daß die Gläubigen im Hochamt kommunizieren (X, 9).

Sobald die Messe begonnen, soll weder der Priester, der sie liest, noch ein Altardiener — aus dem Gedanken der Gemeinschaft heraus also auch keiner

[1] Es dürfte auffallend sein, daß in allen Bestimmungen vom 13. Jahrhundert herunter immer nur von der Zeit der Elevation, nicht aber auch der Wandlung in diesem Zusammenhang gesprochen wird.

der ihr Beiwohnenden — auf eine an einem andern Altar gelesene oder gesungene Messe achten, auch nicht bei der Elevation (III, 4).

Wird eine Predigt gehalten, soll sie unmittelbar an das Evangelium sich anschließen, also vor dem Credo sein (VI, 6).

Auch Glockenzeichen des Meßdieners begegnen uns hier zum ersten Mal: er soll läuten beim Sanktus (VII, 8) und bei der Elevation, und zwar bei dieser je dreimal oder ununterbrochen während der Dauer jeder Elevation (VIII, 6). Andere Zeichen — fast überall wird bei uns zum „Domine non sum dignus" der Priesterkommunion und der Gläubigenkommunion, in einzelnen Gegenden auch zum Offertorium und zur kleinen Elevation vor dem Pater noster geläutet — kennt die Meßordnung nicht, sind auch bis heute nicht Vorschrift; ja auch das Läuten zur Elevation setzt die Gegenwart von Gläubigen voraus.

Berücksichtigt man die Zeitverhältnisse — und man muß es bei einer gerechten Beurteilung tun — so darf man die Meßreform Pius' V. wirklich als eine solche anerkennen; denn vieles von dem, was im Laufe des Mittelalters in Rom zum Sterben verurteilt gewesen, lebt wieder auf; man kann wieder von einer wahren innern und äußern liturgischen Gemeinschaft sprechen.

Durchgedrungen ist sie freilich weder ganz noch überall; schon die in der Verkündigungsbulle gegebenen Ausnahmen mußten den Weg bahnen zu neuen Unstimmigkeiten. Die religiöse Entwicklung der folgenden Jahrhunderte ging auch nicht spurlos daran vorüber, sondern übte ihren Einfluß aus. Eine Reihe von Einzelbestimmungen sind uns durchaus fremd, obwohl sie an sich geltendes Recht sind[1].

Ein neues Element in der Gemeinschaftshaltung während der Messe bilden die eigentlichen Singmessen, ja überhaupt der Volksgesang während der Messe. Der Meßordnung Pius' V. ist etwas Derartiges fremd, ja die Kirche hat es an sich bis auf den heutigen Tag nicht gebilligt[2], sondern wie zu einer Entwicklung stillgeschwiegen, die sie nicht aufheben kann und schließlich als rechtmäßige Gewohnheit anerkennt. Volksgesang während der Messe ist eine Erscheinung, die erst nach der Reformation auftritt, und zwar unter

---

[1] So das Kissen unter dem Meßbuch und die für die Zeit von der Wandlung bis zur Kommunion des Priesters oder der Gläubigen einschließlich anzuzündende größere Kerze (Rubr. gen. XX; Rit. celebr. VIII 6), wie es in Spanien Brauch ist; ferner: der Meßdiener solle beim Reichen des Weinkännchens zum Offertorium dieses vorher küssen, wie es in Frankreich geschieht; das Ausgießen des Wassertropfens zum Zweck der Mischung des Kelches unmittelbar aus dem Kännchen, der kleine Löffel, den wir brauchen, ist der Meßordnung fremd: (I, 1; VII, 4 9); das Kußtäfelchen für die Pax (X, 3); der Meßdiener soll bei der Austeilung der Kommunion hinter dem Priester hergehen und jedem Kommunizierenden ein Gefäß mit Wein und Wasser zum Trinken reichen und ein Tuch zum Abwischen des Mundes (X, 6); bei der Lesung der Passion in der Karwoche ist zum Exspiravit nur eine Kniebeuge vorgesehen und dann eine stehende Pause, nicht wie es bei uns geschieht, ein Verharren in knieender Haltung die ganze Pause hindurch (Rubr. gen. XVII, 1); auf andere Abweichungen wurde schon beim Credo und bei den Glockenzeichen hingewiesen.

[2] Die kirchliche Stellungnahme gegenüber dem Volksgesang in der Messe kommt deutlich noch in dem „Motu proprio" Pius' X. von 1903 über die Kirchenmusik (A. S. S. 36 [1903]) zum Ausdruck, in dem es heißt: „Es ist verboten, während der liturgischen Funktionen irgend etwas in der Volkssprache zu singen" (n. 7) und „Es ist als schlechter Brauch durchaus zu verurteilen, wenn bei religiösen Feierlichkeiten die Liturgie einen untergeordneten Platz einnimmt, als ob sie nur der Musik zu dienen habe, wo doch die Musik nur ein Teil der Liturgie ist" (n. 23).

dem Einfluß des protestantischen Gottesdienstes, von dem A. Contzen S. J. († 1635) sagt, es seien mehr Katholiken zum Protestantismus hinübergesungen als hinübergepredigt worden. Die Kirche hat sich damals für die Zeit der Messe dem Volksgesang gegenüber immer ablehnend verhalten, so daß er in größerem Umfang erst unter dem kirchenfeindlichen Regiment des Josephinismus gegen Ende des 18. Jahrhunderts Brauch wurde und dann nicht mehr beseitigt werden konnte. Wenn das Volk vielerorts lieber solche Singmessen als Stillmessen oder Hochämter hat, so liegt der Grund auf der Hand; indes muß man sich vor Augen halten, daß es auch deutsche Diözesen gibt, die fast keinen Volksgesang in den Kirchen, und zumal während der Messe kennen, so München, Eichstätt, Regensburg, Passau. Das Kölner Provinzialkonzil von 1860 schweigt zu der Frage, obwohl Singmessen dort sehr gebräuchlich und beliebt waren und sind. Das Prager Konzil von 1860 empfiehlt die mittelalterliche Sitte des Volksgesangs vor und nach den eigentlichen liturgischen Feiern (Hochamt und Vesper); wenn aber schon während der Messe gesungen werde, so möge man wenigstens den Kanon hindurch Lieder singen, die der Messe angepaßt seien[1]. Heute darf uns die deutsche Singmesse — wenn sie wirklich eine solche ist und nicht eine bloße Gelegenheit wird, beliebte Festlieder zu singen — als der lebensvollste Ersatz der liturgischen, gesungenen Gemeinschaftsmesse (Hochamt) gelten und lieb sein.

Wir wollen den Gang der Entwicklung der letzten Jahrhunderte nicht im einzelnen verfolgen, sondern uns den heutigen Gewohnheiten auf deutschem Boden zuwenden. Die Kirche hat immer den Grundsatz anerkannt, daß sich auch gegen ein bestehendes Gesetz eine rechtmäßige Gewohnheit bilden kann; und wenn jene Bestimmung über das Knien der Gläubigen während der ganzen Privatmesse im Sinne aller Messen, die nicht gesungene Ämter sind, je Gesetz gewesen ist, dann ist es durch eine in vielen Ländern bestehende andersgeartete Gewohnheit außer Kraft gesetzt. Ob unsere vielverbreitete deutsche Gewohnheit, während der ganzen Messe zu knien, eine Wirkung der Pianischen Gesetzgebung war, darf man bezweifeln, um so mehr, als manche große deutsche Diözesen ein Meßritual hatten, das über zweihundert Jahre alt war und damit nicht von der neuen Gesetzgebung betroffen wurde, sie auch lange Zeit hindurch nicht annahmen. Wir knien auch während des Hochamtes, und doch stand man noch am Ende des Mittelalters in allen Messen, und die Pianische Meßordnung weiß nichts von einer knieenden Haltung im Hochamt. Es wäre religionsgeschichtlich interessant, die Frage besonders zu verfolgen.

Im allgemeinen kommen heutzutage die Gläubigen in der Kleidung zur Kirche, die sie auch sonst den Tag über tragen. Die Kommunionvergünstigungen Pius' X. haben glücklicherweise bald mit der Auffassung brechen helfen, man dürfe oder solle nur im Sonntagskleid in der Kirche und an der Kommunionbank erscheinen. Die neuen Vorschriften einzelner Diözesen über die Art der Kleidung an der Kommunionbank lassen in manchen Kreisen angesichts der geltenden Modegewohnheiten des weiblichen Geschlechtes den Gedanken an ein eigenes Kirchkleid aufkommen. Es erscheint uns heute selbst-

[1] Genaueres in der ganzen Frage vgl. Thalhofer-Eisenhofer, Handbuch der katholischen Liturgik 284 ff.

verständlich, daß die Männer in der Kirche die Kopfbedeckung abnehmen, selbst Militär und Beamte werden in dem Augenblick in dieser Hinsicht zu Privatpersonen, wenn sie die Kirche betreten; nur amtliche Vertretungen, Fahnenträger und ihre Begleitung bilden oft noch eine Ausnahme und erinnern so an die mittelalterliche deutsche Gewohnheit. Die Frauen erscheinen meistens mit Kopfbedeckung, doch scheint sich die andere Sitte je nach der Verbreitung im bürgerlichen Leben auch in der Kirche durchzusetzen. Jedenfalls dürfte die Berufung für Hut und Schleier auf das Wort des hl. Paulus (1 Kor. 11, 5) verfehlt sein, da es sich auch bei diesem um eine reine kultur- und sittengeschichtliche Maßnahme handelt, wie denn die ganze Frage bei beiden Geschlechtern immer eine solche der zeitgenössischen Sitte war und ist.

Nach dem Betreten der Kirche nehmen die Gläubigen Weihwasser aus dem Weihstein, besprengen sich damit in der Form, daß sie mit den angefeuchteten Fingern ein Kreuzzeichen — ein großes, lateinisches mit der Hand oder in andern Gegenden das kleine, dreifache mit dem Daumen oder auch beide nacheinander machen, und knien zur Anbetung des gegenwärtigen eucharistischen Herrn nieder, wobei diese Kniebeuge durchgängig nur mit einem Knicks angedeutet wird. Die altchristliche, schon in den Apostolischen Konstitutionen niedergelegte Sitte, daß die Männer die Süd- oder Epistelseite und die Frauen die Nord- oder Evangelienseite innehaben, lebt noch auf dem Lande vielfach oder meist fort, in kleineren Städten schwindet sie zunehmend, in den Großstädten kennt man sie praktisch nicht mehr. In wohlgeordneten Verhältnissen haben die Kinder vor den Erwachsenen — damit sie den Altar sehen können und zugleich nicht ohne Aufsicht bleiben — besondere Bänke oder auch besondere Kindergottesdienste, bei denen ihnen alle Bänke vorbehalten sind und auch eine Kinderpredigt gehalten wird.

Als Grundhaltung während alles Gottesdienstes, und besonders während der Messe, gilt die knieende; und es wird darin kein Unterschied gemacht zwischen Privatmesse und Gemeindemesse, Stillmesse und Hochamt. Wie viele Gläubige knien, hängt freilich von der Zahl der Bänke ab; denn sie scheinen — Ausnahmen sollen gleich berührt werden — zum Knien dazusein. Manche von den Männern gehen nicht in eine Bank, um nicht knien zu müssen, sei es, daß ihnen diese Haltung zu ungewohnt und unbequem, daher auch andachtstörend ist, sei es, daß sie wirklich zu bequem oder zu „liberal" sind. Bei den Frauen scheint das Stehen die gleichen Unbequemlichkeiten mit sich zu bringen wie bei den Männern das Knien; denn sie knien lieber, als daß sie stehen. Es macht den Eindruck, als ob das Stehen von vielen Gläubigen als eine der Messe nicht entsprechende, um nicht gar zu sagen, unpassende Haltung angesehen würde, ohne daß sie sich freilich einer Begründung bewußt wären. So lernt es eine Generation von der andern, und sie werden bestärkt in ihrer Meinung durch die Tatsache, daß der Klerus es genau so macht, wenn er nicht unmittelbar am Altar bei einer liturgischen Funktion beschäftigt ist, ohne dabei zu bedenken, daß es vonseiten des Klerus oft nur darum so gemacht wird, damit die Leute keinen „Anstoß" an einem andersgearteten Verhalten nehmen.

Über die Gebetsweise der Gläubigen während der Messe ist in anderem Zusammenhang genug gesagt worden[1]. In der Mehrzahl sind es leider Pri-

[1] Kramp, Eucharistia 2. u. 3. Aufl. 131 ff.

vatgebete, nicht Meßgebete und noch weniger liturgische Meßgebete; indes leben wir in einer Zeit, in der das Ideal des Mitbetens mit dem Priester wieder als solches erkannt, gewertet und mehr und mehr auch verwirklicht wird. Dem Privatgebet entspricht auch die äußere Haltung; man steht nur zum Evangelium auf, man achtet auf die Wandlung und Elevation durch Bekreuzen und Brustklopfen, bei dem Läuten zur Privatkommunion des Priesters wiederholt sich das gleiche. So ist es bei den meisten in allen Stillmessen. Die Stehenden knien dann entweder nieder zur Wandlung und Kommunion oder verbeugen sich. Wie wenig sich manche bei dem Schlagen an die Brust denken, ergibt sich aus der Tatsache, daß sie es tun, so oft die Glocke des Meßdieners ertönt, ob es nun Sanktus ist oder Kommunion des Priesters; daß es bei letzterer nur dann einen rechten Sinn hat, wenn man mit den Worten: „Herr, ich bin nicht würdig, ...“ den Akt der sogenannten geistlichen Kommunion oder der demutvollen Sehnsucht nach der wirklichen Kommunion verbindet, nicht aber, wenn man gleich nachher selbst kommuniziert, wo ja das Gebet wiederkehrt; und daß dies Glockenzeichen für die (nicht kommunizierende) Gemeinde mehr ein Zeichen für den sogenannten dritten Hauptteil der Messe bedeutet als sonst etwas, dürfte nicht zu vielen klar sein. In einigen Gegenden ist es Brauch, zum Zeichen des Gebetes den Rosenkranz in der Hand zu halten, auch dann, wenn man ihn nicht betet oder nicht beten kann, wie beim Gang zur Kommunionbank oder zum Beichtstuhl.

Abwechslungsreicher ist die Haltung während des Hochamtes. Vorhergeht das Asperges, bei dem die Gläubigen aufstehen; beim Vorübergehen des Priesters bekreuzen sie sich und machen vielerorts den üblichen Knicks. Dann knien sie wieder nieder, soweit sie in den Bänken sind. Kommt der Priester zur Messe aus der Sakristei, so stehen die knieenden Gläubigen — das gilt auch von der Stillmesse — im Süden und auch in einigen Gegenden des Ostens des Reiches auf zum Zeichen seiner Begrüßung und Anteilnahme an seinem Tun; steigt er zum Staffelgebet vom Altar herunter, knien alle nieder, soweit sie in den Bänken sind. Auf dem Lande und in kleineren Städten lebt vielfach die Gewohnheit, daß alle Gläubigen sich am Gesang des Chors beteiligen; es sind die lateinischen liturgischen Gesänge, die auch das Volk mit einem Leben und einer Anteilnahme mitsingt, die abgesehen von der etwas robusten Art einen nur mit Freude erfüllen kann; wo es geschieht, sehnt sich das Volk nicht nach Singmessen, denn es kommt hierbei alles zusammen, was ihm den Gottesdienst schön, weihevoll, andächtig, belebend, abwechslungsreich und erhebend macht. Es ist nicht nur der sich selbst überlassene Zuschauer und Zuhörer, sondern wirklicher Teilnehmer am Opferdienst des Neuen Bundes.

Setzt sich der Priester zum Kyrie, Gloria und Credo nieder, so tut in vielen Gegenden das gläubige Volk ein gleiches, soweit es Gelegenheit dazu hat; aber auch da, wo er es nicht tut, hat doch das Volk wenigstens für das Credo vielfach diese Gewohnheit.

Während des Offertorialteiles, also vom Credo an bis zum Schluß des Sanktus, zu sitzen, scheint bei uns nur in einigen östlichen Gegenden Brauch zu sein, so weitverbreitet diese Sitte auch in andern Ländern ist.

Zur Wandlung sind die gleichen Gewohnheiten wie bei den Stillmessen zu erwähnen. Im Vergleich zu andern Ländern hat sich bei uns noch wenig die

Sitte eingebürgert, zur Elevation aufzuschauen und die eigens zum Zweck des anbetenden Anschauens vom Priester erhobene Hostie anzublicken und zu begrüßen als die ersehnte Opfergabe, die vom Himmel herabgekommen. War es eine Reaktion gegen die Übertreibungen und abergläubischen Ideen des Mittelalters, war es eine Wirkung der Reformation, war es eine vom Opfer abgewandte und der Anbetung ausschließlich zugewandte seelische Haltung, die diesen im Mittelalter bei uns als selbstverständlich geltenden Brauch durch den nun seit langem herrschenden ersetzt hat? Das Ablaßgebet, das Pius X. auf das Anschauen gewährt, hat anderswo seinen letzten Zweck erfüllt und die Gläubigen wieder zum Aufblick gebracht; bei uns ist diese Wirkung noch nicht reichlich eingetreten; wohl auch deshalb, weil nie darüber gepredigt wird.

Daß bei uns im Hochamt einmal Kommunion ausgeteilt würde, dürfte schwer festzustellen sein; und doch geht damit der eigentlichen Pfarrmesse ein wichtiges Glied ab, und ohne Zweifel würden viele Gläubige diese Möglichkeit begrüßen, weil sie so wenigstens am Sonntag einmal in der Lage wären, später sich vom Schlaf erheben und zugleich auch kommunizieren zu können.

In Totenmessen, insbesondere bei gesungenen Begräbnis- und Jahrgedächtnismessen, lebt noch ein Überrest des früheren Opferganges. Der Priester, der die Messe liest, nimmt keine Rücksicht darauf. Die Gläubigen gehen — vielfach zuerst die Männer, dann die Frauen — um den Altar herum und legen auf einem Tisch oder auch auf der Kommunionbank eine Geldmünze nieder. Beim Offertorium oder auch bei der Präfation beginnend, zieht sich dieser Opfergang durch die Messe hin, bis alle „geopfert" haben; geht er über die Wandlung hinaus, wird er für ihre Zeit unterbrochen. In den Großstädten ist er so gut wie unbekannt geworden, auf dem Lande ist er lebendige Volkstradition geblieben. Vereinzelt wird er auch vor der Messe gehalten; im Osten des Reiches begegnet er uns auch in Bruderschaftsmessen, Brautmessen, an Herz Jesu-Freitagen. Fast überall aber hat er sich für andere als Totenmessen zu der Kollekte entwickelt, die während der Messe gehalten wird und eben beim Offertorium einsetzt, ohne daß den Gläubigen irgend ein Zusammenhang mit dem Opfer bewußt wäre.

Wir können auch hier wieder die alte Erfahrung machen, daß überall da das liturgische Leben und die Anteilnahme der Gläubigen an der Liturgie zurückgeht, wo der Mensch zur Masse zusammengeballt wird und so alle Eigenart schwindet; wie das Land der Träger alter Kulturformen bleibt, so ist es auch der Träger liturgischen Lebens und liturgischer Eigenart. Wo aber der Mensch in den Städten durch die Masse die Gemeinschaft verliert, wo er in der Vielheit vereinsamt, wo jeder anders ist in seinem Innern bei aller Gleichmacherei im Äußern, da verflacht auch die Anteilnahme an der Liturgie und an alten liturgischen Bräuchen; man geht seine eigenen Wege, man scheut oder schämt sich der Anteilnahme an einer gemeinsamen religiösen Betätigung, man wagt es nicht, seinem Innern auch einen entsprechenden Ausdruck zu geben. Liturgie ist wesentlich Gemeinschaft, und wo keine Gemeinschaft im bürgerlichen und religiösen Leben, da auch kein Verständnis für Liturgie und keine Anteilnahme an ihr. Es war ein tiefbeklagenswerter Zustand vieler, wenn nicht der meisten unserer männlichen und weiblichen Erziehungsanstalten, daß sie ihre Zöglinge, die doch später im Leben großenteils von nicht geringem

Einfluß waren und werden mußten, abseits von aller religiösen Pfarrgemeinschaft und auch fremd und fast unberührt von aller liturgischen Lebensgemeinschaft aufwachsen ließen; heute hingegen scheinen viele um den Ruhm kämpfen zu wollen, Vorkämpfer des Gedankens liturgischer und religiöser Gemeinschaft heranzubilden. Es kann das der Volksgemeinschaft in jeder Hinsicht nur von Nutzen sein. Wir sind vor die große Aufgabe gestellt, trotz der geänderten Kulturverhältnisse und an sie uns anpassend wirkliche Gemeinschaft zu begründen und zu neuem Leben und zu neuer Blüte zu erwecken. Wir dürfen dabei den Einfluß nicht unterschätzen, den das Äußere auf die Gestaltung des Innern hat. Religiöse und liturgische Gemeinschaft ist unter Menschen nicht denkbar ohne äußere liturgische Gemeinschaftsgebräuche; wer sie also wiedererweckt oder neue zeitgemäße schafft, der arbeitet in edelster Form mit der Kirche an der religiösen Erneuerung des Volkes.

Werfen wir noch einen Blick auf die äußere liturgische Gemeinschaft in den Ländern deutscher Zunge, die heute nicht zum Reiche gehören [1].

Da sind zunächst die beiden alten deutschen Bistümer Straßburg und Metz. Allgemeines Knien kennt man nur bei Wandlung und Segen, sonst sind die Gewohnheiten verschieden. In Straßburg sitzt man beim Hochamt während des Gloria und Credo, den ganzen Offertorialteil bis zum Sanktus, dann kniet man nieder, soweit man in den Bänken ist, bei der Elevation beugt man sich vornüber und klopft an die Brust, nach der Kommunion sitzt man, um sich für den Segen wieder niederzuknien. Credo und Sanktus werden von Chor und Gemeinde als Wechselgesang gesungen; während des Schlußevangeliums und nachher ertönen Lieder in der Volkssprache. In den Stillmessen ist der Rosenkranz auch hier vielerorts die gewöhnliche Gebetsform. Es lebt der Opfergang bei den Totenmessen, sonst wird das „Opfer" von Mädchen eingesammelt und auf den Altar gestellt. Die in Frankreich viel verbreitete Sitte des Kommunionersatzes in Form des pain béni oder gesegneten Brotes, das beim Offertorium vom Priester geweiht und bei der Kommunion herumgereicht wird, lebt auch in Metz, nicht in Straßburg, doch nur in der Pfarrmesse oder dem Hochamt. Männer und Frauen haben vielfach getrennte Seiten des Schiffes der Kirche inne, die Kinder sind nicht selten auf den Tribünen untergebracht und damit des Ausblickes auf den Altar beraubt.

In Luxemburg sind die Gewohnheiten praktisch die gleichen wie bei uns.

In der Erzdiözese Gnesen-Posen ist der Anteil des Volkes an der Liturgie auffallend gering. So sehr auch die gesungenen Messen selbst an Wochentagen vorherrschen, die Gläubigen sind doch so erzogen, daß sie vom Priester am Altare wenig Notiz nehmen. Weil sie sich selbst überlassen sind, kommt es nicht selten vor, daß sie Messe und Nachmittagsandacht nicht oder kaum voneinander zu unterscheiden wissen. Zum Evangelium stehen alle auf und verbinden mit einem kleinen Kreuzzeichen den üblichen Knicks. Zum Sanktus verbeugen sich die meisten ganz tief und schlagen dreimal an die Brust. Bei der Kniebeuge des Priesters vor der Elevation macht man ein Kreuzzeichen und verneigt sich tief — also kein Aufblick — bis zur zweiten Kniebeuge des Priesters, um dann dreimal an die Brust zu klopfen. Hier wie auch sonst

[1] Die folgenden Angaben beruhen auf brieflichen Mitteilungen.

vielfach in unsern Landen holt man die versäumte Verbindung von Priester und Gläubigen nach, indem man nach dem Hochamt gemeinsam den „Engel des Herrn" betet oder singt. Bei aller Katholizität der polnisch stark durchsetzten Bevölkerung klagt man doch viel über mangelhaften Kirchenbesuch besonders der Männerwelt.

Die Gebräuche in der Schweiz gleichen in vielem den unsrigen; als bemerkenswert darf bezeichnet werden, daß hier wie auch in Österreich in den Tälern sich alte liturgische Volksgebräuche bis heute erhalten haben, an denen die Leute soweit festhalten, als sie von Fremden nicht viel aufgesucht werden. Die verflachte religiöse Kultur der reisenden Großstädter reißt alles das nieder. Es würde zu weit führen, alle diese Gewohnheiten hier aufzuzählen, zumal wir sie doch nicht zu den unsrigen machen können. Während des gesungenen Credo sitzt man vielerorts, Opfergang bei Totenmessen lebt noch weiter. Auch finden wir hier den von der Pianischen Reform vorgesehenen, uns aber unbekannten Brauch, von der Wandlung bis zur Kommunion eine besondere Kerze anzuzünden, den man dann nicht selten erweitert zu einem Leuchten dieser Kerze vom Sanktus bis nach der Kommunion (St. Gallen).

Den Abschluß dieses Rundgangs bilde ein Bericht über Österreich, speziell über die Landverhältnisse in der Diözese Brixen und die modernen Großstadtverhältnisse von Wien. Er sei ganz wiedergegeben, weil er einmal in vielem auch unsere reichsdeutschen Gewohnheiten beleuchtet und dann auch so manches Eigenartige der Landpfarrkirchen enthält, das in dieser oder jener Form auch bei uns lebt.

In der Diözese Brixen dürfte die Singmesse um 1900 kaum irgendwo bekannt gewesen sein; sie stand in den Gebetbüchern, aber man sang sie nicht. Die katechetische Bewegung setzte sich dann für sie ein als Erziehungsmittel der Schulkinder, und seither lebt sie neben den Stillmessen, in denen Meßgebete vorgebetet werden, und den wie überall an Wochentagen fast alles andere verdrängenden Jahrtagsämtern. Die Erwachsenen aber sind nicht zum Singen zu bewegen, schon die Schulentlassenen wollen diese „Kindergewohnheit" nicht weiter mitmachen; man hält sich an den alten Brauch, der auch im südlichen Bayern verbreitet ist, daß entweder ein einzelner (nicht selten die Lehrerin des Ortes) singt oder daß Quartette usw. vorgetragen werden. Das Hochamt ist an Festtagen wegen seines äußern Glanzes beliebt; man freut sich des Gesanges, doch dürften sich die meisten „Beter" eher gestört fühlen, weil es als unfromm gilt, darauf zu achten, da man ja in der Messe „beten" soll.

Die Frauen sind an sich auf der Evangelienseite, doch wird die Regel oft durchbrochen, da Stühle und Bänke familienweise „gekauft" werden. An der Kommunionbank wird die Trennung der Geschlechter meist noch durchgeführt, indem die Männer in jeder Reihe (an der Epistelseite) zuerst kommunizieren. Auch an den Beichtstühlen gibt es vielfach eine „Männerzeile" und eine „Frauenzeile".

Die Haltung und Beschäftigung während der Messe ist diese: die sog. Besseren unter den Männern, soweit sie nicht in den gemieteten Bänken weilen, stellen sich am liebsten nahe bei der Kirchtüre auf und „sind" einfach da; sie stehen, zum Evangelium machen sie einen Knicks (er soll wohl das Aufstehen der

Knieenden nachahmen) und ein Kreuzzeichen. Nur das „deutsche“ Kreuzzeichen oder das dreifache ist bodenständig, auch bei allen andern Gelegenheiten, erst an der Sprachgrenze beginnt das „lateinische“. Bei der Wandlung ziemt es sich, auf ein Knie niederzusinken und gebückt — also kein Aufblick — mehrere Kreuzzeichen zu machen, die nicht selten ein dreimaliges Klopfen an die Brust einrahmen. Der ältere Brauch ist, vom Sanktus an zu knien; nach der zweiten Elevation bleiben die Frömmeren knien, bis es zur Kommunion geläutet hat, wobei wieder das dreimalige Klopfen an die Brust vorgenommen wird; die andern erheben sich gleich — es ist das die Mehrzahl — und bücken sich zum Kommunionläuten und zum Segen ein wenig. „Der rechte Brauch des ordentlichen Christen“ ist folgender: Man kniet während der Messe in der Kniebank; dabei hat man den Rosenkranz in der Hand, das äußere Zeichen, daß man beten wolle, und ein Gebetbuch aufgeschlagen. Auf den Priester achtet man beim Beginn der Messe durch ein Kreuzzeichen, beim Evangelium durch Aufstehen und Kreuzzeichen, bei der Wandlung durch die vorhin beschriebene Art der Bekreuzung, zur Kommunion desgleichen und zum Segen durch Kreuzzeichen und folgendes Aufstehen; im übrigen obliegt man seiner Privatandacht, die sich bei vielen zum Beten einer Meßandacht erhebt. Nach der Messe wird fast immer Weihwasser „gesprengt“, wozu man auch gern bleibt, während die Eiligen schon nach dem Kommunionläuten davongehen.

Opfergang zum Offertorium ist Brauch bei Bruderschafts- usw. -festen, bei denen dann der Bundesvorsteher vorantritt — manchmal, ja verschiedenenorts regelmäßig, erst nach der Wandlung beginnend, weil der Vorsteher es gern hinausschiebt — in vielen Pfarreien auch bei Leichenbegängnissen; es werden kleine Beträge „geopfert“ zur Bestreitung des Gottesdienstes.

Kommunion innerhalb der Messe war vor Pius X. Brauch bei den (jährlichen) Generalkommunionen der einzelnen Bünde und gilt auch heute meist noch als festlicher Sonderbrauch. Die Kommunion vor der Messe war jedenfalls bis vor einigen Jahren das gewöhnliche, d. h. man ging bei der ersten Gelegenheit, nachdem man gebeichtet, und das war vor der folgenden Messe; an Sonntagen kommunizieren nach der Messe die, die während der Messe gebeichtet. Die Kommunion war also vollständig Privatandacht.

Sitzen während der Messe oder eines Teiles derselben dürfen nur Kranke und Greise; indes haben auch die andern eine Art Mittelstellung, die durch die Art der Bänke gegeben ist: halb knieend, halb sitzend, weil man wegen der Enge weder frei stehen noch knien kann. Stehen in den Bänken würde Anstoß erregen, wenn es nicht bei den allgemein üblichen Gelegenheiten geschieht, so zum Evangelium, zum Empfang des Weihwassers, zur Begrüßung eines etwa vorbeigehenden Priesters.

Eine ganz stille Messe gibt es auf dem Lande kaum; das gewöhnliche ist, daß (vom Mesner) vorgebetet wird, und zwar durchgehends Rosenkranz mit folgender Lauretanischer Litanei. Das gleiche möchte auch von den Gebetbuchlosen geschehen, wenn vom Chor ein Amt gesungen wird. In den Alpentälern, wo nicht immer sangeskundige Chöre vorhanden sind, werden auch zum Hochamt deutsche, alteinheimische Gesänge geduldet. Man findet auch Pfarreien, in denen neuestens eifrige Seelsorger passende Meßgebete ein-

geführt haben, die das ganze Volk spricht; nicht selten als Einlagen in den Rosenkranz, um ihn dem Gang der Messe mehr anzugleichen.

Die Verhältnisse in der Stadt Wien sind von den hier angegebenen nicht allzu verschieden. Singmessen im eigentlichen Sinn des Wortes, besonders „Hier liegt vor deiner Majestät ...“ sind alteingebürgert; wohl schon seit Haydn (um 1800). Sie werden von den Erwachsenen auch eifrig mitgesungen, indes ist eine Abnahme an der Beteiligung festzustellen. Wie nicht anders zu denken, blüht in der Stadt die Kirchenmusik und lockt viele in den Gottesdienst, die ihm sonst fernblieben. Getrennte Seiten für Frauen und Männer sind, wie in allen Großstädten, fremd. Die Haltung der Gläubigen ist im ganzen die gleiche wie auf dem Lande, doch machen die Stehenden zum Evangelium nicht den oben besprochenen Knicks. Als geziemend betrachtet man das Knien vom Sanktus bis zur Kommunion, sonst steht man oder sitzt, wie es gerade kommt. Seit etwa zehn Jahren ist der Brauch eingeführt, aufzustehen, wenn der Priester zum Altar schreitet. Der Opfergang ist ganz geschwunden; vor etwa zwanzig Jahren bestand noch einer an Sonntagnachmittagen, wenn bei festlichen Gelegenheiten das „Großer Gott, wir loben dich“ (24 Strophen) gesungen wurde, wobei Pfarrer und Kaplan an zwei Stellen des Priesterchores mit einem Behälter standen, in den die Leute im Vorübergehen Geld legten. Die Kommunion innerhalb der Messe ist seit Pius X. besonders in den Klosterkirchen in Übung gekommen.

Über die Meßgebräuche der Gläubigen in den außerdeutschen Ländern (in dem oben bezeichneten Sinne) soll ein eigener Aufsatz berichten.

Wir kommen zu der praktischen Frage: Welches ist die ideale Haltung der Gläubigen während der Messe?

Auf Grund der gegebenen geschichtlichen Darstellung, wie auch der Erwägungen, die sich aus dem Gedanken der liturgischen Gemeinschaft ergeben, bleibt uns kaum etwas anderes zu sagen übrig als: an sich ist die Haltung des Priesters auch die ideale Haltung der Gläubigen; sein Stehen, Sitzen und Knien ist der seelischen Stimmungslage und dem Inhalt der Gebete und Handlungen durchaus angepaßt, und so kann es entsprechend dem Ideal der Opfer- und Gebetsgemeinschaft aller auch für die Gläubigen keine schönere Haltung geben als eben die des Priesters.

Dieser Gedanke ist uns auch in den Meßordnungen immer wieder begegnet und kann darum auch als von der Kirche vertreten angesprochen werden. Die Bestimmung der Pianischen Reform für die Privatmessen kommt für die Messen, um die es sich in unsern Darlegungen handelt, wie schon früher gezeigt, nicht in Frage; sie dürfte zudem durch andersgeartete Gewohnheiten außer Kraft gesetzt sein und lebt auch weder beim Klerus noch bei den Gläubigen irgendwie als Verpflichtung fort; niemand würde heute auf den Gedanken kommen, die Gläubigen auf Grund jener Bestimmung zum Knien während der ganzen Messe veranlassen zu wollen.

Ist also die Haltung des Priesters auch die ideale Haltung der Gläubigen, so werden wir im allgemeinen bei unsern liturgischen Bestrebungen darauf hinarbeiten, das christliche Volk entsprechend zu belehren und anzuleiten. Es versteht sich von selbst, daß dabei auf die gegebenen Verhältnisse und Gebräuche gewisse Rücksicht zu nehmen ist, wollen wir nicht mehr zer-

stören als aufbauen. Man sage freilich nicht, die Verwirklichung des Ideals sei unmöglich. Die Geschichte lehrt das Gegenteil. Man beachte nur den Übergang vom Stehen als Grundhaltung noch am Ende des Mittelalters zum Knien im Zeitalter der Reformation oder des Jansenismus, zu einer Zeit also, in der der Gedanke des Opfers als einer Gabe an Gott den Herrn und das Bewußtsein einer liturgischen Opfergemeinschaft durchweg geschwunden waren.

Wir dürfen dabei freilich nicht vergessen, daß unsere Kultur eine andere geworden ist und mit ihr auch die Auffassungen von religiösen Ehrfurchtsbezeigungen. In einer Zeit, in der auch die Frauen beginnen, ohne Kopfbedeckung im bürgerlichen Leben wie in der Kirche zu erscheinen, wird man nicht für die Männer den umgekehrten Weg gehen wollen, nur um alte Sitten wieder einzuführen. Auch hat sich über die Haltung des Körpers unsere Anschauung nicht wenig geändert.

Wir betrachten die Kniebeuge und knieende Haltung vor dem Herrn genau so selbstverständlich wie das Mittelalter die Verneigung und die gebeugte Haltung. Mag also selbst die Pianische Reform für die Gemeinschaftsmesse ein Knien nur für Staffelgebet und Elevation kennen, so lebt in uns doch so stark die Ehrfurcht vor dem kommenden wie dem gegenwärtigen eucharistischen Herrn, daß viele ein Stehen vom Sanktus bis zur Kommunion oder wenigstens bis zum Paternoster als ungeziemend ansehen. Und doch muß man sich vor Augen halten, daß es eben nicht der eucharistische Herr ist, der auf unsern Opferaltären erscheint, sondern der eucharistische Mittler und das eucharistische Opferlamm, und daß ganz entsprechend der Pianischen Reform nur die Elevation gleichsam eine Unterbrechung dieses Gedankens bieten soll zum Zweck einer anbetenden Begrüßung, wie denn auch noch die Bemühungen Leos XIII. und Pius' X. um einen Aufblick der Gläubigen bei der Elevation nach der gleichen Richtung weisen. Wir sind eben zu sehr von der innern Haltung des Opferns in die der Anbetung übergegangen, und die äußere Haltung mußte sich dem auf die Dauer anpassen. Nun ist ja Opfer auch Anbetung, aber kein Volk der Erde hat für die erste Form des religiösen Lebens die knieende Haltung; schon der Gedanke der Opfergemeinschaft, also des gemeinsamen Tuns, hält die Menschen davon ab, so geläufig ihnen auch sonst für bestimmte Formen des Gebetes das Knien oder Liegen auf dem Angesichte sein mag. Es muß einmal mit der Auffassung gebrochen werden, als ob es mehr katholisch wäre — insbesondere gegenüber dem Protestantismus — beim Gebet und Gottesdienst zu knien; die Kirche hat immer den Grundsatz vertreten: alles zu seiner Zeit und alles in der rechten Ordnung und Abwechslung; und die Erfahrung lehrt, wie die großen Männer des Gebetslebens hervorheben, daß dies allein zur Förderung der Andacht und des innern Lebens dient.

Nun wäre es durchaus verfehlt, wollte jemand auf das Stehen das Hauptgewicht legen und meinen, damit sei eine liturgische Gemeinschaft geschaffen. Ist die innere Haltung nicht reif und klar, dann fügen wir mit dem Stehen nur noch eine Veräußerlichung zu vielen andern hinzu. Nein, suchen wir bei den Gläubigen wieder den Gedanken der Opfergemeinschaft aller um den Altar Versammelten zu neuem Leben zu erwecken, dann ergibt sich die äußere Haltung bald von selbst. Denn alle Auseinandersetzung um Stehen oder

Knien, wie sie hier und da geführt wird, ist zwecklos und im Äußerlichen steckenbleibend, solange nicht eine Einigung über die seelische Beteiligung am Opfer erzielt ist. Ganz das gleiche dürfte von einer Änderung in dem vielen Klopfen an die Brust zu sagen sein. Ja man darf den Satz aussprechen: alle Bemühung und alle Auseinandersetzung um die rechte äußere Haltung muß getragen sein von dem Bestreben und von der Voraussetzung der rechten innern Haltung vor dem Herrn, dem wir uns im Opfer nahen, und vor der Gemeinschaft, in und mit der wir diesen tiefsten und höchsten Akt des gemeinsamen religiösen Lebens vollziehen.

Mit dem Gedanken der Opfergemeinschaft wird auch der der Gebetsgemeinschaft gepflegt werden müssen. Und aus ihm ergibt sich als die ideale Form der Meßgebete die Art des Wechselgebetes, wie sie für das Hochamt von selbst gegeben und für die sog. Still- oder nicht gesungene Messe vorbildlich sein sollte. Die missa recitata ist eine der vielen möglichen und im Rahmen der kirchlichen Gesetzgebung liegenden Formen. Wenn jeder Priester, der vor einer und für eine Gemeinschaft Messe liest, die Bestimmungen des Meßbuches über lautes und leises Beten beobachtet, wie wir sie früher kennen lernten, dann ergibt sich alles andere ziemlich von selbst. Es kann nur die Frage erwogen werden, wie in großen Kirchen diese Gebetsgemeinschaft zum Ausdruck gebracht werden soll, in denen sich der Priester vom Altar aus nicht allen verständlich machen kann. Es ist schon der Vorschlag gemacht worden, den Altar wieder mehr zum Schiff der Kirche oder gar unter die Kreuzungskuppel zu stellen: man könnte auch dem Gedanken nahetreten, — und er ist in einzelnen Kirchen schon verwirklicht — durch einen Vorbeter von der Kanzel aus, wie in den Andachten, diese Schwierigkeit zu überwinden.

Der liturgische Opfergang ist eine vielumstrittene Frage unserer Tage[1]. Eine Reihe deutscher Diözesen haben ihn in dieser oder jener Form untersagt; in einem Falle ist auch auf Anfrage hin eine Gutheißung dieser Verfügung von Rom aus erfolgt. Die Frage als solche ist damit nicht zur Ruhe gekommen. Und sie wird auch nicht zur Ruhe kommen, solange nicht ein Weg gefunden ist, den Gedanken der Opfergemeinschaft aller Gläubigen mit dem Priester entsprechend zum Ausdruck zu bringen. Dies um so mehr, als man der erwähnten römischen Antwort, die auf die gestellte Frage der Erlaubtheit zweier vorgelegter Formen keinen unmittelbaren Bescheid gab[2], entnehmen darf, Rom trete einer Aufrollung des Problems grundsätzlich nicht entgegen, zumal es bei den vielen Kämpfen gegen die Meßoblationen im Mittelalter unentwegt an dem Worte der Schrift festgehalten und es allen Gläubigen immer wieder eingeschärft hat: „Vor dem Angesichte Gottes, deines Herrn, sollst du nicht mit leeren Händen erscheinen“ (Sir. 35, 6 u. ö.).

Wir müssen hier unterscheiden zwischen der Tatsache oder Forderung eines Opferganges und seiner Form. Die Tatsache ist immer dagewesen und lebt auch heute fort in der Meßkollekte; die Form hat zu verschiedenen Zeiten eine andere Gestalt gehabt, wie uns die Geschichte des Opferganges belehrt hat. Das wenigste wäre also, die Bedeutung der Meßkollekte im Unterschied von

[1] Vgl. meinen Artikel Missa in dieser Zeitschrift 108 (1924) 211 f.

[2] Die Antwort lautet: Serventur rubricae missalis, canon 818 C. I. C. et decreta Ordinarii. Vgl. Kirchliches Amtsblatt für die Diözese Paderborn vom 19. Januar 1925, Nr. 5.

andern Sammlungen klar zum Ausdruck zu bringen und den Charakter des Opfers und der Opfergemeinschaft wieder lebendig zu machen. Aber vielen ist das zu wenig; sie möchten wieder eine größere und tiefere und augenfälligere Beteiligung am Opfer als Handlung, sie möchten in irgend einer Form mehr Aktivität und Bewegung zum Altare hin. Daß dies nicht notwendig in Gestalt eines Rundganges aller Anwesenden geschehen muß, belehren uns die ältesten Meßordnungen; daß es sogar nicht immer geschehen kann wegen der Volksmenge, belehrt uns die Erfahrung. Andere möchten mehr die Gemeinschaft mit dem Priester hervorgekehrt und ihn darum auch selbst an der Entgegennahme der Opfergabe beteiligt sehen. An sich ist nun für eine entsprechende Handlung des Priesters in den genauen Bestimmungen der Pianischen Reform kein Raum, solange der Papst sich nicht einverstanden erklärt. Aber es dürfte nicht zu weit gehen, wenn man aus der vorhin erwähnten Antwort herausliest, Rom überlasse die Regelung dieser Frage wenigstens versuchsweise den Bischöfen.

Das eine bleibt bestehen: halten wir uns an die Idee der Opfergemeinschaft auch im Offertoriumsteil der Messe, dann wird die Entwicklung auch der äußern Opfergemeinschaft einen Weg nehmen, der beide in Harmonie erscheinen läßt. Aus dem Gedanken des Opfers aber wäre eine sitzende Haltung während des ganzen Offertoriumsteils, wie sie ganz in Einklang mit der Pianischen Reform besonders viel in außerdeutschen Ländern gebräuchlich ist, kaum zu empfehlen; es sei denn, daß sie sich nur auf die Dauer des Opfergangs und der Präfation erstreckte, da die Offertoriumsgebete ein Hintreten vor den Herrn besagen, nicht aber Ruhe, und das Sanktus eine Teilnahme an dem Lobgesang der in Ehrfurcht gebeugten Engelwelt ist.

Noch einmal sei es betont: pflegen wir den wahren Geist einer lebendigen Opfer- und Gebetsgemeinschaft, dann wird er sich von selbst eine entsprechende äußere Haltung erwirken; vergessen wir aber auch nicht den Einfluß einer äußern Haltung auf die Gestaltung des innern Lebens; denn es ist der gewöhnliche Weg der Menschenbildung im kleinen und großen, daß wir vom Äußern zum Innern vordringen. Halten wir uns an die Ideale, die uns die Kirche aus dem Geiste Jesu Christi vorlegt; sie ist es schließlich und letztlich, und wir nur in ihr als ihre lebendigen Glieder, die aus dem Geiste des Herrn heraus unsern Gottesdienst recht zu gestalten weiß als eine Anbetung „im Geiste und in der Wahrheit“ (Joh. 4, 23).

Joseph Kramp S. J.

Umschau

Ist die deutsche Literaturauffassung verbesserungsbedürftig?

Die Frage wurde in letzter Zeit wiederholt gestellt, erörtert und — bejaht. Am nachdrücklichsten geschah dies von österreichischer Seite, wo man schon seit Jahrzehnten an der „einseitigen kleindeutschen protestantisch-liberalen" Einstellung der führenden, zumeist norddeutschen, Literarhistoriker Anstoß nahm und die Art und Weise, wie der Süden, zumal das katholische Österreich von dieser Literaturgeschichtsschreibung behandelt bzw. mißhandelt oder übersehen ward, als verletzende Zurücksetzung empfand. Doch blieb es bisher bei mehr gelegentlichen Anklagen und Protesten, die auf die tonangebenden Kritiker wenig Eindruck machten und auch die breite Masse der Leser ziemlich gleichgültig ließen. Was bisher fehlte, war eine Zusammenfassung und programmatische Formulierung der einzelnen Beschwerdepunkte und Besserungsvorschläge, ein kritischer Nachweis der Unzulänglichkeit des herrschenden Systems, kurz eine allseitige Inangriffnahme und Beleuchtung des ganzen schwierigen Problems, das sich heute nicht einfach mehr wegleugnen läßt, das vielmehr nach einer ernsten Berücksichtigung und, wenn möglich, Lösung dringend verlangt.

Einen beachtenswerten Versuch in dieser Richtung stellt die jüngst erschienene umfangreiche Schrift „Ein Jahrtausend deutscher Romantik. Zur Revision der deutschen Literaturauffassung" von Joseph August Lux (Innsbruck o. J., Verlagsanstalt Tyrolia) dar, an der, wie bereits einige erregte Entgegnungen neben manchen anerkennenden Preßurteilen beweisen, die zünftige Kritik jedenfalls nicht ganz achtlos vorbeigehen kann. Der Verfasser, Dr. phil. Lux, ist wohl mehr Dichter und belletristischer Schriftsteller als Literarhistoriker im engeren Sinne. Jedenfalls hat er sich bisher mit Vorliebe auf dem Gebiet des Romans, des Dramas, der Novelle und etwa noch des biographisch-literarischen Essays betätigt. Aber er offenbart im vorliegenden Buche doch erstaunlich ausgebreitete Detailkenntnisse, einen gesunden und durch lange Schulung geschärften Schönheitssinn, vorzüglich auch eine durch ernste und siegreich ausgetragene seelische Kämpfe gewonnene und geläuterte sittlich-religiöse Auffassung, die ihn befähigt, die Geisteserzeugnisse der einzelnen Perioden der deutschen Kulturgeschichte auf ihren Ewigkeitswert hin zu prüfen, zu beurteilen, zu würdigen. Man wird ihm daher das Recht, sich eine eigene Meinung in umstrittenen literarischen Fragen zu bilden, füglich nicht abstreiten dürfen, und er besitzt zugleich den anerkennenswerten Mut, seiner Überzeugung auch öffentlich Ausdruck zu geben.

Dr. Lux geht von dem Grundsatz aus, daß die Literaturgeschichte sich von der Kulturgeschichte nicht trennen läßt, daß sie vielmehr einen integrierenden Teil derselben bildet. Dieser Gedanke entspricht der Anschauungsweise der Romantik, wie ja das ganze Buch die Hervorhebung des romantischen Motivs durch ein Jahrtausend deutscher Dichtung und deutschen Geisteslebens sich zum Ziele setzte. Der Ausdruck „Romantik" wird also hier zunächst nicht im engeren oder schulmäßigen (übrigens auch so umstrittenen) Sinne gebraucht, sondern in einem freieren, weiteren; für die Poesie der absoluten, objektiven Werte, des Ewigkeitsgehaltes, der sittlichen und religiösen Belange der Seele, im Gegensatz zu jener Dichtung und Kunst, die in erster Linie Formangelegenheit ist und sich im übrigen mit der Darstellung der reinen Menschlichkeit begnügt. So nimmt der Verfasser gleich zu Anfang eine Art Kampfstellung gegen die Literatur- und Kunstauffassung ein, die vom klassizistischen Weimar ausging und die bis heute in ihren Grundzügen herrschend geblieben ist. Revision des antik-heidnischen, ebenso wie des protestantisch-liberalen Kunstideals im romantischen, d. h. christlichen, katholischen Sinne ist also die erste Forderung, zu der Lux in seiner Schrift gelangt.

Von ihrem falschen Kunstideal geblendet, ging die Mehrzahl der deutschen Literarhistoriker und Kritiker seit den Tagen Lessings und Goethes bis in unsere Zeit an einer großen Zahl gehaltvollster und kostbarster Erzeugnisse der Dichtkunst achtlos oder auch achselzuckend vorüber, während sie alles, was ihrem einseitigen Kunstgeschmack entsprach, als zum eisernen Bestand der Nationalliteratur gehörig bezeichnete und der Nachwelt als Muster und Vorbild überlieferte. Eine objektive, am wahren Kunstideal orientierte Prüfung der Gesamtliteratur ergibt dagegen ein ganz, oder doch in sehr vielen Zügen, anderes Bild. Nicht im protestantischen Norden und Nordosten lag, von einzelnen verhältnismäßig kurzen Perioden abgesehen, seit Beginn der Kulturgeschichte der Schwerpunkt des deutschen literarisch-künstlerischen Lebens, sondern im Süden und Südosten, ganz besonders im sanges- und kunstfrohen Österreich. Die Richtigkeit dieses Satzes nachzuweisen, betrachtet der Verfasser als seine Hauptaufgabe. So führt er nun den Leser durch alle Perioden der deutschen Kulturgeschichte und macht ihn in begeisterter Schilderung auf die wertvollsten dichterischen Erzeugnisse der Jahrhunderte und auf den überragenden Anteil, der davon der Südostmark Deutschlands zukommt, aufmerksam. Nur ein paar Gedanken können hier aus dem reichen Inhalt der sieben weiteren Abschnitte hervorgehoben werden.

Sagen, Märchen und Legenden stehen am Anfang der deutschen Nationalliteratur; sie sind zugleich der Urgrund der Romantik. Die allermeisten und die poetisch fruchtbarsten von ihnen weisen auf Österreich, oder doch auf den deutschen Süden, als auf ihre Heimat. „Die österreichische Sagengeschichte von der Völkerwanderungszeit bis Rudolf von Habsburg enthält die Urgeschichte des Volkstums, die antike und hyperboreische spielt herein.... Das Nibelungenlied ist als deutsches Nationalwerk in und für Österreich entstanden. Hier entwickelt sich die römische Kaisersage, die Kaiserchronik, die Weltgeschichte und Heiligengeschichte enthält, wie die Vorauer Handschrift in Steiermark bezeugt; ein Seitenstück ist das Annolied des Erzbischofs von Köln. Durchaus bedeutsam ist die Überlegenheit der ostgotisch-österreichischen Sänger; bezeichnend ist, daß die Franken überall der gotisch-hunnischen Allianz unterliegen; Spielleute, wandernde Rhapsoden, die ersten höfischen Sänger auf Österreichs Sagenboden bringen die Heldenlieder des Volkes zum Hofe Etzels. Die ostgotisch-österreichische Heldengestalt eines Dietrich von Bern tritt leuchtend hervor und wird Träger der Weltherrschaft. Neben ihm erscheint die typische Erscheinung eines Rüdigers von Bechelarn“ (S. 15 f.).

Auch die Karls-, Grals- und Artussagen stehen mit der Südostmark in mannigfachen Beziehungen; die ganze erste Blütenperiode der deutschen Literatur und auch die folgenden Zeiten des ausgehenden Mittelalters sind vom österreichischen oder jedenfalls süddeutschen Grundton bestimmt. Die großen Epiker und Lyriker jener Zeiten gehören fast sämtlich dem Süden an. Walther von der Vogelweide und die berühmtesten mittelhochdeutschen Minnesänger fanden am „wonniglichen Hof zu Wienne“ unter den Babenbergern die freigebigste Förderung ihrer Kunst, und „die Poesie des Mittelalters, so mächtig durch Österreich vertreten, schließt mit einem glanzvollen Bild, mit dem ‚Teuerdank‘ des letzten Ritters, Maximilian I.“ (54). — Dieser Abschnitt muß in den Hauptzügen auch von einer anders eingestellten Literaturauffassung als richtig bezeichnet werden. Neu ist nur die nachdrückliche Hervorhebung des fast ausschließlich süddeutschen Charakters des damaligen schönen Schrifttums und die eingehendere Berücksichtigung mancher weniger bekannten österreichischen Dichter.

Der Meistersang und die Reformationsliteratur bezeichnen die Abwendung vom romantischen Ideal, zugleich aber auch den unverkennbaren Niedergang der echten Poesie. Von der berüchtigten religiösen Streitliteratur jener düstern Zeit sagt der Verfasser nicht mit Unrecht: „Ein Vermaledeien und Schimpfen geht an, wie es die deutsche Sprache noch nie gehört hat“

(59). Aber während im protestantischen Norden des 16., 17. und der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts zeitweilig das literarisch-künstlerische Leben auf einen fast trostlosen Tiefstand herabgesunken war, gelangte im Süden durch die Verbindung mit der katholischen Weltkultur der romanischen Völker eine wundervolle Barockkunst und Barockliteratur zur Herrschaft, von der unsere Literaturgeschichten bis vor wenigen Jahren fast nichts zu berichten wußten, die aber heute steigende Anerkennung aufseiten der Fachkritik findet. Literarisch gipfelt sie im 17. und 18. Jahrhundert im österreichischen Musikdrama, im Jesuitentheater (Mysteriendichtung) und in so schöpferischen Geistern wie Abraham a Sancta Clara, Michael Denis und Johann Baptist Alxinger.

Der Josephinismus der Aufklärungszeit machte zwar dem Barocktheater ein Ende und wirkte zeitweilig auf dem gesamten literarischen Gebiet verheerend: der Dichter fühlte sich in erster Linie als Staatsbeamter; dennoch siegte die Romantik. Schon Philipp Hafner (1735—1764), der österreichische Molière, hat das Theater, zumal das Lustspiel und die beliebte Figur des Hanswurst, von Schmutz und Gemeinheiten gereinigt und es so zu Raimund und Grillparzer hinüber gerettet. Im Altwiener Volksstück ward dann die österreichische Romantik geboren (Eröffnung des Leopoldstädter Theaters 1781). Eine gewaltige Produktivität setzte damals bei den Bühnendichtern ein: K. F. Hensler schrieb 80, Schikaneder 60, Joseph Alois Gleich etwa 200 Stücke. Neben einem verschwenderischen Reichtum an sprühendem Geist und frischfröhlichem Leben gab es da freilich auch viele taube Nüsse und Nieten, viel Geschmacklosigkeit, Unsinn und Gemeinheit. Übrigens gingen in Österreich Klassizismus und Romantik zuweilen eine seltsame Verbindung ein, so besonders in den Dramen, die auf dem Burgtheater gegeben wurden. Die Romantik blieb indes in den österreichischen Landen immer bodenständig, sie war keine bloß literarische Angelegenheit wie im übrigen Deutschland, sie gehörte dem Volke an.

Die drei Jahrzehnte vom Wiener Kongreß bis zum Revolutionsjahr 1848 sind die Zeit der österreichischen Hochromantik, deren glänzendste Vertreter Raimund und Grillparzer waren, denen sich zeitlich die vormärzlichen Dichter Anastasius Grün, Lenau, Zedlitz und Stifter anschlossen. Bauernfeld und Nestroy läßt der Verfasser zwar als erfolgreiche und selbst bodenständige Dichter gelten, aber sie verkörpern nach ihm nur den niedern Genius loci; sie brachten im Bunde mit den politischen Ereignissen die Romantik in Österreich zu Fall. Im letzten Abschnitt streift Lux noch kurz die neuen Strömungen des Naturalismus, der Neuromantik und des Expressionismus und schließt mit dem Wunsche, daß „diese Revision der Literaturauffassung dazu beitragen möge, die hohen Ideale unseres Volkstums und seiner Geistesgeschichte, soweit sie in der Dichtung verkörpert sind, wiederherzustellen, jene Ewigkeitswerte, die Voraussetzung sind für die Erneuerung der Seelenkultur und den innern Wiederaufbau unseres Vaterlandes“ (268).

Im Hinblick auf die Wichtigkeit der Frage, die hier zur Diskussion gestellt wird, muß man es bedauern, daß sich der Verfasser mit einer feuilletonistischen Behandlung seines Themas begnügte und auf jegliche wissenschaftlichen Belege, Quellennachweise, Literaturverzeichnisse, ja selbst auf die Beigabe von Wort- oder Sachregistern verzichtete. So liest sich zwar das Buch recht flüssig und angenehm, aber es fehlt die genügende Bürgschaft für die Richtigkeit der interessanten Ausführungen und oft sehr kühn anmutenden Behauptungen. Es kommt hinzu, daß Dr. Lux übelwollenden Kritikern — und mit solchen muß er schon infolge der Wahl seines Themas bestimmt rechnen — nur allzu bequeme Angriffspunkte im einzelnen bietet. Schon der Titel ist, von einem andern Standpunkt betrachtet, sehr anfechtbar. Der Ausdruck „Romantik“ (auch „romantisch“) wird im Laufe der Darstellung begrifflich nicht klar und eindeutig festgelegt; er schillert in vielen Farben. Im großen und ganzen scheint ja der Verfasser alle

echte und tiefe Dichtung als „romantisch“ ansprechen zu wollen. Dann aber wird auf S. 109 f. das Jahr 1781 (Eröffnung des Wiener Leopoldstädter Theaters) emphatisch als „die offizielle Geburtsstunde der österreichischen Romantik“ bezeichnet, und 20 Seiten später heißt es von den Poesien eines Michael Denis: „Das Erscheinen der Sined- und Ossianlieder unseres Barden 1764 ist gleichbedeutend mit der Geburtsstunde der Romantik“ (129). Auf der folgenden Seite versucht der Verfasser eine ausführliche Begriffsbestimmung des heißumstrittenen Ausdrucks zu geben, und S. 153 f. folgen nochmals längere Ausführungen, die den Zweck haben, „den Begriff der deutschen Romantik mit noch größerer Klarheit und Schärfe herauszuarbeiten“. Die Bedenken und Unklarheiten sind trotzdem nicht behoben. Zweifellos wäre der Verfasser imstande, den einen oder andern anscheinenden Widerspruch aufzuklären und zu lösen, aber im Buche, wie es vorliegt, ist dies leider nicht überzeugend geschehen, obwohl man schon gleich anfangs den Sinn der Feststellung, daß die volkstümliche österreichische Frühromantik „der deutschen um Jahrzehnte vorausgeht“ (6 f.), wenigstens einigermaßen verstehen kann.

Wenn der Verfasser ferner gegen die „Zerstückelungsmethode“, mit der man die geschichtliche Erscheinung der Romantik auf die Wortführer der sogenannten romantischen Schule einenge, scharf vom Leder zieht und diese „ungeheuerliche Geschichtslüge“ an den Pranger stellt (162 f.), so wäre daran zu erinnern, daß man den Grund für diese Anschauungsweise nicht notwendig in feindseliger Gesinnung der Literarhistoriker zu suchen braucht, sondern daß kein Geringerer als Eichendorff durch seine bekannte Darstellung bis zu einem gewissen Grade selbst den ersten Anstoß zu dieser Auffassung gegeben hat. Überhaupt geht Lux in seinen Vorwürfen gegen die bewußte norddeutsch-protestantische oder liberale literarische Einstellung (auch gegen das klassizistische Weimar) oft viel zu weit, verurteilt gar zu schnell in Bausch und Bogen und läßt in seinen ablehnenden Ausdrücken die Mäßigung vermissen. Anderseits bewegt er sich bei der Würdigung der österreichischen literarischen Erscheinungen, die das Mittelmaß überragen, mit Vorliebe in starken, kühnen Worten und schreckt dann nicht leicht vor dem Vergleich mit den größten Namen und den geistesgewaltigsten Werken der Weltliteratur zurück.

All diese Mängel und Einseitigkeiten, die bei der Wahl dieses Themas sich kaum völlig vermeiden lassen und zum guten Teil auf Rechnung einer edlen und warmherzigen Vaterlandsliebe kommen, tun indes der eigentlichen Bedeutung des ehrlichen, tapferen Buches nur unwesentlichen Eintrag. Was der Verfasser vorzüglich bezweckte: die Aufmerksamkeit weiter Kreise auf die unleugbaren Schwächen unserer deutschen Literaturgeschichtsschreibung hinzulenken und einer gerechteren Beurteilung des süddeutschen und österreichischen Schrifttums die Wege zu bahnen, dürfte er mit seiner verdienstvollen, zündend geschriebenen Arbeit erreichen. Zwar ist das Buch nur ein Versuch, nicht mehr, und auf höhnischen, leidenschaftlichen, selbst gehässigen Widerspruch wird sich Dr. Lux gefaßt machen müssen. Doch die Diskussion ist eröffnet, der Stein ins Rollen gebracht, und die Landsleute und Gesinnungsgenossen des Verfassers werden dafür sorgen, daß der von ehrlichster Überzeugung ausgehende Weck- und Mahnruf eines ideal gerichteten, kenntnisreichen Mannes nicht wirkungslos verhallt.

Alois Stockmann S. J.

Eine Canisius-Gabe für die deutschen Kinder

Das Jahr, das uns die Heiligsprechung des bekannten Kinderfreundes und seine Erhebung zum Kirchenlehrer brachte, bescherte unsern Kleinen auch eine echt canisianische Gabe: den Einheitskatechismus für die katholischen Volksschulen in Deutschland. Wenn auch noch nicht alle Diözesen mit der Einführung im Jahre 1925 begonnen haben, als einheitlicher Text war im Herbst 1924 auf den beiden Bischofs-

konferenzen von Fulda und Freising die vom unterzeichneten Verfasser gelieferte Bearbeitung des Katechismus von Deharbe-Linden angenommen worden.

1. Verwundert könnte jemand die Frage stellen: „Ist denn an einer solchen Einheitlichkeit eines Lernbuches für den Volksschulunterricht so etwas Außerordentliches?“ Wer den deutschen Nationalfehler kennt und bedenkt, daß es sich bei diesem Unternehmen um etwa ein Viertelhundert selbständiger kirchlicher Gebiete handelte, deren Bevölkerung nach Abstammung, Anschauungen und Lebensverhältnissen große Unterschiede aufweist, dürfte schon eine kleine Ahnung von den Schwierigkeiten haben, die zu überwinden waren. Dazu kamen aber noch die stark auseinanderlaufenden Strömungen in der Katechetenwelt bezüglich eines solchen Religionsbuches, so daß es manchen gewundert hat, wie schnell der Zusammenschluß erfolgt ist. Das wirksamste Mittel war allerdings die Not der Zeit, die bei der starken Binnenwanderung ein einheitliches Lehr- und Lernbuch für den Religionsunterricht in der Volksschule dringend erheischte. Die Einsicht in diese Notwendigkeit ließ die hochwürdigsten deutschen Bischöfe das große Gut der Lehrbucheinheit mit zielstrebender Festigkeit verfolgen, auch wo es sich um Zurückstellung eigener Wünsche und Anschauungen oder um Hintanhaltung anders gerichteter Bestrebungen unter einem Großteil des eigenen Klerus handelte. Da an allen bestehenden Lehrbüchern weidlich Kritik geübt war und keines allgemeine Zustimmung zu erwarten hatte, mußte etwas Neues gesucht werden. Aber wie?

Einen allgemeinen freien Wettbewerb ausschreiben, um aus den eingelaufenen Lösungen die „beste“ zu wählen, würde schwerlich zum Ziele geführt haben. Bei der grundsätzlichen Verschiedenheit der Einstellungen in der Katechetenwelt hätte das Preisrichterkollegium seine schier nicht zu bewältigende Arbeit nicht einmal zu einem Verschmelzungsvorschlag bringen können, selbst wenn die Verfasser selbstlos damit zufrieden gewesen wären. Man ging daher einen andern, einfacheren Weg. Zunächst wurde ein autoritativ festgelegter Mehrheitsstandpunkt über die Grundsätze der Reform gesucht und durch die „Richtlinien“ der jährlichen Bischofskonferenzen zu Fulda und Freising (1921 und 1922) geschaffen.

Wie weit die Ansichten auseinanderlagen, kann man zum Beispiel daraus ersehen, daß der einen Seite schon allzuviel Fortschrittliches bei den letzten Bearbeitungen des Katechismus eingedrungen zu sein schien, während andere die Revolution in den Methoden der weltlichen Unterrichtsfächer um jeden Preis auch beim Religionsunterricht mitgemacht wissen wollten. Sehr ernst wurde gegen einen Sprung ins Dunkle Stellung genommen, auf daß nicht durch Neuerungssucht unsterblichen Kinderseelen unheilvoller Schaden zugefügt werde. Anderseits verschloß man sich keineswegs gegen wirklich begründete Verbesserungsvorschläge. Aber weder das Stürmen der „Jüngsten“ noch die sonst siegreiche Kraft so mancher Schlagworte konnten sich vor dem bischöflichen Tribunal durchsetzen. Ganz klar hatte sich ergeben, daß der bisherige Lernstoff von 692 K.-Fragen unter den jetzigen Verhältnissen zu umfangreich sei; daher die Richtlinie: „Der Memorierstoff ist auf etwa 300 Fragen zu vermindern.“ Tatsächlich sind es im E.-K. (Einheitskatechismus) 286 Fragen geworden. Ebenso hatte die experimentelle Psychologie, namentlich auf dem Gebiete des kindlichen Seelenlebens, allerlei aufgezeigt, was die Lehr- und Lernaufgabe in mancher Hinsicht erleichtern konnte. Kinder fassen Zeitwörter leichter auf als Hauptwörter, die tätige Form (Aktiv) leichter als die leidende (Passiv), Anschauliches und Konkretes leichter als Reinbegriffliches (z. B. die Substantiva auf -heit, -keit, -nis, -ung). Leichter geht den Kindern ein Verständnis auf, auch für Zusammenhang, wenn Sätze verbindungslos nebeneinander gestellt werden, als wenn ein Abhängigkeitsverhältnis begründender, bedingender, beabsichtigender, folgender, zugestehender Art durch Konjunktionen (wie: da, weil, denn;

wenn, falls, wofern; damit, auf daß, um zu; sodaß; obschon, obgleich, trotzdem usw.) zum förmlichen Ausdruck gebracht ist. Richtlinie: „Die Sprache sei bei voller Wahrung der kirchlichen Korrektheit mehr kinder- und volkstümlich konkret, aber der Würde des Stoffes entsprechend stets edel.“ Damit war einem Liebäugeln mit der Sprache der Kinderstube zugleich der Weg versperrt. Aus der Festsetzung „etwa 300 Fragen“ haben wir bereits ersehen, wie man Stellung genommen hat zu dem Vorwurf: ‚Kein anderes Schulbuch hat noch die rückständige Art des Frage- und Antwortspiels.‘ Die Richtlinie lautete: „Die didaktische Form von Frage und Antwort wird beibehalten; sie ist auf den unbedingt notwendigen Memorierstoff zu beschränken. Alles, was zur Erklärung, Beweisführung und Anwendung dienen soll, wird in unterschiedenem Druck in einfacher Darstellung hinzugefügt.“ Die Religion nimmt eine ganz eigene Stellung im Unterrichtsbetrieb ein. Kein anderes Fach hat auch mit so schwierigen Wahrheiten und Begriffen und mit solch wortgebundener Richtigkeit zu tun. Um die Aufmerksamkeit des Kindes auf den jeweils springenden Punkt hinzulenken, um den Inhalt der Lehrsätze vor oberflächlichem Darüberweggleiten zu schützen, um das Einprägen der meist nur wortgetreu richtigbleibenden Lehre zu fördern — ist die Frage ein viel zu geeignetes Mittel, als daß man leichthin darauf verzichtet hätte, nur um etwas angeblich Altmodisches zu beseitigen, ohne daß ein erprobtes Gleichwertiges zur Hand gewesen wäre. Mag sich die einzigartige Stellung der Religion im Unterricht ruhig auch in der äußern Form des Lehr- und Lernbuches zu erkennen geben!

Schwieriger gestaltete sich eine andere Frage. Der bisherige Katechismus sollte nicht nur ein Kinder- oder Schulbuch sein, er hatte zugleich als Volksbuch gedient, das bei der sonntäglichen Christenlehre der heranwachsenden Jugend und der Erwachsenen diente. Sehr angesehene Stimmen waren für Beibehaltung dieses Gesichtspunktes. Gleichwohl erwiesen sich die Gegengründe als siegreich. „Der Katechismus soll nur Schulbuch — nicht Volksbuch — sein und vom 5. Schuljahre an gebraucht werden“, lautete der Entscheid.

Doch auch so gab es noch Meinungsverschiedenheiten. Wenn der Lernstoff verkürzt und die Darstellung kindertümlicher werden soll, wenn der Katechet doch den eigentlichen, lebensvollen Unterricht zu erteilen hat, ‚dann soll der Katechismus nur das Knochengerüst des absoluten Memorierstoffes bieten‘. Von anderer Seite hieß es: ‚Der Katechismus muß viel mehr ein Erbauungsbuch werden; die besten Lesungen aus den klassischen Erzeugnissen der Erbauungsliteratur aus alter, neuer und neuester Zeit soll für den Katechismus, nicht zur Vermehrung des Lehrstoffes, sondern zur stillen Beschäftigung und Selbsttätigkeit der guten Schüler ausgewählt werden.‘ Der Mittelweg wurde genommen: für den unbedingt notwendigen Memorierstoff die didaktische Form von Frage und Antwort; zur Erklärung, Beweisführung und Anwendung konnte Weiteres in einfacher Darstellung beigefügt werden.

Mit didaktischen Erfahrungen ist es eine eigene Sache. Der eine schwärmt für möglichst wenige, aber inhaltreiche Fragen, der andere meint, je leichter die Antwort zu lernen ist, um so besser ist sie. Aber allzu mühelos Erlerntes wird auch um so schneller vergessen; allzu Schwieriges und Umfangreiches wird bei der Mehrzahl der Schüler aus dem gegenteiligen Grunde nicht volles Besitztum.

Eigentümlich mutete die Aufstellung an: ‚Man soll nicht auf Kosten der Würde und Schönheit nach Verständlichkeit und Klarheit streben!‘ Demgegenüber fehlte allerdings auch nicht der entgegengesetzte Standpunkt: ‚Eine methodische Härte in der unterrichtlichen Behandlung ist nicht so verhängnisvoll, wie eine Beschneidung oder Abschwächung des Lehrgutes in der sprachlichen Form.‘ Zwischen Szylla und Charybdis mußte der Weg gefunden werden.

Die Klugheit der amtlichen Richtlinien leuchtet uns vor allem auch aus der wohl

an erster Stelle aufgeführten entgegen: „Das Ziel der Reform ist ein möglichst guter Katechismus — nicht unter allen Umständen ein Einheitskatechismus. Wohl ist es dringend erwünscht, daß ein gutes Ergebnis der Reform zur freiwilligen Annahme in allen Diözesen und damit zur Einheit führe.“ Einer etwa sich regenden Unerbittlichkeit wurde damit von vornherein die Möglichkeit genommen, das ganze Unternehmen durch ein Veto zu sprengen; die Mehrheit wäre ihren Weg ruhig weitergegangen. Somit wurde die unbedingt notwendige Geneigtheit zum Verzicht auf Sonderwünsche bei den gesamten späteren Verhandlungen über Einzelheiten des vorgelegten Textbuches gesichert.

Angewandt sollten nun die Richtlinien werden auf die Bearbeitung des bereits in Bayern und Baden, Westpreußen und Ermland eingeführten Katechismus von Jakob Linden S. J. Dieser hinwieder stellte eine Bearbeitung des in den übrigen preußischen Diözesen noch gebrauchten Katechismus von Joseph Deharbe S. J. dar. Darin lag ein äußerer, günstiger Umstand, der das Werk der Vereinheitlichung zu erleichtern versprach. In den „Katechetischen Blättern“ (1923, S. 66) las man in einer anscheinend „offiziösen“ Mitteilung den Satz: „Zudem schien eine ‚neutrale Persönlichkeit‘ Gegensätzlichkeiten leichter auszuschalten und eine breitere Basis für die Anerkennung des E.-K. zu schaffen.“ Bei früheren Bestrebungen um Vereinheitlichung hatte es sich gezeigt, daß eine Diözese, die einen eigenen Katechismus hatte, viel schwerer zur Nachgiebigkeit gegen fremde Wünsche zu bewegen war als ein einzelner Schriftsteller. Auch das sprach für eine Anlehnung der Reform an den genannten Katechismus von Linden. Leider war dieser Verfasser 1915 gestorben, so ging der Auftrag an einen Nachfolger im katechetischen Schrifttum. Glücklicherweise wurden diesem so viele Gutachter über sein Arbeitserzeugnis beigegeben (in jeder Diözese eine mindestens achtköpfige Kommission — außer der obersten Gutachtenkommission, die unter dem Vorsitz zweier Bischöfe tagte: des hochwürdigsten Erzbischofs von Bamberg und des hochwürdigsten Bischofs von Osnabrück), daß es an gutem Rat sicherlich nicht gefehlt hat.

2. Die Einheit zeigt sich äußerlich sogar im Druckbilde, da alle Ausgaben der einzelnen Diözesen sich dem von Kösel & Pustet (Lehrmittelabteilung München) gelieferten Musterdruck bis in die letzte Einzelheit anzuschließen haben. Das Druckbild umfaßt vier verschiedene Schriftarten, zwei Größen in fettem und gewöhnlichem Druck. Gewählt wurde die gefällige Kochfraktur. Die Bedeutung der einzelnen Absätze tritt klar vor das Auge und läßt sich sofort erkennen: a) großer Fettdruck = Memoriertext, b) großer gewöhnlicher Druck = Lehrtext (vielfach früherer Lernstoff), c) gewöhnlicher Kleindruck = Erklärung oder Zusatz, d) kleiner Fettdruck = religiöse Frucht (früher Nutzanwendung genannt). Trotzdem es sich nur um die Anwendung der Richtlinien auf einen bestimmten Text handelte, war die Erreichung des Einheitszieles nicht so einfach. Prof. Dr. Peters in Bonn, der reichlich Gelegenheit hatte, in das Getriebe hineinzuschauen, nennt sie eine „dornenvolle Aufgabe“ [1]. Der Vorsitzende des Deutschen Katechetenvereins, Benefiziat G. Götzel in München, bemerkt [2]: „Einen Katechismus schaffen, der allen Wünschen gerecht wird, ist unmöglich. Wird kein Katechismus auch nur innerhalb einer einzigen Diözese restlose Anerkennung finden, wie soll sie der E.-K. aus mehr als zwanzig Bistümern erraten?“

„Die Einteilung des Katechismus in die drei Hauptstücke (Apost. Glaubensbekenntnis, Gebote, Gnadenmittel) bleibt bestehen. Die Sittenlehre im zweiten Hauptstück ist vorwiegend als Pflichten- und Tugendlehre darzustellen“ (Richtlinien). Der letzte Satz hat die größte Neuerung im E.-K. begründet. Götzel sagt a. a. O.: „Die verbessernde Hand zeigt vor allem das zweite Hauptstück. Es ist endlich aus seiner negativen Einstellung herausgehoben und bringt

[1] Bonner Zeitschrift 2. Jahrg. S. 333.
[2] Anzeiger für kath. Geistliche. April 1925.

die Sittenlehre in positiver Gestaltung. Die Lehre von den Geboten ist nicht mehr bloß Sündenlehre, sie ist Tugendlehre. Gerade beim zweiten Hauptstück tritt auch die Abteilung und Zusammenfassung des Lehrgutes in methodische Einheiten mit besondern Überschriften am ausgeprägtesten in die Erscheinung." Stadtschulrat Weigl in Amberg schreibt in der „Kölnischen Volkszeitung"[1]: „Vorbildlich ist vor allem die Einstellung aller religiösen und sittlichen Belehrungen auf die Anwendung, auf das Handeln.... Im Sinne der Taterziehung ist es sehr zu begrüßen, daß die Nutzanwendungen gefallen sind[2]. Der neue Katechismus führt zu Einzelimperativen hin, die als Krönung einer methodischen Einheit die Willensimpulse sammeln. Arbeite! Vergiß die gute Meinung nicht! Höre auf die Stimme des Gewissens! Oder noch spezieller: Glaube! Hoffe auf Gott! Liebe Gott über alles!... Eine feine, kinderpsychologisch bedeutsame Beobachtung liegt auch dem gelegentlichen Versuch zu Grunde, Kinderfehler und Sünden der Erwachsenen voneinander zu trennen. So ist z. B. bei den Sünden gegen den Glauben gesagt: Kinder verfehlen sich... Schwerer sind die Sünden, die gewöhnlich nur von Erwachsenen begangen werden. Es werden dann aufgezählt: Unglauben, Irrglauben, freiwillige Glaubenszweifel, Glaubensverleugnung, Verkehr mit glaubenslosen Menschen, Lesen glaubensloser Schriften." Ähnlich äußert sich Professor Dr. Peters[3]: „Dem von Gründer so warm vertretenen Gedanken der katechetischen und christlichen Gesinnungsbildung kommt der Katechismus entgegen durch die überallhin verstreuten ethischen Anregungen, Anmutungen, praktischen Imperative, selbst in manchen Teilüberschriften, und durch Anleitungen zum religiösen Leben bei der Lehre von den Sakramenten und dem Gebete.... In psychologischer Hinsicht trägt der Katechismus mehr als bisher der Forderung einer kindertümlichen Form Rechnung. Was die Gegenwart in diesem Punkte verlangt unter Berufung auf ihre kinderpsychologischen Forschungen und experimentell-pädagogischen Entdeckungen, haben in richtigem Takt katechetische Meister bereits erfüllt.... Ferner haben die liturgischen Partien eine bessere Darstellung erfahren. Der Spendungsritus erhält bei allen Sakramenten eine kurze Beschreibung, und die knappe Meßerklärung, die früher als Zugabe dem ganzen Katechismus vorangestellt war, ist nun mit praktisch-aszetischen Erweiterungen in den Kontext aufgenommen. Daß in der Gebotenlehre neben den moraltheologischen Beziehungen auch die aszetischen Beachtung fanden, steht oben bereits in anderem Zusammenhang erwähnt."

In der „Pädagogischen Post"[1] schreibt Stadtschulrat Weigl: „In den Winken, die die Fuldaer Bischofskonferenz 1924 über den Arbeitsschulgedanken hinausgegeben hat, steht der wichtige Satz: Der Religionsunterricht ist jedenfalls der beste, der im stärksten Maße zugleich Religionsübung ist. Der neue Katechismus drängt zur Verwirklichung dieser Weisung." Prof. Peters sagt in der „Bonner Zeitschrift"[2]: „Zusammenfassend stellen wir fest: Der E.-K. erscheint als Evolution, nicht Revolution in der Katechismusliteratur. Er will vorwiegend Schul- und Lernbuch sein, ohne damit als Volks- und Lebensbuch unbrauchbar zu werden. Nach logisch-didaktischen Gesetzen ist er aufgebaut und geformt, zugleich aber nach theologischen Normen inhaltlich überprüft."

Trotz dieser und ähnlicher günstiger Äußerungen werden (bisher zurückgehaltene) anderslautende ohne Zweifel nicht ausbleiben. Gewiß ist, daß zur Erleichterung des kindlichen Lernens manches geschehen ist, daß aber durch Rücksichtnahme auf mancherlei fremde Wünsche die eigenen des Bearbeiters nicht allenthalben zur Durchführung gebracht werden konnten. Die größte Schwierigkeit werden beim Gebrauche des Buches die älteren Katecheten erfahren und zu überwinden haben, indem

[1] Nr. 336 vom 7. Mai 1925.
[2] Richtlinien.
[3] Schule und Erziehung, 14. Jahrg., S. 25.

[1] Nr. 35 vom 16. Mai 1925.
[2] S. 339.

sie sich an ein neues Textbuch gewöhnen müssen. Manch Liebgewonnenes werden sie verändert finden und manch Ungewohntes dazu entdecken. Denn trotz der gewaltigen Verminderung des eigentlichen Lernstoffes, die sich nicht nur auf die Zahl der Fragen erstreckt (statt 692 Fragen 286), sondern auch auf deren Inhalt, ist der im Katechismus verarbeitete Stoff in mancher Hinsicht vermehrt worden.

Im Jahre 1911 schrieb P. Linden in den „Katechetischen Blättern“ [1]: „Übrigens ist es eine stets sich wiederholende Erfahrungstatsache, daß ein Katechismus niemals allseitig befriedigt. ‚Selbst wenn ein Erzengel vom Himmel käme und einen Katechismus abfaßte‘, sagte mir schon vor zwanzig Jahren mein damaliger Chef, P. Wittenbrink, ‚so würde sicher vieles daran getadelt werden.‘ Es liegt das eben in der Natur der Sache. Schon die objektiv berechtigten Anforderungen, die an einen Katechismus gestellt werden, sind teilweise so entgegengesetzter Art, daß ihnen unmöglich in einer menschlichen Sprache mit ihren Unvollkommenheiten vollkommen Genüge geschehen kann. Schärfe, Bestimmtheit und Korrektheit mit der wünschenswerten Kürze zu verbinden, ohne abstrakt zu werden, ist an sich schon schwer. Wenn nun dazu kommen soll einfache Satzkonstruktion, formeller Anschluß an das Vorhergehende und Rücksichtnahme auf das Nachfolgende, Harmonie mit andern verwandten Stellen, Rhythmus der Sprache, Vermeidung aller Worte, die in irgend einem Landesteile eine bedenkliche Nebenbedeutung (z. B. beste Vater) haben usw., dann hilft öfters nichts anderes als eine Art Kompromiß zwischen all den Forderungen, wobei dann die weniger wichtigen etwas zurücktreten müssen. Ähnliche Schwierigkeiten entstehen, wenn man einerseits in der Sache die wünschenswerte Vollständigkeit erreichen und doch nicht mehr Stoff bieten soll, als unter mittleren Schulverhältnissen bewältigt werden kann. — Die Forderungen, welche verständige Pädagogen bezüglich der Fragestellung geltend machen, sind schon zahlreich, noch zahlreicher die, welche unverständige Pedanten aufstellen. Wer kann sie alle befriedigen, wenn dazu noch gesorgt werden muß, daß Form und Inhalt der Antworten den Gesetzen der leichten und sichern Memorierbarkeit entsprechen und Kritiker den wesentlichen Unterschied zwischen einer Katechismusfrage und einer gewöhnlichen Unterrichtsfrage nicht einmal kennen? — Wenn es aber kaum möglich ist, den objektiv berechtigten Forderungen Genüge zu leisten, dann ist es schlechterdings unmöglich, alle subjektiven Forderungen zu befriedigen. Der eine verlangt unbedingt Definitionen, der andere perhorresziert sie; dieser will möglichst inhaltreiche Antworten, jener möglichst kurze. Hier fordert man eine Sprache, die auch aufs Gemüt wirkt, dort sagt man, die Einwirkung aufs Gemüt müsse dem Katecheten überlassen bleiben. Einer fordert eine gehobene, vornehme Ausdrucksweise, ein anderer eine möglichst schlichte und kindliche; manchen kann der Katechismus nicht kurz genug sein, viele andere vermissen immer noch dies und das (z. B. Bezahlen der Kirchensteuern). Die wenigsten, die irgend eine Fassung geändert sehen möchten und ihre Gründe dafür bringen, haben eine Ahnung davon, wie lange und wie vielseitig die Sache überlegt ist und wie reiflich auch ihre Gründe zugleich mit manchen andern erwogen worden sind.“

Wenn der Einheitskatechismus als Canisiusgabe für die deutschen Kinder bezeichnet wurde, so gilt ihm diese Benennung nicht nur allgemein als Katechismus. Er ist auch tatsächlich ein neuer Trieb aus dem 370jährigen Stamme des canisianischen Kinderbuches. Seine Beziehungen zum Katechismus des P. Deharbe sind eingangs erwähnt. P. Deharbe aber benützte in den vierziger Jahren des vorigen Jahrhunderts eine Bearbeitung des Canisius, die 1714 zuerst von einem Jesuitenpater des Erfurter Kollegs herausgegeben und dann, namentlich auch in der Mainzer Diözese, wiederholt (bis zum Jahre 1843) neu aufgelegt war.

Theodor Mönnichs S. J.

[1] S. 11 f.

Konvertiten

Das Problem des „Konvertiten" ist eigentlich immer das gleiche, seit aus Saulus Paulus wurde. Die mißtrauische, ängstliche Zurückhaltung der „Altgläubigen", — und die kluge Bescheidenheit des Bekehrten, der sich nach Arabien in die Stille zurückzieht. Die glühende Christusbegeisterung des neuen Apostels, die das letzte, zähe Zagen der Urgemeinde überwindet und sie aus ihrem judenchristlichen Ghetto erlöst, — und der bittere, nervenaufreibende Kleinkampf gegen die „Falschbrüder", die Schritt um Schritt den kühnen Neuerer belauern und immer wieder eine gewisse Trübung des Verhältnisses zwischen den Altaposteln und dem Neuapostel zu erreichen suchen, so daß selbst dem großen Geist eines Petrus sich der Seufzer über die „schwerverständlichen" Briefe des Weltapostels entringt, dieser aber in jäh aufbrechender Bitterkeit im Philipperbrief das für die sogenannte „Idealzeit" eines Urchristentums schneidend verurteilende Wort hinschreibt „Alle suchen nur sich, nicht Jesus Christus". Endlich aber die fast bis zu prosaischer Nüchternheit beruhigten Pastoralbriefe des großen Flammenden und Stürmenden, so nüchtern und ruhig und erdkühl, daß eine Exegese, die vor lauter professoraler Buchstabenklauberei den Blick für die unprofessoralen Paradoxien des wahren Lebens eingebüßt hat, diese Briefe dem Autor der beiden Korintherbriefe und des Galaterbriefes hat absprechen wollen, — so nüchtern und ruhig und erdkühl, daß Jakobus, der zähe Gegenpol des Heidenapostels, sie hätte schreiben können, während auf der andern Seite der Briefstil eines Petrus Stellen enthält, die in den beiden Korintherbriefen stehen könnten.

Ergänzende Seiten zeigt das „Konvertitenproblem" desjenigen, der zusammen mit Paulus durch die ganze Kirchengeschichte hindurch als aufwühlender „Sauerteig" gelten sollte: Paulus wie Augustinus als immer neu und unangenehm bohrender „Stachel" für eine „geruhsame Altgläubigkeit", aber auch beide als diejenigen, auf die ein revolutionäres Ketzertum immer wieder sich zu berufen suchte, weil es nur ihren „Radikalismus" begriff, nicht aber die schmerzliche Überwindung dieses Radikalismus in echte Katholizität des schlichten „Menschen Gottes" (2 Tim 3; 17). Die Psychologie Augustins zeigt zwei neue Momente, die dem „Konvertiten" eigen sind, sei es dem Konvertiten im Sinne eigentlichen „Übertrittes", sei es auch dem „zurückgekehrten Katholiken". Das erste ist die starke Dynamik des Innenlebens: Religion, die beim Altgläubigen mehr selbstverständliche Atmosphäre ist, fast so sehr, daß sie etwas ist, „worüber man nicht spricht", Religion ist für den Konvertiten der bewußte und reflexe Inhalt seines Lebens, so stark, daß die Gegensatzwandlungen des Lebens, die für den Altgläubigen sich mehr in der profanen Sphäre abspielen (weil er besitzhaft in Gott „ruht"), für den Konvertiten Gegensatzwandlungen des Religiösen selber werden, und dies dann mit dem ganzen Absolutismus des Religiösen. Mit andern Worten: die Gefahr des Konvertiten wird der religiöse Fanatismus. Gewiß, es gibt auch einen „jüngeren" Thomas von Aquin, der die Eigentätigkeit des Willens scharf betont, und einen „älteren" Thomas, für den der Ton ernst und fast streng auf dem Geheimnis der Vorherbestimmung ruht. Aber von der scharfen Antithetik, in der bei einem Augustin die Wissens- und Willensperiode gegen die Alterszeit der fast in Fatalismus verdüsterten Erbsünde- und Prädestinationsschriften steht, ist dieser Periodenschnitt weit entfernt, so weit entfernt, wie eine Selbstbiographie des Aquinaten (wenn er sie überhaupt hätte schreiben können!) von den Konfessionen des großen Afrikaners sich unterschiede. Oder besser: daß der Aquinate ganz in die objektiv-kühlen Quästionen seiner Schriften sich verschweigt, und daß auf der andern Seite Augustinus nicht nur Konfessionen schreibt (und dazu so intime, daß man auch heute ein gewisses Gefühl des „Peinlichen" bei ihnen nicht los wird), sondern alle seine Schriften, mehr oder minder, zu Konfessionen macht, darin gibt sich am schärfsten, was wir eben meinten. Das zweite aber (was scheinbar mit diesem Ersten in Widerspruch zu stehen scheint) ist die

größere „Weite“ des Konvertiten. Er hat den furchtbaren Umbruch von „Unglauben“ zu „Glauben“ in sich selber durchgemacht, und wenn er einmal aus der (notwendigen) ersten Periode des „Eifertums“ oder eines gewissen „katholischen Honigmonds“ (eine Periode, die auch ein Newman hat durchmachen müssen!) zu einem reiferen Katholizismus gewachsen ist, so wird er, viel tiefer und zarter, als es ein „Altgläubiger“ je kann, das halb verlöschende Fünklein auch in der Seele des scheinbar erklärtesten Glaubensfeindes zu sehen wissen und darum, nicht nur in Glaubenssachen, sondern überhaupt, des „diligite errantes“, der verstehenden Liebe zum Gegner fähig sein. Ein altgläubiger Hieronymus kannte nichts als sprühenden Kampf und schneidende Verachtung für alle Gegner, von dem der Irrlehre verdächtigen Rufinus bis zu Augustinus selber. Er sieht im Gegner niemals den Menschen, sondern nur die inkarnierte Irrlehre oder den inkarnierten Gegensatz zu seinen eigenen Meinungen oder den gefährlichen „Intriganten“ gegen den Sieg dieser Meinungen. Es ist nicht „Neid“ und „Eifersucht“ aus eitler Sorge für die eigene Person. Es ist die rauhe, kantige Leidenschaft des Heiligen, der sich selbst zuerst so behandelt: mit dem „kantigen Stein“, den ihm die christliche Malerei seit ehedem in die Hand gegeben. Ein Augustinus aber schreibt selbst in einer Streitschrift gegen den Todfeind des Christentums und jenen Todfeind, der ihm selber die schönsten Jahre vergiftet hat, d. h. gegen den Manichäismus die Worte: „Mögen wüten gegen euch, die nicht wissen, mit welcher Mühsal einer die Wahrheit findet, wie schwer er vor Irrgang sich wahrt!... Mögen wüten gegen euch, die nicht wissen, wie langsam und hart das Auge des inneren Menschen heil wird, seine Sonne zu schauen!... Mögen wüten gegen euch, die nicht wissen, wie viel Seufzer und Bittflehen den Weg zeichnen zu einem bißchen Einsicht über Gott!“ (contra ep. Fund. 2.) Und er übt diese Haltung nicht nur (was manche andern ihm schon nachgemacht haben) gegen die Glaubensfeinde, sondern auch (was diese „manchen“ sehr selten ihm nachgemacht haben) gegen diejenigen, die dieses obige „Wüten“ fast bis zur zweiten Natur haben: er bleibt der Milde, Geduldige, Bescheidene, Demütige auch gegenüber den leidenschaftlichen Invektiven, mit denen Hieronymus, durch unglückliche Verkettung von Umständen gegen Augustinus mißtrauisch gemacht, ihn überschüttet.

Zu einer wahren Tragik aber wird das „Konvertitenproblem“, wenn zwei Konvertiten selber sich gegenüberstehen. Das ist die letzte Bedeutung des Gegensatzes von Newman und Manning. Auf der einen Seite der bis ins letzte „religiöse Mensch“, so sehr, daß gerade die „Profanität“, die ihm aus der unerbittlich real gesehenen Welt und dem ebenso unerbittlich real gesehenen Ich entgegenweht, ihn in das herbverschlossene „solus cum Solo“ treibt, — aber ebenso, gerade dadurch, der unsagbar feine Versteher der Menschenseele und Zeitseele fast bis zur Genialität des Propheten, der die Zukunft schon in den Fühlfäden seines Geistes spürt: Newman, der religiöse Psycholog. Auf der andern Seite der bis ins letzte sachliche „Mensch der Prinzipien“, der die „Profanität“ (bis zum späteren Kampf des Kardinals gegen den Einfluß der religiösen Orden) geradezu verlangt, damit sie unter diese Prinzipien gebeugt werde, — der Kämpe der Legalität, sowohl als Anglikaner für das bisherige „Establishment“ gegen die Neuerungen der Oxfordbewegung, wie als Katholik für formalen, sich abschließenden Kirchengehorsam gegen den innern religiösen Drang des erwachenden englischen Katholizismus zur positiven Durchdringung des gesamten Geisteslebens: Manning, der religiöse Staatsmann. Beide aber (und das ist die eigentliche Tragik) als scharfe Gegner zueinander aus religiösen Gründen, und aus religiösen Gründen mit dem ganzen „Radikalismus“ des Konvertiten. Newman, der „Radikale“ der Reinheit des Religiösen von allem Profanen, — Manning, der „Radikale“ der imperialen Beugung des Profanen unter das Religiöse. Newman darum der Anwalt einer wahren Eigenständigkeit des Profanen im starken Siegesbewußtsein der Übermacht des Religiösen, — Manning

darum der beständige Kämpfer gegen die Ansprüche des Profanen aus letzter Angst um die zu erringende Alleinherrschaft des Religiösen. Newman darum in ständiger Gefahr einer Entwertung der Welt in religiöser Hinsicht und einer Verschließung des Religiösen in die Einsamkeit und Entsagung, — Manning darum in Gefahr einer Vergewaltigung der Welt zu einem Kloster und der Profanierung der Religion zu weltlichem Streitobjekt der Disputierklubs und Auswärtigen Ämter. Newman der erklärte Feind der manningschen Art, pastorale Rücksichten kirchenpolitischen rücksichtslos zu opfern, Sozialpolitik zu treiben und sich als Kardinal mit Ungläubigen zu Religionsdisputationen an gemeinsamen Klubtisch zu setzen, — Manning, der erklärte Feind der newmanschen Alleinrücksicht auf die „Seelen" bis zur äußersten Weite und Nachsicht und darum des ausgesprochenen Freiheitlassens und Nichteingreifens, und der Feind der newmanschen fast mimosenhaften Feinfühligkeit und Keuschheit des Religiösen überhaupt, die ihm als „selbstgenügsamer Aristokratismus" erscheinen mochte. Beide aber, Newman wie Manning (und Manning vielleicht noch mehr), von den „old Catholics", den „Altgläubigen" mißtrauisch angesehen, bis beide, Newman wie Manning, ruhig und still untergingen in dieser „Altgläubigkeit" selber, das „Weizenkorn", das nur, wenn es „stirbt", viele Frucht bringt: die Frucht des vorbildlich reifen und abgeklärten Katholizismus' Englands.

Uns scheint, daß dieser geschichtliche Durchblick durch das „Konvertitenproblem" schon in sich selbst die beste Kritik für sogenannte Konvertitenschriften besagt, d. h. Schriften, in denen Konvertiten ihren Übertritt geschichtlich erzählen oder sachlich rechtfertigen oder den besonderen Aspekt von Katholizismus, unter dem sie ihren Schritt vollzogen, programmatisch in den Mittelpunkt stellen. Newman hat, in seinem offenen Brief an Pusey, so etwas wie Richtlinien dafür geschrieben. Er spricht davon, daß der Konvertit zuerst, ohne „zu wägen und zu unterscheiden", ohne zu „kritisieren" und zu „kontrovertieren", sich „den Einflüssen seiner neuen Religion schlechthin übergeben solle", um so „langsam und schrittweise in Katholizismus sich einzulernen" und *dann* erst „mit wahrem Recht sowohl zu sprechen wie zu hören". Und er sagt von sich selbst: „Nach zwanzig Jahren katholischen Lebens fühle ich nun nichts Peinliches darin, auch meine Meinung da abzugeben, wo sie von nöten ist" [1], — wie auch seine Konversionsschrift, die Apologia pro vita mea, erst 1865, also zwanzig Jahre nach dem Übertritt erschien und das nur durch den Zwang äußerer Umstände. Für die Auffassung vom Apostolat von Konvertiten aber mag es kennzeichnend sein, daß der ausgesprochen apostolisch gerichtete Orden der Gesellschaft Jesu Konvertiten nur aufnimmt, wenn drei Jahre seit ihrer Konversion verstrichen sind. Mit andern Worten: es ist ein Grundsatz katholischer Erfahrung, daß Konvertiten erst einige Jahre fast völlig in der Stille verschwinden müssen, ehe sie berufen sein können, ein segensreiches Apostolat im Rahmen der Kirche auszuüben. Der Grund hierfür dürfte ja klar sein. Für den Konvertiten steht in der ersten Zeit seine persönliche Angelegenheit des Übertritts allzusehr im Vordergrund, als daß er der wesentlich katholischen Tugend der „heiligen Gewöhnlichkeit", d. h. des Untergehens des betont Persönlichen im Sachlichen der Kirche, der schlichten, natürlichen Menschlichkeit des „Menschen Gottes" schon fähig wäre. Ja, er wird sich nicht selten stoßen und ärgern an der „Gleichgültigkeit" und „Lauheit" und „Spießbürgerlichkeit", ja „Weltlichkeit" der Altgläubigen, wie er sie ansieht, während umgekehrt diese den frischgebackenen Apostel nicht selten der Anmaßung beschuldigen werden. Es braucht erst der „Wüste Arabiens", d. h. einer Reifung in bescheidener Zurückgezogenheit, ehe für den einen oder andern der Neubekehrten die Stunde eines wahren Apostolates schlagen mag. Diese „Wüste Arabiens" wird von selber den Konvertiten zur Einsicht bringen, daß viel, sehr viel, wenn auch nicht alles,

[1] J. H. Newman, Difficulties of Anglicans II (London 1920) 18—20.

von seinen ersten enttäuschenden Eindrücken darauf zurückgeht, daß seine neuen Glaubensbrüder und -schwestern dasjenige, was er, gerade als Konvertit, für etwas Neues und Unerhörtes ansieht, als ein Längstgewohntes betrachten. Wenn einer beginnt, katholische Demut zu üben, so wird sie ihm in neuem, blendendem Schein erglänzen. Wem sie aber Familiengut ist, der macht nicht viel Wesens davon. Ja, man wird vielleicht sagen können: Konvertiten-Katholiken und Erbkatholiken unterscheiden sich nicht wenig dadurch, daß die ersten das Religiöse sozusagen sich zum ausgesprochenen Beruf machen und in einer gewissen Feindschaft gegen die Welt natürlicher Berufe stehen, während die zweiten das Religiöse in einfache, natürliche Berufserfüllung verschweigen und eine gewisse Abneigung gegen betonte Herausstellung des Religiösen hegen. So mißverstehen die Konvertiten-Katholiken die Erbkatholiken als Weltlinge oder Naturalisten, während die Erbkatholiken in den eifrigen Konvertiten-Katholiken leicht sektiererische Schwärmer argwöhnen. Weil der Erbkatholik in der ruhigen Sicherheit seines Glaubens und in echter Folgerichtigkeit der Lehre von Gottursprung und Gottbezogenheit der ganzen Schöpfung sich in die reale Welt hineinstellt und ihr möglichst gerecht zu werden sucht, erscheint er dem Konvertiten-Katholiken, der eben gerade von einer vergötzten Welt sich losgerungen hat und die leichte Unsicherheit des Rekonvaleszenten noch an sich trägt, beinahe als „Modernist", während umgekehrt ein sogenannter „Integralismus" nicht selten seine eifrigsten Anhänger bei den Konvertiten-Katholiken hat. So hängt also in der Tat alles daran, daß Konvertiten die Wichtigkeit der „Wüste Arabiens" zu schätzen wissen. Dann, wenn sie gelernt haben, was der Katholizismus der „heiligen Gewöhnlichkeit", der Katholizismus der „Familie", der Katholizismus jenseits aller sogenannten „Bewegungen" besagt, der Katholizismus des völlig unauffälligen gewöhnlichen Lebens des „Menschen Gottes", dann mögen sie, gemäß dem Wort Newmans, berufen sein, „ebenso zu sprechen wie zu hören", falls ihnen nach dieser nicht selten schmerzlichen, aber heilsamen Erfahrung noch scheint, daß sie ihrer neuen Heimat ein Neues zu geben haben. Dann werden auch die vordem „mißtrauischen" und „verschlossenen" Altgläubigen bereiter sein aufzuhorchen, und vielleicht mag der ebenfalls vordem „enttäuschte" Konvertit dann die Erfahrung machen, wieviel echt kindliche Demut und Aufgeschlossenheit in diesen scheinbar harten oder kalten Herzen lebendig ist. Denn das ist ja die große Gefahr des Altgläubigen, daß ihm seine Religion entweder ein dürres Begriffsgebilde wird, das er von Kindheit erlernt hat und weil er es nun einmal erlernt hat, mechanisch beibehält, oder daß sie für ihn nur den Furchtstachel zu einem mühsam „anständigen" Bürgertum bedeutet. Da mag er, mitlebend mit der staunenden Freude des Konvertiten an der Wirklichkeitsfülle der Kirche, wieder anfangen, seinen Glauben als Wirklichkeit zu fassen und zu leben (als „real" zu sehen, wie Newman, der Konvertit, es nennt: „realize") und nicht nur (wie derselbe Newman sagt), Gott seine Furcht zu schenken und der Welt seine Liebe. Gerade weil Konvertiten solches Frühlings- und Jugenderlebnis für die Altgläubigen bedeuten können, ist die „Wüste Arabiens" so wichtig, wenngleich auch sie die Schwierigkeiten nie ganz beseitigen wird, wie sie sie auch nicht für den Konvertiten Paulus beseitigt hat.

Was besagt dies für heutige Konvertitenschriften? Man wird unwillkürlich an zwei denken, die mit Recht die Beurteilung „klassisch" gefunden haben, ich meine Willibald Verkade O. S. B. „Unruhe zu Gott" und Hermann Bahr „Selbstbildnis". Denn ihnen ist es eigen, daß sie ganz „krampflos" sind. Das Persönliche ist nur wie ein feiner Hauch in ihnen, obgleich sie über Persönliches reden: der Konvertit in ihnen ist zu katholischer Unpersönlichkeit gereift. Und das Urteil über Welt und Leben in ihnen atmet die augustinische Reife des „Das ist die Richte deiner Güte, daß du die Güte deines Vaters in dir nachbildest, der Seine Sonne aufgehen läßt über Gute und Böse und regnen über Gerechte und

Ungerechte" (in Ps. 54, 4): der Konvertit in ihnen ist zu katholischer Geduld und Weite befreit. In ihre Bahnen lenkt auch das Schriftchen „Rechenschaft" von Joh. Albani[1] ein, durch seinen leidenschaftslosen, stillen Stil, der weder nach rückwärts noch vorwärts vergröbert.

Aber auch von zwei Schriften von Frauen wird man das in gewissen Grenzen sagen dürfen, obgleich es für die konvertierte Frau weit heikler ist, mit ihrer Konversion in die literarische Öffentlichkeit zu treten. Die große Gefahr des Konvertiten überhaupt, im brennenden Eifer für die unter tausend herben Opfern endlich umfangene geliebte Mutterkirche die ebenso heilige Verschwiegenheit und Keuschheit des Religiösen zu verletzen oder gar in etwa einzubüßen, diese Gefahr besteht für die Frau doppelt. Die für ihren Glauben streitende konvertierte Frau wird leicht, und viel ärger als die für irgend ein anderes Ideal öffentlich streitende Frau, zu jenem üblen Typus des „Mannweibs", d. h. zum Typus einer Frau, bei der alles sozusagen „Hornhaut" geworden ist, einer Frau, die ihr Schönstes und Eigenstes, die Zartheit und Mütterlichkeit eingebüßt hat. Darum ist es ein gutes Zeichen für das Erinnerungsbuch Frau Rafaela Brentanos O. S. B.[2], daß es, von Seite zu Seite immer mehr, den Leser in den Zauber eines wahren Zuhause einspinnt. Es ist wie eine Plauderstunde zur Abenddämmerung in einer stillen Stubenecke. Vielleicht zeigt sich Frau Rafaelas echter Katholizismus nirgendwo so schön als im Kapitel vom „Stroheck": die „Mami" zwischen großen und kleinen „Buben" und „Mädeln", das ist ihre glänzend bestandene Meisterprobe. Aber freilich, dazu half auch der geradezu naturkatholische Süden und das naturkatholische Österreich. Aber auch Gertrud v. Zezschwitz kann mit ihren Schriften vor strenger Prüfung bestehen, denn wenn sie auch in ihrer letzten Schrift[1] zu intimem Persönlichen übergegangen ist und gegen Ende eine Art Propagandaton anschlägt, so überwiegt doch schließlich der Eindruck des Objektiven, der ihre erste Schrift[2] ausgezeichnet hatte. Gewiß ist sie eine ganz andere Natur als Frau Rafaela und mag stärker als diese (obgleich beide dem Norden entstammen) die Gefahr eines gewissen Eiferertums in sich tragen. Gertrud v. Zezschwitz hatte nicht die Wohltat jahrelangen intimen Lebens in urkatholischer Umgebung wie Frau Rafaela. Aber wenn die herbe, ehemalige Diakonissinnenoberin immer tiefer von der Sonne katholischer Einfachheit und Herzlichkeit durchwärmt sein wird, mag auch ihrer ein guter Beruf in katholischem, stillem, unauffälligem Apostolat harren. Vielleicht hat Frau Rafaela in den Kapiteln über ihre Tätigkeit in der katholischen Frauenorganisation Österreichs der konvertierten Frau überhaupt einen wichtigen Weg gewiesen: nicht des lauten Wetteifers im Lärm der Straßen, sondern der erziehlichen Arbeit an ihren neuen Schwestern, gerade aus ihrer tieferen und reicheren persönlichen Erfahrung heraus. Denn es wühlen schwere Fragen in nicht wenigen katholischen Frauenseelen, für die der Seelsorger nicht zureicht und Helferinnen aus den Kreisen der Altgläubigen kaum vorhanden sind, weil sie dieses Neue nicht durchgemacht haben. Der Konvertit aber, wenn er zu katholischer Stille und Reife einigermaßen gewachsen ist, ist zu allen Zeiten der berufene Geburtshelfer des Neuen, wie ohne Paulus keine Ausdehnung der judenchristlichen Urgemeinde über die Heidenwelt und ohne Augustinus keine christliche Scholastik und Mystik.

Erich Przywara S. J.

---

[1] Joh. Albani, Rechenschaft. (183 S.) Paderborn 1926, Bonifatius-Druckerei. *M* 4.50

[2] Maria Rafaela Brentano O. S. B., Wie Gott mich rief. Mein Weg vom Protestantismus in die Schule St. Benedikts. (XII u. 345 S.) Freiburg i. Br. 1925, Herder & Co. *M* 6.50

[1] Gertrud v. Zezschwitz, Persönliches Erlebnis protestantischer und katholischer Frömmigkeit. (VIII u. 52 S.) Freiburg i. Br. 1925, Herder & Co. *M* 1.80

[2] Dies., Warum katholisch? Begründung meines Übertritts. (X u. 86 S.) Freiburg i. Br. 1922, Herder & Co. *M* 1.20

Besprechungen

Leben Jesu

Leben Jesu-Werk. Von A. Meyenberg. Zweiter Band. gr. 8° (704 S.) Luzern 1926, Räber & Co. Brosch. *Fr.* 19.50, geb. 23.—

Der zweite Band des groß angelegten „Leben Jesu-Werkes" (Geschichte der Jesus-Erfassung), das Prälat Meyenberg seinem geplanten Leben Jesu vorausschickt, liegt nun abgeschlossen vor. Dieser zweite Band trägt alle Eigenarten und Vorzüge des ersten[1] an sich, in vielleicht noch erhöhtem Maße: eine schier unübersehbare Fülle von Material, entschiedene und doch versöhnliche und wahrhaft aufbauende Kritik, temperamentvolle Darstellung und die geradezu glühend begeisterte Stellungnahme für Jesus, wie der katholische Priester ihn sieht, glaubt und liebt.

Am erstaunlichsten bleibt immer wieder die Fülle des beigebrachten Stoffes. Wer die Arbeitslast, die der vielverehrte und vielbegehrte Verfasser täglich zu bewältigen hat, je aus der Nähe hat beobachten können, der begreift nicht, woher die Zeit zu so ausgedehnten und gründlichen Forschungen genommen wurde. Dabei scheint dieser zweite Band gerafften und gedrängter zu sein als der erste, wodurch die darstellerische Wirkung unzweifelhaft gewonnen hat. Selbstverständlich fehlt wohl allen Beurteilern des Werkes die Möglichkeit, alle Einzelheiten einer solchen Summa nachzuprüfen, und wenn auch — es wäre kleinlich und töricht, in solch großartiger Synthese einzelne Unstimmigkeiten erwähnen und hervorheben zu wollen. Und wer vermag vorurteilsfrei zu entscheiden, wo etwa in der Darstellung, die Meyenberg dem Jesusbild Luthers, Kants und Goethes gewidmet hat, eine Unstimmigkeit liegt?

Das „Leben Jesu-Werk" wird zu einer Geistesgeschichte des Abendlandes. Alle Bewegungen, selbst auf politischem, und erst recht auf philosophisch-theologischem und literarischem Gebiete werden irgendwie berührt, wenn man eine Geschichte der Leben Jesu-Erfassung schreibt — ein Beweis, wie sehr Jesus in der Mitte der geistigen Wirbel steht, welche das Geistesleben der Menschheit bilden.

Dieser zweite Band umfaßt die Zeit von der abendländischen Glaubenstrennung bis auf David Friedrich Strauß. Es werden zunächst die Jesusbilder der Reformatoren, Luther Zwingli, Kalvin, gezeichnet. Die altreformatorische Christusgläubigkeit beginnt aber sehr rasch zu zerfallen unter dem Einfluß der gleichen Zersetzungskeime, die den Abfall von der alten Kirche herbeigeführt haben. Und es beginnt, zunächst in England und Frankreich, der Siegeszug der liberalen, ja radikal-negativen Strömungen in der Erfassung des Jesusbildes und des Christentums überhaupt. Diese Entwicklung ist begleitet und kontrastiert von den Gegenströmungen der katholischen Gegenreformation (Karl Borromäus, Ignatius von Loyola, Franz von Sales, Vinzenz von Paul, Jean Baptiste Lasalle, Philipp Neri, Alfons von Liguori, Klemens Hofbauer); die katholische Bewegung wird freilich ihrerseits wieder bedroht und teilweise gelähmt von einem gewissen Radikalismus, besonders dem französischen Jansenismus. Im protestantischen Deutschland wirken der Entartung ins Radikale zeitweilig und ohne entscheidende Kraft positive Strömungen entgegen im Pietismus, in der Philosophie Leibniz' und Wolffs. Die um diese Zeit zunächst nur bei den Protestanten neuentstehende Text- und Literarkritik birgt zwar wirksame Kräfte und Mittel zu einer positiveren Gestaltung, aber deren Auswirkung fällt erst in die allerneueste Zeit. Der Radikalismus setzt seinen Siegeszug fort, besonders unter der gewaltigen Stoßwirkung des Reimarus-Lessingschen Angriffes, den Meyenberg seiner großen Bedeutung in der Geschichte der Evangelienkritik entsprechend ausführlich und mit dramatischer Lebendigkeit darstellt. Die Entwicklung erreicht einen gewissen Höhepunkt und Abschluß in dem Lebenswerk des David Friedrich Strauß; mit der Schilderung seines Lebens und Lebenswerkes schließt dieser zweite Band; mit der Kritik desselben soll der dritte beginnen: „Strauß ist und bleibt der Führer an der Schwelle der Neuzeit. Und so wird uns die Auseinandersetzung mit ihm auch der Eingang in sie."

Besondere Aufmerksamkeit und Teilnahme wird der moderne Leser den Kapiteln über Goethe und Kant entgegenbringen. Mit Recht. Denn diese beiden Phänomene Goethe und Kant stehen zwar mitten in dem allgemeinen Strom der zeitgenössischen Geistesgeschichte, ragen aber doch durch ihre Bedeutung und Originalität daraus hervor. Es ist hier, in Meyenbergs Darstellung, wohl das erste Mal geschehen, daß sie beide so umfassend in diesen

[1] Vgl. diese Zeitschrift 105 (1923), 64 ff.

besondern geschichtlichen Zusammenhang der Leben Jesu-Bewegung, so voll in das Licht des Jesus-Problems gerückt wurden.

Die Stellung Goethes zu diesem Problem ist von Meyenberg mit sichtlicher Liebe und mit aufrichtigem Wohlwollen geprüft und gezeichnet worden. Es ist damit ein Muster von aufbauender Kritik gegeben, die alles wirklich Wertvolle bereitwillig anerkennt und in geschickter Weise auswertet, gemäß dem Grundsatz, der in der Behandlung der Fausttragödie formuliert ist mit den Worten: „Aus den Trümmern einer durch die Flamme des Evangeliums voll geläuterten Weltanschauung lassen sich nicht selten wieder Goldkörner, ja ganze Goldbarren echter und wahrster Menschlichkeit zurückgewinnen und in die aus Christus empfangene, erlebte neue überraschend glücklich einbauen.... Und Irrgänge können sogar Anlaß zu tieferer Wahrheitserfassung werden." Zusammenfassend sagt Meyenberg über die Stellung Goethes: „Goethe ringt nach den Tiefen eines Begriffes Gottes, vor dessen Unendlichkeit wir uns bescheiden, dessen Liebe und Allwirksamkeit uns aber überall begegnet. Goethe ringt nach einem Erfassen Christi, das hoch über der Aufklärerei steht. Aber nur der voll und tief erfaßte Begriff des persönlichen Gottes erleuchtet und durchdringt alles. Und nur der voll erfaßte Gottmensch und Erlöser Jesus Christus löst des Lebens und der Menschheit tiefste Probleme. Aber Goethes Faust und Goethes Ringen nach einer vollkommenen Gottes- und Weltanschauung reiht sich als gewaltiges Zeugnis in den Erweis der Tragweite der Leben Jesu-Fragen ein. Goethe ringt nach dem Vollkommenheitsideal und sieht im Evangelium die Offenbarung des höchsten Prinzips der Sittlichkeit. Aber im Leben Fausts, des strebenden Tatmenschen, fehlen die Buße und die Bußgesinnung vor dem Tode — und damit ein Wesentliches im Bilde des Menschen, der sich aus dem Fall zur Vollkommenheit emporringt. Das Ringen des Dichters aber, das sich besonders im Faustschluß zeigt, und doch das Ziel nicht befriedigend erreicht, weil im Leben Fausts die Wurzeln fehlen, wird wieder zum Beweis für die Überlegenheit des Evangeliums in den religiös-sittlichen Fragen. Tragweite der Leben Jesu-Fragen!"

Wesentlich schärfer ist die Beurteilung, die der Philosophie Kants zuteil wird. „Aus Kants Geist erstand in weiterem Umfange, als es wohl der Altmeister beabsichtigt hatte — auf dem Gebiete der höheren und höchsten geistigen Fragen eine schrankenlose Herrschaft des Subjektivismus. Die Leben Jesu-Forschung litt am allermeisten unter ihr." Der gewaltige Einfluß der Kantschen Philosophie auf die Leben Jesu-Erfassung ist freilich mehr ein mittelbarer gewesen, auf dem Wege über die philosophischen Voraussetzungen: Mit der Erkenntnistheorie Kants ist ein Glaube an Jesus, den Gottessohn, wie überhaupt an eine Übernatur nicht vereinbar. Die Schrift Kants, die direkt mit Fragen des Christentums sich befaßt, „Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft", hat kaum einen wesentlich neuen Gedanken zur Entwicklung der liberal-protestantischen Theologie beigesteuert.

Der Leben Jesu-Forscher Meyenberg geht aber auch von der Verteidigung zum Angriff gegen das Kantsche System vor: „Es gibt eine Tatsache, die sich alpenhaft über alle Versuche der Kantschen Kritik erhebt: eben das Leben Jesu: contra hoc factum non valet illatio; diese Tatsache von unermeßlicher Tragweite läßt sich auch nicht von Kants Kritik der reinen und praktischen Vernunft hinwegphilosophieren, weder dem Wesen nach noch nach der Seite ihrer geschichtlichen Entfaltung. Sie läßt sich auch nicht innerhalb der von Kants Kritik gezogenen Schranken der reinen Vernunft erklären und überragt hoch die Kantschen Postulate der praktischen Vernunft. Ja sie zwingt den vorurteilsfrei an sie herantretenden Kantanhänger zur erneuten Nachprüfung des ganzen Gliedbaues jener Philosophie und gefährdet die ganze Gottes- und Weltanschauung Kants."

Die in diesem zweiten Bande des Meyenbergschen Werkes dargestellte Entwicklung von Luther bis Strauß ist voll von dramatischen Spannungen und löst Erschütterungen in der Seele des Gläubigen wie des Ungläubigen aus: ein gigantisches Ringen um Jesus, den Menschensohn und Gottessohn, geht durch die Geisteswelt — ruhelos, schmerzlos und tief ergreifend als ein sichtbares Zeichen jenes Ringens, mit dem er selbst unaufhörlich in die Welt einzudringen sucht, der von sich sagen durfte: „Ich bin das Licht der Welt."

Peter Lippert S. J.

Philosophie

Martin Grabmann. Die Kulturphilosophie des hl. Thomas von Aquin. 12° (217 S.) Augsburg 1925, Filser.

Die Vorzüge des ganz hervorragenden Historikers der mittelalterlichen Scholastik und besonders des hl. Thomas sind allbekannt und

auch in diesen Heften schon so oft anerkannt worden, daß ich über das Typische hinweggehen kann und mich auf die Hervorhebung des Besondern, das vorliegende Schrift gegenüber den früheren aufweist, beschränken darf. Naturgemäß wiederholt sich ja vieles, was in den vorausgehenden populären Thomasschriften des Verfassers bereits gesagt wurde.

Den gewaltigsten Eindruck hat, um damit zu beginnen, das Kapitel „Die religiös-ethischen Kulturwerte" auf mich gemacht. Hier tritt die geniale, spekulative, konstruktive Eigenart des Heiligen, alles Einzelne aus den höchsten Prinzipien abzuleiten und anderseits jedem einzelnen vollauf gerecht zu werden, alles aus dem Gesichtspunkt des Absoluten, Ewigen, Göttlichen zu bewerten und wiederum dem Diesseitigen, Menschlichen, Irdischen vollauf gerecht zu werden, am überzeugendsten und wohltuendsten hervor.

Im Kapitel „Der Kulturwert der Wissenschaft" sehen wir eine andere hochbedeutsame Art des Doctor communis: die Maßhaltung auf der goldenen Mittellinie, seine harmonisch abgestimmte Grenzsetzung zwischen Wissen und Glauben, Natur und Übernatur. Je mehr Einzelzüge die fortschreitende Forschung in das Bild seiner geistigen Umwelt hineinträgt, um so reiner und charaktervoller hebt sich riesengroß die Gestalt des kühnen Neuerers und pietätvollen Verteidigers der alten Wahrheit von ihr ab.

Höchst ansprechend und teilweise überraschend neu ist die Behandlung der ästhetischen Kulturwerte durch Thomas. Wirkungsvoll umrahmt wird das Ganze durch die Einleitung „Die thomistische Bewegung der Gegenwart" und den Schluß „Thomas von Aquin und die Kultur der Gegenwart". Eine Summe von Wissen ist in den in den Anhang verbannten 191 Anmerkungen niedergelegt. Dürfte ich bei aller Bewunderung und allseitigen, wissenschaftlichen und religiösen Verehrung des Doctor angelicus und bei aller Anerkennung der großen Verdienste Grabmanns einen Wunsch äußern, so ginge er dahin, die gehobene Ausdrucksweise etwas verhaltener anklingen zu lassen und auch die Grenzen des Könnens des großen Scholastikers anzudeuten. Beispielsweise scheint mir seine Haltung zu Aristoteles, zu den Naturwissenschaften, zur Kritik und Geschichte etwas zu gütig gewertet zu sein. Auch auf die unleugbaren Schwierigkeiten mancher Theorien, etwa im Materienbegriff, in der Einheit der menschlichen Wesensform, die zu ihrer Bekämpfung seitens zahlreicher und bedeutender Denker und Schulen geführt haben; auf manche Dunkelheiten, die verschiedene Deutungen veranlaßt haben, wünschte mancher forschende Leser noch deutlicher hingewiesen zu werden. Bei selbständigen, prüfenden Lesern würde diese mehr verhaltene Art zweifelsohne noch mehr Vertrauen zum Verfasser und darum auch zum hl. Thomas erwecken, als es jetzt schon geschieht. Mir schwebt in dieser Hinsicht das Bild des Aquinaten vor, wie es etwa Baeumker in der Kultur der Gegenwart zeichnet, womit indes nicht geleugnet werden soll, daß das in dominikanische Verehrungsglut getauchte, farbenprächtige Gemälde Grabmanns große Vorzüge eigener Art gegenüber der Baeumkerschen Haltung besitzt.

Bernhard Jansen 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.

P. Philipp Jeningen und unsere Zeit

In den Tagen seiner Verbannung auf St. Helena verbreitete sich einst Napoleon gegenüber General Bertrand in geistvoller Weise über das tragische Geschick aller Großen dieser Erde, denen es nie vergönnt sei, noch über den Tod hinaus die Herzen der Menschen zu fesseln, wenn auch ihre Gegenwart, ihr Blick, ihre Stimme wie mit geheimer Zaubermacht noch so sehr Tausende bestrickte. Ein Alexander, ein Cäsar, ein Hannibal selbst wären daran gescheitert mit all ihrem Genie. Nur einer habe das vermocht, und das sei ein Beweis seiner Gottheit, Jesus Christus. Das größte Wunder Christi sei sein Reich der Liebe[1]. Napoleon hatte recht. Eines aber hatte er noch vergessen. Was keinem Großen dieser Welt gelingt, das wird durch Christus auch seinen Getreuen, den Großen seines Reiches, zuteil. Christus hat einst gesprochen, wenn ich erhöht sein werde, werde ich alles an mich ziehen. Er ruft seit jener Stunde alle in sein Reich der Liebe. Die Besten, die Edelsten, die wahrhaft Großen aus allen Völkern und Nationen, allen Sprachen und Ständen kommen, kommen oft aus tiefstem sittlichen Elend. Er zieht sie empor an sein göttliches Herz, in die geheimnisvolle Nähe seiner alle menschliche Kraft übersteigenden sittlichen Vollendung. Er schickt sie wieder hinaus in die Welt als Eroberer der Herzen, als Rufer im Kampf, als Führer zum Sieg. Noch mehr, er macht sie zu wahrhaft Großen, die nicht bloß mit ihm weiter wirken am Aufbau seines Reiches der Liebe mitten im Weltgeschehen, sondern auch mit ihm teilnehmen dürfen an der Liebe und Verehrung zu seiner geheiligten Person, an dem Ruhm seiner eigenen Unsterblichkeit.

Das ist ihre Aufgabe und ihr großer Lohn, und niemand wird dazu berufen, den nicht die göttliche Vorsehung uns Kleinen, „deren Ruhm ein enger Sarg, ein stilles Grab verbirgt", als wahrhaft Großen schenken will, als Führer und Wegbereiter hin zu Christus, empor zur nächsten unmittelbaren Nähe Jesu. Deshalb wird die Kirche auch P. Jeningen nie auf die Altäre erheben, mag er seiner Zeit noch so viel geworden sein, mag er einst von seinem Volke noch so sehr als wahrhaft Großer verehrt worden sein, wenn er nicht berufen ist, auch unter uns noch fortzuwirken, wenn nicht seine Feuerseele, im Erlöserherzen gereinigt und zur flammenden Glut entfacht, auch uns mit ihrem verklärten Glanze leuchtet und mit ihrer lodernden Gewalt entzündet.

P. Philipp Jeningen ist am 5. Januar 1642 in Eichstätt geboren. Um seinen Beruf mußte er kämpfen wie viele andere, und der Eintritt in den Jesuitenorden wurde ihm nicht leicht gemacht. Der Vater sah in ihm seinen Stolz. Die Mutter konnte seinen Verlust nicht übers Herz bringen. Nach langem Kampfe trat er endlich am 19. Januar 1663 zu Landsberg ins Noviziat der oberdeutschen Ordensprovinz der Gesellschaft Jesu ein. Hier legte der junge Magister der Philosophie den Grund zur Verwirklichung des ignatianischen Ideals der Christusnachfolge. Während der langen Jahre seiner Studien fand der an Geist und Herz reich begabte junge Mann keine nennenswerten Schwierigkeiten. In Ingolstadt vollendete er 1672 seine bereits vor dem

[1] Nicolas, Philosophische Studien über das Christentum, Bd. 4, Kap. 2.

Eintritt begonnenen philosophischen und theologischen Studien, und in Dillingen war er jahrelang als Lehrer und Erzieher der Jugend tätig. Außergewöhnliche Arbeit gab es da nicht zu leisten. Dennoch erstarkte seine reine Seele im Alltag des Lebens, in der Verborgenheit des Ordenshauses zu ungeahnter Kraft. Achtunddreißig Jahre war P. Jeningen bereits alt, als er endlich, aus der Schule Gottes entlassen, seinen segensreichen Beruf als Seelsorger am Wallfahrtsort Schönenberg bei Ellwangen (Württemberg) sowie als Volksmissionär des umliegenden Gebietes antrat. Mehr als zwanzig Jahre lang zog er nun von Dorf zu Dorf und hielt ohne Rast und Ruh Mission auf Mission. An Geist noch rüstig und voll Lebensmut, aber an Körperkraft erschöpft, erlag er den Anstrengungen seiner Tätigkeit am 8. Februar 1704.

Das war, äußerlich betrachtet, der gewöhnliche Lebenslauf eines Volksmissionärs, wie ihn so viele gelebt haben, deren Beten und Ringen, deren Opfer und Taten einzig und allein im Buche des Lebens eingetragen stehen. P. Jeningens Leben aber hat einst, da es noch in seinen Adern pulsierte, Tausende von Herzen mit geheimnisvoller Gewalt gepackt, hat einen Einfluß ausgeübt auf seine Zuhörer, der sich von Generation zu Generation weiterpflanzte. Sein Bild, sein bezaubernder Charakter lebt noch heute im schlichten Volke, in edlen Laien wie in zahllosen Priesterherzen, und wer ihn nicht gekannt und zum ersten Mal seine große Seele auf sich wirken läßt, fühlt gleichsam etwas auf sich überströmen, das die eigene Seele zum Schwingen bringt und höher schlagen läßt. Weshalb? Was ist das Geheimnis dieses Mannes? Was hat er uns zu sagen in der Zeit des Zusammensturzes aller irdischen Größen, in einer Zeit, wo alle weltlichen Machtgelüste zuschanden werden und nur den Völkern unerträgliche Opfer auferlegen? Zwar ist unsere Not nicht so allgemein, so himmelschreiend wie in den Tagen P. Jeningens, in den Schreckenstagen eines Dreißigjährigen Krieges, in den endlosen Raubkriegen eines Sonnenkönigs, Ludwigs XIV., die unser deutsches Volk auf Jahrhunderte hinaus zu Grunde gerichtet haben. Doch sehen sich die äußern Verhältnisse, die politischen Wirren einst und jetzt wie die soziale Verelendung ähnlich genug. Sollten wir da nicht das Walten der Vorsehung erkennen, wenn sie uns jetzt gerade P. Jeningen von neuem als einen Gesandten seines mitten und über allem irdischen Chaos in heiligem Frieden wirkenden lebendigen Reiches der Völkerversöhnung und Brudereintracht erstehen läßt? Doch P. Jeningens Einfluß scheint uns noch tiefer gehen zu sollen. Er war ein Charakter, der durch ein hartes Leben geschult, durch eine außergewöhnliche Fügung und Führung in wunderbare Lebensgemeinschaft mit Christus berufen, auch unserem heutigen religiösen Geistesleben viel zu sagen und zu bieten hat.

Wo immer wir heute dem Strome des Lebens nahen, da rauschen uns die Fluten autonomer Selbstherrlichkeit entgegen, die mit unwiderstehlicher Naturkraft alle fesselnden Dämme brechen und in das unabsehbare Meer religiöser Wogen und Wellen hineintreiben, die kommen und vergehen wie die Träume eines indischen Sadhu. Wohl dem, der nicht selbst fortgerissen wird von dieser Voraussetzungslosigkeit des Denkens gegenüber jeder religiösen Wahrheit, von dieser selbstverständlichen Kritik, die, aller religiösen Ehrfurcht bar, auch vor den höchsten Fragen des Lebens nicht halt macht. Trotz allem aber gähnt

uns aus diesem Strom der widersprechendsten Meinungen und religiösen Systeme, eine abgrundtiefe Not entgegen, die vielleicht nur der ganz zu würdigen vermag, der sie selbst in unsagbaren Schauern ausgekostet hat, eine unergründliche Leere, die von all der Fülle religiös-wissenschaftlicher Probleme nicht auszufüllen ist und nur ausgefüllt werden kann durch die überwältigende Größe und Tiefe der unendlichen heiligen Gottesidee, vor der der kleine Menschengeist erst selbst in heiliger Ehrfurcht bis in die Tiefen seines eigenen Nichts sich niederbeugen lernen muß, soll ihm Verständnis für wahre wesenhafte Frömmigkeit aufleuchten. P. Jeningen ist nie durch eigene Lebensschuld in diesen klaffenden Abgrund hinabgestiegen. Die Kinder seiner Zeit, Katholiken und Andersgläubige, unter denen er gearbeitet hat, kannten noch nicht das letzte Ziel, zu dem hin die kirchliche Revolution des 16. Jahrhunderts den Weg gebahnt hatte und vor dem die kommende Aufklärungszeit die letzten Schranken niederriß. Aber sein Geist war tief und weit genug, um von der unendlichen Heiligkeit seines praesentissimus Deus erschüttert und durchbebt zu werden. Er, dessen Seele sich fleckenlos, wie sie aus dem Wasser der Wiedergeburt gestiegen war, zu ihrem Schöpfer emporschwingen konnte, lernte in wahrer Demut und Selbsterkenntnis schreiben: „Die Sterne kennen mich und schauen auf mich hernieder, das unwürdigste aller Menschenkinder. Kaum kann die Erde mich Unreinen länger ertragen.... Wahrlich, ich habe oft einen solchen Abscheu vor mir selbst, daß ich weder im Himmel noch auf Erden, noch in der Unterwelt einen Ort finde, um mich zu verbergen!“ [1] Eine solche Selbsterkenntnis infolge eines tiefgreifenden Erlebnisses erpreßte einst auch dem hl. Ignatius in Manresa jenen bekannten „staunenden Ausruf der Verwunderung verbunden mit steigender Gemütserregung“, wie es denn möglich sei, daß alle Geschöpfe, Sonne, Mond und Sterne ihm noch dienten, statt ihn zu verschlingen und neue Höllen für ihn zu schaffen. In den gewaltigen Exerzitienbetrachtungen mit ihrer logischen Schärfe und ihrem psychologisch feinen Aufbau hat auch P. Jeningen sich ganz und gar vor der unendlichen Majestät des allheiligen Gottes tief beugen gelernt, in jenen Exerzitien, von denen unser Heiliger Vater Pius XI. in einem Apostolischen Schreiben (vom 25. Juli 1925) sagte, es sei eine durch die Erfahrung bestätigte Tatsache, daß den Exerzitien des hl. Ignatius eine Kraft innewohne, die die größten Schwierigkeiten zu meistern vermöge, mit denen die Menschen von heute zu kämpfen hätten.

In den dreißigtägigen Exerzitien seines Noviziates hatte P. Jeningen zum ersten Mal das unauslöschliche Erlebnis göttlicher Größe und menschlicher Kleinheit, sittlicher Schönheit und eigener Minderwertigkeit kennengelernt, das den tiefsten und ausgeprägtesten Charakterzug seines Wesens in ihm gestaltete — Demut nennen es seine ersten Lebensbeschreiber —, jene einzigartige Kraft der Seele, die zwar dem Heiden eine Torheit oder ein Rätsel ist, dem Christen aber nach dem Vorbild des sanftmütigen und demütigen Meisters das Fundament aller Weisheit. In wahrer Selbsterkenntnis und schweigender Ehrfurcht vor der göttlichen Majestät beherrscht die demütige Seele alles Streben nach Glanz und Flitter menschlicher Ehre, die ihr nichts anderes

[1] P. Philipp Jeningen S. J., ein Volksmissionär und Mystiker des 17. Jahrhunderts. Nach den Quellen bearbeitet von A. Höß S. J. (Freiburg 1924) 283.

dünkt als einfältige Torheit, ein unverständiges Ringen um den Vorrang unter geschöpflichen Kleinheiten. Sie sucht einzig und allein wahre Größe in der Nähe Gottes. Die Exerzitien blieben deshalb für P. Jeningen sein ganzes Leben lang die Schule, in der er sein Verhältnis zu Gott stets tiefer erfaßte, seine eigene seelische Kleinheit immer mehr mit Gottes Größe erfüllte, hinanwuchs ans Herz des Gottmenschen, bis jene paulinische Tatsache in Erfüllung ging, daß er ganz in Christus und Christus in ihm lebte. Er wußte es; um dieses Hochziel zu erreichen, mußte er immer tiefer in seine Kleinheit hinuntersteigen, um die Liebe zu umfassen, den Weg der Demut gehen, und er kannte kein anderes Mittel dazu als immer wieder die heiligen Exerzitien. Selbst in der schwersten und drängendsten Arbeit widmete er ihnen reiche Zeit. Als Missionär hatte er von seinen Obern sich die Erlaubnis erbeten, dreimal jährlich acht bis zehn Tage darauf verwenden zu dürfen. Fast regelmäßig ging er dazu hinauf nach Landsberg, das einst sein Manresa geworden war und es sein ganzes Leben lang bleiben sollte. Am frohen Eifer der Novizen wollte sich der demütige Mann, wie er zu sagen pflegte, aufrichten und für den Dienst Gottes erneuern.

Ja, für den Dienst Gottes erneuern! Diener Gottes sein, das war ihm nicht bloß tiefste Erkenntnis seines eigenen innern Wesens, Gottes Diener zu werden, von Tag zu Tag mehr, das erschien ihm höchste Lebensaufgabe im Dienste der Menschheit, wie er Lebensaufgabe des servus Jahve war. Diener Gottes sein wurde ihm inneres Leben vor dem allgegenwärtigen Gott, ein Leben seelischer Reinheit und Selbstzucht in der Erfüllung des reinsten und heiligsten Willens bis zur bewußten innigsten Lebensgemeinschaft mit dem praesentissimus Deus. Er brauchte sich dazu nicht loszuringen von Sünde und verkehrter Leidenschaft, aber auch für ihn bedeutete die Erlangung dieses Zieles ein Reifen unter schwerer Arbeit. Nichts können wir aus seinen Tagebuchaufzeichnungen und Freundesbriefen besser verfolgen, von ihm lernen, als wie er vom Ringen um Gottes Gegenwart zur innigsten Verbindung mit Gott emporstrebt, bis er schließlich als Lohn seiner Mühen durch freies Geschenk der Gnade eines ständigen Wandels vor Gott gewürdigt wurde, wie wir ihn selten ausgeprägter als charakteristisches Merkmal eines innern Lebens finden.

Diener Gottes sein, ganz in der Vereinigung mit dem göttlichen Willen leben, machte ihn aber auch zum Diener aller, der wirklich allen alles werden konnte, stark und gewaltig an seelischer Kraft, so elend und gebrechlich er auch dem Leibe nach war. P. Jeningen hatte sich schon in seinen Studien vielleicht durch übergroße Anstrengung seine Gesundheit geschwächt. Als Missionär war er oft von Krankheiten und körperlichen Armseligkeiten geplagt, übte dabei noch eine staunenswerte Bußstrenge, gönnte seinem Körper kaum das Allernotwendigste an Speise und Trank, schlief des Nachts nur ein paar Stunden, wußte nicht, was Erholung heißt, und trotzdem war er der Pater, der stets zu allem bereit war, der niemand einen Dienst versagte, der, wie der Volksmund sagte, mehr wie ein ganzes Kolleg zur Ehre Gottes arbeitete. Das brachte nur ein Mann zustande, der wie sein Meister von Herzen demütig war. Demut machte seine Seele bereit und aufgeschlossen, um die Fülle der göttlichen Kraft in sich aufzunehmen und zu gestalten. Der Unendliche kann in seinem Dienst nur

den Demütigen gebrauchen, der sich beugen und formen läßt und nicht unter den Hammerschlägen des Lebens zerbricht. Nur den Demütigen erfüllt er mit seiner eigenen Gotteskraft und stellt ihn hinein in den Strom des Lebens wie einen gewaltigen Granitblock. Umspült und umrauscht von den Tagesmeinungen, aber nicht mit fortgerissen, weist er unentwegt, ein heiliges Mahnzeichen, hinauf zu den Sternen.

Ein zweiter, fast krankhafter Zug geht durch unsere heutige Welt, die Sucht nach dem Erlebnis. Leidenschaftlich verlangt der Moderne mit unstillbarem Hunger in der Diesseitswelt alle nur erfaßbaren Lebensreize zu erspüren. Mit ungesund gesteigertem religiösen Drang und irregeleiteter Gefühlsfrömmigkeit stürzt er sich in theosophisch-antroposophische Mystizismen, um das Göttliche in den Tiefen seines eigenen Innern zu erleben. Eine unbefriedigte Ernüchterung, eine ekelerregende Leere ist oft genug das traurige Ergebnis. Anders bei P. Jeningen. Glühend und den ganzen Menschen aufs tiefste erschütternd waren seine Erlebnisse, in denen er wahrhaft „Göttliches erleiden" durfte. Nicht in raffinierter Befriedigung eines übersättigten Gefühls, sondern in vollkommener Selbstlosigkeit, Selbstentäußerung und Hingabe der eigenen Person in Leiden und Arbeiten und Opfern für seinen gekreuzigten, gedemütigten Erlöser konnte er in der eigenen Seele immer mehr Gott wahrhaft erleben, wenn ihn der Allgegenwärtige, Allheilige an sich zog und seinen Geist ewige Wahrheiten, ja in bildlosem Schauen sich selbst vor seine Seele stellte, wenn P. Philipps Herz in übermenschlicher Liebeskraft, aber durch Gottes Gnade getragen, Liebe und Leid kosten lernte, reinste Liebesglut, bitterste Leidenshefe aus dem Kelch, nein aus dem Herzen des Erlösers selbst: „Aus meinen Wunden trinke meinen Trost, den ich niemals von dir nehmen werde!" (Leben S. 151).

P. Jeningen hat diesen Trost nicht einmal bloß in der Gnadenstunde jener herrlichen Vision wie sein großer Mitbruder, der heilige Kirchenlehrer Petrus Canisius, zu St. Peter in Rom empfangen. Zahllose Stellen seiner Tagebuchaufzeichnungen berichten uns davon. In besonderer Weise war das Jahr 1680, das erste seiner Ellwanger Tätigkeit, in dieser Hinsicht ausgezeichnet. „Heute ist mir ein wundersamer, himmlischer Trost zuteil geworden, eine wahrhaft göttliche Gnade", schreibt er am 7. November 1680. „Ich hatte erkannt, wie wahr mir die allerseligste Jungfrau sagte, ich werde dich in diesem Jahre mit Trost erfüllen" (Leben S. 144). „Von unaussprechlich hohen Erleuchtungen" ist er an einem andern Tag „überströmt", „mit unaussprechlichem Licht über Christi Herrlichkeit" an einem Festtag des hl. Franz von Assisi „erfüllt" worden. Besonders in den Exerzitien wurden ihm solche Gnaden in reichem Maße zuteil. Stundenlang konnte er da wie einst sein heiliger Vater Ignatius von Tränen der Liebe überströmt, von himmlischem Lichte übergossen, tief eingetaucht in himmlischen Gnadentrost am Altare stehen (Leben S. 144). Das gleiche wie in seinem Tagebuch berichtet er auch in vertrauten Freudesbriefen immer wieder: „Welch ein Schatz, den allgütigen Gott, den unendlichen, den allweisen zu erkennen, zu lieben, zu umfangen, zu besitzen und als gegenwärtig festzuhalten" (Leben S. 157). „O unaussprechliches Glück, der ewige Gott ist gegenwärtig und senkt sich hinein in das leere Herz" (Leben S. 159).

Allein so wie der Herr es ihm einst gesagt hatte, aus Wunden des Gekreuzigten hat er diesen Trost getrunken, nachdem er selbst den Berg des Leidens erstiegen hatte. Das Geheimnis des Kreuzes war es, das ihm oft wie ein mysterium paradoxon erschien, „in dem Freude und Trauer sich einen". Er hat nicht den Trost gesucht, sondern den Leidenskelch des Herrn. In ihm aber den einzig wahren Trost gefunden. Er wollte seinem Herrn ähnlich werden und am Erlösungswerk mit ihm schaffen, die Menschen aus der Tiefe der Sündhaftigkeit und Gottesferne hinauf zur heiligen Gottesnähe führen. Deshalb ist er selbst den Weg des Kreuzes Jesu Christi, den Weg des Leidens und der Bitterkeit dieses Lebens gegangen, auf dem allein wahre Erlebnisse innern Glückes zu finden sind, bis hinauf zu den höchsten, im Besitze des Glückes selbst an unserem seelischen Endziel. Auf diesem alten und immer neuen Wege geht uns P. Jeningen voran und lehrt unserer heutigen Zeit die Torheit und Bitterkeit ihres unersättlichen Heißhungers nach Sinnengenuß, lehrt uns die alte Weisheit der Entsagung, die kostbare Frucht, die am Lebensbaum des Kreuzes Christi reift. Von den vielen Leiden, die ihn bei seiner schwächlichen Gesundheit, bei seiner aufreibenden Tätigkeit ständig drückten, wollen wir hier nicht sprechen, auch nicht von den harten Bußübungen, die er seinem schwachen Körper auferlegte. Unangenehme Prüfungen verfolgten ihn auf allen seinen Apostelwegen. Sein ganzes Innenleben, sein aufrichtig gottliebendes Herz, seine Selbstaufopferung im Dienste der Liebe, alles, was er war, wurde angegriffen und in den Staub gezogen, und zwar nicht bloß aus bösem Willen. Solche Anfeindungen wären ihm nicht schwer gefallen, hätten ihn nur gereizt, Böses mit Gutem zu vergelten. Aber Angriffe von solchen, die seinem Herzen nahe standen, die ihn hätten unterstützen sollen, waren bitter. Heute freilich müssen wir sagen, in der Zeit eines falschen Mystizismus, eines Michael de Molinos, einer Frau Johanna de la Mothe-Guyon war vorsichtige Prüfung aller unkirchlichen Gefühlsschwärmerei wie aller außergewöhnlichen Erscheinungen des Gebetslebens überhaupt vollkommen am Platze. Aber P. Jeningen mußte sich mehr als kluge Leitung gefallen lassen, nicht selten von den verschiedensten Seiten unberechtigten Tadel hören, ungerechte Klagen über seine Tätigkeit, Zurücksetzung und Hinderung in seiner Wirksamkeit gefallen lassen. Sein Verhalten in diesen schweren innern Kämpfen ist uns der Prüfstein der Echtheit seiner hohen mystischen Begnadigung. Er wußte sie im Geiste echt christlicher, ja heroischer Demut und Liebe zu ertragen. „Schweigen, sanftmütig und demütig sein immerdar", war sein Wahlspruch in jener Zeit (Leben S. 298). Er konnte nicht ungehalten darüber sein, wenn man ihn sogar in Rom verklagte, da er sich nicht einmal für wert erachtete, „bis in die entferntesten Lande weggeworfen zu werden" und als letzter Missionär den Heiden das Evangelium zu verkünden. Doch „der allgemeine Ruf der Heiligkeit, in dem er weit und breit stand, trug schließlich den Sieg davon und machte die Widersprüche Böswilliger zuschanden" (Leben S. 295). Er hatte es verstanden, alles Leid in goldenen Segen zu verwandeln. Sein eigenes, in Demut geprüftes Herz wurde immer näher zu Gott emporgehoben. Außerordentliche seelische Erlebnisse, mystische Herzensschenkung, heilige Liebesentzückungen, ständige Vereinigung mit Gott machten den demütigen Missionär zu einem der größten Mystiker seiner Zeit und stellen ihn an die Seite einer hl. Mar-

gareta Alacoque und anderer begnadeter Seelen jener Zeit, schufen aus dem Mann der Demut den Mann der Liebe, den ein heiliges Feuer verzehrte.

Es erging ihm ähnlich wie einem hl. Franz von Assisi. Reizend und ansprechend berührt seine Verehrung zu diesem Lieblingsheiligen unserer Zeit, an dessen Festen er heiliger Erlebnisse gewürdigt wurde (Leben S. 314), den er dem Freund als heiliges Vorbild empfiehlt, aber nicht in einseitiger persönlicher Auffassung, sondern den ganzen hl. Franz mit seiner kindlichen Demut und seiner unvergleichlichen Liebe zum Gekreuzigten. P. Jeningen hatte damit gewiß recht. Franz war nicht nur Romantiker unter den Heiligen. Das ist eine Seite an ihm. Die Heiligen schauen tiefer, erfassen das Wesen ihrer großen Brüder voller und lebendiger. Wie Franz von Assisi oder auch wie ein hl. Ignatius von Loyola wurde P. Jeningen trotz verschiedener Charakteranlagen immer mehr ein Mann glühendster Gottesliebe, in dem all sein Denken, sein Wollen, sein ganzes Sein verzehrende Liebe wurde. Darin werden sich ja die wahrhaft Großen in der liebespendenden Nähe Jesu alle gleich und bleiben doch auch alle verschieden, weil er das Urbild der Vollkommenheit und Liebe wie Gott selbst seinen Getreuen unendlich viele Möglichkeiten zur Nachgestaltung und Verwirklichung bietet. Wo aber dieses Vorbild fehlt, muß der weiche Gefühlsmensch zum sentimentalen Schwärmer, der logische Verstandesmensch zum kalten verschlossenen Hagestolz, der feurige Willensmensch zum grausamen Tyrannen werden. Keiner findet Befriedigung, bis der letzte Lebensfunken in der übersatten, sterbenden Leidenschaft erlischt. P. Jeningens reiches, tiefempfindendes Gemüt aber fand in aller Unruhe des Lebens Ruhe in Gott. Gott hatte ihn überwältigt wie einst einen hl. Ignatius, hatte ihn an sein Kreuz gezogen wie einen Heiligen von Assisi. Gott wurde seine Seligkeit schon hienieden. Mitten in Arbeit und Leid konnte er singen und beten:

Ein Lebensborn im Herzen quillt,
Der Armut heiß' Verlangen stillt.
Ein Licht in finsterer Nacht mir bleibt,
Das jede Sorg' und Sünd' vertreibt.
Und das berauscht mein nüchtern Herz:
Gott liebend denken allerwärts.

(Leben S. 297.)

Die Liebe will nicht bloß empfangend genießen, die tiefste Kraft aller Liebe will in schöpferischen Spenden sich schenken. Echte Liebe drängt mit gewaltigem Willen zu heiliger Gemeinschaft. Es ist dies ein drittes Sehnen und Suchen unserer modernen Zeit, aber gefährlich ohne Führer, auf Abwegen, ohne Verbindung mit dem göttlichen Liebeswillen. Transiit benefaciendo, liebespendend ging und geht noch heute der Meister durch die Welt. Ihm nach seine Jünger. Das verstehen, aus überreichem Eigenbesitz und Eigenglück überfließen und spenden können, heißt wirklich glücklich sein. In tiefster Seelenebenbildlichkeit mit dem Urquell des liebespendenden Gottes sich schenken und in heiliger Gemeinschaft das noch mehr besitzen, was man allein schon sein eigen nannte. Aber nur ein demütig liebendes Herz, wie das eines P. Jeningen, das von sich frei und von Gott ganz voll ist, kann zum heiligen Gemeinschaftsgewinn sich spendend schenken ohne eigenen seelischen Verlust. In andern Seelen wird der Gemeinschaftsgeist zur krassesten Ichsucht, wird der Kommunismus zum

Fluch, der Brotgetreide an die Fremde verkauft und die eigenen Kinder verhungern läßt, wie wir es vor nicht allzu langer Zeit in Rußland erlebten. Wie ganz anders handeln die Boten der Liebe Jesu Christi!

Vor allem war es die Gemeinschaft mit dem Volke, die P. Jeningen seinem Beruf und seiner Aufgabe nach suchte und fand. Ist nicht auch das etwas ganz Modernes, fragt mit Recht P. Böminghaus S. J.[1]: „Volksgemeinschaft von der Frömmigkeit her sich aufbauend? Ja, das geistvolle Sinnen und Sagen darüber wohl. Aber das Leben mit ihr, die Frömmigkeit, die im Herzen eines starken Mannes zu einem Halt und Hort des Volkes wird, die mit dem Volke sich freut und weint, die seine Not trägt und mit seiner Schuld ringt, die rastlos über die Hügel wandert von Dorf zu Dorf wie ein Schutzengel oder auch wie eine Mutter, die von dem Bette des einen kranken Kindes zum andern geht und dabei sich vergißt und aufreibt....“ Jeningen hat dies alles getan. Ein starker Hort war seine Frömmigkeit hoch oben in der herrlichen Kirche auf dem Schönenberg, die er und sein Volk in gemeinsamer Arbeit auferbauten und zum Zufluchtsort in allen Nöten und Ängsten der andauernden Kriege sich auserkoren. Rastlos, von Dorf zu Dorf, wanderte er über das Hügelland an den reizenden Ufern der Jagst wie ein Engel, nein wie ein Bote Jesu Christi, ein Heiliger, der des Volkes Not mittragen hilft, bei dem es die eigene Last von dem gequälten Herzen sprechen kann. Ein Heiliger war er, der auch zu Hause noch in seinem lieben Ellwangen mit dem Herzen einer Mutter von einem Krankenbett zum andern geht, Mut und Vertrauen weckt, Glück und Liebe spendet, an alles denkt, nur sich selbst vergißt. Doch nicht bloß mit seinem Volke wächst der große Missionär zu einer heiligen Gemeinschaft, zu einer liebenden Gottesfamilie zusammen, mitten in einer Welt des Streites und der Zerrissenheit und des ewigen Auseinanderklaffens. Sein Einfluß reichte hinauf bis in die höchsten Schichten des Klerus und des Adels. Er scheut nicht davor zurück, in der Zeit der Verelendung und Verarmung für sein Volk von Tür zu Tür zu wallen, den Fürsten und Pröpsten und Herren die Not der Stunde zu zeigen. Eigenartig möchte dies von einem Manne des Volkes scheinen, und doch gerade seine Demut und Liebe, die ihm das Herz des Volkes gewannen, haben ihm auch die Türen der Reichen geöffnet. Mit Demut und Liebe kann man alles erreichen, war P. Jeningens Wahlspruch. Seine selbstverständliche Bescheidenheit und Liebenswürdigkeit, seine Herzenskenntnis und Gottvereinigung, nicht irdische Klugheit haben ihn zum Vertrauten und Berater der Ellwanger Fürsten und Priester gemacht, ihm einen weitgehenden Einfluß auch bei den höherstehenden Klassen gesichert. Fürstpropst Christoph Adelmann war es vor allem, der ihm sein Vertrauen schenkte. Der bekannte Ellwanger Dekan und spätere Statthalter der Fürstpropstei, Ignatius Desiderius von Peutingen, der letzte der erlauchten Augsburger Patrizierfamilie, nannte ihn seinen vertrauten Freund und Führer. P. Jeningen hat ihn zum größten Wohltäter Ellwangens erzogen, zu einem Apostel der Liebe, der an der Seite seines Freundes selbst zum Volke herniederstieg und soweit seine Macht nur reichte, die Brücken sozialer Verständigung der Klassen zu schlagen wußte.

---

[1] Vgl. diese Zeitschrift (Sept. 1925) 476.

Solche Männer heischte die Zeit, in der der Riß zwischen arm und reich, zwischen herrschenden und dienenden Klassen immer tiefer zu klaffen begann. Solche Männer, solche Führer heischt auch unsere Stunde, Männer, die die Menschen wieder zueinander bringen. Die weltweite, katholische Liebe allein, die in gerade aufsteigender Linie zu jener heiligen Gemeinschaftsverbundenheit in Christus unserem Haupte emporführt, vermag solche Männer zu schaffen nach den großen Vorbildern der Vergangenheit. P. Jeningen war so eine Führergestalt. Er stieg hernieder in die verlassensten Hütten der Armen, er stieg empor zu den Schlössern und Burgen der Herren des Landes, um alle noch höher hinauf zu führen auf seinen heiligen Berg bei Ellwangen, hin zum Feldherrnzelt Jesu Christi im Heiligtum Marias, damit sie sich hier wieder alle eins und glücklich fühlen lernten. Er wurde so nicht bloß der Führer zur Mediatrix gratiarum, sondern einer der begnadetsten Apostel Jesu in deutschen Landen, als das Zeitalter des heiligsten Herzens Jesu zu schlagen begann. Sollten es P. Jeningen nicht heute noch hundertfach mehr sein können?

Wer endlich unsern Pater in dieser seiner Apostelliebe verstanden hat, der wird auch seinen leidenschaftlichen Eifer begreifen können, der ihn bis in die letzten Lebensjahre Briefe um Briefe nach Rom schreiben ließ, seinen Eifer für die ärmsten und meisten aller Menschenkinder, die tausend Millionen Heiden in fernen Landen. Es war die Liebe zu den Missionen eines seiner Jugendideale, das ihn durchs Leben begleitete. In Ingolstadt war es dem Studenten der Theologie aufgeleuchtet, als Briefe und Bitten aus fernen Landen mahnten und drängten, als zwei seiner bedeutendsten Professoren selbst gewürdigt wurden, auszuziehen und ihr Leben im Dienste der großen Sache zu opfern. Es hatte ihn verfolgt durch alle Leiden und Mühen seiner eigenen Missionstätigkeit in dem Indien, das er schließlich in der eigenen Heimat gefunden hatte. Es ließ ihn nicht los, bis er am Ende seines Lebens noch mit müder Hand einen letzten Brief an seinen Pater General schrieb: „Noch nicht ganz 60 Jahre alt, habe ich das erste Jahr meines Lebens noch nicht begonnen.... Dann werde ich das Licht erblicken, wenn Euer Hochwürden mich unwürdigen langjährigen Bewerber ins Land des hl. Franz Xaver oder anderswohin zur Bekehrung der Heiden senden werden....“ Es war eine ungestillte Sehnsucht nach den höchsten Zielen christlichen Opfermutes; es war Heldengeist, der mit schwachem Arm, aber unbesiegbarem Vertrauen sich nach den Kronen des Martyriums ausstreckte. Es war aber auch die ganze Weltweite katholischer Liebe, die P. Jeningen zu allen Brüdern und Schwestern trug, die in der Nacht des Irrtums noch fern von Christus leben. Auch sie sollen ja eins werden mit uns und mit dem Gottessohn, emporgeführt zur heiligen Gemeinschaft mit dem unendlichen allheiligen Gott, dessen Kinder sie sind wie wir. Man spricht heute soviel von der Entscheidungsstunde der Weltmission. Moderne Päpste nennen sich Missionspäpste, fordern uns alle auf, den Blick hinausschweifen zu lassen über die großen Trümmerfelder der äußern und innern Weltkatastrophen, in Lande, wo junge Saat aufgeht und reife Ernte winkt. Wer Missionsbegeisterung und Opfermut für diese weltumspannende Christusliebe lernen will, auch dem kann P. Jeningen Führer sein.

Das heilige Jahr hat einen Hauch dieser weltumspannenden Christusliebe aus der Ewigen Stadt durch die weite Welt getragen. Heilige Führergestalten

hat es uns geschenkt, auch einen deutschen Apostel, Petrus Canisius, der ganzen katholischen Welt zur dankbaren Verehrung aufgestellt. Allerdings ein *großer*, aber doch nur *ein* Deutscher war unter den vielen Heilig- und Seligsprechungen dieses Jahres. Haben wir nicht Männer, die diese Ehre der ganzen Welt verdienen? Oder sind sie uns selbst unbekannt geworden, da wir vergessen haben, sie kennen zu lernen, nach ihrem Beispiel selbst groß zu werden und ihnen mit Freuden den Dank der Verehrung zollen?

Wie tief die große, durch Gottes Gnade geheiligte Seele P. Jeningens auch in dem schöpferischen Geiste eines der größten modernen Künstlers wirken kann, zeigt uns das Bild, das der hochverdiente Meister des Charakterbildnisses, Professor Leo Samberger, von P. Jeningen (Reproduktion durch die Christliche Kunst, München) entworfen hat. Wer nur die aus alter Zeit stammenden Bilder mit ihrer fehlerhaften Zeichnung kennt, wird überrascht sein, mit welch künstlerischer Vollendung Professor Samberger es verstand, die Züge des alten Bildes lebendig zu gestalten, obwohl er sich streng an seine Vorlagen hielt. Aus Sambergers Bild strahlt uns wirklich die ganze Liebesglut und der heilige Ernst des Mystikers, aber nicht weniger der glühende Feuereifer eines Apostelherzens entgegen. Möge es auch dem modernen Menschen eine Führergestalt nahe bringen, die bisher nur in engem Kreise weiterlebte, aber berufen zu sein scheint, durch unsere heilige Kirche unserem ganzen Volke als lebendiges Vorbild wieder geschenkt zu werden.

Anton Höß S. J.

Auf dem Wege zur Wahrheit

Daß in Fragen des praktischen Lebens individuelle und soziale Überzeugungen ebensosehr durch alogische gefühlsmäßige und voluntaristische Momente wie durch vernünftige, einsichtige Gründe bedingt sind, ist eine tagtägliche Erfahrungstatsache. Gelegentlich wundern wir uns trotzdem über die Verzerrung der Wahrheit, namentlich wenn sie uns bei ganzen Völkern, geistig und gesellschaftlich hochstehenden Personen begegnet und sich trotz aller Gegengründe mit eigenwilliger, engherziger Hartnäckigkeit zum größten Schaden der Verleumdeten behauptet.

Daß aber in streng wissenschaftlichen, längst der Geschichte angehörenden Dingen die schwersten Vorurteile zum größten Schaden von Einzelpersonen und ganzen Körperschaften jahrzehnte- und jahrhundertelang im Namen der Wahrheit, tatsächlich aber aus Unkenntnis und Geistesenge fortgeschleppt werden, darauf sind gebildete, außerhalb der vitalen Sphäre der Fachwissenschaft stehende Biedermänner weniger vorbereitet. Daß dieser unchristliche Geist aber gar die Vorkämpfer des Geistes Christi voneinander trennt, können einfache Laien kaum verstehen. Wer freilich aus der Kirchengeschichte die Armseligkeiten der menschlichen Natur kennen gelernt hat, ist allmählich zum praktischen Philosophen geworden: Sapiens nihil miratur.

Selten ist das wahre Bild führender Persönlichkeiten der Vergangenheit so entstellt worden wie das des Franziskaners Johannes Duns Scotus, der 1308 zu Köln starb und in der dortigen Minoritenkirche begraben liegt. Auf die Psychologie und Ethik, die den Pinsel beim Entwurf dieses düstern Gemäldes des bahnbrechenden Verteidigers der Unbefleckten Empfängnis geführt hat, näher einzugehen, lohnt sich nicht. Ebensowenig brauchen wir die verschiedenen geschichtlichen Phasen des Werdens dieses zweifelhaften Kunstwerkes zu unterscheiden.

Nur kurz müssen die Anklagepunkte aufgezählt werden, damit sich die geschichtliche Wahrheit in ihrem schlichten Glanz wirksam von dem dunkeln Hintergrund abheben kann.

Es ist zunächst der Gesamtgeist der Kritik, Negation und Skepsis, den man Scotus zum Vorwurf macht. Er kritisiert seine Gegner um der Kritik willen, nicht um positiv aufzubauen. Vor allem hat er es auf den hl. Thomas als seinen Hauptgegner abgesehen. Die zweifelsüchtige Einengung geht auf fundamentale Sätze der Vernunftordnung: Der natürliche Verstand kann die Unsterblichkeit der Seele und das Dasein Gottes nicht mit Notwendigkeit nachweisen, verschiedene göttliche Eigenschaften, wie Unendlichkeit, Persönlichkeit, Allgegenwart, überhaupt nicht erkennen. Ebensowenig kann er gewisse Hauptsätze der sittlichen Ordnung, wie sie etwa auf der zweiten Tafel des Dekalogs ausgesprochen sind, als Naturgesetzlichkeiten nachweisen.

Im engsten Zusammenhang mit dieser logischen Haltung steht der extreme Indeterminismus und Voluntarismus. Nicht weil ein Gegenstand in sich gut ist, will ihn Gott, sondern weil er ihn will, ist er gut. Sein freies Wollen findet keine Schranken an seiner eigenen Wesenheit und der daraus sich ergebenden Ordnung. Ähnlich verhält es sich mit dem geschöpflichen Wollen.

Während nach Thomas angeborene Neigungen dem Willen einen bestimmten Zug zum Guten, Vernünftigen, Göttlichen geben, Gewohnheiten ihn in eine bestimmte Richtung weisen, die Güte, Schönheit, Angemessenheit, Vernunftgemäßheit des Gegenstandes ihn anziehen, soll er nach Scotus keinerlei derartigen Einflüssen unterstehen, sondern sich völlig eigenmächtig bestimmen.

Aus alledem ergibt sich der Antiintellektualismus des Scotismus. Der Primat des Willens wurde beispielsweise von einem katholischen Gelehrten wie Otto Willmann — um nur einen klangvollen Namen statt vieler zu nennen — zu Ungunsten der Verstandessphäre dahin gedeutet, daß genau wie im Kritizismus Kants der Wille die Seinsgegenstände, die Erkenntnisobjekte und Werte wiedergewinnt, die der skeptische Verstand preisgegeben hatte.

Noch mehr: Einerseits bedeutet Scotus und die mit ihm beginnende jüngere Franziskanerschule einen völligen Bruch mit der großen scholastischen Vergangenheit, speziell mit den glorreichen Traditionen des eigenen Ordens, wie sie durch Alexander von Hales und Bonaventura begründet wurden und in deren zahlreichem Schülerkreis zur Auswirkung gelangten. Anderseits setzt mit ihm der Zerfall der Scholastik ein. Der Nominalismus, vor allem sein antikirchlicher Vorkämpfer Ockham und die späteren Pariser Lehrer des 14. Jahrhunderts, schöpfen aus dem innersten Geist des Scotus. Darum ist er letztlich auch ein Vorläufer des Protestantismus, der Reformation. Der Subjektivismus, Antiintellektualismus, religiöse Skeptizismus Luthers ist Geist vom Geiste des Franziskaners [1].

Man kann den tiefen Schmerz der Franziskanergelehrten über diese Verleumdungen leicht verstehen. Um so schwerer begreift man, wie sie so lange mit ihrer wissenschaftlichen Widerlegung haben warten können.

Tatsächlich ist in unbefangenen Gelehrtenkreisen, so weit sie von der Geschichte lernen konnten, seit mehreren Jahren die Beurteilung eine andere geworden. Besonders trifft das für die deutsche Wissenschaft zu. Neben andern Forschern hat zu diesem erfreulichen Umschwung bei weitem am meisten die rastlose und fruchtbare quellenmäßige, monographische Arbeit des bayrischen Franziskaners Parthenius Minges beigetragen. Wie von einem so urteilsfähigen, kenntnisreichen und taktvollen Gelehrten wie Klemens Baeumker zu erwarten war, hat er in seiner vielbewunderten „Christlichen Philosophie des Mittelalters" ein dem damaligen Stand der Forschung entsprechendes Bild entworfen [2]. Dasselbe gilt von der sorgfältigen, zuverlässigen Neubearbeitung des bekannten Überwegschen Grundrisses durch Matthias Baumgartner [3].

In ein neues Stadium ist die Scotus-Frage in den letzten Jahren getreten. Sie setzt vor allem mit der überraschenden Unechtheitsfrage verschiedener, ihm bislang zugeschriebener Werke ein. De rerum principio, Theoremata, Conclu-

---

[1] Über die Duldung und Empfehlung des Scotismus seitens der kirchlichen Autorität hat jüngst Willibrord Lampen O. F. M. auf Grund des quellenmäßigen Materials und der offiziellen Aktenstücke geschrieben: La S. Sede ed il B. Giovanni Duns Scoto (Studi Francescani, Firenze 1925). Von demselben Verfasser: Le Saint Siège et le bienheureux Jean Duns Scot (La France Franciscaine, Paris 1924).

[2] In der Sammlung „Die Kultur der Gegenwart", herausgegeben von P. Hinneberg, Teil I, Abt. V. Allgem. Geschichte der Philosophie [2] (Leipzig 1923) 410 ff.

[3] Grundriß der Geschichte der Philosophie [10], Zweiter Teil (Berlin 1915) 571 ff.

siones metaphysicae, Expositio in XII libros Metaphysicae, De perfectione statuum, von denen man ihm wenigstens die beiden ersten Schriften mit Sicherheit zuschrieb, und aus denen die Gegner ihre Anklagen reichlichst schöpften, hat die Kritik als unecht erwiesen. Der den Dingen fernstehende Leser wird diese Überraschungen eher verstehen, wenn er erfährt, daß wir bis jetzt noch keine einzige irgendwie kritische Ausgabe des Doctor subtilis besitzen. Die Pariser (1891—1893) ist ein einfacher Abdruck der von Lukas Wadding besorgten (Lyon 1639). Diese aber nannte Geyer jüngst etwas launig einen Phantasieabdruck. Es ist gut, diesen Einblick in das scotische Schrifttum zu tun, um nicht alle Schuld auf Rechnung von Parteileidenschaft, Geistesenge und unkritischem Weiterschleppen alter Vorurteile zu setzen.

Entsprechend dem neuesten Stand der Literarkritik ist nun eine Monographie über Scotus erschienen, die alle bisherigen Arbeiten weit hinter sich zurückläßt: La philosophie du B. Duns Scot von Ephrem Longpré O. F. M. (Paris 1924). Der Verfasser ist, soweit literarische Veröffentlichungen ein Urteil erlauben, nicht bloß der erste Kenner der Spekulation des Scotus, sondern auch des gewaltigen franziskanischen Schrifttums, sowohl des gedruckten als des ungedruckten. Er schöpft nicht bloß aus dem Vollen der Philosophie und Theologie des Scotus, sondern auch aus der eines Alexander von Hales, Bonaventura, Matthäus von Aquasparta. Ebenso geläufig ist ihm die nachscotistische Franziskanerliteratur. Noch mehr: wie außer den übrigen gelehrten Forschern in Quaracchi, kennt er sich wie kaum ein anderer in den großen, noch ungehobenen Schätzen der franziskanischen Literatur der zahlreichen italienischen, französischen, deutschen, englischen Bibliotheken aus. Endlich hat sich der Verfasser gut in der nichtfranziskanischen Gedankenwelt und in den Neuerscheinungen umgesehen, soweit sie für sein Thema in Betracht kommen.

Nur eine Note weist das Werk auf, durch die der im übrigen imponierende Eindruck in etwa beeinträchtigt werden könnte. Es ist teilweise polemisch gehalten, stellenweise sogar von edler Entrüstung und verhaltenem Schmerz getragen. Diese Einstellung ist freilich nicht die Schuld des Verfassers, ihm vielmehr durch die Umstände aufgenötigt. Bernard Landry hatte 1922 in Paris ein Buch von 322 Seiten, „La philosophie de Duns Scot", veröffentlicht. Seine Wissenschaftlichkeit wird hinlänglich durch eine Anzahl der Thesen Longprés, wie sie im Folgenden genügend zur Sprache kommen, beleuchtet, insofern als es dazu das Negativ bildet. Von welch christlichem Geiste der Liebe und Bescheidenheit die Ausführungen des bislang unbekannten Mannes getragen sind, dafür nur ein Beispiel: „Scot envisage l'emploi de moyens que son doux Père Séraphique n'aurait certainement pas approuvés: c'est que le Subtil, à ne le juger que par ses écrits, a complètement oublié ce qui fait la beauté éternelle de François: l'amour des hommes et de la nature; aussi sa doctrine nous apparaît-elle odieuse et profondément antichrétienne. Duns Scot est un franciscain qui a perdu le sens de l'amour" (S. 245).

Welchen Eindruck die Originalarbeit Longprés in der fachwissenschaftlichen Welt gemacht hat, sieht man vielleicht nicht einmal so sehr aus den günstigen Besprechungen, als aus seiner tiefgehenden, umgestaltenden Wirkung. Man vergleiche einmal die vierte Auflage der Histoire de la philosophie médiévale von M. de Wulf mit der jetzigen fünften (1924/25). Während die frühere

in der Darstellung des Scotus noch stark von der antiscotistischen Einstellung des Verfassers beeinflußt war und auch sonst die landläufigen Vorurteile mitschleppte, betont die jetzige bei aller Hervorhebung seiner Eigenart seine hohen Vorzüge und läßt die alten Verleumdungen vollständig fallen. Personnalité philosophique: Esprit critique et constructeur. Scot est un esprit critique d'une force peu commune.... En même temps, Scot a le souci de la tradition.... Car il ne critique pas pour critiquer, mais en vue de construire. Il s'ouvre à divers endroits sur le besoin d'unité et de synthèse (Bd. II, S. 66 ff.) La raison démontre l'existence de Dieu ex necessariis.... Son étude de la nature et des attributs de Dieu est une construction théiste hardie et vigoureuse. Dieu est l'Absolu, l'Infini, ipsum esse.... Une fois en possession de la notion de l'Infini, Scot s'étend longuement sur les attributs divins.... L'intelligence et surtout la volonté divine sont l'objet de développements abondants (S. 72 ff.) Morale: D'une part, l'intellectualisme pénètre tout le domaine de la conduite. La moralité d'un acte dépend en première ligne de l'objet et de la fin, conformément au dictamen de la raison. La conscience, la syndérèse, la recta ratio, la prudence sont expliquées comme chez Thomas d'Aquin, en termes intellectualistes (S. 80).

Wenn ich im Folgenden einige Hauptpunkte aus den Ergebnissen der jahrelangen Forschungsarbeit Longprés herausgreife, so erlaube ich mir die Freiheit der Umgruppierung und formellen Umgestaltung, soweit ich das für die Aufgabe für nötig halte, einem weiteren Kreis von Lesern ein möglichst abgerundetes und prägnantes Charakterbild der Gedankenwelt des berühmten Franziskaners in aller Kürze vorzuführen. Wenn ich mich dabei an die Ausführungen Longprés halte, so ist das doch kein blindes, unpersönliches, ungeprüftes Nachsagen. Abgesehen davon, daß ich mich noch jüngst zwecks einer Monographie über die Vorgeschichte seiner distinctio formalis eingehend mit seinen verschiedenen Schriften beschäftigen mußte, bietet das Werk Longprés selbst so viel Gesichtspunkte, wörtliche Auszüge und vor allem zahlreiche Belege, daß sich jeder Philosophiehistoriker aus dem vorgelegten Material ein selbständiges Urteil bilden kann.

Es ist selbstverständlich, daß an den Einwänden gegen den Scotismus manches Berechtigte ist. Trotz der scharfsinnigen Begründung der distinctio formalis werden sie wohl die meisten Denker außerhalb der Franziskanerschule ablehnen, vor allem ihre mannigfaltige Anwendung auf die göttlichen Attribute und Notionen. Daß ferner der Scotismus eine Neigung zur ungebührlichen Verselbständigung rein gedanklicher Begriffe und Unterscheidungen hat, läßt sich nicht bestreiten. Die vielberufene forma haecceitatis ist ein klassisches Beispiel dafür. Solche Punkte mag und soll man ausstellen, sie geben aber dem Scotismus als Ganzem nur eine besondere Note, machen nicht seine Gesamtarchitektonik aus. Man könnte auf analoge Stücke des Thomismus hinweisen. Von der Annahme oder Ablehnung dieser Punkte aber die Ganzheit und Gesamtheit, den Geist der einzelnen Lehrpunkte in erster Linie abhängig machen wollen, wäre ebenso formalistisch eng wie geschichtlich kurzsichtig.

Daß ferner trotz der scholastischen Grundrichtung des Scotismus und seiner Übereinstimmung mit dem Thomismus in den Fundamentalanschauungen

mannigfache Abweichungen in verschiedenen Einzelfragen, nicht bloß in nebensächlichen, vorhanden sind, ist eine unleugbare Tatsache. So legt Scotus im Gegensatz zu Thomas der Materie unabhängig von der Form einen Akt bei, so kennt er eine Mehrheit von Formen in ein und demselben Naturwesen, besonders im Menschen, so leugnet er den sachlichen Unterschied von Wesenheit und Dasein. Ferner behauptet er eine unmittelbare Erkenntnis des Einzelnen, betont vor allem viel stärker als Thomas die Freiheit des Willens. Mit der weit kritischeren Geisteshaltung, als sie Thomas einnimmt, und der methodischeren mathematischen Schulung, wie sie in Oxford üblich war, hängt die Einschätzung mancherlei Beweise zusammen. Ein bekanntes Beispiel charakterisiert treffend beide Denker. Thomas hält die moralischen Beweise für die Unsterblichkeit der Seele für durchschlagend und wissenschaftlich vollwertig und sieht dementsprechend diesen Satz für eine Vernunftwahrheit an. Scotus anerkennt auch den Wahrscheinlichkeitswert dieses Verfahrens, leugnet aber die metaphysische Durchschlagskraft der rein moralischen Beweisgründe und verweist dementsprechend diese These an die Offenbarung. Wer sich nun ohne weiteres auf jeden Satz des hl. Thomas verpflichtet hat, dem fehlt freilich die Aufgeschlossenheit für den Wert der scotistischen Einstellung. Andere Denker werden gerade in manchen dieser Sätze, etwa in dem von der Aktualität der Materie, der Mehrheit der Formen, der Selbstbestimmung des Wollens, eine Bereicherung der Wahrheit erkennen. Auf jeden Fall wird sich jeder, der sich irgendwie in der Geschichte und Psychologie des menschlichen Denkens mit seinem Hang zur Parteiherrschaft und Unduldsamkeit, seiner Gefahr der Erstarrung und Einengung umgesehen hat, freuen, daß es neben dem Thomismus den Scotismus, neben dem Aristotelismus den Platonismus bzw. Augustinismus, neben mehr konstruktiven, synthetischen Köpfen analytische, kritische gegeben hat.

Im Folgenden soll bloß ein Längs- und Querschnitt durch das Ganze der spekulativen Haltung des Scotus und seines Gedankengebäudes gegeben werden, ohne daß Veranlassung zur kritischen Auseinandersetzung mit bestimmten Einzelsätzen vorläge.

Longpré schafft seiner spekulativen, historisch-kritischen Beweisführung die tragfähige Unterlage, indem er im ersten Kapitel eingehend die Echtheit des scotistischen Schrifttums untersucht. Das war einmal angesichts der herrschenden Unsicherheit und lautgewordenen Zweifel eine unabweisbare Notwendigkeit, und zweitens wegen der Berufung der Gegner auf manches Unechte ein Meistergriff.

De primo principio, Quaestiones in metaphysicam, Opus Oxoniense, Reportata Parisiensia sind unzweifelhaft echt, auch die Quästionen über die Universalien. Dagegen kann man von keiner einzigen andern Schrift die Echtheit nachweisen. Vorab weist Longpré mit vielen verschiedenen Gründen die Unechtheit der De rerum principio und Theoremata nach, auf die sich die Ankläger vor allem berufen.

In mehr formeller Hinsicht macht zunächst der erdrückende Nachweis Longprés, wie tief Scotus in der scholastischen Vergangenheit gewurzelt ist, wie eng er mit Bonaventura und dessen Schülern verwandt ist, einen geradezu überwältigenden Eindruck. Bislang galt er meist als der kühne Neuerer oder

gar Revolutionär, und nun sieht man ihn ständig an frühere Gedankengänge anknüpfen, sich häufig auf seine Vorgänger berufen. Der Verfasser führt dieses traditionelle Moment eingehender in bezug auf die berühmte distinctio formalis durch, die doch bislang in wohl allen nichtfranziskanischen Veröffentlichungen als die ureigenste Schöpfung des Doctor subtilis hingestellt wurde.

Ich selbst habe dieser These anfänglich äußerst zurückhaltend gegenübergestanden, bis ich mich an das Studium der Quellen machte. Und da fand ich sie nicht bloß bestätigt, sondern konnte viel neue Beweise und Gesichtspunkte erbringen. Bonaventura hat die formelle Unterscheidung längst auf Gott und vielleicht auch auf das Verhältnis der Seelenkräfte zur Seelensubstanz angewandt. Olivi berichtet über den weiten Umfang ihrer philosophischen und theologischen Anwendung in seiner Zeit. Matthäus von Aquasparta führt sie ganz im Geiste Bonaventuras weiter, ähnlich Wilhelm von Ware, der Vorläufer des Scotus. Der General und Kardinal Alexander von Alessandria aber behandelt den Gegenstand mit einer solch dialektischen Gewandtheit, mit einem solchen Reichtum spekulativer Gesichtspunkte und in einer solch systematischen Abrundung, daß er Scotus weit hinter sich läßt.

Ein Hauptgrund, warum sich dieses verschrobene Bild des Scotus so lange in den Köpfen der heutigen Neuscholastiker halten konnte, ist das anachronistische, geschichtsvergewaltigende Hineinprojizieren heutiger Verhältnisse in das 13. Jahrhundert. Wir sind daran gewöhnt, Thomas, Thomismus, Aristotelismus als die vorherrschende, von der Kirche begünstigtere Richtung anzusehen und dementsprechend mit unserer Wertbeurteilung an ihre Freunde und Nichtfreunde heranzutreten.

Da dreht Longpré mutig die Waffe um: die Thomisten klagen stets über die Kritik des Scotus an Thomas, als sei Scotus der Ruhestörer und Verfolger. Wie lagen aber in Wirklichkeit die Dinge? Der Augustinismus war jahrhundertelang in friedlichem Besitz. Er bestimmte im wesentlichen die Richtung der Franziskaner, nicht nur der älteren, wie Bonaventura, sondern auch der jüngeren Scotusschule trotz mannigfacher Annäherung an den Aristotelismus. Das war auch die Richtung der älteren Dominikaner bis auf Albert d. Gr. Das war die Richtung vieler, wenn nicht der Mehrzahl der Weltpriester, vor allem des Heinrich von Gent. Thomas war der Neuerer, Thomas war es, der in fast allen strittigen philosophischen Fragen Aristoteles den Vorzug vor Augustin gab und auch in der dialektischen Bearbeitung des theologischen Lehrstoffes dem Stagiriten einen maßgebenden Einfluß gestattete. Gegen Thomas' Neuerungen richtete sich teilweise die Verurteilung des Diözesanbischofs Tempier von Paris am dritten Jahrestag seines Todes, 7. März 1277, und des Dominikanererzbischofs Kilwardby. Mit scharfem Akzent hebt sein zeitgenössischer Biograph, Wilhelm von Tocco, das Neue seiner Lehrart hervor. Wie kirchlicherseits diese Bevorzugung der heidnischen Philosophie seitens der Theologen aufgenommen wurde, zeigt unter vielen andern Fällen die Tatsache, daß gemäß einer in der Stadt-Bibliothek in Assisi aufbewahrten Handschrift noch in den siebziger Jahren, nach Thomas' Tode, drei Lehrer der Pariser Universität seitens der kirchlichen Behörde veranlaßt wurden, ihre These von der Einheit der Form im Menschen zurückzuziehen.

Wenn man die Schriften der Auguſtinianer, etwa die des Matthäus von Aquaſparta und anderer Franziskaner, mit denen der Ariſtoteliker vergleicht, dann verſteht man die Klagen eines Pecham oder Olivi, daß die Theologen die heiligen Väter zu Gunſten der heidniſchen und arabiſchen Philoſophen hintangeſetzt hätten. Wenn alſo Scotus manche der von den Ariſtotelikern, etwa auch vom hl. Thomas, verteidigten Poſitionen angriff, ſo war das im Grund nur eine Abwehr zu Gunſten der Tradition.

Weiterhin hebt Longpré in bezeichnender Weiſe hervor, daß Scotus mit dieſer kritiſchen Haltung bloß die Traditionen des eigenen Ordens weiterführte. Beſtimmte doch das 1292 zu Paris abgehaltene Generalkapitel: Nullus etiam Frater audeat aliquam opinionem corruptam, non sanam, vel ab Episcopo et Magistris Parisiensibus communiter reprobatam scienter asserere vel etiam approbare publice vel occulte. Damit war die Verurteilung gewiſſer ariſtoteliſcher und averroiſtiſcher Theſen gemeint. Bereits 1282 hatte das Generalkapitel von Straßburg verordnet, die Summe des Frater Thomas dürfe nicht geleſen werden, nisi cum declarationibus fratris Guilelmi de Mara. Wilhelm von Mare hatte 1278 ſein Correctorium Fratris Thomae gegen deſſen Theologiſche Summe gerichtet.

In überraſchender Weiſe weiſt Longpré auf die bislang wenig beachtete Tatſache hin, daß man bereits im 13. Jahrhundert lebhaft die wiſſenſchaftlichen Gegenſätzlichkeiten zwiſchen Bonaventura und Thomas empfunden hat. Eine ſehr unvollkommene Liſte der Abweichungen aus dieſer Zeit zählt deren aus dem erſten Sentenzenbuch bereits 24, aus dem zweiten 62, aus dem dritten 24 auf. Bonaventura ſpielte bei der Verurteilung der Auswüchſe des Ariſtotelismus eine maßgebende Rolle. Wie ſcharf der ſonſt ſo milde Myſtiker manche der auch von Thomas verteidigten Neuerungen verurteilt, dafür nur ein Beleg in Bezug auf die Einheit der Form: Insanum est dicere quod ultima forma addatur materiae primae sine aliquo quod sit dispositio vel in potentia ad illam vel nulla forma interiecta.

Aus den weiteren Darlegungen Longprés möchte ich gegenüber dem Vorwurf des extremen Voluntarismus, Indeterminismus und Antiintellektualismus den Nachweis des Objektivismus und Intellektualismus hervorheben. Das um ſo mehr, weil die poſitive Entwicklung Longprés in erhebender, geradezu überwältigender Weiſe die großen konſtruktiven Linien der intelligiblen Welt, der vom theoretiſchen Verſtand erfaßbaren und ſein Denken normierenden Metaphyſik mit machtvollem Griffel im Anſchluß an Scotus zieht. Wie nötig es war, dieſe elementaren Dinge kräftig herauszuarbeiten, zeigen weniger die vor einigen Jahrzehnten kurſierende, nunmehr veraltete Parallele zwiſchen Thomas-Scotus und Leibniz-Kant, als vielmehr Sätze in maßgebenden Werken wie in Baeumkers vorhin gerühmter „Geſchichte der mittelalterlichen Philoſophie“.

Um mit Gott zu beginnen, ſo iſt ſein Sein, ſeine Weſenheit, ſeine ruhende Unendlichkeit für unſere menſchliche Auffaſſung das Erſte, der Ausgangspunkt, der Quell, die Norm aller übrigen göttlichen Eigenſchaften. Nach Scotus' ausdrücklicher Verwahrung iſt nicht bloß nicht Gottes Wollen, nicht einmal ſein Erkennen, ſondern ſein Sein, ſeine Weſenheit das Erſte, das Richtunggebende. Auch in Gott ſetzt das Erkennen das Objekt voraus und ſchafft es nicht in kantianiſcher Spontaneität. Omnino prima motio est naturalis motio

intellectus divini a suo obiecto, ist der oft wiederkehrende Leitsatz Scotus'. Diesem reiht sich der zweite an, demgemäß das Wollen auf das Erkennen folgt und an ihm, der die göttliche Wesenheit ist, die Norm seiner Vernünftigkeit findet. Wie wenige andere Denker ist Scotus mit tiefeindringender Spekulation in die Unendlichkeit, in das Innenleben Gottes eingedrungen. Immer wieder betont er, daß Gott als Person notwendig vernünftig, als unendlicher Geist weise handeln müsse, daß seinem Wollen das Erkennen vorangehen müsse, daß das Erkennen an seinen Gegenstand und dessen Gesetze und Beziehungen, d. h. letztlich an Gottes notwendige, unveränderliche Wesenheit gebunden sei.

Erst recht folgt das geschöpfliche, menschliche Wollen auf das Erkennen und ist darum wie dieses innerhalb bestimmter Grenzen an die Gutheit und Erstrebenswürdigkeit des Gegenstandes gebunden. Dieses Lehrstück hatte bereits Minges monographisch und aktenmäßig bearbeitet. Es ist falsch, wies er nach, daß nach Scotus der Wille keinen angeborenen, notwendigen Zug zum Guten im allgemeinen, insbesondere zum moralischen Guten habe. Es ist falsch, daß die Erkenntnis oder besser die Gutheit des erkannten Gegenstandes den Willen nicht anzieht und mithin keinen bestimmenden Einfluß nach Art der Zweckursache auf ihn hat. Es ist falsch, daß ein höheres und größeres Gut keine stärkere Motivationskraft auf das Strebevermögen ausübt als das niedere und geringere. Es ist falsch, daß Gewohnheiten, Tugenden, Laster, Leidenschaften den Willen nicht nach Art einer immanenten Gravitationskraft in einer ganz bestimmten, guten oder schlechten, Richtung bewegen.

Longpré arbeitet scharf die Stellung des Objektes im Prozeß des Erkennens heraus und zeigt in durchschlagender Weise, wie antikantianisch Scotus denkt, wie tief er in der realistischen Abbildungstheorie der Scholastik verankert ist. Nicht einmal die Beipflichtung zur erkannten Wahrheit steht wie bei Descartes in der Gewalt des Verstandes: Dico quod non est in potestate intellectus moderari assensum suum veris quae apprehendit; nam quantum ostenditur veritas principiorum ex terminis vel conclusionum ex principiis, tantum oportet assentire propter carentiam libertatis. Unfehlbare, vom Willen unabhängige Gewißheit eignet dem Erkenntnisvermögen erstens in Bezug auf die unmittelbar einleuchtenden Prinzipien und die aus ihnen sich ergebenden Folgerungen, zweitens in Bezug auf die Erfahrungstatsachen, drittens in Bezug auf die eigenen Bewußtseinstatsachen. Man meint, den Begründer des neuzeitlichen Rationalismus, den Erfinder der analytischen Geometrie, den kritischen, mathematisierenden Verfasser des Discours de la méthode, Descartes, zu hören. Mit Recht hebt Longpré wiederholt die Aktualität scotistischer Gedankengänge für die heutigen Erkenntnisfragen hervor.

Man sieht, wie begründet der Vorwurf ist, Scotus als den Vorkämpfer des Nominalismus mit seiner Auflösung der objektiv gegebenen Seinsordnung in psychische, logische Gebilde, ihn als Vorläufer des Subjektivismus der Reformation hinzustellen. Es ist eine köstliche Ironie der Geschichte, wenn man von Longpré erfährt, daß Ockham, der scharfsinnige Systematiker des Nominalismus, den bislang Scotus als sein Lehrer inspiriert haben soll, nicht nur nicht sein Schüler war, sondern in erster Linie nicht den hl. Bonaventura oder Thomas, sondern Scotus bekämpft. Er wird also wohl schwerlich Geist von

seinem Geist gewesen sein. Wer die Haltung der Reformatoren und Gegenreformatoren zu Scotus erfahren will, greife zu den seitenlangen Belegen Longprés. Noch bei bekannten katholischen Philosophen steht zu lesen, daß nach Scotus die Gesetze der zweiten Tafel des Dekalogs keine mit moralischer Notwendigkeit verpflichtenden Naturgesetze seien, daß sich eine andere Weltordnung denken ließe, in der z. B. die Tötung nicht ausgeschlossen, die monogamische Ehe und das unverletzliche Eigentum nicht nötig wären.

Um das diesbezügliche Endergebnis der kritischen Untersuchungen kurz vorwegzunehmen, so lehrt Scotus dasselbe wie die mittelalterliche Scholastik, etwa der hl. Thomas, und die Neuscholastik, etwa Viktor Cathrein. Sie unterscheiden ethische Naturgesetze erster und zweiter und gar dritter Ordnung. Von ersteren kann nicht einmal Gott dispensieren, wohl von letzteren. Über die Gesetze erster Ordnung kann niemand im unklaren sein, auch diejenigen zweiter Ordnung wird im allgemeinen ein normaler Mensch kennen, dagegen ist in Bezug auf die dritten ein unüberwindbarer Irrtum möglich. Zu den ersten zählen die allgemeinsten Sätze, wie: Man muß das Gute tun und das Böse meiden. Zu den zweiten gehören die unmittelbar daraus sich ergebenden konkreteren Schlußfolgerungen, z. B.: Man muß jedem seine innern und äußern Güter belassen, also darf man nicht töten und stehlen. Daß schlechte Gewohnheiten, anerzogene oder verbreitete Vorurteile die diesbezügliche Erkenntnis trüben oder gänzlich auslöschen können, geben alle Scholastiker zu. Die Gebote dritter Ordnung, etwa das unbedingte Verbot der Ehescheidung oder Polygamie, des Duelles, der Lüge, können ohne Schuld von einzelnen und ganzen Völkern und Generationen verkannt werden.

Hören wir nunmehr Scotus. Zunächst lehrt er, gewisse Sünden seien unabhängig von allem positiven Gebot und Verbot innerlich unmoralisch und schlecht. Dementsprechend seien Handlungen, die erst durch göttliche oder menschliche Satzung verboten seien, weniger sündhaft als jene. Zu jenen rechnet er allgemein die zehn Gebote und setzt sie in Gegensatz zu dem Verbot im Paradies, von der Frucht des Baumes zu essen. Die in sich schlechte Handlung, sagt er weiter, kann durch kein Gebot gut werden. Aus dem Naturrecht fließen alle Gebote des Dekalogs, und zwar die beiden ersten im strengsten, absoluten Sinn, wahrscheinlich auch das dritte, die sieben Gebote der zweiten Tafel gehören auch zur Naturordnung, doch sind sie nicht für jedermann und so unmittelbar einleuchtend wie jene. Speziell zeigt Scotus, wie die Pflichten des vierten Gebotes und der Nächstenliebe strenge, notwendige Naturforderungen sind. Mit Berufung auf den Anfang des Römerbriefes bemerkt er, daß das moralische Gesetz in die Herzen geschrieben ist und den Heiden wohlbekannt war. Sehr schön und psychologisch feinsinnig rechtfertigt er die positive Gesetzgebung: Wenn auch das Naturrecht aus sich bereits zur Unauflöslichkeit der Ehe verpflichtet, so leuchtet diese Verpflichtung doch nicht allen ein, da es ein Gebot zweiter Ordnung ist. Deshalb ist es zweckmäßig, daß es durch positive göttliche Satzung näher bestimmt wird. Aber selbst angenommen, dieses Gesetz verpflichte so einleuchtend wie diejenigen erster Ordnung, d. h. wie ein Prinzip oder eine unmittelbar sich daraus ergebende Folgerung, so wäre trotzdem eine diesbezügliche positive göttliche Willensäußerung am Platze, da die Menschen gemeiniglich eher einer ausdrücklich bezeugten oder

positiven Willensäußerung Gottes als dem bloßen Naturgesetz folgen, weil sie weniger das eigene Gewissen fürchten und ehren als die göttliche Autorität. Wie abgestimmt, menschlich wahr! Ebenso tief und schön und wahr sind die Äußerungen über den natürlichen Ursprung der Familie und der aus ihr wie aus der Keimzelle herauswachsenden Staatsordnung mit der gesetzlichen Autorität und Unterwerfung und den gegenseitigen Pflichten und Rechten. Longpré bringt eine Fülle von Belegen aus den beiden Hauptwerken, den Sentenzenkommentaren.

Trotz dieses entschiedenen, ausgesprochenen Intellektualismus und Objektivismus, trotz dieser Naturgesetzlichkeit und der von Gottes Freiheit unabhängigen Seinsordnung ist die Haltung des Scotismus eine andere als die des Thomismus. Letztlich weht ein anderer Geist in beiden Systemen, im einzelnen kaum greifbar und doch durch alle Poren hindurchdringend, genau wie in der Natur in verschiedenen Gegenden und Höhenlagen ein anderes Klima herrscht. Die letzte Wertung ist eine andere. Scotus verhält sich — dasselbe gilt von Bonaventura — zu Thomas, wie Franz von Assisi zu Dominikus. Beide sind geniale, weitblickende, tiefschauende religiöse Führer, von der Vorsehung gesandte Wegweiser. Beide sind bereits von Natur aus bedeutende Köpfe; wer will entscheiden, ob nicht der einfache Franz von Natur aus einen ebenso starken oder noch stärkeren Intellekt besaß! Und doch ist die Struktur ihrer Schöpfungen, denen sie vielleicht mehr noch als andere Ordensstifter ihr persönliches Gepräge gegeben haben, sehr verschieden.

Im gelehrten Predigerorden ist die Erkenntnis, die natürliche und noch weit mehr die übernatürliche, der Wahrheitsbesitz, die Glaubensreinheit bis zu einem gewissen Grad Selbstzweck, d. h. dasjenige göttliche und menschliche, wissenschaftliche und kirchliche Gut, dessen Erwerb und Verteidigung sich der Orden zunächst und zuhöchst als eigentliche Aufgabe vorgesetzt hat. Durch Predigt, Theologie, Zensur, Schriftstellerei will er Gott, der Kirche und der Menschheit dienen und hat es tatsächlich getan. Daß er so viele gottentbrannte, menschenliebende, mystisch begnadete Seelen hervorgebracht hat, wird damit in keiner Weise bestritten.

Umgekehrt ist es bei Franz von Assisi. Er geht direkt aufs Höchste, auf Gott, auf den Gekreuzigten, auf Entsagung, Armut, Weltverachtung, Mystik, Beschauung. Was kümmern diesen heiligen Troubadour, diesen in Gott verlorenen Idealisten, diesen übernatürlichen Intuitionisten Erwägungen menschlicher Klugheit und Gelehrsamkeit, was helfen ihm Bibliotheken, straffe Organisation, ins einzelne gehende Paragraphen, kanonistische Unterscheidungen! Er will ja gegenüber der Verweltlichung des Jahrhunderts, dem Reichtum der Mönche, dem Stolz der Wissenschaft, der Herrschsucht der Großen, der Veräußerlichung der überentwickelten Kultur eine Umwertung aller Werte vornehmen. Er, der ganze Nächte in dem einen Liebesseufzer „Mein Herr und mein Gott“ zubringt, der in Schmähungen und Verachtung die wahre Freude erblickt, der das Evangelium von der absoluten Armut buchstäblich durchführt, dem alle Geschöpfe den Sonnengesang des Allerhöchsten anstimmen, der nichts als Christus den Gekreuzigten kennt, hat es auf die Tat, den Willen, die Gesinnung, das Herz, die Praxis abgesehen.

Von diesem Geist ist auch die Willens- und Verstandeswertung des Scotus getragen. Darum ist ihm die Theologie zuhöchst eine praktische Wissenschaft, nicht als sei sie nicht ebenso wie bei Thomas ein theoretisches System von Sätzen und Schlußfolgerungen aus und über den Glauben, sondern weil sie darüber hinaus der praktischen Vereinigung mit Gott dienen soll. Darum steht, psychologisch betrachtet, der Wille in der Rangordnung der Werte über dem Verstand: er ist der Träger der vornehmsten Tugenden, er vereinigt in diesem und im andern Leben das Geschöpf mit seinem Endziel. Als höchster Beweger greift er auch indirekt in alle andern Fähigkeiten, und darum auch in den Verstand und in das Reich der Wahrheit, d. h. in ihren persönlichen Erwerb ein.

In dieser Einstellung tritt nun Scotus auch an die Betrachtung des göttlichen Lebens nach außen, an die freie Willensbetätigung Gottes heran. Und da betont er mit einer Wucht wie wohl kein zweiter in der Scholastik, daß der adäquate, der letzte Grund seines Handelns nach außen die von aller Bindung völlig unabhängige, selbstherrliche Selbstbestimmung Gottes ist. Keine dem Wollen vorausgehende Erkenntnis, mag sie ihm das Schaffen auch als noch so angemessen, schön, erhaben, geziemend, ehrenvoll, würdig vorhalten, nötigt Gott. Damit lehrt Scotus die volle, lauterste Wahrheit und bedeutet eine groß angelegte Bereicherung der Spekulation. Daß in der Schilderung dieser unendlichen göttlichen Freiheit, über die auch die größten Denker nur lallend und gänzlich unzulänglich buchstabierend forschen können, gelegentlich kühne Wendungen unterlaufen, die, aus dem Zusammenhang gerissen, die Belege für gewisse Entstellungen abgeben mußten, ist ein Geschick, über das sich Scotus mit Augustin, Hieronymus, Chrysostomus und vor allem mit der Heiligen Schrift trösten mag.

Ähnlich ist es mit der menschlichen, geschöpflichen Freiheit. Das Verdienst des hl. Thomas ist es, im engsten Anschluß an Aristoteles, die Bedeutung der Erkenntnis, besonders der praktischen, und der objektiven Gutheit für das Wollen herausgearbeitet zu haben. Thomas und seine Schule führen in großzügiger, spekulativer Vertiefung den Gedanken der göttlichen Oberherrlichkeit und Allwirksamkeit in der freien Selbstbestimmung durch. Daß Thomas eine besondere Eigenart oder Ausführlichkeit in der genaueren Erklärung des Wie der freien Selbstbestimmung vonseiten der geschöpflichen Ursachen an den Tag gelegt hätte, hat bis jetzt wohl niemand behauptet.

Da setzt nun die Franziskanerschule ein. Es liegt tief innerlich in ihrem demokratischen Franziskusgeist der Freiheit der Kinder Gottes begründet, daß sie von jeher die berufenen Anwälte des gesunden Indeterminismus und der spontan sich auswirkenden Aktivität waren, selbst wenn sie nicht schon ihr Augustinismus diese Wege geführt hätte. Wenn Scotus viel nachdrücklicher und allseitiger als die Aristoteliker die freie Selbstbestimmung als die ureigenste, persönlichste Tat des Willens hinstellt, so ist das wiederum nichts Neues in der Franziskanerschule. Um nur einen seiner Vorgänger zu nennen: Olivi hatte das noch viel kräftiger und wuchtiger getan. Mit genialer Originalität, mit tiefbohrender, feinsinniger Introspektion, wie kein einziger Scholastiker vor ihm und nach ihm, war er den verschiedenartigen Äußerungen des Innenlebens nachgegangen und hatte daraus auf neuzeitliche Art die Freiheit

abgeleitet. Man erinnere sich an obige Ausführungen, und man wird gerade den Punkt, weshalb man Scotus den unbegründeten Vorwurf des Indeterminismus macht, als ein ewig leuchtendes Kronjuwel über seiner klaren Denkerstirn glänzen sehen. Es ist die volle Wahrheit, was er lehrt, daß letztlich der freie Wille, trotz und gegen allen Ansturm der Leidenschaft und Erkenntnis, trotz und gegen alle Lockungen und Drohungen äußerer Güter und Übel, sich selbst bestimmt. Diesen Angelpunkt aller sittlichen Ordnung scharf herausgearbeitet und unerbittlich betont zu haben, sollten alle neuscholastischen Denker, aus welcher Schule sie immer herkommen, Scotus ebenso hoch anrechnen, wie unsere Gegner, gleichwohl ob Deterministen oder Indeterministen, es mit vollem Recht Kant gegenüber tun.

Die dritte Seite endlich läßt sich schneller erledigen, der Vorwurf, Scotus pflege die Kritik mehr als Selbstzweck denn als Mittel zum positiven Erwerb des dogmatischen Wahrheitsbesitzes, er zerstöre eher, als daß er aufbaue, er habe es vor allem auf den hl. Thomas abgesehen, mit Scotus beginne der Prozeß der Selbstzersetzung, der Nominalismus.

Nach dem Gesagten sind diese Anklagen großenteils erledigt. Fügen wir nur noch einige Einzelheiten hinzu. Scotus soll die wissenschaftliche Durchschlagkraft sämtlicher Gottesbeweise leugnen, er soll durch seine Lehre von der Univoziität des unendlichen und endlichen Seins der Gotteserkenntnis den Boden entziehen. Gewiß leugnet er innerhalb gewisser Grenzen die Analogie, worin ihm wohl die meisten Denker nicht zustimmen werden. Der sachliche Unterschied des Scotismus und Thomismus ist indes für den Fernstehenden nicht allzu groß, es ist mehr die Verschiedenheit des Standpunktes, von dem aus beide Gegner dieselbe Sache betrachten. Im übrigen behauptet Scotus genau wie die alte und neue Scholastik den metaphysischen, vollwissenschaftlichen Wert der Gottesbeweise und geht denselben Weg der Kausalität, Negation und Addition. Wohl keiner hat tiefer und allseitiger die Allvollkommenheit oder Unendlichkeit des durch sich seienden Wesens begründet und von da aus die übrigen Eigenschaften Gottes, sein Leben, sein Wissen, sein Wollen, sein Wirken erschlossen als Scotus.

Daß er in seiner Haltung Thomas gegenüber prinzipiell nicht der Angreifer, sondern der Verteidiger, nicht Neuerer, sondern Fortführer der augustinischen Traditionen ist, davon war schon die Rede. Ob er sich tatsächlich stets innerhalb der rechten Grenzen gehalten hat, ist damit noch nicht behauptet.

Und noch eins, selbst wenn sich Scotus Thomas gegenüber zu weit vorgewagt hätte, wäre es ebenso ungerecht wie unwissenschaftlich, ihn mit heutigem Maßstab zu messen. Zu seinen Lebzeiten war Thomas noch nicht heilig gesprochen, geschweige denn zum Kirchenlehrer erhoben worden. Außer andern Historikern hat vor allem kein Geringerer und Unparteiischerer als Kardinal Ehrle in seiner handschriftlich fundierten Abhandlung „Der Kampf um die Lehre des hl. Thomas von Aquin“ gezeigt, wie erst allmählich seine führende Stellung erobert werden mußte. Jedenfalls hatten sich die kirchlichen Instanzen noch nicht ein einziges Mal zu Gunsten seiner Richtung geäußert, wohl aber des öfteren zu Gunsten des ihm entgegengesetzten Augustinismus. Selbst innerhalb des Dominikanerordens setzte sich sein unbedingtes Ansehen erst allmählich und nicht bloß mit streng wissenschaftlichen Erwägungen durch.

Tatsächlich, und das wußte man schon seit Jahren vor Longpré, gilt die Kritik des Doctor subtilis in erster Linie durchaus nicht Thomas, sondern Heinrich von Gent, Gottfried von Fontaines und andern Zeitgenossen. Longpré belegt das wiederum mit einer erdrückenden Wolke von Einzelstellen.

Daß weiterhin Scotus durch seine Skepsis dem Nominalismus vorgearbeitet haben soll, dürfte nach dem Bisherigen bereits erledigt sein. Wie gesagt, Ockham bekämpft in erster Linie Scotus. In dem Hauptproblem des Nominalismus, in der Universalienfrage, bildet die vielberufene haecceitas die schärfste Antinomie zu jedweder nominalistischen Versubjektivierung der Seinsprinzipien. Wie wenig sich die Gegner des Scotismus um Folgerichtigkeit kümmern, zeigt gerade dieser Lehrpunkt: In der Frage des objektiven Korrelates der allgemeinen Begriffe werfen sie ihm extremen Realismus und unnötige sachliche Abstempelung der bloß gedanklichen Unterscheidungen und Vervielfältigung der ontischen Bestandstücke vor, trotzdem erklären sie ihn als Lehrer Ockhams und Wegbereiter des nominalistisch orientierten Subjektivismus.

Auch hier steckt, wie es gewöhnlich der Fall ist, in den Anklagen auf Kritizismus ein gutes Stück Wahrheit. Gehen wir die Geschichte des menschlichen Denkens durch, so können wir scharf die synthetischen, konstruktiven Geister von den analytischen, kritischen unterscheiden. A potiore fit denominatio, denn bis zu einem gewissen Grade müssen die Genies, die die Geschichte der Ideen bestimmen, beide Seiten in sich vereinigen. Soviel wir aber a posteriori ersehen, ist bei keinem Denker völlige Harmonie festzustellen. Auch sie sind Sterbliche mit ihrer Endlichkeit und Begrenzung. Überdies sind wiederum innerhalb beider Klassen die verschiedensten Abstufungen und Verschiedenheiten zu verzeichnen, vor allem die mehr geisteswissenschaftlich, ethisch, geschichtlich, psychologisch einfühlenden und die mathematisch, naturwissenschaftlich, exakt gerichteten.

Thomas' unvergleichliche Stärke ist die Konstruktion. Trotz seines fein abwägenden Urteils ist indes der Kritizismus, die kritizistische Haltung nicht seine Sache. So klar, einfach, genial die großen Konstruktionslinien gezogen und im einzelnen durchgeführt sind, so läßt er doch für die Begründung vieler Fragen, die Entwicklung der verschiedensten Zwischenglieder, die Lösung zahlreicher Einwände den kommenden Systematikern noch reichlich zu tun übrig. Wie oft genügt beispielsweise in den beiden Summen die Einzelausführung seiner meist aus den allgemeinsten Prinzipien abgeleiteten Lösungen den später aufgeworfenen, ins einzelne gehenden Schwierigkeiten nicht mehr.

Ganz anders Scotus. Er kommt von Oxford her, wo im 13. Jahrhundert die Einzelforschung, der gesunde Empirismus, vor allem die mathematischen Wissenschaften in hohem Ansehen standen und sich eifriger Pflege erfreuten. Er ist in der Franziskanerschule gebildet worden, in der seit Grosseteste und Roger Bacon der Blick für exakte, kritische Problemstellung besonders geschärft war. So tritt denn bei Scotus die Konstruktion zunächst zurück, wenngleich sie das unverkennbare Endziel seines Ringens ist. Sein mathematisch gehaltenes Denken — und das hat er mit Kant gemein — gibt sich mit gar manchen der hergebrachten Beweise nicht zufrieden. Sein von allen Historikern zugestandener und schwerlich von einem andern Scholastiker übertroffener Scharfsinn erblickt Lücken, Mängel, Schwächen in Positionen, an denen andere Scholastiker nichts

mehr zu beanstanden hatten. Darum gibt er sich vielfach mit moralisch und psychologisch gehaltenen Beweisen eines Heinrich von Gent oder Gottfried von Fontaines nicht zufrieden. Einerlei, ob er darin nicht gelegentlich zu weit gegangen ist und die weise Regel des Aristoteles nicht übersehen hat, daß jedes Gebiet seine ihm eigentümliche Beweisführung hat. So hat er bekanntlich mehrere, auch jetzt noch gangbare Argumente für die Unsterblichkeit der Seele zu entkräften gesucht. Deshalb aber von Kritizismus bzw. Kantianismus im Sinne des theoretischen Skeptizismus und einer nur voluntaristisch begründeten Metaphysik, oder von prinzipieller, nominalistischer Einengung des Vernunftbereiches sprechen wollen, ist eine völlige Verkennung der geschichtlichen Tatbestände. Im Gegenteil, diese kritische Haltung ist innerhalb der rechten Grenzen eine begrüßenswerte, notwendige Ergänzung der thomistischen Art. Mit Recht betont Longpré wiederholt, wieviel die Methode und der Inhalt des Scotismus der Neuscholastik in unserer Zeit zu sagen habe.

Die Scotus-Frage ist in Fluß gekommen. Die geschichtlich-kritisch-spekulative Methode ist auf dem Wege, der ganzen Wahrheit eine Gasse zu öffnen. Sie allein mit ihrer Unbefangenheit, Tendenzlosigkeit, ihren Vergleichungsmöglichkeiten ist dazu berufen. Freilich bedarf es erst einer kritisch gesichteten Ausgabe, der Quellenanalyse, der Milieubetrachtung und zahlreicher darauf fußender Monographien, ehe die ganze scotistische Wahrheit in ihrer Mittagshelle leuchtet.

Scotus weist aber über sich hinaus. Er ist nur ein Schulbeispiel für viele. Welch wertvolle, bleibende Ergebnisse haben nicht die bahnbrechenden Untersuchungen Duhems über die Mechanik des Pariser Nominalismus zu Tage gefördert. Die Untersuchungen des Kardinals Ehrle über den Augustinismus und Aristotelismus im 13. Jahrhundert, die Baeumkers über den Platonismus und die Artistenfakultät der Hochscholastik, die Denifles über Wesen, Ursprung, Zusammenhänge der Mystik, die Grabmanns über Sprachlogik, Averroismus, Rationalismus jener Zeit haben das Antlitz der Scholastik, wie es noch Prantl, Hauréau, Stöckl, Werner sahen, völlig geändert. Selbst bescheidene Beiträge trugen namhaft zur tieferen, allseitigen Kenntnis und Schätzung des reich pulsierenden Lebens, der Gegensätzlichkeiten, der Selbständigkeit, der tiefbohrenden Spekulation der Scholastik bei, nicht nur bei ihren Freunden, sondern vielleicht mehr noch bei ihren Feinden. Vieles, unsagbar vieles bleibt noch zu erforschen, namentlich über die Wiedergeburt der Scholastik im 16. Jahrhundert.

Freilich ist die geschichtliche Forschung stets nur Mittel zum Zweck. Mit der Kenntnis des Werdeganges der Ideen ist noch längst nicht ihre tatsächliche Anerkennung gewährleistet. Überdies ist die Erarbeitung der philosophischen und theologischen Wahrheit, wenn vielleicht auch nicht tatsächlich, so doch ideell gesprochen, in ständigem Fortschreiten begriffen. Anderseits zeigt aber deutlich die Geschichte des menschlichen Denkens, daß die systematische Forschung, wenn sie sich nicht einseitig in aprioriische, weltfremde Konstruktionen verlieren will, stets Hand in Hand mit der historischen gehen muß und daß jeder Philosoph fest in der Vergangenheit und Gegenwart gewurzelt ist und von ihr lernen, befruchtet und angeregt sein muß. Es ist seit einigen Jahren soviel über die Überwindung des Historizismus, gerade auch in gewissen katholischen Kreisen, geredet worden,

daß ich schon wiederholt von angesehenen katholischen Gelehrten ernste Bedenken habe äußern hören.

Neben dem Aufblühen des Thomismus in unsern Tagen hat die Erforschung und die Befruchtung durch die Franziskanerschule die größte Bedeutung. Staunenswerte, den meisten Gelehrten unbekannte handschriftliche Schätze sind leider noch ungehoben. Mit ihrem Wirklichkeitssinn, ihrer Pflege des empirischen Elementes, ihrer Schätzung der Mathematik, ihrer kritischen Einstellung, ihrer Betonung des Aktivismus, ihrer Hervorhebung der Selbstbestimmung des freien Willens sind die Franziskanerdenker berufen, gewissen Einseitigkeiten anderer Schulen zu steuern, an das Gesunde in den neuzeitlichen Richtungen anzuknüpfen und so die Kluft zwischen Scholastik und Nichtscholastik überbrücken zu helfen.

Bernhard Jansen S. J.

Von der Selbstbesinnung der Psychologie

„Keine andere Wissenschaft ist heute so ‚problematisch' wie die Psychologie." Mit diesen Worten leitet Hans Driesch sein jüngstes Buch ein: „Grundprobleme der Psychologie. Ihre Krisis in der Gegenwart" (Leipzig 1926). Und allenthalben begegnet man heute in der fachpsychologischen Literatur mehr oder minder unwilligen Eingeständnissen von fundamentaler Unklarheit, Ungereimtheit, Widersprüchen in den Prinzipien. Kurt Koffka meint sogar in seiner neuesten Darstellung der Psychologie[1], daß infolge jenes kritischen Stadiums, in das die Psychologie eingetreten ist, „die Deutung fast aller Tatsachen strittig sei ... daß es wohl keine einzige psychologische Theorie gibt, die heute von allen Psychologen anerkannt werde". Und Linke-Jena, der doch auch kein Außenseiter ist, schreibt im Vorwort zu seinen „Grundfragen der Wahrnehmungslehre": „Über so gut wie alle wichtigeren ‚Begriffe', die zur Beschreibung und Erklärung psychologischer Tatsachen dienen können, herrscht Streit. Die Uneinigkeit und Verwirrung über die gegenseitige Abgrenzung dessen, was etwa die Worte Wahrnehmung, Vorstellung, Empfindung, Gefühl, Subjekt, Erlebnis, Inhalt usw. zu bedeuten haben, ist so groß, daß sie schlechterdings nicht übertroffen werden kann." A. Tumarkin gar spricht in ihren „Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Psychologie" (Leipzig 1923) von einer „beispiellosen Desorientierung, die heute auf dem Gebiete der Psychologie herrscht". Und diese Krisis der Psychologie ist nicht von gestern und heute, sonst könnte man mit Recht vermuten, sie entspränge vielleicht der Mode unserer Tage, die sich in „Krisen" aller Art gefällt. Arthur Kronfeld, der vielbeachtete Berliner Psychiater und Psychologe, hat 1920 in seinem Buch „Vom Wesen der psychiatrischen Erkenntnis" einen Rundblick über Gegenwartsströmungen der deutschen psychiatrischen und psychologischen Forschung gegeben, in dem er Sätze aus einer Abhandlung wiedergibt, die aus dem Jahre 1913 stammt, in der er damals schon von „unüberbrückten Gegensätzen" sprach, die zwischen den einzelnen Sonderzweigen der Psychologie bestehen, so daß „man mit Recht von einer Krisis der deutschen Psychologie sprechen könne". Ein weiteres Symptom bietet der Siegeszug einer neuen, noch heiß umstrittenen Psychologie: So schiedlich-friedlich auch von Eduard Spranger die grundsätzlichen Grenzen gezogen werden zwischen „naturwissenschaftlicher Psychologie der Elemente" einerseits und der „geisteswissenschaftlichen Psychologie des Verstehens sinnvoller Zusammenhänge" anderseits, das berühmte 1. Kapitel seiner „Lebensformen": „Von zwei Arten der Psychologie", klang doch in den Ohren von Freund und Feind als Kriegsfanfarenstoß. Jene Grenze ist zum Rubikon zweier Heerlager geworden, und noch ist nicht abzusehen, ob und wie sie zu einem friedlichen Einvernehmen kommen werden.

Wie neuerdings (im Aprilheft des Archivs für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie) Wilhelm Sauer in Königsberg sich mit Sprangers „Lebensformen" auseinandersetzt und die These verteidigt: „Die Psychologie ist grundsätzlich

---

[1] Im Lehrbuch der Philosophie, herausgegeben von Max Dessoir. Bd. I: Die Philosophie in ihren Einzelgebieten. Psychologie dargestellt von K. Koffka. Berlin 1925.

Naturwissenschaft", so wendet sich ein Vertreter der Häberlinschule (Bern), Walter Schweizer, in einer neuern Arbeit über „Erklären und Verstehen in der Psychologie" (Bern 1924) gegen die unüberbrückbare Kluft", die nach Karl Jaspers in Heidelberg die „kausale" Betrachtungsweise einer „Leistungspsychologie" trennt von der „verstehenden" Psychologie, die keine Gesetze sucht, sondern nach „Idealtypen" forscht, an deren Folie alles konkrete seelische Geschehen „gemessen" werden kann.

Allenthalben findet man die Psychologen unserer Tage uneins in den wichtigsten Fragen ihrer ureigensten Wissenschaft. Was den einen als grundlegender Begriff gilt — man denke etwa an den vom psychischen Element der Empfindung —, gilt den andern als eine lebensfremde, wissenschaftlich irreführende Fiktion. Was als wichtiges Ergebnis sorgfältigster Forschung gebucht und unbedenklich weitergegeben worden war, wie das schier geheiligte Prinzip der Assoziation, wird heute von kundigsten Vertretern des Faches als wertlose Pseudowissenschaft beiseite geschoben. Ja selbst den Gegenstand der Psychologie im landläufigen Sinne hat eigentlich mehr ein merkwürdiger Zufall bestimmt als besonnen kritische Überlegung, weshalb Husserl von der „vermeintlichen Umgrenzung der psychologischen Domäne" spricht. Descartes hatte in gewaltsamster Spekulation Natur und Geist im Menschen auseinandergerissen, wie es heute niemand für gerechtfertigt hält. Und doch geht auf ihn die Einengung des „psychischen" Objektes als des Bewußtseinsgeschehens zurück, eine Einschränkung, die der alten Psychologie bis zur Neuscholastik herab immer fremd gewesen und die auch von jüngsten Forschern, nicht nur der „behavioristischen" Psychologie oder der analytischen „Tiefenpsychologie", sondern auch der Gestaltspsychologie, Funktionspsychologie und Strukturpsychologie[1] als unnatürliche Fessel empfunden und abgelehnt wird.

Jonas Cohn, der Freiburger Psychologe und Philosoph, hat in der Festnummer des „Logos"[2] zu Ehren Heinrich Rickerts, des „Meisters der Wissenschaftslehre", Gedanken zur Logik der Psychologie vorgelegt, die sich ihm „in langer, der Psychologie wie der Philosophie zugewandter Arbeit ausgebildet haben". „Von der größten Not der Psychologie in ihrem gegenwärtigen Zeitalter soll ausgegangen werden, von der Kluft, die zwischen der ‚exakten' Arbeit der experimentierenden Forscher und der ‚einfühlenden, verstehenden' Seelenkunde des Historikers, des Erziehers, des Dichters sich aufgetan hat. Zwei verschiedene Erkenntnisarten scheinen hier nebeneinander zu bestehen, deren saubere Trennung allein vor phrasenhaften Vermischungen bewahren kann." An die Spitze seiner Untersuchung aber stellt er als leitenden Grundgedanken: „Durch ihre Grundprobleme hängt jede Wissenschaft mit der Philosophie zusammen; sie lassen sich fruchtbar nur behandeln, wenn man beides, die lebendige Arbeit der Einzelwissenschaft und den philosophischen Zu-

[1] Strukturpsychologie im Sinne von Spranger ist wesentlich anders orientiert als die gestaltpsychologische Betrachtungsweise etwa eines Köhler, Wertheimer, Koffka. Also selbst die übliche Namengebung irreführend! Und dazu noch die jüngste Erklärung Sprangers im „Logos" 12 (1923) 190: „Ich bin überzeugt, daß die Trennung zweier Psychologien, wie sie heute gemacht wird und wie ich sie — um Polemik zu vermeiden — an einer Stelle (Lebensformen, 3. Aufl. 1922) mitgemacht habe, nur ein ganz vorübergehender Zustand ist."

[2] 12 (1923) 50 ff.

sammenhang im Auge behält." Also Philosophie in Sicht! Aber heißt das nicht für den positiven Wissenschaftler — so fürchten da manche — den festen Boden unter den Füßen verlieren? Im Gegenteil, sagt der Besten einer unter den exakten Psychologen, William Stern: „Eine philosophiefeindliche Epoche hat in solchen Beziehungen nichts als einen peinlichen Störungsfaktor der Psychologie gesehen.... Aus diesen Verhältnissen erklärt es sich, daß wir heute — trotz der gewaltigen Erfolge exakter Seelenforschung — noch immer nicht die Psychologie, sondern viele Psychologien haben."[1]

So bedenklich es nun scheinen mag, die Aussöhnung der sich befehdenden Psychologien bei der zünftigen Philosophie zu beantragen — für Stern ist ja doch z. B. zuständig der „kritische Personalismus" —, die Psychologen kommen aber an der vexierenden Frage: Wie steht Psychologie zur Philosophie? nicht vorbei. Es liegt eine Zeit hinter uns, da stritt man aus begreiflichen Gründen über das Problem der Aussperrung unserer Psychologen von den Ordinariaten der Philosophie. Aber selbst ein überzeugter Vertreter damaliger Anschauung von der Psychologie als bloßem Außenwerk der Philosophie, Karl Stumpf, schrieb in der Vorrede zum 2. Band seiner klassischen Tonpsychologie „Man kann von einem deutschen Professor der Philosophie selbst im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts nicht verlangen, daß er immerfort nur mit Pfeifen, Zungen und Gabeln umgehe ... an Metaphysik und Ethik hängt das Herz."

Angesichts solcher Lage, des Problems sowohl wie der heutigen Einstellung, wird man es dem verdienten Rektor der Mailänder katholischen Universität, Agostino Gemelli, einem Schüler unseres großen Külpe, danken, daß er vor einiger Zeit seine international bedeutsame Stellung dazu benützte, eine Rundfrage auszuschreiben über eben jene Frage, die allen Forschern und Studenten der Psychologie auf der Seele lastet. Gewiß, das Problem „Sonderwissenschaft und Philosophie" wird auch damit nicht zur Ruhe gebracht werden; gewiß wird man nach wie vor sich auf den praktischen Kompromiß einigen müssen, daß echte Arbeit an konkreten Aufgaben der Philosophie und erst recht der Einzelwissenschaften instinktsicher geleistet werden kann, noch bevor man zu reflex theoretischer Rechenschaftsablage bereit gefunden wird. Ja, man mag dem Bedenken Raum geben, daß vielfach um so weniger sachliche Arbeit geleistet werde an wirklichen Problemen, je mehr Interesse, Blick und geistige Energie verbraucht wird an wissenschaftstheoretischen Skrupeln und grundsätzlichen Vorfragen. Aber all das behebt nicht die tatsächliche Schwierigkeit und das mit Recht gefühlte Problem, dem die Mailänder Inchiesta in drei Fragen Ausdruck gibt: Qual è la natura della psicologia? E essa o no una scienza autonoma? Quali sono i suoi rapporti con la filosofia?[2]

---

[1] William Stern, Die Psychologie und der Personalismus (Leipzig 1917). Ich entnehme das Zitat aus dem Philosophischen Jahrbuch 30 (1917) 358. Im II. Band von „Person und Sache" (2. Aufl. 1919, Vorwort S. IX) betont er übrigens von neuem: „Daß die Psychologie einer solchen personalistischen Herleitung bedarf, habe ich selbst bei meiner spezialwissenschaftlichen Arbeit in immer stärkerem Grade empfunden und kürzlich in der schon erwähnten Schrift ‚Die Psychologie und der Personalismus' zu erweisen gesucht."

[2] Siehe Wortlaut und Begleittext der Rundfrage in Rivista di Filosofia Neoscolastica (Maggio-Giugno 1925).

Zwei Dinge heben die Bedeutung dieser Enquete zu einzigartiger Höhe empor. Die da zuerst sich zu Wort gemeldet haben, sind Fachleute im strengsten Sinne des Wortes, d. h. sowohl legitimiert als Fachpsychologen wie als Fachphilosophen. Dann aber sind es Vertreter einer gemeinschaftlichen Grundauffassung, die — aller selbständigen wissenschaftlichen Überzeugung unbeschadet — doch insoweit auf gemeinsamer Basis stehen, daß man nicht mit Meinungsverschiedenheiten zu rechnen hat, die in ganz andern philosophischen Voraussetzungen wurzeln, als sie hier in dieser Diskussion zur Frage erhoben sind.

Francesco Olgiati, Kollege Gemellis an der Mailänder Universität, ergreift als erster das Wort zur Debatte[1] und weist einleitend darauf hin, daß man allenthalben eine Umstellung der Psychologen (im landläufigen Sinne) wahrnehmen kann. Wer die „Nuovi orizzonti della psicologia sperimentale“[2] von Agostino Gemelli oder den jüngsten Aufsatz Gemellis über „funzione et strutture psichiche“[3] gelesen hat, konnte da „eine neue Ära der psychologischen Wissenschaften“ feststellen: die Zeit der reinen Apparatepsychologie, der Psychophysik, der Psychochronometrie, Psychodynamik, Psychostatistik — alles Zweige, die scheinbar (allerdings auch nur scheinbar!) von aller Metaphysik absahen — ist vorüber. Es drängt heute die Psychologen selber hinaus aus dem Halbdunkel der Mechanik, voran ins volle Licht der Teleologie. Der Psychologe von heute leidet an einem innern Zwiespalt. Seine Forscherseele ist geteilt in eine „mentalità scientifica“ und eine „mentalità filosofica“. Als Vertreter einer rein positiven Wissenschaft möchte er allen „philosophischen Beschwer“ abwerfen: „facciamo della psicologia, non della metafisica“. Psychologie sei uns rein und klar „la scienza naturale della vita psichica“. Wir proklamieren „autonomia della scienza psicologica di fronte alla filosofia“.

Und nun das merkwürdige Ergebnis dieser „scienza naturale della vita psichica senza una filosofia“: Je mehr sie zur Ergründung echter psychischer Tatbestände — nicht zur Aufstellung einer fiktiven Physik von Bewußtseinsatomen — gelangt, wird sie unversehens gewahr: „che la sua cosidetta scienza naturale è una filosofia“. Man denke nur daran, wie es rein wissenschaftlich betrachtet ein Torso wäre, ein Phänomen wie die durch- und übergreifende Bewußtseinseinheit im menschlichen Seelenleben festzustellen — und der extremste Sensist und Aktualist kann sie nicht wegleugnen —, ohne auf die Fragen nach dem Träger dieser Bewußtseinseinheit eingehen, mit andern Worten: regelrechte Philosophie treiben zu wollen. Greifen doch psychologische und philosophische Aspekte bei den Erscheinungen des Seelenlebens so ineinander, daß es nur zu viele „Philosophen“ gegeben hat, die der Versuchung erlagen, alles in Psychologie aufzulösen.

Die Psychologie im weitesten Sinne kann eine mehr philosophisch-metaphysische Haltung annehmen (psicologia–metafisica) oder eine mehr naturwissenschaftliche psicologia–scienza) oder auch endlich eine mehr beschreibend individualhistorische (psicologia–storia). Aristoteles, Locke, Bergson können als typische Repräsentanten dieser drei Haltungen genannt werden. In der „nascita di

[1] Riv. di Filos. Neosc. 17 (1925) 357 ff.
[2] Milano, 2. ed. 1924. [3] Riv. di Filos. Neosc. 17 (1925).

un' epoca novella" — der Verfasser sieht ihr Frührot in der wissenschaftlichen Anerkennung einer methodisch geleiteten Selbstbeobachtung aufleuchten — konvergieren die drei Wege der Psychologie zu einer immer mehr organischen Synthese. Gleich weit entfernt vom Extrem einer atomisierend-funktionalen Betrachtungsweise wie vom wirklichkeitsfernen rein abstrakt-begrifflichen Wissen von der Seele, will sie ein Studium sein vom Menschen im vollen Reichtum seines konkreten Seelenlebens. Sie hat einen stark historisch-idiographischen Zug (è orientata verso la storia) und steht als autonome Wissenschaft ganz eigener Art mitten zwischen der gesetzesuchenden Naturwissenschaft und der auf das Absolute und Letzte ausgehenden Philosophie. Daher auch die „Oszillation" im geradezu dramatisch bewegten Hin und Her der modernen Psychologie, die eben noch zur vollen Selbstbesinnung und Erkenntnis ihres eigensten Berufes erwachen muß; und der wäre: integrare la ricerca filosofica e l'indagine scientifica col punto di vista storico.

P. Joseph Fröbes (Valkenburg) will die zwei Fragen beantworten 1. nach der Natur der Psychologie; 2. nach ihrem Verhältnis zur Philosophie[1]. Was die Natur der Psychologie betrifft, so gehe es selbstverständlich heute nicht mehr an, etwa in altaristotelischem Sinne als „psychisch" den Bereich des Seelischen im weitesten Sinne betrachten zu wollen, also Psychologie einfach mit der Wissenschaft aller Lebenserscheinungen (seien sie vegetativer, tierischer, geistiger Natur) gleichzusetzen. Die Verbaldefinition hierfür anführen zu wollen, verriete ebensoviel Geist, wie Physik und Physiologie vermengen zu wollen. Nur dort, wo man sich hermetisch gegen die Kenntnis positiver Wissenschaften abschließe, sei es heute noch möglich, unter Berufung auf den lateinischen Sprachgebrauch der Schule Psychologie unter den Breitenbereich der „physica" im alten Sinne zu subsumieren. Unter Ausscheidung der im engeren Sinne biologischen und physiologischen Lebenserscheinungen verbleibt also der Psychologie ein gewisses Gebiet sinnlich-geistiger Phänomene zur Bearbeitung, das zunächst dem Grundgesetz aller wissenschaftlichen Forschung, soweit sie sich auf den Bereich der Natur erstreckt, unterliegt: erst Feststellung des unmittelbar Gegebenen, dann fortschreitende Suche nach Beziehungen, Gesetzen, ursächlichen Gründen. Einst lag die ganze Arbeit den Philosophen ob. Heute teilt man das Feld der nächsten und näheren ursächlichen Zusammenhänge von den entfernten und letzten. Diese bleiben der philosophischen Seelenlehre vorbehalten, jene stellen das immer mehr anwachsende Gebiet der sich mehr und mehr in Teilgebiete auflösenden positiven, d. h. empirisch-experimentellen Psychologie[2] dar.

Fällt auch nur ein relativ kleiner Teil von der immensen Fülle der empirisch-positiven Forschungsergebnisse in den Bereich philosophischer Interessen, so erhellt doch die philosophische Bedeutsamkeit jener Ergebnisse schlagend, wenn man etwa ein modernes Lehrbuch der empirischen Psychologie neben die drei

[1] Riv. di Filos. Neosc. 17 (1925) 469 ff.

[2] Die Namenfrage bereitet manchen Psychologen noch immer Unbehagen. O. Lipmann in Berlin schlägt gelegentlich einer Besprechung der Lehrbücher von Froebes und Lindworsky vor, den zu engen Titel „experimentelle" Psychologie fallen zu lassen und, wenn man „empirisch" nicht als Gegensatz zu „philosophisch" gelten lassen wolle (Lindworsky), von „wissenschaftlicher" und „philosophischer" Psychologie zu reden (Zeitschr. f. angewandte Psychologie 19 [1921] 426).

dicken Bände von Urraburus lateinischer „Psychologia" hält. Die Ethik hat schon bei Aristoteles in erstaunlicher Weise psychologische Tatsachen herangezogen, von seiner Ästhetik und Rhetorik ganz zu schweigen. Aber auch die kritische Prüfung unserer Erkenntniskräfte auf Reichweite und Zuverlässigkeit kann der Psychologie nicht entraten.

Die engsten Bezüge aber verknüpfen selbstverständlich empirisch-positive und philosophisch-spekulative Psychologie miteinander. Vorbildlich bleibt da das Lebenswerk des Aristoteles — des „Meisters der Schule" —, der in den Augen der Scholastiker ebenso groß war als philosophus wie als physicus bzw. naturalis. Der gesunde philosophische Sinn des Stagiriten wie der Scholastik setzte sich nicht hochfahrend über die Tatsachen hinweg, wie es die Naturphilosophie eines Schelling z. B., und wahrlich nicht zu ihrer Ehre, getan hat, sondern philosophierte auf realer Basis, und da konnte ihre Spekulation nur die höchste Fortsetzung der empirischen Forschung sein: eine höchste, allgemeine Betrachtung seelischer Fähigkeiten, ihrer Nichtableitbarkeit, ihrer gegenseitigen Abhängigkeit, ihres Verwurzeltseins in einer daraus erkennbaren Substanznatur der Seele, die als solche ein Letztes ist. Die besonders fortgeschrittene Entwicklung der experimentellen Sinnesforschung bringt es mit sich, daß die philosophische Psychologie gerade auf diesem Gebiete den bislang köstlichsten Gewinn aus der empirischen Forschung zieht. Man denke nur an die Klärung der Probleme, die die Phänomene der Wahrnehmung, des Vorstellungsverlaufs, des Gedächtnisses, die Instinkt- und Bewegungslehre usw. erfahren haben. Man halte wieder einen Urraburu mit seinem Wissen über konkrete Gesetze derartiger Vorgänge im Seelenleben neben Bücher neuerer empirisch-psychologischer Forschung, um sich zu überzeugen, daß der Philosoph der positiven Wissenschaft nicht entraten kann außer zu seinem höchst bedauerlichen Schaden.

Soll also der Philosoph unter die Naturforscher gehen? Fröbes will da unterschieden wissen. Angesichts der Sachlage von heute kann ein einzelner nicht mit entsprechend lohnendem Erfolg beide Gebiete, das empirisch-positive und das philosopisch-spekulative, produktiv bearbeiten. Der Empiriker, will er Fachmann sein, wird seine beste Kraft an die Kenntnis und Methodik der Detailforschung verwenden müssen, während anderseits der Philosoph nicht nur die schwierige spekulative Arbeit an den Problemen, sondern auch die kritische Stellungnahme zu den großen Systemen früherer und heutiger Denker zu leisten hat. Ist darum auch eine Arbeitsteilung geboten, so überhebt dies doch keineswegs den Philosophen der Heutzeit seiner Pflicht, sich in psychologischen Fragen genau zu orientieren an dem, was ihm die fortgeschrittene empirische Forschung unserer Tage an kritisch geprüftem, positivem Material darzubieten hat. Dazu aber genügt nicht eine oberflächliche Kenntnis aus abgeleiteten, nicht einwandfreien, mehr oder minder populären Werken, sondern nur ein auf den besten Quellen fußendes, durch geeignete Vorschulung erschlossenes Sachwissen[1].

[1] Das nahe Verhältnis, in dem der Psychologe der Kölner Universität, P. Lindworsky, einerseits zu seinem Ordensbruder und ehemaligen Lehrer Jos. Fröbes, anderseits zu Agostino Gemelli, seinem ehemaligen Studiengenossen im Külpeschen Institut, steht, rechtfertigt es, hier sein „Votum" zu unserer Frage einzuschalten, wie es seiner „Experimentellen Psychologie"

P. Jules de la Vaissière S. J., in Frankreich seit vielen Jahren einer der tatkräftigsten Vorkämpfer für ein Zusammengehen modern-empirischer und philosophisch-spekulativer Seelenforschung, beantwortet die Mailänder Frage zunächst dahin[1]: Die Psychologie als positive Wissenschaft untersucht die psychischen Phänomene nach ihrem aktualen Befund und dynamischen Verlauf und Zusammenhang, wobei unter psychischen Phänomenen nicht bloß die Bewußtseinserscheinungen im engsten Sinne verstanden werden, sondern einschließlich der „endopsychischen" — das Wort ist James Drewer entlehnt — Funktionalzusammenhänge. Psychologie, in diesem Sinne einer positiven Wissenschaft genommen, ist eine selbständige Wissenschaft, autonom wie jede andere, und steht zunächst zur Philosophie in dem für alle Sonderwissenschaften geltenden Verhältnis, wonach es Aufgabe der Philosophie ist, die Grundbegriffe der Sonderwissenschaften theoretisch zu klären, leitende Gesichtspunkte geltend zu machen, die positiven Resultate zur Einheit einer in sich gerundeten Ganzheit zusammenzufassen[2]. Der Psychologie als positiver Wissenschaft eignet aber noch der ganz einzigartige Bezug zur Philosophie, daß die Theorie ihrer Begriffe und Gesetze ohne weiteres und naturnotwendig schon Philosophie ist.

Man muß eben zunächst einmal unterscheiden zwischen Erforschung seelischen Lebens, die wesentlich aufs Qualitative abzielt, und den andern positiven Wissenschaften der Natur, die in ihrer Forschung möglichst auf quantitative Erfassung ihrer an sich qualitativ gegebenen Phänomene ausgehen. Die empirische Basis in ihrer qualitativen Beschaffenheit ist ihnen nur materialer Ansatzpunkt ihrer wissenschaftlichen Ziele und Methoden. Gesetze in Form von mathematischen Gleichungen bleiben ihr rastlos verfolgtes Ziel. In der Anwendung der Gesetze tastet der Mensch gleichsam erst wieder zu den Dingen der konkreten Wirklichkeit zurück. „Mais la psychologie est en son fond qualitative, sa théorie est une philosophie." Quantitative Bestimmungen haben in ihr — auch wenn sie Gesetze des Seelenlebens zum Ausdruck bringen — immer nur subsidiäre Bedeutung. Das eigentliche Studium der Psychologie bleibt eben doch der Mensch unter dem oben gekennzeichneten besondern Gesichtspunkt. Die Psychologie läßt sich nicht — auch nicht in einer noch so fortgeschrittenen Zukunft — auflösen in ein System von Naturgesetzlichkeiten um einen mehr oder minder konventionell umschriebenen irrationalen Rest, Mensch genannt. „Le

(3. Aufl. 1923, s. Einleitung) sowie seiner „Umrißskizze zu einer theoretischen Psychologie" (2. Aufl. 1923, S. 3 f.) entnommen werden kann: Experimentalpsychologie und philosophische Psychologie sind zwei verschiedene Wissenschaften wegen des verschiedenen Gesichtspunktes, unter dem sie das nämliche Seelenleben betrachten. Weil der Experimentalpsychologe (in dem früher dargelegten weiteren Sinne) nicht „nach letzten Gründen und allgemeinsten Gesetzen" fragt, kann seine Wissenschaft nicht Philosophie sein. Sie steht aber in engstem Zusammenhang mit der philosophischen Psychologie und bedeutet eine unentbehrliche Hilfswissenschaft der Philosophie. „Der Experimentalpsychologe muß wenigstens einen Teil seiner Aufgabe gelöst haben, ehe der Philosoph die seinige auch nur beginnen kann." „Nur langsam ringt sich die Überzeugung durch, daß das Fundament eine *experimentelle* Psychologie zu bilden hat, die nur Tatsachen sammelt; daß auf ihr eine *theoretische* Psychologie sich aufbauen muß, ähnlich wie sich die theoretische Physik über der experimentellen erhebt, und daß erst auf beiden eine *metaphysische*, weltanschauliche Psychologie errichtet werden kann."

[1] Riv. di Filos. Neosc. 17 (1925) 472 ff.

[2] Daß diese Aufgabe vielfach von dem Vertreter des Sonderfachs selber in Angriff genommen wird, besagt an sich nicht, daß er in dem Falle nicht „in Philosophie tue".

caractère qualitatif de la psychologie lui constitue donc une position à part entre les sciences positives. Cette place est hors pair en raison de l'excellence de son objet, l'homme psychologique, et aussi en vertu de son union particulièrement intime avec la philosophie." Es ist einfach nicht möglich, als empirischer Psychologe so von philosophischen Gesichtspunkten zu abstrahieren, wie es z. B. die mathematische Optik tut und tun kann. Schon die nächstliegenden psychophysischen Phänomene zwingen den Psychologen zu einem Geständnis, wie es noch jüngst erst E. Meyerson[1] abgelegt hat: „Le savant ne saurait travailler sans appuyer sa pensée sur un ensemble de suppositions concernant le substrat des phénomènes. L'hypothèse lui est indispensable, et quoi qu'il professe de croire à cet égard, il y en a toujours une au fond de ses expériences." War der Kampf, den die „Würzburger Schule" um ihre Anerkennung zu führen hatte, nicht zum großen Teil durch die entgegenstehenden philosophischen Voraussetzungen der alten Assoziationspsychologen bedingt?

Will Psychologie nicht bloß Registratur sein, sondern Wissenschaft mit noch so bescheidenem Anspruch auf Erklären und Verstehen, so kommt sie an „Leib", „Seele", „Einheit von Bewußtsein und Person", „potentiellen Anlagen, Dispositionen", Übungseffekten, Residuen und Tendenzen, Verhaltungsweisen, kurz, aktuellen und zuständlichen Gegebenheiten nicht vorbei, die in einer Wissenschaft von den Erscheinungen und Funktionen des Seelenlebens letztlich auch ihren metaphysischen Ort beanspruchen. „Il n'est pas de savant qui n'aie son ontologie", sagt Meyerson (L'explication dans les sciences, 1921). Nicht als ob die Philosophie sich ebenso ungebeten wie unnütz, ja schädlicherweise anmaßen dürfte, ins autonome Feld der empirischen Forschung sich einzudrängen — sie hat es zweifellos oft genug zum Schaden des freimütigen Forschens und Fragens getan —, aber entraten kann und darf die empirische Forschung vom Seelenleben ebensowenig der philosophischen Besinnung und Wiederbesinnung, wie umgekehrt die Philosophie der Seele nie genug lernen kann von der positiven Forschungsarbeit an der Seele. Die Besten unter den Experimentalpsychologen haben auch stets diese Schicksalsverbundenheit von empirischer und philosophischer Seelenlehre betont. Ebbinghaus, Janet, Myers werden vom Verfasser zu Zeugen angerufen — gegen eine so vereinzelte Stimme wie die von Pieron, der sich von der Philosophie nur „trouble et confusion" für die wissenschaftliche Erforschung seelischer Gesetzmäßigkeiten verspricht (Année psychologique 1920/21, 247). Und beachtenswerte Ausführungen namhafter Experimentalpsychologen auf letzten Psychologenkongressen (vgl. etwa die Darlegungen Krügers auf dem achten deutschen Psychologenkongreß in Leipzig 1923) unterstreichen die Warnung, die Fr. de Carlo auf dem Kongreß in Florenz dahin aussprach: ... que les déficits apparents de la psychologie sont dus à un trop grand éloignement de la philosophie (Riv. di Fil. Neosc. 1923: Il valore della scienza psicologica).

Francesco Gaetani, Professor an der Gregorianischen Universität in Rom, Schüler der beiden vorgenannten Psychologen Fröbes und De la Vaissière, knüpft an die bisher vorgelegten Antworten auf die Rundfrage an und glaubt, trotz der steigenden Einkreisung des kritischen Fragepunktes doch noch die befriedigende Lösung zu vermissen[2]. Zugleich gesteht er freimütig, auch seiner-

[1] Journal de Psychologie 1924, 338. [2] Riv. di Filos. Neosc. 18 (1926) 36 ff.

seits keine befriedigende Antwort geben zu können, weil er sie für sich selber noch nicht gefunden habe. Durch Frage und Gegenfrage will er indessen dazu beitragen, die Lösung des hochbedeutsamen Problems anbahnen zu helfen. Sein Gutachten knüpft an eine Beantwortung an, die der Dominikanerpater E. Barbado, Professor der Psychologie am Angelicum zu Rom, auf dem Thomistenkongreß in Rom, April 1925, gegeben hat. Dort hatte als drittes Diskussionsthema auf dem Programm gestanden: habitudo philosophiae naturalis ad scientias experimentalem et mathematicas. Der genannte Pater nun, dem das besondere Thema de habitudine psychologiae rationalis ad experimentalem zugefallen war, suchte — und darin werden ihm alle in scholastischer Terminologie Bewanderten recht geben — den Unterschied der beiden Wissenschaften in ihrem charakteristisch unterschiedenen Formalobjekt: „Psychologia rationalis philosophicis principiis fulta, agit tantum de investiganda natura. Experimentalis vero quaerit solummodo de existentia et de aliis quaestionibus quarum solutio non pendet a principiis scientiarum speculativarum. Denique investigationis methodus est omnino diversa; quia in experimentali cognitione agitur aut de apprehensione immediata aut de facili inductione ex experientia procedente; dum e converso in rationali de processu agitur deductivo, qui fulcitur partim in principiis philosophicis, partim in cognitionibus experimentalibus prima methodo acquisitis."

Gaetani bemängelt an dieser These die Eingrenzung der psychologia experimentalis[1] auf Fragen nach dem schlichten Vorkommen (nach der existentia oder, wie es in der aristotelischen Schule auch heißt, nach dem „quia") und solche Fragen, die sich unmittelbar daran knüpfen, ohne ihre Lösung von spekulativen Erkenntnisprinzipien her zu fordern. Tatsache sei, daß die Experimentalpsychologen und ihre empiristischen Vorgänger jedenfalls diese Grenze nicht innegehalten hätten. Soll das nur auf illegitimer Grenzüberschreitung beruht haben, bzw. nur aus dem Bestreben jener Wissenschaftler, sich dann und wann einmal auch auf philosophischem Gebiet zu bewegen, erklärt werden müssen? Ist es nicht vielmehr naturnotwendig gegeben, fragt Gaetani, daß die psicologia scientifica, eben weil sie Wissenschaft sein will und nicht bloß Inventarisierung und Klassifikation dessen, was ist, sondern Erforschung ursächlicher Zusammenhänge und funktionaler Gesetzmäßigkeiten, immer auch bis zu einem gewissen Grad auf die Natur der Phänomene eingeht, also doch zum mindesten hart das Philosophische streift? In einer Replik auf Professor Peillaube-Paris hat Dominikanerpater Barbado denn auch zugestehen müssen: „In hac causarum investigatione haud facile negotium est limites assignare inter scientiam empiricam et philosophicam" (Acta Congressus Thomistici S. 299). Wie er auch das von ihm aufgestellte unterscheidende Kriterium betreffend die Methode: induktiv in der Empirie, deduktiv in der Spekulation — wieder ziemlich preisgab mit den Worten: „Non est urgenda oppositio inter methodum psychologiae experimentalis et methodum psychologiae rationalis. Quoad substantiam unus est modus procedendi utrobique, per inductionem scilicet cum deductione coniunctam." Wer wollte auch behaupten, daß die philosophische Psychologie

[1] Es geht nicht an, diese lateinische Bezeichnung ohne weiteres mit „experimenteller Psychologie" übersetzen zu wollen; weniger präjudiziert der Ausdruck „empirische Psychologie", darf aber auch nicht gepreßt werden im Sinn der bei uns landesüblichen „empirischen" Psychologie.

etwa der Selbstbeobachtung — und zwar der systematisch wissenschaftlichen — entraten könne, eben jener Methode also, die wohl noch entscheidender ist in der empirischen Psychologie als etwa das „rein objektive" Experiment.

Gaetani schließt aus den dargelegten Bedenken, daß es eben bis heute noch nicht gelungen ist, ein klar scheidendes Kriterium zwischen den beiden Arten der Seelenforschung anzugeben. Und daraus glaubt er auch die schwankende und vielfach entgegengesetzte Auffassung verstehen zu können, die selbst in einer so einheitlich orientierten Schule, wie sie die Neuscholastik doch darstellt, angetroffen wird: während die einen auf radikale Loslösung der empirischen Psychologie vom Verband der Philosophie drängen, weil sie mündig geworden sei als eine existenzfähige und zur Selbständigkeit berufene Sonderwissenschaft, wie ehedem ihre ältere Schwester, die Physik, aus dem hütenden Schoß der philosophia naturalis entlassen worden sei, sträuben sich andere gegen eine solche Auffassung, schon aus dem allgemeinen Gedanken heraus, weil damit die evident irrige Anschauung nahegelegt sei, als bestehe die Philosophie letzlich eben nur aus einem Beisammen von unentwickelten, primitiven, embryonalen, erst noch werdenden Wissenschaften — eine recht positivistische Konzeption à la Comte: erst Mythos und Religion, dann Metaphysik und Philosophie, endlich die Wissenschaft. Läßt sich aber die Trennung der empirischen von der philosophischen Psychologie nicht an der Hand eines durchgehenden, klar scheidenden Kriteriums durchführen, dann bleibt schließlich nur ein interimistischer Kompromiß in der praktischen Arbeit übrig, den — wie Gaetani meint — auch die „arguta soluzione" des relatore Barbado nicht verschleiern könne: „inter psychologiam experimentalem et rationalem statuenda est distinctio sine separatione, unio sine confusione."

Carlo Mazzantini — libero docente di filosofia an der Universität Turin — bestimmt[1] zunächst das Materialobjekt aller empirisch forschenden Psychologie. Es handelt sich um die Erforschung der operazioni o fatti psichici der Seele im „stato di avvertimento", in ihrer „ipervegetativa attività" — nicht eindeutig meist als coscienzialità bezeichnet —, ein Bereich, der all das umfaßt, was in der neueren angelsächsischen Psychologie „capacity of awareness" genannt und zu unrecht vom Behaviorismus als der eigentliche Gegenstand der Psychologie abgelehnt wird. Der einheitliche Gesichtspunkt nun, der aus diesem Gegenstandsbereich die formale Einheit und die autonome Sphäre der positiven Psychologie abgrenzt, ist die raum-zeitliche Modalität, die „fenomenicità topocronologicamente circostanziata" der psychischen Phänomene, der „accadimenti psichici". An diesem eindeutigen Charakter des empirisch-psychologischen Formalobjektes ist nun konsequent festzuhalten und nicht z. B. von „psychophysiologischen" Phänomenen zu reden, als handle es sich da wieder um eine selbständige, eine eigene Wissenschaft begründende Objekteinheit. An einem Beispiel erläutert Mazzantini, wo in einer Spezialfrage der empirisch-psychologische Aspekt einsetzt und aufhört: Frage ich nach dem Ursprung unserer intellektuellen Erkenntnisse und meine damit den zeitursprünglichen Aufbau, so bewege ich mich im Arbeitsgebiet der empirischen Psychologie; frage ich hingegen nicht mehr nach der priorità cronologica, sondern nach Verhältnissen von Ursprung und Präzedenz in irgend einem nicht mehr zeitlichen Sinne, so

[1] Riv. di Filos. Neosc. 18 (1926) 67 ff.

habe ich bestimmt das Feld der positiven Psychologie verlassen. Locke in seiner bekannten und in vieler Beziehung schlagenden Kritik der angeborenen Ideen (im ersten Buch seines Essay concerning human understanding) habe gerade diese Unterscheidung nicht beachtet.

Und nun zum Verhältnis der Psychologie zur Philosophie im allgemeinen und zur philosophischen Psychologie im besondern. Man kann zunächst enumerando vorgehen: Ethik z. B. und Psychologie haben viele akzidentelle Bezüge aufeinander; an sich aber stehen sich beide gegenüber in wohlbegründeter „independenza reciproca naturale". Zum mindesten darf die Psychologie billigerweise von aller ethischen Voraussetzung absehen und tut es ja. Von der Logik gilt, daß sie — wie allen andern Wissenschaften gegenüber — so auch für die Psychologie nur die Funktion eines „organo metodico" haben kann. Ernstlich in Frage kommt eigentlich nur die Philosophie im ersten und eigentlichsten Sinne, die πρώτη φιλοσοφία des Aristoteles, zu der man aber heute nicht nur die Metaphysik im engsten Sinne rechnen muß, sondern auch die heute zu voller Selbständigkeit entwickelte Erkenntnistheorie (gnoseologia). Wenn es nun Sache der Metaphysik ist, Substanzialität der Seele und damit zusammenhängende Manifestationen im Seelenleben zu erörtern, so darf anderseits die empirische Seelenlehre von solchen Fragen absehen; aber nicht so, als ob es nichts dergleichen gäbe, was die Seele beträfe, sondern absehen darf und kann sie nur in dem Sinne, daß sie jene Fragen als sinnvoll, lösbar und bis zu einem gewissen Grad schon von der Metaphysik gelöst betrachtet. Die seelischen Erscheinungen in ihrer raumzeitlichen Bestimmtheit, wie sie der empirischen Forschung sich darbieten, sind — ungefälscht betrachtet — nur „modi psichici", deren „psichicità" steht und fällt mit ihrem Seinsgrund, der Seele. Diese Position aufgeben hieße jenem Psychologismus anheimfallen, dessen Grundirrtum lautet: „Il fatto psichico costituisce, proprio come tale, la prima realtà accessibile e la realtà concreta per eccellenza."

Ohne eine erschöpfende Darlegung der metaphysischen Voraussetzungen geben zu wollen, auf die eine empirische Wissenschaft vom Seelenleben nicht verzichten kann, zählt der Autor drei zentrale Vorwegnahmen aus der metaphysischen Philosophie auf, denen er „assoluta necessità di presupposti" zuerkennt: 1. die Wesensunterscheidungen des Seins nach Potenz-Akt, Materie-Form, Substanz-Akzidens, Natur-Wirkungsweise; 2. das Gegensatzpaar von materieller und geistiger Substanz; 3. die Fragen der metaphysischen Psychologie über die geistige Seele als Formprinzip des menschlichen Organismus sowie über das Verhältnis der Seelensubstanz zu ihren Fähigkeiten.

Soweit der Ertrag bisher eingesandter risposte berufenster Fachleute zur Mailänder Inchiesta.

Husserl begründet im ersten Kapitel seiner „Logischen Untersuchungen" die Notwendigkeit einer Wissenschaftslehre oder Wissenschaft von den Wissenschaften mit dem Hinweis darauf, daß jede Einzelwissenschaft in sich naturnotwendig ein theoretisch Unvollkommenes ist und der Ergänzung durch Metaphysik und Wissenschaftslehre bedarf. Scheler hinwiederum warnt davor, Philosophie in Wissenschaftslehre aufgehen zu lassen, was ebensowenig ihre eigentümliche Aufgabe sei, wie die Ergebnisse der Wissenschaft zu einer ab-

schließenden Metaphysik zusammenfassen zu wollen. Eine derartige „wissenschaftliche Philosophie" sei ein Unding, „da positive Wissenschaft ebenso ihre Voraussetzungen selbst zu setzen, alle ihre möglichen Folgen selbst zu ziehen und auch ihre Widersprüche selbst auszugleichen hat, Philosophie aber sich dabei mit Recht vom Leibe hält, wenn sie ihr dreinzureden sucht". Ehedem hat Scheler — zwar nicht so „phänomenologisch streng", aber darum doch vielleicht nicht weniger wahrheitsnahe — anders gedacht[1]. Nachdem er sich gegen die positivistische Ablehnung einer philosophischen Methodenlehre, deren „généralités vagues" wissenschaftlich wertlos seien, gewandt hat, schließt er seinen wissenschaftsgeschichtlichen Nachweis dafür mit den Worten: „Die Funde der positiven Forschung erweisen sich vielmehr als wertvolle Determinationen allgemeinerer Überzeugungen, die, indem sie den Forschergeist auf bestimmte Wirklichkeitsausschnitte und deren mögliche Gliederung richten, ihm allererst Fragen und Aufgaben stellen, die ihm ohne diese ‚généralités vagues' niemals aufgegangen wären, schon deswegen nicht, weil der Geist ohne ihre treibende Kraft entweder bei der Betrachtung der jeweilig bekannten Tatsachen hätte beharren müssen (und dies wäre Stillstand der Forschung gewesen) oder aber sich in zügellosem und ziellosem Drange in die unendliche Mannigfaltigkeit des Seins hätte verlieren müssen (und dies wäre Anarchie der Forschung gewesen). Verhielt es sich aber so, wie weit wir auch den geschichtlichen Entwicklungsgang der Wissenschaften verfolgen können, und liegt kein Anlaß vor, zu meinen, es werde sich in Zukunft die Form dieses Prozesses von Grund aus verändern, so ist auch das Recht der Philosophie, sich um die Methoden der Einzelwissenschaften zu kümmern, erwiesen, und der Satz, es habe jede Einzelwissenschaft ihre Methode selbst, ohne auf das Ganze zu sehen, zu bestimmen, wird hinfällig."[2] Solche methodologischen Untersuchungen sind aber keineswegs etwa nur eine leidige Arbeit des Ordnens und In-die-Wege-leitens und Nachsehens, ob der Wissenschaftsbetrieb nicht irgendwo stockt, gleichsam eine Art Wissenschaftspolizei, sondern Wissenschaftstheorie in dem erhabenen Sinne, daß sie die Theorie aller Theorien, also aristotelisch gedachte Wissenschaft im höchsten Sinne ist, eine Wissenschaft, die einst mit Liebe gepflegt worden ist, die aber seit der unseligen Spaltung von Philosophie (im engeren Sinne) und positiven Wissenschaften herabgesunken ist zu einem erkenntniskritischen Vorgefrage nach dem seit Kant sanktionierten Kanon: „Wie ist Wissenschaft überhaupt und jene Wissenschaft im besondern möglich?" Und doch schreit die axiomatische und methodologische Anarchie so vieler Wissenschaften, selbst die „reinste" der Mathematik nicht ausgenommen — man denke an Brouwer, Weyl —, nach Philosophie, von der heut betriebenen Psychologie gar nicht zu reden; denn von ihr gilt noch immer, was Scheler schon 1900 ihr vorgeworfen hat: „Nichts ist bezeichnender für die methodologische Lage der heutigen Psychologie als der Umstand, daß sie ihr Objekt als eine Einzelwissenschaft nicht zu bestimmen vermag."[3] — Wo bleibt die philosophische Psychologie?

Josef Ternus S. J.

[1] In der Abhandl. „Vom Wesen der Philosophie". Siehe „Vom Ewigen im Menschen" S. 84.

[2] Siehe „Die transzendentale und die psychologische Methode", 1. Aufl. 1900, 2., unveränderte Aufl. (mit besonderer Vorrede) 1922, S. 9.

[3] Die transzendentale und die psychologische Methode (2. Aufl.) S. 156.

Auf den steilen Pfaden zur russischen Union

Als Wladimir Solowiew 1883, mit ausdrücklicher Datumsbezeichnung des „Festes der Unbefleckten Empfängnis", seinen ersten Brief an den großen Förderer der Wiedervereinigung Rußlands mit der katholischen Kirche, Bischof Stroßmayer, richtete, lebte der edle russische Philosoph in tröstlicher Hoffnung auf die leichte und nahe Verwirklichung seines sehnsuchtsvollsten Wunsches. Doch bald drückten bittere Erfahrungen jene Hoffnung gewaltig herab; in den letzten zehn Jahren seines arbeitsreichen Lebens nimmt Solowiew seltener Anlaß, über jenen seinen Lieblingsgedanken sich auszusprechen; sein Werk „Die drei Gespräche" verlegt sogar den Abschluß der Union auf die fernen Zeiten des Antichristes, wo die Menschen unter dem Drucke des Bösen zur Einigung schreiten würden, während der Eifer für den Triumph des Guten zu lau geblieben war.

Gottes unerforschlicher Ratschluß läßt gegenwärtig in Rußland in menschlich ungeahnter Weise den äußerlichen Triumph des Bösen zu. Die damit verbundenen, unzweifelhaft großen Leiden der ehemaligen Staatskirche des Zarenreiches[1] lassen so manche Hoffnung auf die bedeutend näher gerückte Verwirklichung der Ideen des großen Solowiew aufsteigen, von deren beständigem Wirken in der katholischen Weltkirche unlängst die Josaphat-Enzyklika Pius' XI. und das Breve desselben Heiligen Vaters an den letzten Welehrader Unionskongreß wiederum in beredtester Weise zeugten.

Der berechtigte Grad der Zuversicht jener Hoffnungen, die Zeit ihrer Erfüllung, entzieht sich menschlicher Berechnung.

Den lebendigen Erwartungen Solowiews, der jetzt gerade scheinbar vielversprechenden Ansicht des einem russischen Fürstengeschlecht entstammenden P. Gagarin S. J., wonach die Union Rußlands „nur vom guten Willen des Zaren und der höheren Geistlichkeit abhänge", den tröstlichen Einzelkonversionen gebildeter Russen steht wie eine dunkle Wolke die Äußerung eines neueren Metropoliten von Kiew gegenüber, die russische Kirche halte sich von der katholischen um so weiter entfernt, je näher die beiden Gemeinschaften sich dem Scheine nach stets verblieben.

Gerade dieser verhängnisvolle Schein hat seine schädliche Wirkung für die volle Vereinigung bei denjenigen, welche, wie Professor Losskij, meinen, daß in den Streitfragen zwischen der katholischen und der russischen Kirche niemand imstande war und sein wird, zweifellos festzustellen, „daß eine der streitenden Parteien wirklich nicht die Kirche ist und von ihrem Haupte Christus abfiel".

Trotz dem innigsten Wunsche der baldigen Wiedervereinigung des nach dem Abfallsjahre des Cärularius noch etwa fünfzig Jahre bestimmt katholischen, später jedoch dem Heiligen Stuhle entfremdeten Rußlands will sich die vorliegende Erörterung kein maßgebendes Urteil über die Frage einer nahen Vereinigung des hart geprüften Volkes gestatten, sondern nur einige jetzt gerade

---

[1] Dem Bericht der Monatsschrift „Rjera i Rodina" nach sind freilich 100 % katholischer und nur 30 % staatskirchlicher Bischöfe von den Bolschewisten entfernt worden, wie 85 % katholischer und nur 15 % staatskirchlicher Priester. (Nr. 11, November 1924, Lyon.)

ernst zu berücksichtigende Zustände der Patriarchalkirche Osteuropas zu sachlicher Beurteilung vorlegen. Die reifliche Erwägung der Gesamtlage möge alsdann unsere Leser zu innigem Gebete um die uns heißersehnte Union anregen, wie wir anderseits mit Solowiew freudig das tägliche liturgische Gebet der russischen Priesterschaft „um Einigkeit aller" anerkennen. Einzelkonversionen der jüngsten Vergangenheit scheinen dabei nach Zahl und Bedeutung auch zu gleichen Hoffnungen für die Zukunft zu berechtigen; doch handelt es sich bei der Frage der Union der russischen Kirche nicht um das Verhältnis einzelner zum Heiligen Stuhle, sondern um das der Gesamtheit, in welcher, wie bei der Union von Florenz und von Brest-Litowsk, wenigstens die geistlichen Führer der von der katholischen Gemeinschaft Getrennten sich für die Vereinigung eingenommen zeigen müssen, während die ihnen untergebene Herde, zum mindesten in beträchtlicher Mehrzahl, wahrscheinliche Anzeichen einer willigen Folgschaft gibt.

Seitdem Rußland im 12. Jahrhundert, der auch nach der Trennung des Cärularius 1054 weiter eingehaltenen Katholizität zuwider, sich offener dem Schisma zugewandt hatte, machte der Heilige Stuhl bis zur Herrschaft des Zaren Johann III. wenigstens zehn vergebliche Unionsversuche mit dem aufstrebenden Nordreiche. Papst Sixtus IV. dachte 1472 den soeben genannten, für sein Land durch Abschüttelung des Tatarenjoches hochbedeutenden Herrscher durch Heirat mit der katholischen Tochter des letzten Paläologen, Sophia, für die Union zu gewinnen, doch mißlang der wohlgedachte Plan durch den in Moskau vollzogenen Abfall der Prinzessin zum Schisma. Leo X. sandte an den Nachfolger Johanns III., Basilius, 1519 den Legaten Dietrich Schomberg mit der Einladung zur Union und dem Versprechen der persönlichen Krönung zum Großfürsten sowie der Einrichtung eines eigenen russischen Patriarchats; doch blieb dieser Versuch ebenso vergeblich wie 1513 die Bemühungen des Gesandten Dänemarks am Moskauer Hofe, wie die im Sinne Leos X. von Klemens VII. 1525 gemachten Vorschläge und die durch den Priester der Gesellschaft Jesu Antonius Possevino 1582 seitens Gregors XIII. veranlaßte Vermittlung bei Johann IV.

Mehr als alle obigen Versuche versprach die Anwesenheit des 1437 mit der kirchlichen Leitung des moskauischen und litauischen Rußlands betrauten Metropoliten Isidor auf dem Florentiner Konzil, sein beredtes Auftreten zu Gunsten der Union an der Seite Bessarions, seine aufrichtige Annahme der Konzilsbeschlüsse und die entschlossene Verkündigung derselben bei dem feierlichen Gottesdienste in Moskau, wie vorher in Polen und Litauen.

Leider ließ der damalige Großfürst von Moskau, Basilius II., durch eine sofort berufene Landessynode den eigenen Oberhirten wegen dieser Anerkennung der Florentiner Beschlüsse absetzen und zur Kerkerhaft verurteilen, aus welcher Isidor sich nur durch die Flucht rettete. War auf jener Synode auch nur die Minorität des Moskauer Episkopats — sechs Bischöfe — erschienen, so wagte doch die abwesende Majorität keinen Einspruch gegen den Synodalbeschluß; der Großfürst aber erlangte zur Verhinderung weiterer Besetzung des Moskauer Metropolitanstuhles mit unionsfreundlichen Würdenträgern 1448 vom byzantinischen Patriarchen das Recht der freien Wahl des geistlichen Oberhauptes Rußlands durch die eigenen Landesbischöfe, ja in der 1589 er-

folgten Erhebung des Moskauer Metropoliten zur Patriarchalwürde sah man in Rußland eine neue Sicherung gegen jegliche Unionsversuche Konstantinopels, dessen Unterwerfung unter die Macht des Sultans im Zarenreiche gerade als Strafe für die um ein Jahrzehnt vorhergegangene Union betrachtet wurde.

Im Gegensatz zu Moskau war das litauische Rußland durch seinen Kiewer Metropoliten Isidor unschwer für die Union gewonnen worden; der katholische Nachfolger Isidors, Joseph II. Soltan, hatte noch 1509 in Wilna eine Synode zur Stärkung des Unionswerkes halten können; dann aber wurde durch den Einfluß Helenas, einer Tochter Johanns III. von Moskau und schismatischer Gattin des litauischen Großfürsten und späteren Königs von Polen, Alexander, nach dem Tode Josephs II. ein offener Schismatiker an die Spitze der litauischen Metropole Kiew gestellt: Rußland blieb nicht allein schismatisch, sondern es förderte auch das Schisma im katholischen Nachbarlande, wo nach der Auslieferung des Metropolitanstuhles an die Nichtkatholiken das Werk Isidors zu Grunde ging.

Dieser antikatholische, durch geschichtliche Zeugnisse jahrhundertelang verbürgte Geist Großrußlands erweist sich auch in der Folge als sehr wirksam. Innerlich durch die beim Aussterben der Warägerlinie 1598 entstandenen Wirren geschwächt, konnte sich der Moskauer Staat anfangs nicht unmittelbar am Kampfe gegen die in Brest-Litowsk 1596 abgeschlossene Union der Westrussen beteiligen. Doch unter dem Zaren Alexius Michailowicz (1645—1676) greift Moskau mit militärischer Gewalt ein und reißt Smolensk, Sewerien und das ganze linke Ufer mit dem politisch außerordentlich mächtigen Kosakenfreistaate, ja sogar Kiew an sich, die Westrussen werden politisch geteilt und ihrer Union ein äußerst gefährlicher Schlag versetzt. Unbekümmert um die polnisch-litauischen Hoheitsrechte läßt dann Peter der Große den letzten schismatischen Bischof Polens, Zabokrzycki, nach seinem Beitritte zur Union als Gefangenen lebenslänglich in ein Moskauer Kloster schleppen und zwingt die andern unierten Bischöfe des Landes durch seine Häscher, sich nur in Schlupfwinkeln ihrer Heimat aufzuhalten, während der unierte Metropolit Zalenski bloß in Deutschland sicher war. Katharina II. erzwingt von Österreich die Bestellung eines schismatischen Bischofs für die unter russischem Einfluß der Union, oft mit Gewalt, durch serbische und walachische Mönche abwendig gemachten Rumänen Siebenbürgens; Polen nötigt sie dasselbe Zugeständnis sogar mit dem Zusatz ab, der schismatische Bischof solle der Zarin einen besondern Treueid leisten.

Nach der zweiten Teilung Polens hebt Katharina vertragswidrig die Union in Podolien, Wolhynien und der Ukraine auf, ebenso fast alle lateinischen Bistümer. Acht Millionen Seelen gehen der katholischen Kirche verloren. Nikolaus I. „vereinigt“ unter entsetzlichen Greueln drei Millionen Unierter in Litauen und Weißrußland mit der Staatskirche; seine Worte: „Mit den Unierten sind wir fertig, jetzt gehen wir an die Lateiner“, finden bald Bestätigung in der Aufhebung der katholischen Klöster, in der Schließung zahlloser Kirchen, in der Verbannung vieler Bischöfe und Priester. Alexander II. vernichtet, mit den in England sprichwörtlichen Russian atrocities den Rest der Union im Cholmerland.

Gerade zu diesen unmenschlichen Maßregeln bot die russische staatskirchliche Geistlichkeit im allgemeinen ihre Hand, schon deswegen, weil die Priesterschaft sich als Staatsbeamte fühlte. Die Namen Siemaszko und Popiel besagen genug als Beleg unserer Behauptung. Sehr richtig schreibt Solowiew[1]: „Nachdem die Hierarchie einmal den Standpunkt der äußern Obrigkeit angenommen hat, betrachtet sie ihr entgegengesetzte Meinungen als verbrecherische Auflehnung und antwortet darauf mit Verfolgungen und Todesstrafen. Zum Schutz des Ansehens und der Einheit der Kirche erheben sich Galgen und Scheiterhaufen. Der geistlichen Gewalt wird nicht allein die Krone, sondern auch das Schwert des Staates vonnöten."

Nach einer solchen wenigstens achthundertjährigen, tief eingewurzelten schismatischen Vergangenheit der russischen Staats- oder Patriarchalkirche drängt sich wohl die ernste Frage auf, ob es ihr in der Gesamtheit gefallen dürfte, sich an die bisher nicht bloß abgelehnte, sondern hart, ja blutig verfolgte katholische Kirche anzuschließen. Die Union wäre ein Weg nach Damaskus — wird in absehbarer Zeit der erste ernste Schritt getan werden?

Im Jahre 1905 kam bei der damals auftretenden Reformbewegung auch die Notwendigkeit so mancher Verbesserungen in der russischen Staatskirche zur Sprache. Doch wurde unter allen Vorschlägen in den zahlreichen darüber handelnden Broschüren, bei einer verhältnismäßig unbehinderten Pressefreiheit, von Geistlichen niemals auf die Heilsamkeit einer Union mit Rom auch nur andeutend hingewiesen. Die orientalische Autokephalie ist als mehrhundertjährige Gewohnheit zu tief als Lebensauffassung in die Geister eingedrungen und ebenso die tiefe Abneigung gegen Rom, welche die Griechen von alters her sorgsam, selbst mit Geschichtsfälschungen, pflegten und worin sie in der Zarenregierung, besonders seit dem 19. Jahrhundert, getreue Nachfolger fanden.

So nahmen die hierarchischen Kreise Rußlands in den Gouvernements, wo infolge der 1905 eingeführten, allerdings engbeschränkten Gewissensfreiheit die dem Schisma äußerlich zwangsweise angeschlossenen Unierten wieder offen ihren nie aufgegebenen katholischen Glauben bekannten, eine diesen hartgeprüften Bekennern keineswegs günstige Haltung ein. Der niedere Klerus aber trat im allgemeinen der ihm wohlverständlichen Rückkehr zum Katholizismus geradezu mit Heftigkeit entgegen.

Menschlichem Ermessen nach deuten jene Tatsachen um so weniger auf eine der Union günstige Stimmung bei der Geistlichkeit hin, als für die vom Kaiser im Ostermanifest 1905 verkündigte Gewissensfreiheit von der dritten und vierten, unter steigendem Einfluß der Staatsgeistlichkeit gewählten Reichsduma, trotz sonst unbehinderter Arbeit, Ausführungsbestimmungen gesetzlich nicht festgelegt wurden, sondern ihr Vollzug der Willkür der Minister überlassen und so ständig erschwert wurde[2].

Zahlreiche Stimmen des Klerus und der gebildeten noch gläubigen Laienwelt forderten um 1905 die Befreiung der russischen Staatskirche von der demütigenden Bevormundung durch die weltliche Beamtenschaft, besonders

---

[1] In der Zeitung Russj, 5. Oktober 1881.

[2] Die erste und zweite Reichsduma vermochte bei ihrer baldigen Auflösung einfach nicht jene Gesetze zu erledigen.

durch den praktisch allmächtigen Oberprokurator der Synode und die von ihm ernannten weltlichen Mitglieder der bischöflichen Konsistorien. Doch nur von einem einzigen, seinen Amtsbrüdern keineswegs genehmen russischen Priester war es dem Verfasser vergönnt zu hören, daß eine jede kirchenobrigkeitliche Gewalt, welchen Namen sie auch trage, immer wieder der staatlichen Knechtschaft verfallen müsse, wenn sie nicht außerhalb Rußlands einen kirchlich völlig unabhängigen Stützpunkt besitze; völlig unabhängig sei jedoch nur der Papst.

Als Stimme eines Rufenden in der Wüste lieferte jener mutige Priester einen sprechenden Beweis dafür, wie wenig der Unionsgedanke der Allgemeinheit der russischen Priesterschaft nahe lag.

Unter den hervorragenden Eiferern für die Aufhebung der „Versklavung der Russischen Kirche", wie man die durch das Synodalstatut Peters des Großen geschaffene Lage nannte, ragte besonders der Bischof von Wolhynien, Antonius, hervor. Als Rektor der Geistlichen Akademie Moskaus fiel er wegen dieser Bestrebungen bei dem damals noch allmächtigen Pobiedonoszew in Ungnade und wurde deshalb zum Oberhirten des recht schwach dotierten Bistums Ufa ernannt, von wo er nur gelegentlich eines Urlaubs seines gewaltigen Gegners durch den stellvertretenden Assistenten nach dem reichlicher ausgestatteten Wolhynien versetzt wurde. Doch Antonius vertrat nur die Neuschaffung des autokephalen Patriarchats; der katholischen Kirche war er nicht nur theoretischer Gegner, sondern er nahm auch eifrig an der vor dem Weltkriege in Galizien auftretenden schismatischen Propaganda teil.

In Saratow an der Wolga amtierte gerade um 1905 der persönlich fromme, ja aszetisch strenge russische Bischof Hermogenes. Eifrig um die Hebung der Disziplin in den ihm unterstehenden Klöstern besorgt, wies er jedoch in einer ernsten Unterredung mit einem gelehrten katholischen Priester die Union, trotz Anerkennung des hohen Wertes des Jurisdiktionsprimates des Heiligen Stuhles, rundweg ab.

Weit deutlicher jedoch als in den zwei obigen, immerhin charakteristischen Persönlichkeiten des russischen Episkopats spiegelt sich die Stimmung seiner Mitglieder der Union gegenüber in den von den einzelnen Bischöfen anläßlich des vom Kaiser Nikolaus II. 1905 in Aussicht gestellten Konzils abgegebenen Gutachten wider. In den durch P. Palmieri angefertigten Auszügen dieser wichtigen Schriftstücke finden wir nirgends eine Spur von der Erfassung der hohen Bedeutung des Anschlusses Rußlands an die katholische Weltkirche; ja der gelehrte, in seinen Urteilen über alles Russische sehr sachlich vorgehende Verfasser gibt, nach einigen Jahren fleißigen Studiums in Rußland selbst, seine Meinung dahin ab, daß die Hierarchie des Landes sich wenig oder gar nicht darüber Rechenschaft gebe, was das Papsttum bedeute und welche Aufgabe zu lösen ihm beschieden sei[1].

Die literarische Betätigung der Geistlichkeit und der religiösen Laienwelt in der kurzen Freiheitsperiode des Zarismus um 1905, die vom Klerus bei der das religiöse Leben betreffenden Gesetzgebung eingehaltenen Richtlinien, die maßgebendsten Äußerungen der Bischöfe in der Konzilsfrage — nichts

[1] Vgl. Palmieri, La Chiesa russa 14 f.

von alledem gibt uns einen Anhaltspunkt für eine bewußte Vertiefung des Unionsgedankens in der Gesamtheit der russischen Kirchengemeinschaft.

Die wenigen Stimmen früherer Vergangenheit aus der Mitte der Laienwelt zu Gunsten der Union blieben, obwohl mit Nachdruck auftretend, ohne Erfolg oder waren in eine Fassung von Bedingungen gekleidet, welche aus sich selbst völlige Erfolglosigkeit einschlossen.

Tyandajew (1794—1856) wurde für sein mutiges Auftreten zu Gunsten des Anschlusses Rußlands an die katholische Mutterkirche für geisteskrank erklärt; nach seinem Tode versuchten seine Freunde vergeblich, sein Bildnis in dem von ihm häufig besuchten Moskauer Klubzimmer aufzuhängen. Der zweite aufrichtige Unionsfreund, Solowiew, verlor unter der reaktionären Regierung Alexanders III. seine Professur, seine Schriften durften in Rußland zum Teil weder gedruckt noch verbreitet werden, sein Briefwechsel unterlag der staatlichen Kontrolle, seine Kritiker hielten sich nicht immer an den wissenschaftlichen Ton.

In späterer Zeit (1897) ließ sich Professor Bjelajew von der Geistlichen Akademie Moskau über die Unionsenzyklika Leos XIII. lobend aus, erklärte jedoch die Union selbst für eine „sublime Utopie". Seinem verfehlten Vorschlage nach sollte die katholische Kirche die seitens der russischen Theologen angefochtenen Dogmen als freie theologische Meinungen anerkennen, nur die päpstliche Unfehlbarkeit sei bedingungslos abzuweisen[1]. — Gerade ein solcher Unionsplan ist eine Utopie, obwohl keine sublime.

Der Schriftsteller Wassilij Rozanow erkennt die Notwendigkeit eines die Hierarchie der vielen Diözesen einigenden Hauptes an, betrachtet jedoch die Verwirklichung der Union als eine nur durch besonderes Eingreifen der göttlichen Vorsehung zu erwartende Gnade, wogegen menschliche Bemühungen niemals dazu führen könnten.

Dieser gelehrte Kenner Rußlands steht nicht als der einzige vorsichtige Beurteiler unserer heiligen Wünsche da. Die jahrhundertelang unter dem byzantinischen Einflusse gepflegten Vorurteile gegen die Union, ihr baldiger Zerfall nach dem Abschlusse in Lyon und Florenz, die seitens der Nichtkatholiken oft leidenschaftlich entstellte Union der Westrussen in Brest, führten in Rußland zu einer solchen Einschätzung jenes heiligen Werkes, daß nach 1905 russische Konvertiten aus der Intelligenz in kluger Vorsicht die Bezeichnung Union oder Unierte durchaus ablehnten und einfach auf die Benennung als russische Katholiken drangen.

Wie unter dem Drucke des Zarentums, so wagte auch nach dem Sturze desselben kein russischer Bischof offen seine Stimme für die Union zu erheben. Wohl bediente man sich seitens der russischen Hierarchie zweimal des nicht umsonst rühmlichst bekannten Einflusses des Friedenspapstes Benedikt XV. zu Gunsten der durch die Bolschewisten hart bedrückten Geistlichkeit der Patriarchalkirche. In seinem von Omsk in Sibirien datierten Bittschreiben nennt der damals (10. Februar 1919) dort weilende Patriarch den Heiligen Vater

[1] Der einst in Berlin wirkende russische Erzpriester Maltzew meinte in versöhnlicherer Weise die päpstliche Unfehlbarkeit als die Unfehlbarkeit der Gesamtkirche deuten zu können, welche sich jedoch in Rom besonders äußert. Weiteres Anknüpfen russisch-theologischer Kreise an diese Auffassung war leider nicht feststellbar.

sogar den Vertreter der christlichen Kirche, auch verlautete von einer Einsetzung einer Kommission des Patriarchen zum Studium der Unionsfrage. Aber trotzdem der Heilige Stuhl mit Überwindung nicht geringer Schwierigkeiten, in der furchtbaren Hungersnot großmütig allen ohne Unterschied der Konfession Hilfe leistete, wurde bisher kein sicherer Anhaltspunkt bekannt, welcher auf ein allgemeines Vordringen des Unionsgedankens in der eigentlich russischen Hierarchie hinweisen könnte.

Auch die auf dem Kongreß der Unionsfreunde der jetzt von Rußland getrennten Ukraine in Cherson 1921 gefaßte Entschließung zu Gunsten der Kirchenvereinigung blieb für das Moskauer Rußland und seinen Episkopat bisher ohne bekannte greifbare Auswirkung.

Ansehnliche Teile der Ukraine waren infolge der Brester Union von 1596 bis zu den Gewaltakten Katharinas II. katholisch; unter dem Volke betete man daselbst, wie der Verfasser sich persönlich überzeugte, in weiten Kreisen das Glaubensbekenntnis noch am Ende des vorigen Jahrhunderts mit dem katholischen filioque. So war es leicht verständlich, daß dem unter Kerenskis Herrschaft aus der zarischen Gefangenschaft zurückkehrenden katholischen ukrainischen Metropoliten von Halicz, Andreas Szeptyckij, ganze Dörfer der ehemals gewaltsam dem Schisma angeschlossenen Ukraine mit wehenden Fahnen entgegengingen und um öffentliche Aufnahme in die katholische Kirche baten, welcher das Volk im Herzen stets treu geblieben war. — Diese für empfängliche Gemüter gewaltig anregenden Vorgänge fanden jedoch charakteristischerweise in den Massen des Volkes oder in den Reihen der Geistlichkeit des Moskauer Rußlands, trotz voller Religionsfreiheit, leider keinen Widerhall.

Wohl zweigte sich im Sowjetstaate von der Patriarchalkirche die der Regierung Lenins von Anfang ihres Bestehens an ergebene sog. lebendige oder rote Kirche ab und erklärte unter der Sonderleitung des Bischofs Antonin und später des Protopresbyters Krasnickij die kommunistische Revolution als Folgerung des Evangeliums. Andere neugebildete Sondergruppen folgten. Dagegen wurde der Patriarch Tychon wegen Widerstandes gegen die Sowjetregierung eingekerkert, erließ aber bald, durch die Mühsale zermürbt, im Einverständnis mit der kommunistischen Oberleitung ein Rundschreiben mit dem Ausdruck des Bedauerns über seinen verschuldeten Irrtum und der Unterwerfung unter die bestehende Regierung, ja im Preßorgan des bolschewistischen Exekutivausschusses lud er im Juni 1924 alle Orthodoxen und die revolutionären Sondergruppen der Geistlichkeit zur Wahl von Abgeordneten für das geplante allrussische Konzil ein und ließ den Leiter der lebendigen oder roten Kirche, Krasnickij, mit sieben Anhängern in den obersten Rat der Patriarchalkirche eintreten. — So vermeinte Tychon einerseits die der Einheit der russischen Patriarchalkirche drohende kirchliche Gegenrevolution erfolgreich zu hemmen und kam anderseits dem Wunsche der Sowjetregierung nach Verständigung der zersplitterten Geistlichkeit entgegen. Wohl zu diesem doppelten Zwecke stellt sein Einladungsschreiben die kommunistische Umsturzarbeit als gesetzmäßig, ja notwendig hin, während sein Ratsmitglied Krasnickij kurzweg alle im Auslande weilenden und der Sowjetregierung feindlichen Priester und Bischöfe exkommuniziert sehen will. — So zeigen die beiden heute maßgebenden Gebieter der russischen Kirche ein erstaunlich weites Entgegenkommen

gegenüber dem atheistischen Bolschewismus, während für ein Einlenken auf die Wege der Union, trotz der oben erwähnten Studienkommission, bedauerlicherweise jegliche Anzeichen fehlen.

Einstmals habe der Patriarch Tychon seiner bevorstehenden Verhaftung entgegengesehen angetan mit seinen kirchlichen Amtsgewändern und auf dem oberhirtlichen Throne sitzend, bewacht von seinem Volke. Dieses mutige Auftreten verhinderte damals den Vollzug des Haftbefehls; seine spätere Ausführung brach die Kraft des Hierarchen, und seine obenerwähnte Nachgiebigkeit, ja die förmliche Legalisierung der Umsturzregierung und die Verschmelzung mit der roten Kirche rücken den katholischen Unionsgedanken in bedenkliche Fernen[1]. Man neigte sich vor dem Sowjetstern, nicht vor dem Papste.

Ohne weiter Staatskirche im eigentlichen Sinne zu sein, verfällt die jetzige russische Patriarchalkirche offenbar dennoch der zerstörenden Herrschaft der weltlichen Gewalt. Der von Byzanz übernommene und jahrhundertelang genährte Geist des Staatsdienstes hat, löblichen theoretischen Ausführungen einiger ihrer Schriftsteller um 1905 zuwider, die russische Kirche zu tief durchdrungen. Es bewahrheitet sich wiederum, was Mereschkowskij vor etwa zwanzig Jahren anerkannte, daß Peter der Große die Kirche ohne deren eigene schon lange vorher vorhandene Ohnmacht nie an seinen Staatswagen hätte anspannen können; es erfüllt sich das Wort des oben erwähnten russischen Priesters: ohne Rom sei die russische Kirche schutzlos dem Staate preisgegeben.

Wird aber eine solche religiöse Gemeinschaft in ihrer Gesamtheit im Sinne der Konzilien von Florenz und Brest-Litowsk sich an die katholische Kirche anschließen können? Wird sie in sich die Kraft fühlen, zugleich mit dem Katholizismus als streitende Kirche gegen den gottesfeindlichen Bolschewismus aufzutreten? Mehrere Bischöfe und Priester ihrer Gemeinschaft fielen wohl unter den Händen der kommunistischen Henker, doch sie traten nicht wie der Patriarch Tychon in der Bildung seines Kirchenrates und in der Legalisierung der Sowjetregierung als eigentliche Vertreter der Gesamtheit auf; sie können uns nur zur tröstlichen Hoffnung vom Vorhandensein vieler einzelner im Schoße der russischen Christenheit dienen, welche zum Anschluß an die katholische Kirche bereit wären, doch die Frage der Union als solcher zu entscheiden, genügt ihr Beispiel nicht[2].

Ein klares Licht auf die Stimmung der russischen Hierarchie einer etwa erwachenden Union gegenüber wirft das in Karlowitz, dem Sitz des serbischen Patriarchen, unlängst abgehaltene Konzil der im Auslande wirkenden russischen Bischöfe, mit Teilnahme fast aller in Europa lebenden Mitglieder ihrer Hierarchie und des amerikanischen Metropoliten Plata. Die abwesenden

---

[1] Nach den soeben erwähnten Schritten des Patriarchen Tychon nimmt es nicht wunder, daß der bolschewistische Gesandte in Warschau bei der dortigen Regierung Vorstellung gegen die „katholische Propaganda unter den Orthodoxen" machte. — Man sieht, mit welchem neuen Gegner die Union zu rechnen hat.

[2] Wie übrigens die katholische Kirche bei der Seligsprechung englischer Märtyrer sehr genau nachgeforscht hat, ob nicht etwa politische Gründe Ursache ihres gewaltsamen Todes gewesen seien, und nur den Blutzeugen für den Glauben die Ehre der Altäre zubilligte, so muß auch bei dem verwerflichen Vorgehen der Sowjetregierung gegen russische Geistliche genau die politische Frage von der religiösen unterschieden werden.

Diözesanleiter hatten ihre Meinungen über die zu beratenden Fragen schriftlich eingesandt. — Wurden die Verhandlungen auch geheim geführt, so drang dennoch in die Öffentlichkeit der Plan, in Jerusalem ein der ganzen orientalischen nichtkatholischen Christenheit gemeinschaftliches Oberhaupt mit dem Titel „Papst der allgemeinen rechtgläubigen Kirche" zu bestellen. Die Anwesenheit einer besondern Gesandtschaft des orientalischen Patriarchen von Jerusalem wurde mit demselben Vorhaben in Verbindung gebracht.

Glaubwürdige Berichte über die in der orientalischen Papstfrage gepflogenen Verhandlungen haben schon jetzt scharfe Meinungsverschiedenheiten der versammelten Bischöfe hervortreten lassen. Von zuständiger Seite wird auf die Unverträglichkeit des orientalischen Kirchenrechts mit einem Statthalter Christi auf Erden sowie einem „katholisch-hierarchischen Absolutismus" hingewiesen.

Die Denkweise selbst gutgewillter russischer Kreise über die Regierung der Kirche macht eben jetzt eine wichtige Entwicklung durch.

In zahlreichen Vorschlägen, welche bereits um 1905 zwecks Einführung von Verbesserungen in der russischen Kirche veröffentlicht wurden [1], finden wir nicht bloß im allgemeinen die Befürwortung einer aktiven Teilnahme der Laienwelt an der Leitung der kirchlichen Angelegenheiten, sondern auch den Anspruch auf entscheidenden Einfluß des Laienelements bei der Wahl der Geistlichkeit und den Vorschlag der Laienpredigt [2]. Noch mehr! Seitens einer großen, aus fast allen Professoren der geistlichen Akademien und der Mehrzahl des niedern Klerus bestehenden Partei wurde damals, das heißt 1905, die Forderung einer Teilnahme der Vertreter der einfachen Priesterschaft und der Laienwelt an dem vom Zaren Nikolaus II. in Aussicht gestellten russischen Konzil unter Zubilligung eines mit den Bischöfen gleichwertig entscheidenden Stimmrechtes beantragt.

Schwerlich kann diese, in geistlichen Kreisen weit verbreitete und auch jetzt noch fortlebende Ansicht über die wünschenswerte Erledigung kirchlicher Angelegenheiten unter starker Mitarbeit der Laien [3], sowie die romanisch begründete Stellungnahme einer ansehnlichen Anzahl russischer Bischöfe in Karlowitz zum Plane der Beschaffung eines orientalischen Papsttums als Anzeichen

---

[1] So bei Tichonurow, Iwantzow-Platonow, Kuznetzow u. a.

[2] So Aksakow.

[3] Die Bewegung für die tätige Teilnahme der Laien an kirchlichen Angelegenheiten in möglichst weiter Ausdehnung entspringt der geschichtlich-sozialen Anlage des russischen Charakters. Die absolutistische Regierung Rußlands während der letzten zwei Jahrhunderte war nichts weniger als russisch. Im älteren Rußland erledigte der Fürst nichts Wichtiges ohne seine Drushina (Kampfgenossenschaft), an deren Stelle später die Duma, der Rat der Bojaren, trat. Einige altrussische Städte, wie Groß-Nowgorod, Pskow und Wjatka, waren eigentlich Freistaaten unter Präsidenten mit fürstlichem Titel. Der russische Bauer gehörte unter der Zarenherrschaft zu seiner Landgemeinde, dem russischen Mir, und war sich dort seiner wenn auch arg beschnittenen Rechte bewußt. Der russische Arbeiter, Lastfuhrmann und Handwerker mußte, besonders in größeren Städten, zu seiner Berufszunft, dem Artjel, gehören, welches den Arbeitgebern sogar Garantie gegen Schädigung durch die Arbeiter gewährte. Im kirchlichen Leben Altrußlands spielten die Bruderschaften eine wichtige Rolle und erhielten, besonders zum Kampfe gegen die Union, durch den Patriarchen von Konstantinopel, mit Exemtion vom zuständigen Bischof, weite Autonomie. Die 1 Erzdiözese und 14 Diözesen umfassenden Altgläubigen wählen noch heute ihre Priester durch Abstimmung der Gläubigen; bei den priesterlosen Altgläubigen ist die Gemeindeleitung selbstredend ganz laikal und demokratisch.

einer in Bälde zu erwartenden allgemeinen Union Rußlands mit dem Heiligen Stuhle betrachtet werden.

Der früher jede kirchlich-freiheitliche Regelung mit bureaukratischer Staatsgewalt behindernde Druck des weltlichen Herrschers belastet die russische Patriarchalkirche nicht mehr, die ersten der von P. Gagarin S. J. gestellten Unionsbedingungen wären damit erfüllt; dürfen wir jedoch nach den gegebenen Tatsachen auch auf die Bewahrheitung der zweiten Bedingung, auf den guten Willen der höheren Hierarchie, im Ernste rechnen?

Dazu drang in das russische Christentum während der letzten drei Jahrhunderte ein neues, bei uns vielleicht nicht genügend bekanntes Hemmnis der Union ein, das in seiner Bedeutung zusehends wächst: der Protestantismus. Bezeichnend schreibt der Professor Znamenskij von der Geistlichen Akademie Kasan, gelegentlich der Erwähnung des russischen Nationalkonzils von 1620, daß katholische Kirchen damals im Lande einfach verboten, protestantische jedoch in der „deutschen Vorstadt" Moskaus erlaubt wurden und daß zur selbigen Zeit die Lutheraner in Moskau eine solche Kirche bereits besaßen[1]. Somit bestand bereits vor 300 Jahren eine praktische Annäherung zwischen dem Protestantismus und dem autokephalen russischen Christentum, gerade mit Ausschluß des Katholizismus.

Besonders fördernd für das Eindringen protestantischen Geistes war die von Peter dem Großen der eigenen Staatskirche aufgedrungene Synodalverfassung. Nach Ablehnung der dem Zaren 1717 von der Sorbonne vorgeschlagenen Union mit der katholischen Kirche und nach der absichtlichen Nichtbesetzung des durch den Tod Hadrians I. 1700 verwaisten russischen Patriarchenstuhls bildete Peter 1721 auf Grund der während seines Verweilens in Westeuropa angeeigneten protestantisch-kirchlichen Ideen[2] dem Muster der Landesoberkonsistorien gemäß die „Regierende Synode"; ihr von dem ehedem katholischen, damals aber schon stark protestantisierenden Erzbischof von Nowgorod, Theophan Prokopowicz, aufgestelltes „Geistliches Reglement" machte sie vom Zaren vollständig abhängig; übrigens waren ihre Mitglieder zu Peters Zeiten in der Mehrheit nicht einmal Bischöfe.

Dabei erlangte der so eingezogene protestantische Geist noch Stärkung durch den großen Einfluß der Petersburger protestantischen Hofgünstlinge Peters, Lefort und Biren, sowie später durch die unter Alexander I. eine Zeit lang einflußreichen Bibelgesellschaften. Dazu fand Katharina II., selbst Voltairianerin, mit ihren Ideen nicht allein unter dem Adel, sondern zum Teil auch unter der Staatshierarchie verderblichen Anklang, welcher naturgemäß den übernatürlichen Glauben schwächte.

Der Inhalt der Glaubenslehre selbst wurde durch Prokopowicz nachdrücklich protestantisiert. So lehrt der Theologe Gorskij die lutherische Rechtfertigung durch den Glauben allein und stellt protestantisierende Ansichten über die Sakramente auf. Ähnliches finden wir bei Falkowskij, dessen Handbücher trotzdem von der Synode für den Gebrauch in den Priesterseminarien zugelassen wurden.

---

[1] Nemopil pycekou szepklen, S. 281.

[2] Russische Kanonisten wie Suworow und Pawlow erkennen bei Peter d. Gr. den starken Einfluß protestantischer Ideen offen an.

Kein Wunder, wenn so die Lehrverschiedenheit zwischen der russischen und der katholischen Kirche heute an Zahl und Bedeutung weit größer ist als zur Zeit des Florentiner Konzils. Der oben erwähnte Moskauer Professor Bjelajew zählt ununterbrochen mehrere Seiten lang die seiner Ansicht nach irrtümlichen Lehrauffassungen der Lateiner auf; dazu veröffentlichte die „regierende Synode" der russischen Kirche schon längst zum Unterricht in den Schulen und Seminarien ein amtliches Verzeichnis der ihrerseits als unrichtig angesehenen katholischen Lehren, so daß die antikatholische Glaubensauffassung das ganze Volk beeinflussen muß.

Nach der erwähnten polemischen Synodalliste werden folgende katholische Lehren abgelehnt:

1. In der Lehre von den Offenbarungsquellen: a) Der Glaube an die Inspiration der deuterokanonischen Bücher. b) Die Einschätzung der Erblehre als reichhaltigere und höhere Quelle neben der Heiligen Schrift. c) Die Dogmenentwicklung.

2. In der Trinitätslehre: Der Ausgang des Heiligen Geistes auch vom Sohne, also das dem Glaubensbekenntnisse eingefügte filioque.

3. In der Lehre von der Erbsünde und dem ursprünglichen Gnadenzustande: a) Unrichtiger Begriff der menschlichen Vollkommenheit vor der Sünde. b) Verleihung der ursprünglichen Gerechtigkeit durch Gottes Gnade und nicht kraft Erfordernis der Natur. c) Unrichtiger Begriff vom Wesen der Erbsünde und d) ihrer Folge, d. h. der Begierlichkeit, welche nach katholischer Lehre nicht die Sünde selbst, sondern eine natürliche Unvollkommenheit ist. e) Die Unbefleckte Empfängnis Mariä.

4. In der Lehre von der Rechtfertigung wird bekämpft: a) Das strenge und das angemessene Verdienst. b) Der Unterschied zwischen Geboten und evangelischen Räten. c) Die Werke der Übergebühr und der Verdienstschatz.

5. In der Lehre von der Kirche werden verworfen: a) Die katholische Lehre vom Oberhaupte und der Verfassung der Kirche. b) Die päpstliche Unfehlbarkeit.

6. In der Sakramentenlehre wird bestritten: a) Ihre Wirkung durch Vollzug des Ritus. b) Die Wesensverwandlung in der Eucharistie kraft der Einsetzungsworte allein. c) Verleihung des unauslöschlichen Charakters durch die Firmung. d) Die sühnende Kraft der vom Priester auferlegten Beichtbuße. e) Der Ablaß. f) Die völlige Unauflösbarkeit der Ehe.

7. Fegfeuer: Den Qualen im Reinigungsort wird die sühnende Kraft abgesprochen.

Diese durch die „regierende Synode" als Irrtümer bezeichneten katholischen Glaubenswahrheiten bilden jedoch heute leider nicht die einzigen Glaubensunterschiede, sondern die Zahl derselben ist nach der obigen Aufstellung Bjelajews noch größer, und die ihnen seitens der Staatskirche beigemessene Bedeutung wird so gefaßt, daß z. B. die offiziöse Zeitung „Wjestnik Zapadnoi Russji" (Anzeiger für Westrußland) uns Katholiken nur Halbchristen nennt, „welche nach Verlust der gediegenen Kraft des Christentums zu künstlichen, äußerlichen, menschlichen, mehr wie halb unreinen Mitteln greifen". Dabei wurden charakteristischerweise, im Verbrüderungsgeiste mit dem Protestantismus, die katholischen Lehren als „schon längst von orthodoxen und lutherischen Theologen widerlegt" abgetan.

Diese seit Peter dem Großen durch den Einfluß des Apostaten Prokopowicz bestehende doktrinäre Annäherung der russischen Kirche an den Protestantismus zeitigte als sehr verständliche Folge schon vor dem Kriege Unionsversuche zwischen der russischen Kirche und der anglikanischen, sowie spätere Fortsetzungen derselben Verhandlungen bis zu einer Stockung im Jahre 1920. Um 1912 hatte sich in Petersburg eine besondere Gesellschaft zu Gunsten der erwähnten Union unter dem Vorsitze des Erzbischofs von Chelm, Eulogius, des eifrigsten Bekämpfers der katholischen Kirche, in dem ihr 1875 entrissenen Bistum gebildet. Bei den in jenem Kreise angesagten theologischen Vorträgen überzeugte der anglikanische Geistliche Puller 300 Anwesende aus den besten Kreisen der russischen Orthodoxie von der Gleichwertigkeit des okzidentalischen filioque mit dem orientalischen per filium in der Lehre vom Ausgang des Heiligen Geistes und von der berechtigten Einfügung des filioque in das Glaubensbekenntnis.

Eine solche Hinneigung zahlreicher und bedeutender Vertreter der russischen Patriarchalkirche zum Anglikanismus scheint, besonders angesichts ihrer Betätigung bis 1920, eine Union mit dem Heiligen Stuhle nicht auf der Höhe der Erwartung zu erhalten [1].

Auch darf sich der aufrichtigste Freund Rußlands nicht den der Hierarchie innewohnenden Mangel an Förderung des ernst verstandenen geistlichen Fortschrittes verhehlen, für welchen bei dem großen Unionswerke eine mehr als mittelmäßige Bereitwilligkeit vorhanden sein müßte. — Solowiew, ein gewiß unverdächtiger, aufrichtiger russischer Patriot, zählt die verschiedenen von der russischen Regierung, besonders unter Alexander II., im Lande vorgenommenen Reformen auf und sagt dann [2]: „Alle diese Verbesserungen wurden ohne Zweifel im christlichen Geiste eingeführt, doch nahm die den christlichen Grundgedanken vertretende geistliche Obrigkeit bei allem dem keinen Anteil. Vermag man wohl ein gutes Werk aufzuweisen, an welchem in den letzten zwei Jahrhunderten die tätige Mitwirkung der Hierarchie ersichtlich war?“

Rafften sich also die durch Peter den Großen lahmgelegten Bischöfe nicht zu der, menschlich gesprochen, einladenden und unschwer erfolgreichen Mithilfe bei heilsamen Regierungsreformen auf, so bleibt es erst recht fraglich, ob dieselben geistlichen Väter der russischen Christenheit aus eigenem Antrieb Verständnis für die nach Czaadajew und Solowiew allerwichtigste Reform, für die Vereinigung mit der katholischen Kirche, zeigen werden.

Und angenommen, der russische Episkopat träte wenigstens in erheblicher Anzahl zu Gunsten des hohen Einigungswerkes ein, wäre er des treuen Gehorsams seiner Priester und der Nachfolgschaft seines Volkes sicher? Besäßen die russischen Oberhirten die zur Führerschaft hierbei so notwendige Autorität? „Die offene Kraftlosigkeit der geistlichen Gewalt“, schreibt Solowiew [3], „die ihr fehlende allgemein anerkannte sittliche Autorität und gesellschaftliche Bedeutung, ihre lautlose Unterwürfigkeit der weltlichen Obrigkeit gegenüber, die Entfremdung zwischen der Geistlichkeit und dem Volke, und inmitten der Geistlichkeit selbst Entzweiung zwischen der schwarzen, führenden, und der weißen,

[1] Nach dem Balkankriege von 1912 vernichtete der Anglikanismus bezeichnenderweise in Bulgarien die dort erscheinenden Symptome der Union mit der katholischen Kirche.

[2] Sämtliche Werke III 216: Über die geistliche Obrigkeit in Rußland.

[3] Sämtliche Werke III a. a. O.

untergebenen; der Despotismus der höheren Geistlichkeit über die niedere, welcher in der letztern verborgene Mißgunst und stummen Protest hervorruft; religiöse Unwissenheit und Hilflosigkeit des orthodoxen Volkes, welche zahllosen Sekten Raum bietet; Gleichgültigkeit oder auch Feindseligkeit der gebildeten Gesellschaft gegen das Christentum — das ist die allen bekannte Lage der russischen Kirche der Gegenwart."

Kürzer als der edle russische Philosoph schreibt 1905 ein anonymer Moskauer in einer Broschüre „Die beschwerliche Lage der orthodoxen Geistlichkeit" (S. 8): „Schon von Dostojewskij hörten wir zuerst das drohende Wort: Die russische Kirche ist in Lähmung!" — Eine gewaltige Kraft wird nötig sein, um diese in der Patriarchalkirche verbleibende Lähmung zu überwinden — auch zum hohen Aufstieg der Union. Wer dürfte in der Gesamtheit der jetzigen Hierarchie Rußlands mit Recht jene außergewöhnliche Kraft als vorhanden annehmen? „Den Bischöfen mangelt", nach dem ernst-gläubigen Zaozerskij [1], „vor allem die sittliche Autorität und Einwirkung auf Herz und Gewissen." Der am Ende bei einzelnen vorhandene gute Wille läßt das Gesamtwerk der eigentlichen Union noch unberührt. So fielen eine Anzahl von Bischöfen und Priestern der Patriarchalkirche als Einzelpersonen dem Bolschewismus zum Opfer; aber die schließliche Nachgiebigkeit des Patriarchen Tychon gegen die rote Kirche und die bolschewistische Regierung weist auf die noch lange nicht überwundene Lähmung der russischen Kirche als solcher hin.

Bei der Aufnahme von Jünglingen in die Priesterseminarien wurde seitens der russischen kirchlichen Obern die Berufsfrage gänzlich übersehen; man begnügte sich mit der Feststellung entsprechender wissenschaftlicher Leistungen und vor allem mit der politischen Zuverlässigkeit. In seiner Amtsführung aber wurde gerade der staatskirchliche Seelsorgeklerus durch seine elende materielle Lage und seine erniedrigende völlige Abhängigkeit von den oft erst mit Feilschen festzustellenden Stolgebühren des Volkes geistig tief herabgestimmt und höheren Bestrebungen entfremdet. Wurde doch, im Gegensatz zur sonstigen Beamtenschaft, nur in den Personalregistern des Weltklerus eine besondere Rubrik über Neigung zur Trunksucht geführt. Kann da bei der Gesamtheit des Klerus oder wenigstens bei einem größeren Teile desselben der Anschluß an die katholische Kirche mit ihren hohen Forderungen an die Diener des Altars wahrscheinlich werden? Wie dürften sich Priester an unsere Kirche anschließen, welchen, den alten orientalischen Kanones zuwider, schon lange vor dem Weltkrieg die Wiederverheiratung verwitweter Geistlicher Gegenstand der lebhaftesten Agitation war? Dazu war gerade der Pfarrklerus im Volke verachtet, oft fast verhaßt. Der Anschluß der Priester an die Union könnte mithin das große Werk geradezu schädigen [2].

Vom Ordensklerus führten die sogenannten höheren Mönche im Kloster oder außerhalb desselben meist ein recht verweltlichtes Leben, welches nur eine beständig steigende, ehrenvolle Laufbahn mit bequemer Versorgung durch staatliche oder staatskirchliche Mittel zum Ziele hatte.

---

[1] Bogowslows Rij wjestnik, 1893, Nr. 8.

[2] Löbliche, obwohl nicht zahlreiche Ausnahmen unter dem russischen Pfarrklerus beeinträchtigen leider nicht den beschriebenen allgemeinen Zustand.

Die unter allen Angehörigen des geistlichen Standes in Rußland am meisten verachteten niedern Mönche lebten religiös so rückständig, daß ihnen jeder Gedanke an die Union mit der gerade an den Mönchsstand die höchsten Ansprüche stellenden katholischen Kirche völlig fern liegen mußte.

Der katholische Geist der ehemaligen Zierden orientalischen Mönchtums, des hl. Theodorus des Studiten, des hl. Maximus des Bekenners und des hl. Johannes von Damaskus, ist in den russischen Klöstern längst erstorben[1].

Was wäre jedoch die Union ohne das eigentliche russische Volk, d. h. die Laienwelt? Vergessen wir vor allem nicht den oben erwähnten, stark demokratischen Geist des echten Russen, welcher sich gerade im religiösen Leben nachhaltig betätigte. Als der Patriarch Nikon im 17. Jahrhundert unter dem Schutze des Zaren Alexius Mihailowicz die Kirchenbücher verbesserte, d. h. als Zar und Patriarch dem Volke die wirkliche Verbesserung garantierten, entstand unter den Gläubigen das große Schisma, welches auch heute noch besteht und durch jahrhundertelange Drangsalierungen vonseiten der Polizei eher vergrößert als vermindert wurde. Nach der in Brest 1596 durch die westrussischen, damals zum polnisch-litauischen Staate gehörigen Bischöfe abgeschlossenen Union folgte das Gesamtvolk keineswegs sofort seinen Hirten; die Unionsmärtyrer Josaphat und Andreas Bobola S. J. beweisen am besten, wie mühsam gewisse Volksteile für die kirchliche Einigung gewonnen werden mußten[2].

Die mit diesem demokratisch-religiösen Selbstgefühl ausgestatteten russischen Patrioten traten deshalb auch 1905 und in den folgenden Jahren mit ernsten Bedenken gegen das von andern wiederum heißersehnte allrussische Konzil auf. Einen Teil der staatskirchlichen Gläubigen sahen jene tiefblickenden Männer infolge der Konzilsbeschlüsse sich der katholischen Kirche anschließen, einen andern und zwar größeren Teil dem protestantischen Sektentum; der russischen Staatskirche sollte nur ein keineswegs zahlreicher dritter Teil verbleiben.

Übrigens würde für die Annahme der Union durch das ganze Volk die von der katholischen Kirche verworfene, von der ganzen orientalischen Religionsgemeinschaft aber zugelassene Ehescheidung und Wiederverheiratung Geschiedener bei Lebzeiten des andern Teils eine wahrlich nicht zu unterschätzende Schwierigkeit bilden. Klagte doch der staatskirchliche Metropolit von Petersburg, Antonius, 1904 über das vierfache Anwachsen der Ehescheidungen im letzten Jahrzehnt und über das immer häufigere Auftreten desselben Übels in den Kreisen des einfachen Volkes, wo es früher so gut wie unbekannt war. Dazu wurde einige Jahre vor dem Weltkrieg seitens der Synodalbehörde die Ehescheidung durch Vermehrung der Gründe und Herabsetzung ihrer Wichtigkeit sowie durch Überweisung der Ehescheidungsklagen von der Synode an die Einzelbischöfe bedeutend erleichtert. Die Zivilgesetzgebung der Bolschewisten öffnete der Zerrüttung der Familie durch Trennung der Gatten ein noch weiteres Tor.

---

[1] Der Verfasser hatte bei seinen häufigen persönlichen Besuchen in russischen Mönchklöstern 1904, 1905 und 1906 Gelegenheit, diese traurige Feststellung in bestimmtester Weise zu machen.

[2] Diese Rücksichtnahme auf das Volk wäre der Ansicht des P. Gagarin S. J. über die Union hinzuzufügen.

Gehen wir auf die Stimmung der einzelnen Bevölkerungsschichten bezüglich der Union ein, so finden wir bei der eigentlichen Intelligenz Rußlands wohl zahlreiche, anerkennenswerte Konversionen, sowohl im Lande selbst als auch unter den Ausgewanderten, doch dürfen wir nicht die große Masse Indifferenter und einen nicht unbedeutenden Teil offen Romfeindlicher übersehen. Die politische Beeinflussung und vor allem die Erziehung und Belehrung in den Schulanstalten des Zarismus sind nicht ohne Folge geblieben. Dazu wäre das anormal sittliche Leben vieler Gebildeter schwerwiegend auf die Schale zu legen.

Die sog. Halbintelligenz Rußlands steht, weit mehr als man in Westeuropa weiß, im Banne des ungemein volkstümlichen, aber ebenso schädlichen Tolstoi mit seiner Scheinreligion. Gerade wegen des Festhaltens an den blind hingenommenen Ansichten dieses Schriftstellers wäre in jenen Kreisen die Aufwertung der Grundwahrheiten des Christentums und der engeren Sittlichkeit ebenso schwierig wie die Union im engeren Sinne.

Die großen Massen der Arbeiter und Landleute nebst vielen Angehörigen des kleineren Mittelstandes, besonders aber auch des kaufmännischen Berufes sind in die (schon um 1904 nach den streng wissenschaftlichen, auf Grund amtlichen Aktenmaterials ausgeführten Berechnungen des Professors Prugawin 20 Millionen umfassenden) Sekten zerklüftet, deren protestantische, rationalistische, trügerisch-mystische Ansichten der katholischen Wahrheit den zähesten Widerstand leisten würden. Bezüglich der von der Patriarchalkirche seit Nikons Zeiten getrennten altrituellen Russen fragte den Verfasser einer ihrer Geistlichen in Moskau: „Wie wollen Sie die Altrituellen der katholischen Kirche zuführen, wenn der Papst in ihren Büchern unzähligemal als Antichrist dargestellt wird?“ Unter der Bolschewistenherrschaft hat sich die ehemalige Staatskirche Peters des Großen während vier Jahren in mannigfache neue, selbständige religiöse Körperschaften zergliedert, darunter vor allem die autokephale altukrainische Kirche, deren ehemalige Selbständigkeit Peter der Große durch die erzwungene Verzichtleistung des byzantinischen Patriarchen auf seine Rechte vernichtet hat. Daneben bestehen als Neubildungen: der Verband altapostolischer Gemeinden unter der Leitung Wjedjenskijs; die uns bereits bekannte „lebendige Kirche“ mit dem Führer Krasnickij; die „kirchliche Wiedergeburt“, welche dem Bischof Antonin folgt; die „freie Kirche der Arbeiter“ des Bischofs Joanikij; daneben die „Volkskirche der Bauern“ und die „nationale Kirche“.

Diese traurige Zersetzung lehrt uns, daß das russische Volk seine Irrwege nach allen Richtungen der Windrose geht, den rechten Weg aber nicht findet.

Doch bereitet sich in den zahlreichen Einzelkonversionen in Rußland und außerhalb seiner Grenzen ein heilsamer Sauerteig vor, welcher die Herzen mancher, wenn auch nicht sofort, durchdringen und neue, zahlreiche Konversionen, vielleicht auch den Anschluß einiger ganzer Gemeinden an die katholische Kirche zeitigen kann. Bei dem oben hervorgehobenen religiös-demokratischen Geiste der Russen wird das Laienapostolat, ausgeübt durch echte Russen bei wirklicher Religionsfreiheit, in langsam, aber vielleicht um so sicherer fortschreitendem Aufbau der katholischen Kirche manche treue Seele zuführen[1].

[1] Die etwa 500 russischen Konvertiten, welche der Verfasser in Moskau von 1906 bis 1911 in die katholische Kirche aufnahm, wurden ihm zum großen Teil durch Laienbeihilfe zugeführt.

Viele äußerlich nicht den katholischen Namen tragende, doch wegen ihres guten Glaubens zur Seele der wahren Kirche gehörende Russen werden den Laienaposteln ihres Landes leicht und ohne Bedenken folgen. Blieben doch durch Gottes Gnade besonders zwei wirksame Heilsmittel dem Volke erhalten: die Verehrung der Mutter Gottes und mit dem wahren Priestertum die Eucharistie. Als Lohn für die schwere Heimsuchung und die dabei erzeigte Geduld werden jene beiden Gnadenquellen dem russischen Volke nach 800jähriger Trennung vom Glauben der seligen Olga und des seligen Wladimir das Werk der Wiedervereinigung mit dem Heiligen Stuhle fördern helfen. Zwei Päpste, Klemens I. und Martinus I., starben als Martyrer auf russischer Erde und werden, dort wie bei uns als Heilige verehrt, ein neues mit dem großen Volke einigendes Band sein!

Die Gesamtheit des von Gott zur babylonischen Gefangenschaft verurteilten jüdischen Volkes hatte in sich einen Mann des Verlangens, den heiligen Propheten Daniel, welcher die Abkürzung der bitteren Tage erflehte.

Und sollten wir in jedem unserer russischen Konvertiten bei deren warmer Liebe für das heilige Rußland nicht einen ähnlichen Daniel sehen dürfen? Wir hegen die feste Hoffnung.

Felix Wiercinski S. J.

Joseph Ritter v. Führich ein Künstler-Apostel (1800–1876)

Als dem alten Goethe einmal eine Anzahl neuer Kunstwerke in Stichen gezeigt wurde, meinte er nach eingehender Prüfung, die Sachen seien alle recht gut und technisch einwandfrei, eines aber fehle allen: die Männlichkeit (Gespräche mit Eckermann, 1831). Damit hat der Dichter in bündigster Form die beste Charakteristik der Kunst des 19. Jahrhunderts gegeben. Wir mögen uns hinwenden, wohin wir wollen, überall finden wir diesen Mangel an Männlichkeit. Die neuromanischen und neugotischen Bauten sind mit verschwindenden Ausnahmen nur noch schwächliche Nachfahren des trutzigen Riesengeschlechtes ihrer Vorfahren. Und vergleichen wir etwa die Südfront der Münchener Residenz mit ihrem Vorbild, dem Palazzo Pitti in Florenz, so kommt sie uns vor wie der Moses des Michelangelo, dem man Haare und Bart geschoren und das Gesicht mit Puder betupft hat.

Daß auch die Schule der Nazarener bei aller tiefgläubigen Gesinnung der Männlichkeit entbehrte, ist uns heute in der Distanz von einem Jahrhundert zur unbestreitbaren Tatsache geworden. Selbst Zeitgenossen hatten das bereits gefühlt. Der so maßvolle Steinle z. B. hat dem großen Bild Overbecks „Triumph der Religion in den Künsten" „ein klein wenig mehr männlichen Ernst" gewünscht, „besonders im unteren Teile des Bildes, wo über allen jenen in einer kräftigeren Zeit ausgeprägten Individualitäten zu sehr der sanfte Hauch Overbecks schwebt" (Brief an Klemens Brentano vom 4. November 1840). Das Bild ziehe, so meinte er weiter, den Leuten die Seele aus dem Leib, und letzteren liebten sie so gar zärtlich, daß ihnen dabei hart geschehe. Overbecks Schüler aber wußten nichts Besseres, als den Spuren ihres Meisters blindlings zu folgen. So schreibt der englische Maler Leighton am 31. August 1852 an seinen Lehrer Steinle über die beiden Maler Flatz und Rohden: „Was ihre Kunst anbelangt, so sind beide durchaus tüchtig, doch leider so buchstäbliche Abschreiber des Stiles von Overbeck, daß man keinen Unterschied merkt, weshalb sie mir eigentlich ungenießbar sind." Da die religiöse Kunst des 19. Jahrhunderts, deren Ausläufer sich bis in unsere Zeit hinein erstrecken, nur eine Fortführung oder gar Verwässerung nazarenischer Formgedanken ist, brauchen wir uns nicht zu wundern, daß ihr Kennzeichen Charakterlosigkeit und Schwächlichkeit ist, gegen die man sich heute mit Recht wehrt.

Wir werden es somit begreiflich finden, daß auch unser Meister Führich, in den Bannkreis der römisch-deutschen Schule getreten, die Klippen dieser Unmännlichkeit nicht immer zu vermeiden wußte. Es vermag sich eben kein Mensch den Einflüssen seiner Umgebung und den Stilgrundsätzen seiner Zeit ganz zu entziehen. Um so höher müssen wir es schätzen, daß er sich trotzdem aus der Nazarenerschule als ein ganz Eigener abhob und in seinen besten Werken einen durchaus männlichen Charakter bekundet, der auch uns Heutige noch fesselt. Wenn Springers Kunstgeschichte (5. Band, neubearbeitet von Max Osborn) von seinen späteren Leistungen sagt, er habe seinen Gestalten eine markige Kraft verliehen, die bei den übrigen Genossen der Richtung nicht angetroffen wird, so ist dieses Urteil durchaus berechtigt.

Seine Kunst ist eine Parallelerscheinung zur Physiognomie seines Antlitzes, das von dem fast frauenhaft Passiven, das wir in den Gesichtszügen so vieler Künstler der damaligen Zeit finden, nichts an sich hat als eine bei allen kräftig geschnittenen und männlich festen Linien durchscheinende Herzensgüte. Das offenbart schon das hübsche Bildnis des Meisters von der Hand des Kölner Malers Oedinthal aus dem Jahre 1824, und zwar mehr als das etwa vier Jahre später entstandene Selbstbildnis; besonders aber finden wir diese kraftvolle, kernige Männlichkeit in den ungeschmeichelten späteren Photographien. Zur Zeit seines römischen Aufenthaltes scheint der Meister nach der Gepflogenheit mancher Künstlerkollegen lange Haare getragen zu haben. Später verzichtete er auf solche Äußerlichkeiten und gab sich als Bürger unter Bürgern. Von Haus aus schüchtern, konnte Führich, einmal gereizt, heftig aufbrausen; manche Unstimmigkeiten zwischen Vater und Sohn in der Jugendzeit und sein späteres oft maßloses Kritisieren der Wiener Zustände, das „unmäßige Schimpfen und Schelten", von dem Hübner einmal an Steinle berichtet, erklären sich so. Das alles ist aber gewiß nicht ein natürlicher Nährboden für eine süßliche, weichliche Kunst.

Wenn man die Kunst des großen und edlen Meisters genau kennen lernen will, genügt es nicht, sich an die Werke zu halten, die in Kirchen, öffentlichen Sammlungen und Reproduktionswerken sich finden, man muß auch Gelegenheit haben, seinen künstlerischen Nachlaß, der in unzähligen Skizzenblättern, ganz oder teilweise ausgeführten Zeichnungen von seinen Erben pietätvoll gehütet wird, mit Muße studieren zu können. Über den Maler Führich wird man da zwar wenig Aufschluß erhalten, um so mehr über den Zeichner, und das ist bei ihm das Wichtigste. Den Maler haben viele Zeitgenossen nicht nur erreicht, sondern weit übertroffen, als Zeichner steht er einzig da. Hier liegt seine eigentliche Bedeutung und die Quelle seiner weitreichenden Wirksamkeit.

Wenzel Führich, der Vater des Künstlers, war eigentlich ursprünglich Schneider; die Malerei scheint er vorerst aus Liebhaberei betrieben zu haben, bis sie den eigentlichen Beruf mehr und mehr und schließlich ganz verdrängte. Seine Arbeiten sind die eines besseren Landmalers, der sich am Erreichten nicht genügen ließ, sondern mit allem Eifer weiterstrebte. So hat er sogar das Kupferstechen gelernt. Joseph, oder „Sephl", wie ihn die Seinigen nannten, hat also seine ersten Eindrücke von der Kunst des Vaters erhalten. Aus dem Jahre 1814 ist eine Guaschemalerei, einen russischen Baschkir darstellend, erhalten, die in ihrer Unbeholfenheit ganz an die alte Bauernmalerei erinnert. Das Trojanische Pferd, eine zwei Jahre später gefertigte Federzeichnung, ist in der Komposition auch noch ungelenk, aber in der Strichtechnik bereits recht geschickt. Ein Aquarell „Erstürmung Roms durch die Westgoten" könnte in seiner Formverschwommenheit und dem farbigen Dreiklang Braun, Rot, Gelb fast an unsere Expressionisten gemahnen. Es werden Anregungen aufgenommen und verarbeitet, woher sie auch immer kommen mochten. Unter den Kupferstichen, die sein Vater gesammelt hatte, fand sein reger Geist immer neue Nahrung. Dazu kommt, daß sein Heimatstädtchen Kratzau in Nordböhmen, unweit der sächsischen Grenze, zu den nördlichen Ausläufern der Barockkunstgebiete gehört. Nicht weit entfernt war die prächtige Wallfahrtskirche Haindorf,

die der junge Führich gerne mit seinem Vater besuchte. Die Einwirkung des Barock auf den Künstler kann nicht hoch genug angeschlagen werden. Seine ganze spätere Kunst erhielt dadurch den leichten Schwung, der sie vor den vielfach trockenen und akademischen Arbeiten anderer Künstler auszeichnet. Wenn der bereits erwähnte Maler Leighton den Stil Führichs als „allzu verschnörkelt" bezeichnet, so hat er damit gerade den barocken Zug hervorgehoben, den wir heute besser zu würdigen wissen als die damalige barockfeindliche Zeit. Vorerst beschränkte sich der Künstler auf treues Nachahmen der barocken Formwelt, wie etwa in der „Anbetung der Hirten" aus dem Jahre 1816 oder bei dem Fahnenentwurf für Arnsdorf aus dem folgenden Jahre. Außerordentlich leicht und locker ist die Technik geworden, flott, sicher und treffend sind Komposition und Ausdruck. Später wurde er durch den Einfluß des Klassizismus und der römischen Schule härter in den Umrissen und sorgfältiger in den Details; das Malerische mußte dem Zeichnerischen weichen. Wir können uns heute kaum mehr ausdenken, was aus Führich geworden wäre, wenn er auf dem so glücklich beschrittenen Wege gerade und ohne Ablenkung weitergegangen wäre. Es ist meine feste Überzeugung, daß die spätere Entwicklung, das Stilschicksal der neuen Zeit, hoffnungsvollste Keime zerstört hat.

Schon in einer allegorischen Zeichnung aus dem Jahre 1817, die Joseph und sein Vater als „zusammenarbeitende Geschichts- und Porträtmaler in Kratzau" in zweimonatiger Arbeit fertigten, wobei der Anteil Josephs zweifellos vorherrscht, machte sich klassizistischer Einfluß deutlich geltend. Da Joseph damals über seine engere Heimat noch nicht hinausgekommen war, wird man wohl Stiche als Anreger annehmen müssen. Die Umrisse sind nicht mehr weich verfließend wie bei den barocken Arbeiten, sondern scharf herausgetrieben, die Figuren plastisch gerundet, die Arbeit ist sauber und peinlich genau ausgeführt. Eine gewisse Befangenheit ist freilich nicht zu verkennen.

In seiner Selbstbiographie schildert uns der Künstler seinen ersten Besuch in Prag beim Direktor der dortigen Kunstschule, Bergler: „Da ich ihm nichts zu zeigen hatte, bat ihn mein Vater, mir eine Aufgabe zu einer Komposition zu geben, welche ich in einigen Tagen lösen und zur Beurteilung vorlegen würde. Lächelnd nahm Bergler die Bibel zur Hand und las aus dem Buche Tobias die Stellen, wie Raphael den jungen Tobias ermutigt, ohne Furcht den Fisch aus dem Wasser zu ziehen, und dann die Vermählung des jungen Tobias."

Die beiden Bilder, Tuschzeichnungen, sind im Nachlaß des Künstlers noch vorhanden. Es sind ausgezeichnete, mit jugendlicher, unbekümmerter Keckheit hingeworfene Arbeiten. Die Landschaft spielt bereits eine bedeutsame Rolle. Bergler war zufrieden, machte ihn aber auf das „Manierierte" in den Kompositionen aufmerksam. Darunter verstand der Klassizist natürlich den barocken Zug, der den Bildern gerade ihre Frische und Unmittelbarkeit gibt. Dem unerfahrenen, autoritätsgläubigen Künstler mußte Berglers Kritik als Offenbarung erscheinen. Nach Hause zurückgekehrt, schuf er einer Aufforderung Berglers entsprechend für die Prager Kunstausstellung zwei Ölgemälde, die sich heute in Privatbesitz befinden. Der Erfolg dieser beiden Bilder war, ganz abgesehen davon, daß sie alsbald einen Käufer gefunden hatten, ein ganz

ungewöhnlicher. Nun wurde ihm auch, dank dem Eingreifen eines Wohltäters, das Studium an der Prager Akademie ermöglicht. Ob das von uns Rückschauenden gerade als Gewinn betrachtet werden kann, ist fraglich. Zwar erweiterte sich der geistige Gesichtskreis des jungen Mannes in der vornehmen, kunstgesättigten Stadt, er las fleißig deutsche Dichter und knüpfte wertvolle Verbindungen an. Vergleichen wir aber etwa die Federzeichnung „Steinigung des hl. Stephanus", die Führich gleich in den ersten Prager Monaten geschaffen hat, mit der getuschten Federzeichnung „Heimsuchung", die etwa fünf Jahre später entstand, so müssen wir eine bedauerliche Rückentwicklung feststellen, aus der er erst nach vieljährigem Hin- und Hertasten wieder die Pforte zur innern Freiheit und Selbständigkeit fand. Wie langweilig glatt ist diese Heimsuchung, wie zerrinnt das Figürliche förmlich in der wenig bedeutenden Landschaft! Wie frisch und lebendig sprudelt dagegen die künstlerische Quelle in der Steinigung, welches Leben in den Physiognomien, welch malerisch lockere Vortragsart! Hier ist noch der urwüchsige Führich, das andere ist akademische Rezeptkunst, die eine wahre Scheu vor allem Charakteristischen hatte und es als Manierismus verschrie. Füger beherrschte nun die Stunde, eine kalte klassizistische Kunst von doktrinärem Beigeschmack, ohne Leben und Feuer.

Nur verhältnismäßig selten gelang es unserem Künstler, in den folgenden Jahren Werke zu schaffen, die auch auf uns noch Eindruck machen, wie etwa die Sepiazeichnung „Abraham und Melchisedech" oder die wohlgelungene, den späteren Führich bereits vorausnehmende Originalradierung „Christus im Garten Gethsemane" (1822), wo das eigene Temperament die angelernten Formeln überwindet.

Im Jahre 1821 war, durch die Lektüre Wackenroders angeregt, in Führich die Sehnsucht nach altdeutscher Kunst erwacht. Von einem Kunsthändler erhielt er leihweise einen Band Dürerscher Holzschnitte, der ihm eine ganz neue Welt eröffnete. Er sagt selbst, es sei das einer der entscheidendsten Wendepunkte in seiner künstlerischen Laufbahn gewesen. Alsbald zeigen sich denn auch Dürersche Manieren in den folgenden Werken des Meisters. Ich sage: Manieren, da es vorerst doch nur Äußerlichkeiten geblieben sind. Die etwas dünne klassizistische Gesamthaltung war geblieben, nur der Faltenwurf ward eckig und knitterig. So z. B. in der Bleistiftzeichnung „Versuchung Christi" [1], in dem durch Stiche vielverbreiteten „Vaterunser", das er selbst einen kümmerlichen Versuch nennt, in den etwas sentimentalen „Lilien im Felde", in der „Verkündigung der Geburt Christi in der Vorhölle", in den Bildern aus der böhmischen Geschichte. Aber auch in der Verwertung Dürerscher Eigentümlichkeiten blieb er sich keineswegs konsequent. Bei der obenerwähnten Radierung „Christus im Garten Gethsemane" ist von Dürerschen Einflüssen nichts zu erkennen. Der Künstler war eben noch ein Suchender, oder er war vielmehr wieder zum Suchenden geworden. Noch war die Zeit ferne, wo aus all diesen aufgenommenen Elementen der Führich wurde, der als ganz eigengeartete Künstlerindividualität in der Geschichte der Kunst steht. Er selbst

[1] In dem verdienstvollen Wörndleschen Verzeichnis der Werke des Meisters ist diese Zeichnung chronologisch nicht richtig eingereiht, wie überhaupt da und dort die Datierung einer Nachprüfung bedarf.

fühlte das Unbefriedigende seiner Entwicklung recht wohl. In seiner Selbstbiographie spricht er von dem „Drang nach einer bestimmten Richtung, die meinen Bestrebungen Halt und Festigkeit zu geben imstande wäre". Vorerst erblickte er im Sinne der Romantiker in der Schilderung des Mittelalters, dieser „großen, schönen, hingeschwundenen Zeit", und in der Erweckung der Sehnsucht nach diesen Herrlichkeiten die Aufgabe der Kunst. Der „Genoveva-Zyklus" ist Ausdruck dieser Stimmung. Gerade dieses Werk nun hatte in seinem Leben einen neuen Szenenwechsel zur Folge.

Rom war in jenen Jahrzehnten die Sehnsucht der deutschen Künstler. Im stillen mochte auch Führich dieses Sehnen wohl empfunden haben. Anderseits war er eine Natur, die starke Lebensumwälzungen nicht liebte und dem behaglichen, friedlichen Einerlei des Gewohnten den Vorzug gab. Als ihm darum die Kunde kam, daß seine „Genoveva" hochmögende Wiener Kreise bewogen habe, ihm einen mehrjährigen Aufenthalt in Rom zu ermöglichen, waren seine Gefühle gemischt. Schließlich nahm er das großherzige Anerbieten in Anbetracht der vielen Vorteile doch an. Diese Vorteile lagen nun wiederum nicht im rein Künstlerischen, sondern in der gleichen Linie wie damals in Prag. Er lernte eine ihm ganz neue und fremde Welt kennen, trat in den Freundeskreis der damals am meisten geschätzten Künstler, erhielt durch den Auftrag, zusammen mit den ersten deutschen Meistern die Villa Massimi mit Wandmalereien auszustatten, eine der lohnendsten und ruhmreichsten Aufgaben, und lernte dort das Technische der Freskomalerei, das ihm später wohl zustatten kam. Das alles sind jedoch Dinge, die zu den Vorhöfen der Kunst gehören. Künstlerisch hat Führich in Rom nicht nur nichts gewonnen, es wurde vielmehr der bereits in Prag begonnene Abschwächungsprozeß fortgesetzt. Die Berührung mit der weichen Nazarenerkunst, die als höchste Kunstblüte galt, war dem aus ganz anderem Holz geschnitzten Künstler nicht gut bekommen. Overbeck ging ihm nun über alles: ihm nachzueifern war sein Ziel. Seine römische „Krippe" entbehrt durchaus der Schwungkraft, die er vor Jahren bereits erreicht hatte, die Bleistiftzeichnung des „hl. Joseph mit dem Jesusknaben" kommt über konventionelle, etwas dürftige Formen nicht hinaus, während seine Federzeichnung „Jakob mit dem Engel" und „Rettung Loths", die unmittelbar darauf entstanden, unvergleichlich besser und lebendiger sind. Verschieden an Wert sind auch die Fresken in der Villa Massimi, die beste wohl „Gottfried von Bouillon am Grabe zu Jerusalem" und einige der kleineren grauen Sockelbilder. Man muß Moritz Dreger, dem verdienten Biographen des Meisters, recht geben, wenn er schreibt: „Hier in diesen Grisaillen, auf die Führich selbst doch wohl weniger Wert legte, ... liegt schon die Andeutung seiner großen künftigen Entwicklung." Hier ließ sich der Meister eben gehen, und stets, wo er das tat, kam etwas Gutes heraus, während überall dort, wo er sich von Vorbildern oder Theorien fesseln ließ, seine Kraft geschwächt erscheint.

Zweieinhalb Jahre währte der Aufenthalt in Italien, über dessen einzelne Phasen uns die frischen Briefe aus Italien (Freiburg 1883) aufklären. Wir dürfen nicht erwarten, daß er, nach Prag zurückgekehrt, in seiner jetzigen Art Wesentliches änderte. Selten, wie etwa in dem Bilde der hl. Barbara (1833), erhebt er sich in den nächsten vier Jahren über ein mittleres Niveau.

Im bekannten Zyklus „Der Triumph Christi", den er gleich nach seiner Rückkehr in Federzeichnungen schuf (1839 erschienen eigenhändige Radierungen dieses Werkes), fühlt man allenthalben eine künstlerische Spannkraft heraus, die zwar meistenteils noch gebunden ist, aber stellenweise schon ungehemmt hervorbricht, wie etwa im sechsten Blatt, dem Triumphwagen Christi. Man erkennt sichtlich das Bestreben oder vielmehr den Naturtrieb, das Nazarenische wieder abzuwerfen. Aber selbst in den vierzehn Kreuzwegstationen, deren Entwürfe er 1834, kurz vor seiner Berufung nach Wien, für den St. Laurenzberg in Prag schuf, sehen wir immer noch das milde Antlitz Overbecks. Ob er ihn je ganz überwunden hätte, wäre ihm nicht das Schicksal zu Hilfe gekommen, indem es ihn an eine der ersten Kulturstätten führte, wo das internationale Kunstleben ganz andere Wellen schlug als in dem etwas abgelegenen Prag? Jedenfalls möchte ich glauben, daß erst Wien aus dem Künstler alles das herausgelockt hat, was er uns später an edelsten und ganz persönlichen Kunstwerken geschenkt hat. Schon bei seinem ersten vorübergehenden Besuch der Hauptstadt im Jahre 1822 hatte er mächtige Eindrücke gewonnen. In der Selbstbiographie nennt er z. B. ausdrücklich „den gewaltigen Rubens", die herrliche Handzeichnungssammlung des Herzogs Albrecht, die alten Chroniken Theuerdank und Weißkunig, die persönliche Bekanntschaft mit Schwind und dem genialen Komponisten Schubert. „Ich verließ Wien mit einer Welt von durcheinandertreibenden Gedanken und Ideen." Die Prager Luft hatte diese Eindrücke allmählich wieder verweht, und gerade jetzt, nach der Verwässerung seiner Kunst durch den Klassizismus und das römische Nazarenertum, konnte ein Rubens die nötige Bluterneuerung und die Wiederanknüpfung an seine barocke Vergangenheit herbeiführen.

Jedenfalls war Wien, wie Dreger bemerkt, für Führich „die einzig mögliche Stadt".

Seine Berufung nach Wien als zweiter Kustos der Gräflich Lambergschen akademischen Gemäldegalerie erfolgte nach einem früheren fehlgeschlagenen Versuch im Frühjahr 1834. Erster Kustos war Ferdinand Waldmüller, ein vortrefflicher Künstler, der aber ganz andern künstlerischen Grundsätzen huldigte als unser Führich. Waldmüller war Bildnis-, Genre- und Landschaftsmaler, dem das liebevolle Studium der Natur alles galt. Diesem Studium verdankt er die liebenswürdige Frische und Lebensnähe seiner figürlichen und landschaftlichen Gemälde und das blühende und funkelnde Kolorit, das uns so sehr fesselt, wenn wir in Wien die Waldmüller-Kabinette durchschreiten. Führich dagegen war Komponist in dem Sinn, in dem wir das Wort bei Musikern zu gebrauchen pflegen. Er schuf aus dem Innern heraus und leitete auch seine Schüler dazu an. Modelle hat er nur ein paarmal in seinem Leben gebraucht. So waren die beiden Galeriebeamten künstlerische Antipoden und kamen sich auch menschlich nicht näher, wenn man nicht — vielleicht richtiger — sagen will, daß sie zeitlebens Gegner geblieben sind. Waldmüllers später (1846) erschienene Schrift „Über das Bedürfnis eines zweckmäßigen Unterrichtes in der Malerei und plastischen Kunst" sollte nicht in letzter Linie Führich treffen, dieser hinwiederum hat in seinen Schriften, die allerdings erst nach Waldmüllers Tode veröffentlicht wurden, lebhaft gegen eine Kunstart opponiert, in der sein Widerpart groß war.

Es ist nun gar kein Zweifel, daß man den Mangel an unmittelbarem Naturstudium bei Führich nur allzuoft schmerzlich empfindet. Die außerordentliche Ungleichheit in seinem Schaffen, die auch in seinen glücklichsten Perioden nicht verschwindet, dürfte in erster Linie darin begründet sein. Die Natur bleibt eben doch für die Kunst ein ewig frischer Jungborn; wer sie vernachlässigt, und besäße er auch das immense Formgedächtnis eines Führich, wird sich da und dort wiederholen und verfällt leicht ins Manierierte und Handfertige. So kommt es, daß Führich neben ersten Meisterwerken oft Unzulängliches und Schwächliches hervorbringt. Sein Nachlaß ist dafür ein noch besserer Zeuge als die in die Öffentlichkeit gedrungenen Werke.

Bei Führich kommt dazu noch ein ganz unentwickelter Farbensinn. Die meisten seiner Gemälde sind in dieser Hinsicht wenig erfreulich; sie sind bunt und hart, und Graf Schack hatte das richtige Wort gefunden, wenn er bezüglich der beiden für seine Sammlung bestellten Bilder sagte, sie hätten grau in grau gemalt eine bessere Wirkung erzielt. Waldmüller war ihm in dieser Hinsicht weit voraus, auch Steinle. In den Wiener Sammlungen, wo ein Steinle in nächster Nähe eines Führich hängt, kann man sich davon mit eigenen Augen überzeugen. Schon die Zeitgenossen haben diesen Mangel sehr wohl erkannt, und die Ausstellungen farbenreicher belgischer und französischer Meister mußte Führichs Unterlegenheit besonders deutlich zum Bewußtsein bringen. Führich war schon zu alt und seiner positiven Kräfte sich zu sehr bewußt, wohl auch zu eigensinnig, um das Versäumte nachzuholen. Sein geflügeltes Wort, „daß doch der Teufel die Farben auf wenigstens fünfzig Jahre holen wollte", ist im Grunde nichts als ein verzweifeltes Eingeständnis seiner verwundbaren Siegfriedstelle. Die richtige Konsequenz hat er erst in seinem letzten Lebensabschnitt gezogen: er hat auf die Farbe fast ganz verzichtet.

Die Bleistiftzeichnung „Jesus und die Jünger von Emmaus" (1834), die sich heute in der Modernen Galerie in Wien befindet, ist von nazarenischer Weichheit, gefällig aber nicht tief; bedeutend besser und von einem feinen romantischen Gefühlston getragen sind die beiden Darstellungen der Heiligen Familie aus den Jahren 1835 und 1837. Hier offenbart der Meister seine edelsten Züge, mögen auch immerhin die Nachwirkungen der römischen Schule noch zu spüren sein. In den Ölgemälden „Jakob und Rachel", „Gang der Hirten zur Krippe", „Christus auf dem Weg nach Gethsemane" und dem weltbekannten „Gang Mariens über das Gebirge" hat Führich seine ihm eigene Ausdrucksweise bereits gefunden. Es ist eine Mischung von Barock, Dürer und Overbeck, aber eine Mischung, in der die einzelnen Elemente nicht mehr als solche hervortreten, sondern zu einem neuen Ganzen verschmolzen sind. Das ist die Führichsche Eigenform, die ihn nun bis ans Ende seines Lebens begleitete, auch dort, wo die einzelne Leistung etwa nicht ganz zu befriedigen vermag. Es ist ja auch klar, daß bei einer so erstaunlichen Fruchtbarkeit, wie der Meister sie entwickelte, nicht jedes Werk alle Wünsche befriedigt. Er teilt in dieser Hinsicht das Schicksal aller stark produktiven Künstler. Die beiden zuletzt genannten Gemälde sind auch farbig relativ am besten gelungen. Im „Weg nach Gethsemane" hat er die Farbe sogar nach ganz modernen Grundsätzen symbolisierend verwendet, indem er einen düster braunblauen Farbenakkord erklingen läßt als äußeres Zeichen der schwermütigen Stimmung des Herrn

und seiner Jünger. Eine gewisse Härte des Zusammenklangs ist freilich geblieben. Heiter und fröhlich lacht dagegen die Farbe beim Gang Mariens durch den Wald. Die echt romantische, an Ludwig Richter gemahnende Landschaft hat auch farbig einen so milden und weichen Klang, daß sie die etwas lauten Töne an den Gewändern der Figuren zum Vorteil der Gesamtwirkung verschluckt.

Der Kreuzweg für die neuerbaute Johannes-Nepomuk-Kirche in Wien, den er al fresco in den 1840er Jahren ausführte, wurde durch Kopien und Stiche in den verschiedensten Formaten in der ganzen Welt verbreitet. Leider läßt die unglückliche Architektur der Kirche, deren Seitengänge in kellerartigem Dunkel liegen, die Bilder nicht zur Geltung kommen, und der Meister hat sich bei der Arbeit seine Augen gründlich verdorben. Man muß diesen Kreuzweg mit dem früher erwähnten Prager vergleichen, um den Fortschritt an dramatischer Lebendigkeit, an Motivreichtum und an bemerkenswerten Einzelheiten ganz zu erfassen. Einige Motive hat er in den Grundlinien direkt aus dem Prager Werk herübergenommen, wie in der dritten, siebten (in Prag die neunte) und elften Station. Wieviel kräftiger und energischer ist nun alles geworden! Das Muskelspiel tritt deutlich heraus und zeigt, daß er sich inzwischen seinen Rubens gut angeschaut hat, der Faltenwurf ist welliger, knorriger und wirksamer geworden, der seelische Ausdruck straffer und konzentrierter, die ganze Haltung männlicher. Man muß die religiöse Kunst der damaligen Zeit kennen, um das Überragende der Führichschen Schöpfung gewahr zu werden.

Eine noch größere Aufgabe, die ihm den Orden der Eisernen Krone und den erblichen Adel einbrachte, war die Ausmalung der Altlerchenfelder Kirche, die er unter Beihilfe anderer Künstler in den fünfziger Jahren ausführte. Es sind darunter viele gute Einzelheiten, die sich künstlerisch mit dem Kreuzweg wohl messen können. Freilich ist eines nicht außer acht zu lassen: die Tradition der echten Monumentalmalerei war abgerissen, und auch Führich vermochte sie nicht wiederzuerwecken. Wie der Kreuzweg, so haben auch die Altlerchenfelder Bilder den Charakter von Tafelgemälden. Beim Hauptbild, „Triumph der heiligsten Dreifaltigkeit in der Kirche", hat der Künstler recht wohl gefühlt, daß einem Wandbild von solchen Ausmaßen eine gewisse architektonische Gliederung gegeben und eine übersichtliche Schichtung des Stoffes geboten werden müsse. Es ist ihm aber nicht gelungen, das Ganze sozusagen in einen gemeinsamen Stromkreis einzuschalten. Die vielen Teile des Bildes sind zwar gedanklich, nicht aber formal zusammengebunden und hängen wie einzelne Wolkenballen voneinander getrennt in der Luft. In dieser Hinsicht ist die herrliche Zeichnung „Das heidnische und das christliche Rom", die er bald darauf schuf, vorbildlich.

Gegenüber dieser Riesenarbeit, die fast zehn Jahre beanspruchte, sind die übrigen Arbeiten des Meisters, die er fernerhin schuf, an Umfang bescheidener. Das ist für den Kunstwert allerdings gleichgültig, da man diesen nicht mit dem Metermaß mißt. Meist sind es graphische Blätter und ganze Folgen solcher, wie etwa die Zeichnungen zum Psalter, zur Nachfolge Christi, die Zyklen „Marienleben", „Rosa mystica", „Er ist auferstanden", „Der verlorene Sohn", „Das Buch Ruth". Es kann heute nicht mehr in Zweifel gezogen werden, daß nunmehr die glücklichste Schaffensperiode Führichs angebrochen

war. Als Graphiker ist er am größten. Sein Stift fügt sich jedem Gedanken, seine zeichnerische Phantasie weiß auch dem Abstraktesten eine sinnfällige und ausdrucksvolle Form zu geben. „In Linien haben M. v. Schwind, Führich, Steinle ihre süßesten Melodien geäußert", sagt R. Hamann („Die deutsche Malerei im 19. Jahrhundert"). Ähnlich Hartlaub und Cornelius Gurlitt. Ersterer schreibt in seinem Buche „Kunst und Religion": „In bescheideneren Arbeiten meist zeichnerischer oder graphischer Natur gelang der aszetischen Manier Overbecks, des jungen Schnorr, der Veit, Glink, Pforr, ja selbst noch Nachzüglern, wie dem trefflichen Führich, Steinle, bisweilen die gnadenhafte Erfüllung ihres Kunstideals; es sind darunter Werke von einer kaum sagbaren sphärischen Reinheit, weihevollen Andacht und Lieblichkeit des Klanges, gegen welche selbst die Gotik fast weltlich erscheint." Und in dem Buche „Die deutsche Kunst seit 1800" von Cornelius Gurlitt lesen wir: „Eine Reihe von Künstlern nahm die von Overbeck ausgehenden Anregungen auf. So zunächst die römischen Genossen: die Veit, Ed. Steinle, Joseph Führich seien genannt. Führich ist unter ihnen der tiefste, ein sinniger, jeden Vorgang vor der eigenen Seele entfaltender Künstler, ein Meister, in dessen Art sich zu versenken wohl lohnend ist.... Gerade in seinen Zeichnungen ist ein so feines Empfinden für den Vorgang, ein so vollkommenes Sichversenken in den Gegenstand, so viel selbständig Erdachtes, so viel echtes Leben, daß man sie nicht wohl aus dem Gedächtnis verliert." Diese Urteile zeigen, wie Führich von modernen Gelehrten eingeschätzt wird.

Und noch etwas ist bei unserem Meister bemerkenswert: er hat sein Bestes im Greisenalter geschaffen, wo andere Künstler gewöhnlich an Kraft der Erfindung und Formung bedeutend nachlassen. „Erst das Greisenalter milderte alles Harte und Schroffe, löste die Phantasie aus den freiwillig festgezogenen Banden und gab seiner Kunst den rechten Aufschwung."[1] Die Verbindung mit dem Leipziger Verleger Alfons Dürr und die großen buchhändlerischen Erfolge gaben die nötige Sonnenwärme für diese späte Blüte. Man weiß nicht, worüber man mehr staunen soll, über die unerschöpflich quellende Phantasie, mit der Führich oft behandelte Themen, wie etwa die Geburt Christi, immer wieder neu zu variieren versteht, über sein Formengedächtnis, das ihn auch bei den schwierigsten Stellungen und Verkürzungen nicht im Stiche läßt, über die Innigkeit und Anmut des Ausdrucks, über den feinen Kompositionsinstinkt, mit dem er die Teile gegeneinander abwog, über den reichen Gehalt an Allegorie und Symbolik, über die Meisterschaft im Technischen. Es zeigt sich da deutlich, wie sehr ihm Wien künstlerisch zugute gekommen ist. Mochte er auch noch so grimmig über die „Naturalisten" schimpfen, er hat von ihnen unvermerkt und ohne irgend welche bewußte Absicht mehr angenommen, als er selber ahnte. Ohne sie und ohne das Studium des von ihm so hoch geschätzten Rubens wäre er wohl von der dünn-transzendentalen Art Overbecks nicht mehr losgekommen. Nun hat er das sinnliche, irdische Element der Kunst wieder mehr schätzen gelernt, ohne welches Kunst nicht zu denken ist.

Die Erben des Künstlers besitzen eine Bleistiftzeichnung St. Georgs, für Prof. George Phillips 1853 gefertigt, die ich bei ihrer Lebens- und Be-

[1] Springers Kunstgeschichte, 5. Band, bearbeitet von Max Osborn.



Joseph v. Führich: M

Zeichnung

Mit gütiger Erlaubnis des Beſitze



Mane, Thekel, Phares

ng um 1871

ißers zum ersten Mal veröffentlicht

wegungsfülle für den höchsten Gipfel Führichscher Kunst halte. Leider ist sie in der Öffentlichkeit so gut wie unbekannt geblieben und wurde meines Wissens nur einmal in einer Erbauungszeitschrift mangelhaft reproduziert. Die erste Ideenskizze zu diesem Bild finden wir auf einem Komponierbogen, die Vorzeichnung, die noch viele Verbesserungen erfuhr, auf der Rückseite einer Zeichnung des barmherzigen Samariters, so daß wir an diesem Beispiel den Reifungsprozeß genau verfolgen können. Ein anderes Blatt voll erstaunlicher Jugendfrische, „Mane, Thekel, Phares", das wir hier mit gütiger Erlaubnis des Besitzers zum ersten Mal veröffentlichen dürfen, hat der Meister als Greis von 70 Jahren geschaffen. Die Zeichnung ist nicht in allen Teilen bis zum letzten durchgeführt, sondern stellenweise mehr oder weniger skizzenhaft angelegt, das Wesentliche aber ist überall gesagt. Die Komposition besteht aus zwei Gruppen[1]. Links die Gruppe der Zecher, die von der geheimnisvollen Schrift an der Wand noch nichts bemerkt haben. Die stehende Frau mit dem Weinkrug verbindet diese Gruppe kompositionell und psychologisch mit der rechten. Überrascht und bestürzt bohrt sie ihren Blick in das aufgeregte Getümmel um den König. Dort ist man die Schrift bereits gewahr worden. Entsetzt ist König Balthasar zusammengefahren und starrt in lähmendem Schrecken an die Wand. Die losen Weiber, die ihn umgeben, schreien wild durcheinander und schieben sich, vor der Erscheinung fliehend, zu einem wirren Menschenknäuel zusammen, während der sitzende Zecher vorerst noch nicht weiß, was das alles soll, und die Schrift halb ängstlich halb neugierig abbuchstabiert. Reich an prächtigen Motiven und fesselnden Einzelheiten ist zumal die linke Gruppe. Wie köstlich ist die Gestalt der stehenden Weinspenderin, der sich weit zurücklehnende trinkende Jüngling, der süß entschlummerte feiste Alte. Eine größere Mannigfaltigkeit in den Typen, eine bessere Durcharbeitung der Hände, ein schärferer und wechselreicherer Ausdruck des Entsetzens wären allerdings zu wünschen. Trotzdem ist die Zeichnung ein wohlgelungener Wurf, eine der bedeutendsten künstlerischen Kraftproben des Meisters.

Einen besondern Reiz findet der Kenner im rein Technischen seiner Zeichnungen. Die erste Anlage ist mit ganz weichem Bleistift angedeutet, aus dem so entstandenen Liniengewirr ist die Hauptkontur scharf und spitz nachgezogen. Vielfach wurden dann diese ersten Umrißzeichnungen als Pause benützt, daher die vertieften, mit Stahlstift gezogenen Rinnen und die geschwärzte oder gerötelte Rückseite. Nicht selten hat der Künstler auch beim Durchpausen noch leichte Änderungen angebracht. Sein Strich hat im Gegensatz zu Steinle, der die klare, ruhige Linie liebte, etwas nervös Zitteriges, das sehr belebend wirkt. Die Holzschneider, die der Verlag Dürr beschäftigte, besonders Oertel, haben diese Eigenheiten Führichscher Zeichentechnik recht gut wiedergegeben. Daß nicht alle Feinheiten der Zeichnung herauskamen, liegt in der Natur des Holzschnittes. Es ist darum trotz der relativen Güte dieser Vervielfältigungen gut und lehrreich, sie mit den Originalen zu vergleichen.

---

[1] Die Originalzeichnung ist auf zwei getrennte Blätter verteilt, woraus sich der Umstand leicht erklärt, daß bei unserem Abdruck die beiden Teile der Komposition nicht so fest zusammengebunden sind, wie es der Künstler beabsichtigt hatte. Bei der endgültigen Fertigstellung hätte er diesen Mangel selbstverständlich beseitigt.

Bisweilen hat Führich auch Bildnisse gezeichnet. Bemerkenswertes findet sich darunter kaum. Die besten sind wohl das Bildnis des P. Veith und das des Cornelius, der nur einen allzu ekstatischen Blick hat. Es fehlte dem Meister, der sich fast immer in einer idealen Welt bewegte, der Sinn für die reale Erscheinung und für die psychologischen Eigentümlichkeiten einer Individualität, also gerade die Voraussetzung und Vorbedingung jeder echten und bedeutsamen Bildniskunst. Unter den Hunderten von Blättern und Heften aus seinem Nachlaß, die über und über mit Kompositionsstudien, Köpfen, Händen und andern Körperteilen und Ornamenten angefüllt sind, finden wir des öftern auch Karikaturen von der Art Leonardo da Vincis. Auch diese Karikaturen sind äußerlich geblieben und beschränken sich auf willkürliche Verzerrungen. Die einzig wertvolle psychologische Karikatur dagegen erfordert eine innere Verknüpfung der äußern Übertreibungen mit bestimmten seelischen Charakteranlagen.

Ich habe Führich einen Künstlerapostel genannt; andere nannten ihn den Theologen mit dem Stift. Dreger spricht von Predigerstil, allerdings unter Ausschaltung des sonst üblichen abträglichen Sinnes. Es dürfte in der gesamten Kunstgeschichte kaum einen Künstler geben, der einen ebenso umfangreichen religiösen Stoffkreis behandelte wie Führich, und zwar aus einer starken gläubig-katholischen Seele heraus. Die Heilige Schrift, angefangen von Adam und Eva bis zur Apokalypse, Kirchengeschichte, Heiligenlegende, christliche Symbolik und Allegorie, alles was nur irgendwie dem katholischen Christen nähertritt, leitete ihm die Stoffquellen zu. Schon als junger Mann mit etwa zweiundzwanzig Jahren schuf er fünfundsiebzig Darstellungen aus dem Alten Testament für ein Kupferstichwerk, das 1827 erschien. Auch später hat er noch oft alttestamentliche Erzählungen gewählt. Sein „Buch Ruth", eine besonders liebenswürdige, romantisch angehauchte Schöpfung, ist in der ganzen Welt bekannt geworden. Aus dem Neuen Testament haben ihn immer und immer wieder die Weihnachtsgeheimnisse gefesselt. Die bezaubernde Poesie der Krippe war ja eine seiner beglückendsten Jugenderinnerungen. Es gibt kein Thema, wo sich seine wahrhaft phänomenale innere Vorstellungskraft glänzender bewährt als bei seinen zahlreichen Darstellungen der Geburt Christi. Immer neu und frisch quillt der Born der Erfindung. Aber auch das spätere Leben und Wirken Jesu, seine Gleichnisse und Parabeln, das Leben Mariä, Szenen aus der Geschichte der Apostel, die apokalyptischen Reiter, dogmatische Wahrheiten wie Dreifaltigkeit, Menschwerdung, Schutzengel, Unbefleckte Empfängnis, kirchengeschichtliche Ereignisse wie Leo und Attila, Peter von Amiens und unzählige Darstellungen aus der Heiligenlegende rufen den Künstler auf den Plan.

Von besonderer Bedeutung, weil in solchem Umfang und in so klarer, verständlicher Sprache sonst wohl nirgends zu finden, sind seine Allegorien von oft erstaunlichem Beziehungsreichtum, wie: Gerechtigkeit, Kampf des Lichtes mit der Finsternis, Religion, Glaube, Hoffnung und Liebe, die Segnungen der Kirche, Triumphwagen Christi, Bilderkreis aus dem Kirchenjahr, Denkblätter für unsere Zeit, die Jahreszeiten, Ave-Eva, die Kirchenuhr, Roma, Sendung des Messias, das Wiedersehen im Himmel, der christliche Kommunismus, der Schatz der Kirche und viele andere, die Zeugnis davon ablegen,

daß er nicht nur mit seiner Kirche lebte, sondern ihre Heilswahrheiten mit weitreichender Stimme verkündete. Das Apostolat der christlichen Kunst hat er wie wenige andere erfaßt. Solche Bilder wirken tiefer und nachhaltiger als katechetische Belehrung, weil sie sich in die Phantasie eingraben und das Herz warm und empfänglich machen. Wenn er darum zu seinem fünfundsiebzigsten Geburtstag — ein Jahr vor seinem Hinscheiden — außer dem Ehrenbürgerbrief der Stadt Wien und zahlreichen andern Ehrungen auch ein päpstliches Handschreiben erhielt, so war das nur ein Ausdruck des Dankes für seine hohen Verdienste um Religion und Kirche. Nach seiner Rückkehr aus Rom hatte er an einen Freund geschrieben: „Mit ihr (der Genovevalegende) werde ich wohl auf lange Zeit und, falls mir Gott Gelegenheit geben sollte, auf immer Abschied von der sogenannten Romantik nehmen und mich mit aller Kraft des Gemütes und Geistes an eine christlich-kirchliche Kunst anschließen." Durch sein späteres Lebenswerk hat er bewiesen, daß beides sich nicht nur nicht ausschließt, sondern fördert. Oder ließe sich eine lieblichere Romantik denken, als sie in dem schönen und überall bekannten Bild „Mariens Gang durchs Gebirge" webt? Gerade die prächtigen Landschaften, in die er so oft seine figürlichen Darstellungen hineinkomponiert, zeigen, wes Geistes Kind er war.

Im Jahre 1840 hatte Führich die neugeschaffene Professur für historische Komposition an der Wiener Akademie, 1852 eine eigene Meisterklasse erhalten. Wenn wir alles zusammenfassen, was wir über Führichs akademische Lehrtätigkeit von Schülern und Zeitgenossen hören, so werden wir uns wohl das Wort seines Biographen Dreger zu eigen machen müssen: „Als Lebenslehrer scheint er den größten Eindruck gemacht zu haben", d. h. er wollte nicht nur Künstler heranschulen, sondern vor allem auch edle, gläubige, charaktervolle Menschen. Seine eigentliche Kunstpädagogik litt an manchen Mängeln. Vor allem: er setzte bei seinen Schülern zu viel voraus, ohne genügend zu beachten, daß sein eigenes Formgefühl und Formgedächtnis eben ein Charisma war. So verfuhr er mit seinen Schülern ähnlich wie mit seiner Tochter, der er ein Klavier gekauft hatte. Statt sich um einen Lehrer umzusehen, sagte er einfach: „So, nun spiele!" Führich hat sodann dem Studium nach der Natur und dem Kolorit, wie wir bereits aus der Betrachtung seiner eigenen Werke wissen, viel zu wenig Wert zugemessen. Das fühlten die Schüler zum Teil selbst, zum Teil wurden sie von Gegnern des Meisters darauf aufmerksam gemacht, so daß seine Schule immer mehr vereinsamen mußte, besonders seitdem man auch in Wien wie in andern deutschen Städten die Werke des Belgiers Gallait und anderer ausländischer Koloristen bewundern konnte.

Seine theoretischen Vorlesungen über Kunst hatten, solange er seine eigenen Gedanken vortrug, aufmerksame, ja begeisterte Zuhörer gefunden. Das änderte sich, als er später auf die Schrulle verfiel, aus oft langweiligen fremden Büchern vorzulesen. Die drei Hefte „Von der Kunst", die er in den Jahren 1866—1868 herausgab, und seine sonstigen nachgelassenen Schriften offenbaren uns seine Gedankenwelt. So geistreich und beziehungsvoll manche seiner Ausführungen sind, so wird er anderseits leicht ungerecht gegenüber Kulturleistungen und Kulturbemühungen, in denen er eine direkte Bestrahlung vonseiten der Offenbarung nicht fand. Sätze wie „Die einzig wahre Disposition, Kunst zu üben und zu lieben, durch sie das Gemüt zu ergreifen oder von ihr ergriffen zu

werden, liegt in der Lebendigkeit der Auffassung aller Lehren der Offenbarung und Kirche", oder „Das Leben aus dem Glauben ist die notwendige Vorbedingung alles Kunstverständnisses", oder „Geborene Künstler bewegen sich in großen Stoffen", sind in ihrer Einseitigkeit geradezu falsch, aber für seine übersteigerte transzendentale Auffassung bezeichnend. Dem Künstler gebrach eben doch zu sehr die philosophische Schulung, um ein so schwieriges Thema befriedigend durchführen zu können. So wird auch seine Polemik gegen die exakten Wissenschaften, weil mit gänzlich unzulänglichen Gründen geführt, unerquicklich. Sei dem nun, wie ihm wolle: Führich verdankt seinen Ruhm nicht seinen Schriften, sondern seinen Bildern. Wir begreifen recht wohl, daß die herrliche Verschmelzung von Natur und Offenbarung, Erde und Himmel, die sein Leben und seine Kunst verklärt, ihm den Blick für den Wert des kleinen Weltausschnittes trüben mußte, mit dem sich der wissenschaftliche Forscher oft begnügen muß, um unser Wissen auf dem kleinen Teilgebiet zu fördern, daß ihm seiner geistigen Veranlagung gemäß eine Kunst nicht als voll galt, wo die Bezogenheit auf Höheres nicht in die Erscheinung tritt; wir können auch ruhig zugeben, daß ein Mensch, der sich selber in solche Enge zwängt, leicht in Gefahr kommt, das Überirdische und Ewige zu vernachlässigen. Aber es ist das eine Gefahr, die überwunden werden kann und schon oft überwunden worden ist.

Ein halbes Säkulum ist in diesem Jahre seit dem Tode des Meisters verstrichen; sein Werk aber lebt heute noch in unvergänglicher Frische. Immer wieder erscheinen neue Ausgaben seiner zyklischen Werke und Wiedergaben nach seinen Originalen. Selbst ein Richard Muther, dem die Welt des Christen und damit die Welt unseres Künstlers so fremd wie nur möglich war, der im Impressionismus, dem Gegenpol Führichs, den Gipfelpunkt aller Kunst erreicht glaubte, kann nicht umhin, unsern Meister zu loben. Heute hat sich das Urteil der Welt noch weiter zum Bessern verschoben. Höher noch als alles Lob seiner Kunst dürfen wir deren Wirksamkeit schätzen, die guten Gedanken und frommen Empfindungen, die sie mit ihrem Zauberstab in den Herzen guter, unverdorbener Menschen weckt.

Josef Kreitmaier S. J.

Umschau

Krisen katholischer Frömmigkeit

Es ist schwer, über fremdes Seelenleben ein zutreffendes Urteil zu fällen, auch wenn man die Person, die in Betracht kommt, seit langen Jahren und aus näherem Umgang kennt. Noch schwieriger ist ein solches Urteil, wenn es sich um ein fremdes Glaubensbekenntnis handelt. Innerhalb dieses Rahmens aber dürfte es am schwierigsten sein, die Krisen einer fremden Frömmigkeit richtig zu werten. Der protestantische Pfarrer Lic. Dr. W. Heinsius hat es mit kühnem Mute gewagt, diese schwierigste Aufgabe in Angriff zu nehmen[1].

Schon die Einreihung seiner Schrift unter die von dem Heidelberger Professor Karl Jaspers herausgegebenen „Philosophischen Forschungen" läßt erkennen, daß sie nicht eine theologische oder geschichtliche, sondern eine psychologische Untersuchung sein will. Katholizismus wird also nicht als dogmatisches System, sondern als Geistestypus, als Gesamtheit seelischer Einstellung zu Welt und Leben genommen.

Da nach dem Verfasser jede Religion aus einer bestimmten Seelenhaltung hervorgeht oder eine solche ausprägt, so will er den Geistestypus des Katholizismus psychologisch erfassen und deuten, und zwar auf Grund jenes von Karl Jaspers vertretenen Systems der Geistestypen, „das es in besonderem Maße ermöglicht, komplizierte Zusammenhänge der innern Anschauung sinnvoll zu durchdringen und rational zu formen" (Vorwort). Am sichersten glaubt er den Geistestypus in den Krisen erkennen zu können, d. h. in seelischen Erschütterungen, welche den dem Geistestypus eigentümlichen letzten Halt durch irgendwelche lebendigen Kräfte in Frage stellen.

Um die Krisen katholischer Frömmigkeit zu veranschaulichen, hat Heinsius unter Beschränkung auf Deutschland und das 19. Jahrhundert einundzwanzig Persönlichkeiten ausgewählt, die geistesgeschichtlich betrachtet freilich eine bunte Mannigfaltigkeit darstellen und von denen einige sich trotz ihrer „Krisen" sehr verwundern würden, sich in dieser Gesellschaft wiederzufinden. Der Verfasser möchte nun gleichsam in das Innerste dieser Männer eindringen, um zu erfahren, was bei ihnen den Ausschlag entweder für ihr Verbleiben in der katholischen Kirche oder aber für ihre Trennung von ihr gegeben habe. Hierfür ist natürlich auch der Psycholog auf das historische Material als Grundlage angewiesen.

Den ernsten Bedenken, die aus der Unzulänglichkeit der geschichtlichen Quellen geltend gemacht werden können, glaubt Heinsius durch den Hinweis auf die Bedeutung und Zuverlässigkeit der beigebrachten Selbstbezeugungen begegnen zu dürfen: „Wer einen auch nach außen hin so folgenschweren, so widersprechender Beurteilung ausgesetzten Schritt tut, wie den Übergang von einer Kirchengemeinschaft zur andern, oder wer auch nur innerhalb seiner Kirche eine deutlich erkennbare, seine innere und äußere Existenz in Frage stellende oppositionelle Haltung einnimmt, der fühlt sich gedrungen, diesen Schritt vor sich selbst, vor Freunden und Gegnern zu rechtfertigen. Das beste Mittel dazu ist aber die Darlegung der Motive zu jener Stellungnahme, die Aufzeigung des innern Entwicklungsganges, der Kämpfe und Krisen, die dazu geführt haben" (S. 4).

Mit großem Fleiß hat der Verfasser geschichtliches, heute zum Teil schon vergessenes Material aufgespürt und dadurch seinen Nachfolgern weitere Forschungen erleichtert. Der Ton seiner Ausführungen ist nicht auf konfessionelle Polemik abgestimmt, und in manchen kritischen Bemerkungen (z. B. S. 131 Mitte) ist das Bestreben unverkennbar, der katholischen Seelenhaltung gerecht zu werden.

Stellen wir aber die Frage, ob dem Verfasser die Lösung seiner schwierigen Aufgabe gelungen ist, so müssen wir seine

[1] Krisen katholischer Frömmigkeit und Konversionen zum Protestantismus (141 S.) Berlin 1925, J. Springer.

Arbeit leider als einen durchaus unzulänglichen Versuch bezeichnen. Mit einem Wort: Um das Wesen und die Krisen katholischer Frömmigkeit richtig darzustellen, müßte man doch tiefer graben. Wegen der Bedeutsamkeit des behandelten Gegenstandes wollen wir unsere wesentlichen Ausstellungen im einzelnen darlegen.

Schon hinsichtlich der Verwendung des geschichtlichen Materials haben wir Bedenken. Die Zuverlässigkeit der Selbstbezeugungen wird überschätzt. So häufig gerade bei Konvertiten (im weitesten Sinne verstanden) Selbstbiographien und der Drang dazu sein mögen, die Möglichkeit oder auch Wahrscheinlichkeit liegt immer nahe, daß wir statt einer Selbstbiographie eine Selbstapologie vor uns haben. Selbstbekenntnisse von solcher Ehrlichkeit wie die eines Augustinus sind im Laufe der Jahrhunderte selten abgelegt worden. Alle Aufzeichnungen, die von vornherein für die Öffentlichkeit bestimmt wurden, sind immer der Gefahr ausgesetzt, daß darin wichtige, vielleicht entscheidende Dinge verschwiegen, vertuscht oder in gewünschtes Licht gerückt werden. Daher sind solche Aufzeichnungen durch Zeugnisse unbefangener Zeitgenossen, die der Persönlichkeit und ihren Verhältnissen nahestanden, zu ergänzen und zu korrigieren, was der Verfasser zu tun fast ganz unterlassen hat. Bedeutsamer dagegen sind Selbstbezeugungen, bei deren Niederschrift die Absicht einer späteren Veröffentlichung ausgeschlossen war. Aber solche sind nur spärlich vorhanden und fehlen zum Beispiel bei der hervorragendsten Persönlichkeit (Döllinger) vollständig.

Sodann hat der Verfasser seinen eigenen Begriff der *Krise* nicht festgehalten. Bei Männern wie Sailer, Haneberg, Hefele, Schell und Kraus kann man doch nicht sagen, daß ihnen der letzte religiöse Halt erschüttert worden wäre. Wir haben kein Recht anzunehmen, daß sie jemals daran gedacht hätten, sich auch nur innerlich von der Kirche zu trennen. Auch die Voraussetzung des Verfassers, daß der Geistestypus am deutlichsten sich in den „Grenzsituationen" enthülle, ist mehr als fraglich. Denn in diesen Lagen gleicht die Seele einem aufgewühlten Meer, dessen hochgehende Wogen den Grund nicht erkennen lassen. Eher noch ließe sich der Satz von *siegreich* überwundenen Krisen behaupten, weil dann der Grundtyp sich gegen starke Widerstände durchsetzt und damit stärker hervortritt, während die Niederlage in der Krise ein Beweis dafür sein kann, daß der Geistestypus nicht echt oder nicht fest begründet war.

Diese Bedenken wiegen aber nicht schwer gegenüber dem Hauptmangel der ganzen Schrift, daß sie nämlich den rechten Ausgangspunkt völlig verfehlt. Will man die Krisen katholischer Frömmigkeit zutreffend darstellen, so muß man doch wohl möglichst genau erforschen und getreu nachzeichnen, wie der *Katholik* seine Religion auffaßt und innerlich erlebt, nicht aber wie sie von Außenstehenden beurteilt wird. Erst wenn die katholische Gedankenwelt, in der ein Katholik groß geworden ist, erkannt ist, kann man die Ansätze von Zweifeln und Schwierigkeiten richtig verstehen. Statt nun im Eingang der Schrift mit feiner psychologischer Einfühlung nach den besten katholischen Quellen eine Wesensbestimmung des Katholizismus zu bieten, gibt Heinsius in dem systematischen Abschnitt eine Kennzeichnung des Katholizismus nach — Schleiermacher, Heiler, Otto und Hoensbroech! Nicht einmal Adams „Wesen des Katholizismus" wird irgendwie erwähnt. So kommt es, daß trotz der ausgesprochenen Absicht des Verfassers, sich gegenüber den geschilderten Erscheinungen „rein betrachtend, nicht wertend" zu verhalten, die ganze Schrift von protestantischen Werturteilen und Vorurteilen durchzogen ist.

Begreiflich, daß der Katholik in der gegebenen Schilderung seiner Religion oder Seelenhaltung nur ein merkwürdiges Gemisch von Wahrheit und Dichtung zu erkennen vermag und fast zu jedem Satz des grundlegenden Abschnittes ein Fragezeichen oder eine Unterscheidung anbringen muß. Schon die Gegenüberstellung: „Der Protestantismus findet seinen letzten Halt im Unendlichen, der Katholizismus im Endlichen, in einem begrenzten Gehäuse",

zeigt den schiefen Gesichtswinkel, unter dem alles gesehen ist. Die einleitende Bemerkung über das Verhältnis des Katholiken zu seiner Kirche stellt die Dinge geradezu auf den Kopf. Nachdem über den Protestantismus gesagt ist, daß für ihn „die persönliche Beziehung zu Gott das Erste, die Beziehung zur Gemeinschaft erst das Zweite ist", heißt es wörtlich weiter: „Gerade umgekehrt ist es beim Katholizismus. Da ist das Erste und Entscheidende die Kirche, und zwar die Kirche als äußerlich-rechtliche Institution, als Heils- und Gnadenanstalt." In dieser Verzeichnung wird die Kirche einfach an die Stelle Gottes gerückt, während nach katholischer Lehre die Kirche nur die dienende Aufgabe hat, die Seele zu Gott zu führen, und der einzelne sich der Kirche nur deshalb anschließt, weil er sie als die von Gott selbst verordnete Heilsanstalt erkennt. Dieser wichtige Tatbestand zeigt sich klar in der „Grenzsituation", wenn persönliches Gewissen und kirchliche Autorität in einen unversöhnlichen Konflikt geraten sollten. Dann muß nach den Worten des hl. Thomas von Aquin der Katholik eher die Exkommunikation über sich ergehen lassen, als irgend etwas gegen sein Gewissen zu tun[1].

Heinsius steht auf dem Standpunkt eines relativistischen Psychologismus, der jede übernatürliche Offenbarung und alle festen Dogmen ablehnt und alles der „lebendigen Bewegtheit" des Geistes oder des Glaubens anheimgibt. Diesen dem Katholizismus völlig fremden Maßstab legt er an den katholischen Geistestypus an, und so kommt ihm gar nicht der Gedanke, daß dem Katholiken Kirche und Sakramente Heilsmittel sind, die ihn mit dem Unendlichen verbinden sollen, nicht aber „begrenzte Gehäuse", die sich zwischen Gott und die Seele schieben (vgl. S. 131). Aus dieser protestantischen Einstellung heraus vermag der Verfasser in der päpstlichen Unfehlbarkeit natürlich nur absolutistische Machtansprüche Roms zu sehen.

[1] Näheres in dieser Zeitschrift 110 (1925/26) 254 ff.

Unter dem Einfluß von Luthers Lebensgeschichte ist er ferner ganz befangen in der Anschauung, als ob aszetische Selbstzermarterung und Werkgerechtigkeit das katholische Heiligungsprinzip darstellten. Verängstigte Seelen gibt es überall, nicht nur im Katholizismus, aber die katholische Kirche muß es entschieden ablehnen, daß man ihr eine solche krankhafte Selbstzermürbung als ihr religiöses Erziehungsideal unterschiebt. Auch wir Katholiken bekennen mit Paulus (Röm. 7, 25), daß die Gnade Jesu Christi uns erlöst und heiligt.

Sehr häufig kehrt in der Schrift die Wendung wieder, der Katholik suche in der Unterwerfung unter die Kirche der eigenen Verantwortlichkeit zu entgehen, er verzichte dabei auf eigenes Urteil und eigenen Willen, ja auf sein eigenes Selbst usw. Auf diese auch in andern protestantischen Schriften übliche Behauptung ist zu antworten, daß kein Mensch sich der eigenen Verantwortung entziehen kann; denn zum wenigsten bleibt er doch für seine Unterordnung unter die Autorität verantwortlich. Ferner wäre eine Unterordnung „ohne eigenes Urteilen und Wollen" sittlich völlig wertlos[1]. Auch der Gehorsam gegen die Kirche muß stets ein vernünftiger, vor dem Gewissen gerechtfertigter Gehorsam sein (Röm. 12, 1; 14, 23).

Auf andere Punkte sei nur kurz hingewiesen. So steht nach dem katholischen Dogma die Lehre von der sichtbaren Kirche Christi der Annahme einer unsichtbaren, überkonfessionellen Gemeinschaft aller frommen und erleuchteten Seelen nicht entgegen. Das philosophisch-theo-

[1] Klar hat Thomas von Aquin die Voraussetzung jedes sittlichen Gehorsams gezeichnet: Sicut ad alia facienda debet (homo) procedere proprio consilio, ita etiam ad hoc, quod oboediat suis superioribus (Summa theol. 2, 2, q. 104, a. 1 ad 1). Da dem Verfasser die katholische Lehre über das Verhältnis von Gewissen und Autorität offenbar nicht bekannt ist, darf ich ihn wohl auf den Münchner Fastenhirtenbrief 1926 und auf meinen Aufsatz in dieser Zeitschrift 103 (1922) 201 ff. hinweisen.

logische System des Thomas von Aquin ist nicht für die kirchliche Wissenschaft schlechthin erklärt (S. 78). Die Zeichnung der jesuitischen Aszese (S. 119 f.) ist ein völliges Zerrbild. Dem Verfasser scheint es auch nicht bewußt zu sein, daß das Wort „ultramontan" von den Katholiken als Kränkung empfunden wird.

Auf die Charakteristik der einzelnen Persönlichkeiten einzugehen, würde nicht nur zu weit führen, sondern auch wenig Interesse wecken, da sie zum Teil schon der Vergessenheit anheimgefallen sind. Bei manchen der unruhigen und unsteten Gestalten wäre eine Untersuchung auf ihre pathologische Veranlagung am Platze (z. B. bei Lutz und Schad), bei andern erklärt sich der eingetretene Gesinnungswandel aus einer verfehlten Berufswahl. Viele unter ihnen haben ihre religiöse Erziehung in einer Zeit empfangen, die unter der verflachenden Einwirkung der Aufklärung stand. Der Mangel an einer gründlichen Dogmatik und einem in der Tiefe erfaßten Christentum machte sie widerstandslos gegen die Anfechtungen von innen und außen.

Trotz der mannigfaltigen Mängel, die wir an der Schrift aussetzen mußten, ist sie doch nicht ohne Belehrung für die Katholiken. Aus ihr geht klar hervor, und der Schlußabschnitt weist ausdrücklich darauf hin (S. 126 135 137), wie wenig Anziehungskraft der Protestantismus als Bekenntnis oder Organisation auf den Katholiken ausübt. Die Katholiken, die sich innerlich oder auch äußerlich von ihrer Kirche trennen, verfallen, wenn sie überhaupt religiös interessiert bleiben, einem dogmenlosen Christentum und schließen sich einer protestantischen Kirche nur an, um äußern Anschluß oder Amt und Wirksamkeit zu finden. Fast allen könnte man zurufen, was der liberale Politiker Welcker zu dem selbstverfaßten Glaubensbekenntnisse Reichlins sagte (S. 67): „Ich hätte dich nicht in unsere (protestantische) Kirche aufgenommen; du sagtest ja nur, was du nicht glaubst, aber nicht, was du glaubst." So haben die Worte Königs typische Bedeutung (S. 72): „Der Katholik, der seiner Kirche entwächst, wird durch seinen Austritt sein eigener Protestant und findet in einem gemeinsamen Protestantismus keine Befriedigung seiner mitgebrachten Herzensbedürfnisse." Dagegen gibt es viele, die vom Protestantismus zur katholischen Kirche kommen und eifrige Katholiken werden. Daher haben Konversionen zum Katholizismus apologetische Bedeutung für die katholische Kirche[1], während Konversionen zum Protestantismus nichts für diesen beweisen.

Aus den Selbstbekenntnissen jener Katholiken, die sich von ihrer Kirche trennten, ersehen wir die trüben Quellen, aus denen solche Krisen und Abirrungen entstehen. Der Grund zum späteren Konflikt oder Abfall ist fast immer schon in der Jugend gelegt. Entbehrung einer entsprechenden religiösen Erziehung im Elternhause, ein oberflächlicher, die Zweifelsucht früh weckender Religionsunterricht in der Schule, endlich eine rigoristische Gewissensverbildung sind die häufigsten Ursachen der schmerzlichen oder unheilvollen Entwicklung. Namentlich die in jungen Jahren durchlittenen Angstzustände erklären es, daß nicht wenige aus der katholischen Kirche, in der sie irrig die Urheberin ihrer Seelennot sehen, wie aus einem Kerker herausfliehen.

Die Folgerungen, die sich hieraus für die religiöse Erziehung ergeben, liegen auf der Hand. Die Religion ist dem Kinde nicht wie ein Fluch, nicht als Summe drückender Pflichten und einengender Gebote aufzubürden, sondern wie ein Segen, als Gesetz der wahren Freiheit nahezubringen. In den Jahren der Entwicklung, in denen die Jugend um eine tiefere und selbständigere Erfassung des Christentums ringt, ist ihr eine verständnis- und liebevolle Seelenführung zu bieten, und ähnliches gilt für die ersten Jahre des Priestertums, weil dann der Gegensatz zwischen Ideal und Wirklichkeit in einsamen Stunden oft zu quälendem Bewußtsein kommt und zu Krisen führen kann.

[1] Nicht daß die Konvertiten in der katholischen Kirche ihren religiösen Frieden suchen, ist das Bedeutsame, sondern daß sie ihn darin finden.

Da die Entgleisten, von denen der Verfasser spricht, fast alle Priester waren, so ist auch dies aus der Schrift zu lernen, wie wichtig es ist, ungeeignete Kandidaten dem Priestertum fernzuhalten. Der in seinem Beruf unglückliche Priester ist immer der Gefahr der Apostasie ausgesetzt. Die Gründe des Verstandes entstammen häufig der Unruhe und Unzufriedenheit des Herzens. Charakteren, die zu Extremen neigen, ist der Eintritt in den geistlichen Stand auch dann zu widerraten, wenn sie den besten Willen zeigen. Man weiß nie, wie plötzlich und jäh ihre Entwicklung in das gerade Gegenteil umschlägt.

Endlich wirft die Schrift ein grelles Licht auf das gegenseitige Verhältnis der beiden großen Konfessionen in Deutschland. Heinsius antwortet auf den naheliegenden Einwand, der sich aus seiner Zugehörigkeit zum Protestantismus gegen seine Zuständigkeit in der behandelten schwierigen Frage erhebt, mit der kurzen Bemerkung, daß er während seiner in Freiburg im Breisgau verbrachten Jugend „Gelegenheit genug" gehabt habe, katholisches Leben und katholischen Kultus kennenzulernen. Er glaubt sich also genügend ausgerüstet und unterrichtet, um über den Katholizismus sachgemäß urteilen zu können. Aber gerade dieser Umstand, daß er eine unbefangene Darstellung des wahren Sachverhaltes geben *will*, zeigt mit schmerzender Deutlichkeit, wie schwer einem Protestanten das Eindringen in die katholische Gedankenwelt ist. Gewaltig und dringlich ist daher für die Katholiken der Gegenwart die Aufgabe, den Andersgläubigen die katholische Kirche zu zeigen, wie sie wirklich ist.

Max Pribilla S.J.

Englische Katholizität.

Zur Biographie Bischof Ullathornes[1].

Die glänzende Reihe Biographien über die großen Männer, denen der Katholizismus des neuzeitlichen England seinen Aufstieg und seine Formung verdankt, hat nun ihren Abschluß erhalten. Wiseman, Newman fanden in Wilfrid Ward, Manning in Purcell und Leslie, Acton-Simpson in Gasquet ihre Biographen. Nun hat auch Ullathorne, Newmans Bischof und intimer Freund, seine Biographie in der alten klassischen Art des englischen „Life and Times" erhalten, so daß nun die Reihe geschlossen ist: eine Reihe, auf die Englands Katholizismus stolz sein kann. Gewiß trägt Wilfrid Wards Newman-Leben nicht wenig in unangenehmer Weise die Züge seines stark journalisierenden Verfassers, der die Kämpfe in Newmans Leben so etwas wie romanhaft akzentuiert. Und gewiß ist Purcells Manning-Leben teilweise gebrandmarkt durch die Taktlosigkeiten seines Verfassers, so daß es dem intimen Freunde Newmans, Ignatius Ryder (der gleichzeitig Neffe Mannings war), vorbehalten bleiben mußte, in einem seiner glänzendsten Aufsätze, die Manning-Newman-Frage in reinere Luft zu heben[1]. Aber der Überblick über das Ganze dieser großen Biographien rechtfertigt doch das Urteil Butlers über die ungeschminkte Ehrlichkeit und dabei männliche Demut des englischen Katholizismus. Man wird in der Tat lange suchen müssen, bis man ein Geschichtskorpus findet, das so ungescheut offen und ehrlich über die leidenschaftlichen Kämpfe zwischen Bischöfen und Laien, Bischöfen und Klerus und Orden, Bischöfen und Bischöfen, Bischöfen und Rom redet (bis in köstliche kleine Anekdoten hinein) und doch so rein und makellos Treue und Liebe zur Kirche ausatmet wie dieses nun geschlossene Geschichtskorpus über den Aufstieg des neuzeitlichen Katholizismus in England. „Engländer fechten ihre Sache mit Entschiedenheit durch, bis die Entscheidung der Autorität kommt, aber sie nehmen das Urteil mit vollkommener und geradezu hingebender Ergebenheit und Gehorsam hin, wenn die Stimme der Au-

[1] The Life and Times of Bishop Ullathorne (1806—1889) by Dom Cuthbert Butler. I (IX u. 368 S.) II (VII u. 331 S.) London 1926, Burns Oates & Washburne Ltd.

[1] Essays by Rev. Henry Ign. Dudley Ryder, edited by Francis Bacchus (London 1911) S. 271 ff.

torität einmal klar gesprochen hat", sagt Butler mit Recht (I 243 f.).

Butlers Werk, als Abschluß des ganzen Geschichtskorpus, ist darum von abschließenden Überblicken durchzogen. Er zeigt im Eingang seiner Biographie den Gegenstand des großen Kampfes: auf der einen Seite der Katholizismus der „old catholics", ernst, solid, aber verschüchtert, eingeengt in alte Methoden, nicht geneigt zu einem lebendigen Eingreifen in die lebendige Gegenwart, auf der andern Seite der Katholizismus der „converts", glühend von apostolischem Eifer, aufgeschlossen für die große Aufgabe einer Rekatholisierung Englands, aber einseitig orientiert an der enthusiastischen Katholizität der südlichen Länder (Faber u. a.), oder fraternisierend mit den festländischen Ideen einer radikalen Versöhnung zwischen Kirche und Neuzeit (Simpson u. a.), ungerecht gegen die zurückhaltende Religiosität der „old catholics", immer zum Extrem geneigt, provokatorisch und fanatisch. Es ist die Größe Wiseмans (den Butler am Schluß seines Werkes mit Recht „the dominant figure among the English Catholics" nennt), daß er, gegenüber den schwerfälligen Bedenklichkeiten der „old catholics", der frischen Initiative der „converts" freie Bahn ließ und hierdurch den Aufstieg der katholischen Kirche Englands ermöglichte. Denn so sehr man die romantischen Übertreibungen Fabers, den logischen Konsequenzfanatismus Wards, die blinden Einseitigkeiten und (freilich optima fide) Ungerechtigkeiten Mannings von einem rein sachlichen Standpunkt aus mißbilligen muß, so dürfte doch kein Zweifel sein, daß ohne die Intransigenz dieser „Frontkämpfer" mancher entscheidende Durchbruch nicht möglich gewesen wäre. Gewiß ist es Newmans reifer Katholizismus, der immer mehr zum Formelement des englischen Katholizismus wurde. Aber Newman war, wie er in einer seiner letzten Unterredungen zu Ullathorne sagte, doch eigentlich immer „indoors" („in der Stille"). Den äußern Kampf mußten andere führen, und gerade jene andern, die immer mehr Newmans Gegner wurden und doch schließlich nur seinem Geiste dienen mußten. Diesen Gang der Dinge vorbereitet zu haben, das ist Wiseмans eigentliche Größe: derselbe Wiseman, der Protektor Newmans, Mannings und Wards. Seinen Lebensabend freilich umdüstern die ersten Wolken der kommenden heißen Kämpfe, und von seinem Tod bis zum Tode Mannings stehen, fast unversöhnlich, Partei gegen Partei: die ganz strengen „old catholics" unter Errington (dem einstigen, aber dann wegen der unlöslichen Streitigkeiten mit Wiseman resignierten Koadjutor des Kardinals) gegen die gesamte Gruppe der „converts", unter den „converts" selber aber Manning, Ward und Vaughan leidenschaftlich gegen Acton, Simpson, und zwischen den Parteien Newman. Aber der Geist des ersten großen Kardinals der neuen Hierarchie Englands lebt doch auch durch diese Kämpfe hindurch: in der persönlichen Ehrlichkeit, in der sie durchgefochten wurden, und in der reifen Art, in der sich immer mehr die einstigen Gegner zueinander fanden: Manning, der (trotz heftigen innern Widerstrebens, bis zu der köstlichen Expektoration Ullathorne gegenüber: II 159 f.) Newmans Kardinalat durchsetzte („a wunderful act of self-conquest", sagt Butler I 108); Ward, der in den heftigsten Kämpfen gegen Newman aufjubeln kann über ein paar Zeilen seines Gegners; Vaughan, der aus dem fast unleidlich verketzernden Kontroversisten der wundervoll gereifte Kardinal wird.

Überblickt man alle diese Zusammenhänge, dann wird ein letztes Gewebe der Fügung offenbar. Wiseman war es, der durch seine Arbeitsüberhäufung und Kränklichkeit der letzten Jahre Newmans Rechtfertigung in Rom (wegen einiger Stellen in einem Rambler-Artikel) verzögert hatte und durch seine immer verhängnisvoller werdende Unentschiedenheit einen wichtigen Plan Newmans nach dem andern zum Scheitern brachte. Wiseman war es auch, der in den letzten Jahren seines Kardinalates Ullathorne zu seinem eigentlichen Gegner hatte. Und Ullathornes erste Begegnung mit Newman war ebenfalls peinlicher Kampf (über die von Faber herausgegebenen Heiligenleben). Ullathorne wei-

ter war in dem Kampf zwischen Wiseman und dem englischen Episkopat über die nähere Einrichtung der neuen Hierarchie Mannings (der die Geschäfte Wisemans führte) gefürchteter Gegner und in dem langen Kampf zwischen Manning-Ward-Vaughan und Newman als „geheimer Parteigänger" Newmans von diesen verdächtigt. Die gereifte Frucht aller dieser Kämpfe aber ist, wie in einem Symbol, Ullathornes letztes Buch „Christian Patience" — „Christliche Geduld", das er Newman widmet und Manning als Freundesgabe auf den Tisch legt. Ergreifender und größer konnte diese große Zeit nicht schließen als in diesem Symbol. Und doch ist dieses Symbol selber nur Symbol eines tieferen Symbols. Butler gibt in einem Schlußkapitel über Ullathorne als „Mönch" (Ullathorne war Benediktiner) eine Predigt des Bischofs wieder, die er über den Geist des hl. Benedikt hielt. Diesen Geist faßt er in das Wort „the kindly spirit of equity" (II 217) als englische Fassung der benediktinischen „discretio". Wer Newmans Religiosität kennt, weiß, wie sehr in deren Mittelpunkt ein ähnliches Wort steht, das Wort von der „equanimity" als seelischer Grundhaltung für ein liebevolles Eingehen auf die unterscheidende Eigenart jeglichen Geschöpfes. Die innere Ausgeglichenheit und als Frucht das liebende Verstehen — das ist der gemeinsame Geist des Größten aller englischen „converts" und des Größten aller englischen „old catholics", der Geist des „Einsamen von Birmingham" und der Geist des Bischofs von Birmingham, der Geist Newmans und Ullathornes.

Wundervoll hat Ullathorne diesen Geist an zwei Stellen ausgesprochen. Das eine Mal in einem Brief an die Äbtissin von Stanbrook: „Wenn wir nur von unserem Ich wegschauen und vorwärts schauen zu unserem Herrn, der immer mit uns ist, auch wenn wir nicht mit Ihm sind, so sind alle Orte für uns gleich. Denn Gott ist unser eigentlicher Ort. Denn was unser Leben immer in einer Art schwerem Bann hält, ist unser niederes inneres Leben nach unsern eigenen Stimmungen: immer und zu aller Zeit das Angenehme suchen und dem Unangenehmen ausweichen; alles siebend im Sieb unserer Eigenliebe; uns hineinwickeln in unsere gepflegten Gefühle und Erlebnisse, wie die Schnecke ihre armen Eingeweide in ihr Schneckenhäuschen wickelt; niemals frei und ehrlich uns offen und vertrauend unserm Herrn hingeben. Wie kann Er denn wirken auf Menschen, die in ihr empfindliches Schneckenhaus, durch solche Willensrichtung, eingewickelt sind! Ein wirklich ernsthafter Blick unserer Seele in unseres göttlichen Herrn Gegenwart, ein ernsthaftes Lauschen auf Seine wenigen und einfachen Worte unendlichen Lebens und unendlicher Macht voll, eine ernsthafte Übergabe aller unserer innern Richtungen und Gesinnungen in Sein ruhevolles An-Sich-ziehen — das heißt: uns finden mit unserem Herrn und Seinen ewigen Jahren in jedem Augenblick unseres Daseins" (II 246). Die zweite Stelle steht in einem Brief an die von Ullathorne besonders geliebte Kommunität von Stone: „Meine lieben Kinder, je älter man wird und grau in verantwortungsvoller Stellung und je mehr man die Zuneigung und Hingabe seiner Untergebenen erfährt, um so mehr schränkt man und zieht man alle Strenge ein und öffnet das Herz in größerer Liebe und Vertrauen zu seinen geistlichen Kindern. Das ist, wie ich glaube, ganz gemäß Gott, und ist das Umgekehrte dessen, was in der Welt geschieht. Bei Weltleuten wächst Argwohn und Zweifel und Eifersucht mit Jahren und Erfahrung. Aber bei den Dienern Gottes, die wirklich solche sind, ist es so, daß sie, solange noch jung und schwach und unerfahren, in gewisser Weise, in guten Dingen, und auch in Demut, Geduld und Starkmut, doch klugerweise eine gewisse Zurückhaltung ihren Gefühlen auferlegen und mehr zu Form und Zucht stehen. Aber wenn wir mit dem engen Weg vertraut werden und geübt in seinen harten Anforderungen, — dann, wie St. Benedikt so schön in seiner Regel sagt, dann wächst das Herz geweitet in den Weg der Gebote, und was uns innerlich lenkt, ist Liebe und nicht so sehr Furcht" (II 243).

Von diesem Geist (der seine konkrete Abrundung, bei Newman wie bei Ullathorne, freilich in ganz verschiedener Nuancierung, in einem köstlichen Humor hat), von diesem Geist sagt Butler abschließend, daß er den endgültigen Sieg in den großen Kämpfen zwischen „old catholics" und „converts", „Newmanisten" und „Manningianern" behalten habe: „heutiger Katholizismus in England ist mehr ‚Ullathorne'

als ‚Manning'" (II 311). Butler spricht aber am Schluß noch ein anderes Wort, das gerade für unsere heutige deutsche Gegenwart eine tiefe Bedeutung haben könnte: daß durch all die erbitterten Kämpfe schließlich ein Katholizismus reifte, der die besten Eigenschaften des Engländers in ungeschwächter Katholizität offenbarte, das ist endgültig und entscheidend der weisen Führung Roms zu danken, das sich niemals mit irgend einer der Parteien identifizierte, sondern langsam und zäh auf den Ausgleich hinarbeitete. Wisemans energische Unterstützung der „converts" fand Roms Beifall gegen die Ängstlichkeit der „old catholics". Aber derselbe Wiseman stieß auf Roms Gegnerschaft, als er die Selbständigkeit seiner Mitbischöfe zu schwächen suchte. Der heiße Eifer der Manning-Ward-Kreise ward willkommen geheißen als Mittel zur äußern Durchsetzung der Kirche. Aber ihre Newman-Bekämpfung fand an Kardinal Barnabo und vorab an Pius IX. selber eine entschiedene Schranke. Der Eifer für die Definierung der Unfehlbarkeit lag wohl bei Manning-Ward-Vaughan. Aber definiert wurde nicht ihre maßlose Doktrin, sondern jene Fassung der Unfehlbarkeit, die Newman-Ryder gegen Ward gehalten hatten. Manning wurde Kardinal als Antwort auf seine Verdienste um das Konzil. Aber derselbe Manning mußte das Werkzeug werden dazu, daß Leo XIII. demjenigen das Kardinalat verlieh, den er begeistert „My cardinal!" nannte (II 110): Newman.

So ist das abgeschlossene Geschichtskorpus über eine der größten Epochen der Kirchengeschichte (ganz entgegen einem gewissen üblichen „Newmanismus") zu einem Hohen Lied auf den vielgeschmähten „römischen Geist" geworden: „Eine gute Lektion über Besonnenheit und Takt und Maß, die man sonst vergebens sucht an Höfen von tausendjähriger Tradition, und das in Fragen, die Fälle, Streitfragen, Probleme der ganzen Welt betreffen." Mit diesem Satz über „römische Methode" schließt Butler und mit ihm das Geschichtskorpus der größten Zeit, die das katholische England seit dem Mittelalter gesehen. Der Geist englischen Katholizismus' hat mit diesem Schlußsatz sich in seiner ganzen Reife offenbart.

Erich Przywara S. J.

Besprechungen

Ethik

Die Ethik Jesu in ihren Grundlagen. Von Prof. Dr. Joseph Herkenrath. (5. Band der Abhandlungen aus Ethik und Moral, herausgegeben von Fritz Tillmann.) 8° (315 S.) Düsseldorf 1926, Schwann.

Der Verfasser tritt an seine ideale, schwierige und höchst zeitgemäße Aufgabe mit den erforderlichen Vorbedingungen heran. Ein hoher sittlicher Ernst und ein ausgereiftes, abgeklärtes Urteil, ein tiefer, lebendiger Glaube an den Gottmenschen Jesus Christus paart sich mit einem überaus glücklichen, induktiven Herausarbeiten des Allgemeingültigen und Grundsätzlichen aus dem Gelegentlichen und Volkstümlichen der evangelischen Lehren und Begebenheiten, dem richtigen Verständnis für die ethische Haltung der heutigen wissenschaftlichen und populären Seele, einer gründlichen Kenntnis der einschlägigen exegetischen, dogmatischen, philosophischen und psychologischen Literatur und einer äußerst besonnenen, kritisch fein abgestimmten Scheidung ihres Wahrheits- und Irrtumsgehaltes. Diesen inhaltlichen Vorzügen reiht sich der architektonische Aufbau mit seiner klaren, edlen Linienführung und seiner anspruchslosen und doch so ansprechenden, durchsichtigen, von allem modernen Überschwang unberührten Darstellung ebenbürtig an.

So unaufdringlich das intellektuelle Ethos des Verfassers, so verhalten und maßvoll seine Würdigung des Werkes und der Lehre Jesu ist: um so ergriffener wird Verstand, Wille und Gemüt des Lesers mit fortschreitender Vertiefung von der einzigartigen Einfachheit, Innerlichkeit, Heiligkeit, Charakterfestigkeit, Gottähnlichkeit und zugleich Wirklichkeitssattheit, Menschenfreundlichkeit, Milde, Lebensbejahung, Glücksbefriedigung der Ethik Jesu. Nur selten hebt der Verfasser mit eigenen Worten das Imperativistische, Normative, Gesetzgeberische der Anforderungen Christi hervor; stets bleibt er streng wissenschaftlich ohne alle erbaulichen, paränetischen, aszetisierenden Nebenzwecke. Und doch oder vielleicht gerade deshalb wird dem besinnlichen, ehrlichen, aufgeschlossenen Leser die Dringlichkeit, Selbstherrlichkeit, Übermenschlichkeit, Göttlichkeit des erhabenen Inhalts der Predigt Jesu zum nie zu verwirklichenden Ideal, zum heiß ersehnten Vorbild, zum reumütig weckenden Gewissen, zum vertrauensvoll stimmenden Heilsquell.

„Man hat an den Worten Jesu herumgemäkelt, ob sie auch für die heutige Menschheit noch wegweisend sein könnten. Damit sind Bedürfnisse und Stimmungen des modernen Menschen, seine zeitgeschichtlich bedingten Anschauungen zum Ausgangspunkt für die Beurteilung der Predigt Jesu erhoben, anstatt umgekehrt mit den Forderungen Jesu Ernst zu machen und in ihrem Geiste Leben und Kultur zu gestalten. Wir haben nicht das Recht, Jesu Weisungen umzumodeln, zurechtzustutzen oder gar zu zerstückeln, um sie dem modernen Empfinden annehmbar zu machen. Wir müssen den Glauben aufbringen, daß sie die unverrückbare Norm darstellen, der die Menschheit sich zu unterwerfen hat, und daß eine restlose Hingabe an sie und ihre strenge Durchführung das einzige Rettungsmittel ist.“ Da meint man ja den Christus der altchristlichen und mittelalterlichen Mosaiken und Domapsiden riesengroß als Weltenrichter und Welterlöser, als den Lehrer, Wegweiser, Hirten, Erlöser und Gottmenschen der Gesamtschöpfung vor sich zu sehen.

Soll ich aus dem Reichtum der Leitmotive — die Detailbetrachtung und Einzelkritik scheidet für den Ideengeschichtler völlig aus — einzelne hervorheben, die einen besondern Eindruck auf mich gemacht haben: so wäre es an erster und vornehmster Stelle der überwältigende und eingehend geführte Nachweis, daß der göttliche Lehrer das gesamte sittliche Verhalten auf das eine Doppelgebot der vollkommenen Gottes- und Nächstenliebe zurückgeführt hat. Damit hat der Herr dem sittlichen Verhalten — gegenüber dem erdrückenden Wust, der veräußerlichten Werkheiligkeit und doktrinären Kasuistik der damaligen jüdischen und heidnischen Leiter des Pharisäertums und späterer Schulmeinungen — die ewig sich verjüngende, werbende, erhebende, befreiende, vertiefende Einheit, Einfachheit, Innerlichkeit, Religiosität, Diesseitsjenseitsspannung gegeben.

Von dieser Höhe mit ihrer reinen Atmosphäre und ungetrübten Blickweite können wir dann das allseitige, ebenmäßige Urteil gewinnen über die Stellung Jesu zu den diesseitigen, irdischen, weltlichen Lebensordnungen und Lebensgütern, als da sind Reichtum, Familie, Staat, Berufsstände, Arbeit. Herken-

rath zeigt völlig unbefangen, daß alle diese Werte bloß an der Peripherie der sittlichen Haltung der Lehre Christi liegen. Prinzipiell und losgelöst vom religiösen Gedanken nimmt er kaum Stellung zu ihnen. Arbeitet man aber aus den versprengten, gelegentlichen Äußerungen das Gemeinsame, den Geist heraus, so könnte man sie auf die Formel des hl. Thomas bringen: Die Gnade tastet die Vernunftordnung nicht an, sondern läßt sie zu Recht bestehen, setzt sie voraus, adelt und krönt sie. Es ist dieselbe Auffassung, die der hl. Ignatius im Anfang der Exerzitien vom Gebrauch der Geschöpfe entwickelt: sie haben vom religiös-ethischen Standpunkt die Bedeutung des Gebrauchswertes, des Mittels und sind darum im Licht des höheren Zieles zu bewerten und dementsprechend entweder zu bejahen oder zu verneinen. Damit ist allen Aussprüchen des Herrn, etwa über Haß von Familienangehörigen, über Gefahren des Reichtums, ihre scheinbare Härte genommen. Christi Geist atmet bei aller prinzipiellen Eindeutigkeit und Entschiedenheit allüberall Weite, Milde, Güte, Menschenfreundlichkeit. Dies gezeigt zu haben ist ein weiteres Verdienst des Verfassers.

Für den Philosophen und Philosophiehistoriker hat es einen besondern Reiz, die tiefschürfenden, psychologisch und metaphysisch harmonisch abgestimmten Ausführungen zu verfolgen, in denen die Spannungseinheiten zwischen Autonomie und Heteronomie, Pflichtbewußtsein und Lohnmotiv in der Ethik Jesu bestimmt werden. Es ist ein wahrer Genuß, zu sehen, wie siegreich der Verfasser — bei aller Anerkennung des Bedeutsamen der Kantianischen Moral im Einzelnen — die Überlegenheit, Reinheit, Motivationskraft, Allseitigkeit der christlichen Ethik gegenüber den Einseitigkeiten, Schroffheiten, Wirklichkeitsfremdheiten der neuzeitlichen, speziell der Kantianischen, Moral herausgearbeitet hat.

Nur einen Mangel empfinde ich in dem Ganzen der Schrift. Der Verfasser beschränkt sich prinzipiell und tatsächlich auf die Synoptiker. Soviel ich den heutigen Stand der exegetischen Forschung beurteilen kann, liegt zu dieser methodischen Rücksichtnahme kein durchschlagender Grund vor. Der katholische Gelehrte nimmt selbstverständlich das Johannesevangelium als göttlich inspiriert und als geschichtlichen Bericht an. Rein vordogmatisch und apologetisch betrachtet ist die rationalistische Kritik in ständig rückläufiger, den früheren traditionellen Annahmen sich freundlich annähernder Bewegung begriffen. Welch schöne, lebensvolle, mannigfaltige, tiefgehende Bereicherungen aber die synoptischen Belege durch die Johanneischen finden würden, ist offenkundig. Ich erinnere für den Zentralgedanken der alles bemessenden Gottes- und Nächstenliebe nur an die einzigartigen, gemütvollen Motive der Abschiedsrede.

Bernhard Jansen S. J.

Deutsche Literatur

Martin Opitz. Von Friedrich Gundolf. gr. 8° (52 S.) München und Leipzig 1923, Duncker & Humblot. *M* 1.25

Universitätsprofessor Dr. Friedrich Gundolf (Gundelfinger) gehört zu jenen Schriftstellern, die am nachdrücklichsten und wirksamsten gegen die literarhistorische Betrachtungsweise der Dichter und ihrer Erzeugnisse, wie sie vor noch nicht gar so langer Zeit allgemein an deutschen Universitäten üblich war, ankämpften. Vor bald zehn Jahren hat sein umfangreiches Werk über Goethe bekanntlich in weiten Kreisen einen Jubel der Begeisterung ausgelöst, der heute bereits einer merklich kühleren Stimmung und Einschätzung Platz zu machen beginnt. Damals pflegten die Lobredner des vielbewunderten Buches mit besonderer Betonung darauf hinzuweisen, daß Gundolf in seinem 800seitigen Werke nur ein einziges Mal eine Jahreszahl nenne, und so schien denn die Literaturgeschichte „ohne Namen und Zahlen", von der anscheinend manche unserer jungen Kritiker das Heil erwarteten, bereits in greifbare Nähe gerückt.

Es schadet nichts, wenn man angesichts der vorliegenden kleinen Arbeit Gundolfs über Opitz seine übereifrigen Verehrer an ihren damaligen Enthusiasmus für sein Goethebuch erinnert; denn die Schrift über den literarischen Gesetzgeber des 17. Jahrhunderts nimmt sich aus wie eine Rückkehr ihres Verfassers zu der von unsern Modeliteraten so tiefverachteten und bereits totgesagten „Biographik". Schon die Lebensskizze, die Gundolf von seinem Helden entwirft (S. 7—12), ist so reichlich mit Daten, Namen und sonstigen biographischen Einzelheiten bedacht und ausgerüstet, daß sie in jedem literarhistorischen Werk der achtziger und neunziger Jahre des vorigen Jahrhunderts stehen könnte. In Wahrheit erblicke ich darin nicht den Beweis von beginnender Altersschwäche Gundolfs, sondern eher ein Anzeichen von klugem Einlenken und ersprießlicher Selbstbesinnung des gefeierten Verfassers. Er sieht offenbar ein, daß die biographische Arbeitsweise auch in Zukunft die Grundlage der geistesgeschichtlichen Darstellung bilden muß und daher selbst für den in-

tuitivsten Geist unentbehrlich ist, wenn all die schönen und kühnen Konstruktionen mehr sein sollen als bloße Wolkenkuckucksheime, verblüffende Phantasiegebilde und willkürliche Erzeugnisse des Subjektivismus, die der wissenschaftlichen Begründung entbehren und einer genauen ruhigen Prüfung nicht standzuhalten vermögen.

Gundolfs Broschüre liest sich übrigens ganz interessant. Wohl mit Recht betont der Verfasser den Widerspruch oder Abstand zwischen Opitz' Werk und Lebenslauf. Beide durchdringen sich gegenseitig nicht, sondern beziehen sich bestenfalls aufeinander. Es ist ein heterogenes Leben, das von Rücksichten auf den Nutzen (auf den jeweiligen Brotherrn) bestimmt wird. Opitzens Religion war der Humanismus, nicht der Protestantismus. Aber bei all seinen Schwächen und Fehlern hat er unstreitig auch einige Verdienste: „Was seiner Zeit nötig und möglich war, hat er verwirklicht: nach schlaffer Verwilderung ohne Fülle eine gewisse Zucht und Würde. Kraft und Schönheit lassen sich nicht rufen. Doch aus einem Bildungswirrwarr Muster und Ansprüche holen, den Sinn für Farben- und Formfeinheiten wenigstens wecken, für sprachliche Gediegenheit den Anschluß des krausen Deutsch an den europäischen Geist wenigstens versuchen: das war auch etwas" (S. 36). Gundolf schließt seine kleine Schrift mit den recht beachtenswerten Sätzen: „Vielleicht liegt sein [Opitzens] Verdienst weniger in dem, was er geschaffen, als was er verhütet: die Flucht deutschen Geistes aus der europäischen Bildung. Er hat eine Brücke gebaut zwischen Petrarca und Goethe über den von Luther gerissenen Abgrund hinweg. Manche werden diesen Abgrund heilsamer finden, und wir könnten uns schönere Brücken denken. Aber so wie es gekommen, trägt sie seinen Namen" (S. 52).

Schade, daß Gundolf auch hier wie schon in seinem Goethebuch die geschmacklosen, vulgären Ausfälle gegen die „Pfaffen" nicht lassen kann: „Quodlibetpfaffen wie Abraham a Sancta Clara" (S. 4). „In den Mittellagen werden selbst die Besseren leicht zu streberischen Glücksrittern, wenn sie nicht enge Eiferer sind wie die Pfaffen oder entrückte Grübler wie die Mystiker" (S. 6). Auch sonst wäre gegen Einzelheiten manches einzuwenden; denn seine Kenntnis der Literatur des 17. Jahrhunderts ist anscheinend sehr lückenhaft, wie ihm das von Fachleuten verschiedentlich nachgewiesen wurde. Es rächt sich eben jetzt, wo er selbst in die Region des Konkreten und Kontrollierbaren herabsteigt und auf allgemein gehaltene, unfaßbare Konstruktionen verzichtet, seine bisherige souveräne Verachtung der literarhistorischen und philologischen Arbeitsweise.

Klopstock. Seine Sendung in der deutschen Geistesgeschichte. Von Franz Schultz. Lex. (16 S.) Frankfurt a. M. 1924, Englert & Schlosser. *M* —.50

Die Arbeit des bekannten Frankfurter Germanisten Professor Dr. Franz Schultz, ursprünglich eine Rede anläßlich des 200. Geburtstags Klopstocks, betont die heute oft nicht genügend gewürdigte Bedeutung des Dichters für die deutsche Geistesgeschichte. Die Schilderung, die einst Goethe von seinem großen Zeitgenossen in „Dichtung und Wahrheit" gab, hat, wie Schultz richtig hervorhebt, „eine beinahe kanonische Geltung erlangt", muß aber entschieden als „unzulänglich und ergänzungsbedürftig" bezeichnet werden (S. 6 f.). Sie verkennt das, „was an Problematik und Mischungen in Klopstock beschlossen ist". Nachdrücklich weist Schultz unter anderem auf Klopstocks Verdienste um die Sprache hin und feiert zum Schluß noch des Dichters großen Einfluß auf die Erstarkung des deutschen Nationalgefühls: „Eine gerade Linie führt von seiner teutonischen Lyrik über den Göttinger Hain zur Lyrik der Befreiungskriege, der Turner und der deutschen Burschenschaft" (S. 15).

Reinhold Baumstark und Alban Stolz. Von Dr. Julius Mayer. gr. 8° (30 S.) Freiburg i. Br. 1925, Herder. *M* 1.—

Reinhold Baumstark (geb. 1831, gest. 1900) war ein ungewöhnlich kenntnisreicher Gelehrter, ein begabter Schriftsteller, ein selbständiger Denker und — leider auch ein eigensinniger, eigenbrötlerischer Politiker. Von Haus aus Protestant, aber aus einer gemischten Ehe stammend, legte er am 30. Juni 1869 im Kloster Beuron das katholische Glaubensbekenntnis ab, nachdem er durch gründliche historische Studien und eine für ihn sehr bedeutungsvolle Reise nach Spanien die Überzeugung von der göttlichen Sendung der Kirche und der Wahrheit ihrer Lehre gewonnen hatte. Obwohl Baumstark später in schroffer, leidenschaftlicher, auch wohl ungerechter Weise die katholische Zentrumspartei befehdete, ist er doch bis an sein Ende ein treuer Sohn der Kirche geblieben, wozu die Freundschaft mit Alban Stolz zweifellos sehr viel beigetragen hat. Stolz blieb ihm zeitlebens aufrichtig gewogen, und Baumstark seinerseits hing in dankbarer

Verehrung und Liebe an seinem priesterlichen Freund, dessen treuherzige Ermahnungen, sich in seinen politischen Meinungsäußerungen und öffentlichen Kundgebungen mehr zu zügeln und zu mäßigen, er allerdings zu seinem eigenen Schaden nicht genügend befolgte.

Als Gelehrter entfaltete Baumstark auf dem Gebiete der Geschichtsforschung eine sehr erfolgreiche, gesegnete Tätigkeit, wie Mayer in seiner kleinen Schrift noch besonders hervorhebt. Nebst einer kurzen Lebensskizze Baumstarks (unter besonderer Berücksichtigung seiner Beziehungen zu Alban Stolz) enthält die Broschüre noch zwei Beilagen von bisher unveröffentlichen Briefen der beiden Männer: Sechs Schreiben von Stolz an Baumstark stehen vier Antworten des letzteren gegenüber. In einem Briefe Baumstarks vom 1. November 1880 finden sich die für den edlen, bei allem Eigensinn doch wieder großveranlagten Konvertiten bezeichnenden Worte: „Ich bin hocherfreut über Ihre Milde und Güte; es liegt mir gar nichts daran, daß Sie mich verteidigen, sondern nur daran, daß Sie an mich glauben" (S. 29).

Die deutsche Dichtung der Gegenwart 1885—1924. Von Hans Naumann. 2. Auflage. gr. 8° (376 S.) Stuttgart 1924, Metzler. *M* 7.—; geb. 8.50

Die Aufgabe, die sich der Frankfurter Germanist und Professor Dr. Hans Naumann in diesem Buche stellt, ist, wofern ihre wissenschaftliche Bewältigung nicht bloß eine Behandlung in Form von einer leichten, unverbindlichen Plauderei angestrebt wird, eine außergewöhnlich schwierige. Gestalten und literarische Erscheinungen, die noch in vollem Fluß begriffen und stetem Wechsel unterworfen sind, mit klarem, unbeirrbarem Blick zu überschauen, zu kennzeichnen und jeder von ihnen ihren Platz im Geistesleben der Gegenwart anzuweisen, gehört zu jenen seltenen Naturgaben, deren Mangel selbst bei sonst gutem Talent durch eisernen Fleiß und angestrengtes Studium niemals ersetzt werden kann. Es soll nicht behauptet werden, daß Naumann seine Aufgabe restlos oder auch nur durchweg befriedigend gelöst hat, aber einen guten Schritt nach dieser Richtung bedeutet seine gehaltvolle, interessante Studie immerhin. Die Literarhistoriker einer späteren Zeit werden sie mit Nutzen lesen und verwerten, mögen sie auch in der Wertschätzung der von Naumann mit so viel innerer Anteilnahme gewürdigten zeitgenössischen Dichter und Dichtungen oft wesentlich anderer Ansicht sein.

Das Buch enthält nur drei große Abschnitte: Das neue Schauspiel, Der neue Roman, Die neue Lyrik. — Naumann bezweifelt, ob eine spätere Zeit die sonst übliche Dreiteilung der neuen Dichtung in Naturalismus, Impressionismus und Expressionismus beibehalten werde; er hält es für wahrscheinlicher, daß sie sich mit der Zweiteilung nach den alten Begriffen Realismus und Romantik begnügt. Er mag recht haben; nur darf man nicht übersehen, daß die Grenzen zwischen den zwei großen Kategorien fließend sind, und daß unendlich viele Unterarten und Schattierungen den Entwicklungsprozeß vom Rationalismus bis zur ausgesprochenen romantischen Auffassung kennzeichnen. Die Hauptbruchstelle in der Zeit des Impressionismus, wo die Neuromantik beginnt, findet der Verfasser um 1900, „in jenen Jahren, da allgemeiner und breiter die Richtung einsetzt, die man mit Neuromantik zu bezeichnen sich übrigens längst gewöhnt hat". Diese Richtung steigerte sich bis zum Expressionismus. Die ganze Entwicklung der neuesten Dichtung erscheint demnach wie ein einziger Prozeß, „wie ein Sichtotlaufen von Realismus und Rationalismus bis in ihr Gegenteil hinein" (S. 1).

Naumanns Studie enthält eine Fülle von feinsinnigen Beobachtungen und Urteilen und legt so Zeugnis ab von der Aufgeschlossenheit des Verfassers für die neuesten Bestrebungen auf dem Felde des schönen Schrifttums, nachdem der Frankfurter Gelehrte bisher durch fachwissenschaftliche Arbeiten aus dem Gebiete der mittelalterlichen Literatur seine eingehende Vertrautheit mit der deutschen Vergangenheit bewiesen hat. Eine umfassende Kenntnis und eine von den Modeströmungen unbeeinflußte objektive Beurteilung der Dichtung der Gegenwart verrät sie nicht. Schon der Umstand, daß Naumann das Geistesleben der Gegenwart in den Namen Gerhart Hauptmann, Thomas Mann, Stephan George und Franz Werfel gipfeln läßt, erweckt Bedenken. Immerhin sind es Dichter, deren große Bedeutung in unserer Zeit niemand bestreiten wird. Anfechtbarer erscheinen mir die gar zu reichlichen Huldigungen, die hier Schriftstellern wie Johannes R. Becher, Arno Holz, Georg Kaiser, Paul Kornfeld, Alfred Mombert, Christian Morgenstern u. a. gespendet werden. Carl Sternheim erscheint zwar nicht gerade als das Ideal des modernen Dichters, aber eine Überschätzung seines Könnens und des ethischen Gehalts seiner Schriften ist unverkennbar. Während Naumann solchen zweifelhaften Größen liebevolle Aufmerksamkeit widmet, scheint er keine

Ahnung davon zu haben, daß es auch katholische Dichter gibt, die in einer Darstellung mit so anspruchsvoller Überschrift einfach nicht übergangen werden dürfen, wenn eine auch nur annähernd vollständige Lösung der gestellten Aufgaben angestrebt wird. Was soll man dazu sagen, daß Heinrich Federer, Peter Dörfler, Leo Weismantel, von weniger bekannten Namen ganz zu schweigen, in Naumanns Buch nicht einmal genannt werden? Überhaupt scheint dem Verfasser für den starken religiösen Einschlag, der in einem großen Teil unserer heutigen Dichtungen (von Protestanten und Katholiken) unstreitig vorhanden ist, das tiefere Verständnis abzugehen. Das ist um so mehr zu bedauern, als Naumann sonst einer durchweg idealistischen Auffassung huldigt und es anscheinend begrüßt, daß der moderne Geist aus dem Banne eines engherzigen Individualismus wieder zum mittelalterlichen Gemeinschaftswesen und „gotischen Geist" zurückkehrt.

Alois Stockmann S.J.

Dichtung

Das Passional. Von Ruth Schaumann. (39 S.) München 1926, Kösel-Pustet.

Das Zeichen der Zeit ist die Selbstüberwindung des Expressionismus zu einer neuen klassischen Typik. In diesem Prozeß ist Ruth Schaumanns „Passional" eine ganz besondere Etappe. Ruth Schaumann begann mit der „Kathedrale" (1920), die an die rätselvolle Musik des späteren Rilke gemahnt. Es folgte „Der Knospengrund" (1924), in dem die anfängliche (freilich auch hier nur teilweise) Rilke-Nachfolge zu einem überraschend gesättigten Lied-Stil sich befreit (vgl. unsere Besprechung in dieser Zeitschrift 109 [1924/25] 30). Das „Passional" ist unleugbar ein Höhepunkt dieser Befreiung: von einer Künstlerin, in der das schwere Blut der Expressionismus-Epoche wie nur irgend lebendig floß, werden uns Lieder geschenkt, die an herbreifer Einfachheit und Stille mit den klassischen Kirchenliedern wetteifern können. Gewiß sind auch diese Partien noch von sinnenden Betrachtungen im früheren Stil durchkreuzt. Aber das Charakteristische des „Passionals" bleibt die glückliche Neugeburt eines neuen religiösen Liedstils, der nach einem Komponisten von der Art Pfitzners, Regers oder auch Braunfels' geradezu ruft, — wenn auch in unserer neueren Musik die Verheißungen der Orientierung an gregorianischem Choral sich erfüllen. Als Probe sei das letzte Lied mitgeteilt:

O edler Pelikan,
Was hast du dir getan,
Daß deiner Federn Schnee sich purpurn rötet,
Und unsrer Schnäbel Eis
Erblüht und wird so heiß?
Hast du dein klares Herz
Für uns getötet?

Dein rosenfarbner Flug,
Der dich zur Sonne trug,
Liegt über uns gedeckt in weitem Bogen.
Des Himmels Tiefe klagt,
Des Morgens Röte zagt,
Es seufzt die ew'ge Bahn, die du geflogen.

Nun fliegst du nimmermehr,
Wir scharen um dich her
Und trinken unverzagt dein köstlich Leben.
Denn deiner Augen Licht
Hat uns die Zuversicht,
Hat uns den milden Mut zu dir gegeben. (39.)

Wir grüßen das Buch als Verheißung eines noch reicheren Schaffens und als Verheißung einer wachsenden „Stille der Einfalt" auch der wunderbar tiefen Schöpfungen der Plastikerin Ruth Schaumann. Die neue Kindheit, die aus ihrem Ringen als letzte Blüte sprießt, ist ihr eigentlich Echtes. „Wer das Himmelreich aufnimmt wie ein Kind . . ."

Zwei Freundinnen Gottes. Von Agnes Ernst. 12° (120 S.) Freiburg i. Br. 1926, Herder. Geb. *M* 3.20; handkol. Ausg. in Pergament *M* 10.50

Mit freudigem Staunen nimmt man das kleine Büchlein, eine Legende der hl. Juliana von Lüttich und ihrer Freundin, der Reklusin Eva, zur Hand und dankt von Herzen der Künstlerin und dem Verlag, die eine so erlesene Gabe bescheren. Und es sind auch Kapitel genug in dem Buche, die in feiner Harmonie zu den köstlichen Initialen passen. Die Verfasserin ist gleichzeitig die Buchkünstlerin. Ihre Eigenart berührt sich in manchem mit der Ruth Schaumanns, und man möchte von diesen Verwandtschaften aus eine ähnliche Entwicklung „prognostizieren". Aber es ist doch heißere Gegensätzlichkeit in Agnes Ernst, und eine Gegensätzlichkeit, deren Einheitspunkt vor der Hand noch nicht recht sichtbar ist. Eine reiche Künstlerphantasie steht im Widerstreit mit einer fast gesuchten Sachlichkeit. So gehen denn manche Dissonanzen durch das Buch. Aber wenn man die Initialen studiert, bekommt man ein ruhiges Vertrauen, daß auch für diese

stürmische Frauenseele das Bild Julianas wie eine Verheißung besagen mag: zur reifen Einfalt.

Erich Przywara S. J.

Spanien.

Spaniens Riviera und die Balearen. Von Prof. Dr. Otto Bürger. Eine gemächliche Frühlings- und Sommerreise. Mit 71 Abbildungen auf 52 Tafeln. 2. Auflage. (355 S.) Leipzig 1924, Dieterichsche Verlagsbuchhandlung. Geh. *M* 10.—; geb. *M* 12.—

Die Mängel, die der große spanische Philosoph Balmes in dem Kapitel Relaciones de viajes seines Criterio beklagt, kommen leider bis zum Überfluß in jeder Reisebeschreibung über Spanien vor, und sogar der Verfasser dieses Buches hat sich nicht von diesem Fehler freigehalten. An vielen Stellen, besonders dort, wo er über die Äußerung von Gedanken und Gefühlen spricht, sieht man schon auf den ersten Blick, daß er gewisse Szenen nur mit den Augen beobachtete. Er kam so zu einer subjektiven Deutung, die durchaus der Gemütsstimmung fernliegt, aus der heraus diese Szenen entstanden. Ganz besonders gilt diese Bemerkung für alles, was sich auf die Deutung von Religion, Sitten und Volksbräuchen bezieht. Die Eindrücke von Volksszenen, die von der heimischen Art des Verfassers abweichen, erscheinen bei der Wiedergabe mit einer deutlich zum Ausdruck gebrachten Äußerung des Befremdens. Keinem Philologen würde ich die Lektüre dieses Buches empfehlen, der sich über die dortige Mundart unterrichten will. Es handelt sich um meine Muttersprache. Außerdem habe ich bei ausgezeichneten deutschen Universitätsprofessoren romanische Philologie studiert. Man wird mir also einige kritische Befähigung in dieser Frage zutrauen. Nun, ich muß versichern, daß der Verfasser bei Spracherscheinungen als geläufige Ausdrücke Wortgebilde angibt, die man nur zum Spaß und zwar selten sagt; daß er Spracherscheinungen in einer Weise zu deuten sucht, die nicht den Tatsachen entsprechen, obwohl man daran das Bestreben erkennt, persönliche Eindrücke getreulich wiederzugeben. Wenigstens aber hat dieses Buch drei lobenswerte Eigenschaften, die man selten in derartigen Büchern findet: 1. Es gibt eine ziemlich getreue Beschreibung der Flora und der Naturschönheiten, die Bürger in den von ihm besuchten Landschaften fand. 2. Mit ziemlich viel Ehrlichkeit wird die spanische Architektur in Profan- und Sakralbauten gewürdigt. Nirgends findet man jene Voreingenommenheit, die in Spanien nur arabische Gebäude suchen will. Es gibt wirklich auch andere Schätze der Architektur dort, besonders gotische und romanische! 3. Der Verfasser hat den guten Geschmack gezeigt, den spanischen Osten und die balearischen Inseln zu besuchen, Gegenden, die in Wahrheit dem Ausländer einen besseren Eindruck Spaniens geben als die ausschließliche Durchquerung der kastilischen Wüsten oder die Besichtigung der arabischen Überbleibsel im Süden. Eine Auffassung, die im spanischen Geist nur Wüste und Islam sieht, ist eigentlich sehr weit entfernt von der Kenntnis des wahren Charakters der spanischen Kultur, in der ethisch-katholischer Idealismus die tragende und gestaltende Kraft bildet.

Josef de Oleza 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 Gebet des Apostels Paulus

Das Gebetsleben des hl. Paulus hat für uns mehrfachen Reiz. Zunächst führt dessen Studium tiefer in das Verständnis seiner großen Persönlichkeit; denn im Gebetsleben dieses gewaltigen Mannes offenbaren sich, wenn irgendwo, die feinsten und tiefsten Strömungen aller jener Kräfte, die seine reiche Seele bewegten. Der Verkehr mit Gott, wie er sich im ganzen Benehmen des Völkerapostels, in seinen gesetzgeberischen Lehren, in den vertraulichen Herzensergüssen seiner Briefe widerspiegelt, muß bei einer so temperamentvollen Prophetennatur wie der des hl. Paulus nicht nur der lebendige Ausgangspunkt, sondern auch ein getreues Stimmungsbild seiner Pläne, Hoffnungen und Enttäuschungen, seiner Anschauungen und Wandlungen sein, das unbewußte Echo von Stimmen aus der Tiefe des Herzens, worin alle Erlebnisse seiner Seele mit ihren Kämpfen, Siegen und Niederlagen, mit ihren Freuden und Leiden unwillkürlich und unverfälscht nachzittern.

Ein zweiter Grund der Anziehungskraft des paulinischen Gebetes liegt in dessen innigem Zusammenhang mit dem religiösen Leben des Urchristentums, sei es die sakramentale Liturgie des Gemeindegottesdienstes oder die herzeigene Andacht der einzelnen Seelen. In seinem Büchlein „Katholischer und evangelischer Gottesdienst" schreibt Prof. Friedrich Heiler[1]: „Die Christus- und Pneumamystik des Völkerapostels ist unzertrennlich verbunden mit dem Gottesdienstleben der Gemeinde, mit der Gebetsanrufung des erhöhten Herrn und den Charismen des Geistes, mit den Mysterien der Taufe und des Abendmahls." Wie ist das zu verstehen: im schöpferischen Sinne des Organisators oder im abhängigen des Schülers, des miterlebenden Teilnehmers? Trotz aller persönlichen Überlegenheit und göttlichen Begnadung, trotz aller Kraft und Ursprünglichkeit seines schöpferischen Geistes ist Paulus doch ein Kind seiner Zeit und seines Volkes, Schüler und Sohn wie Apostel der Kirche, ein Glied am gnadenvollen mystischen Leibe Christi, dessen Einheit und Wechselwirkung kein anderer Apostel so beredt zu schildern weiß wie er. Deshalb kann es nur im beschränkten Sinne und mit Vorbehalt gelten, wenn Prof. Heiler den Apostel als „Schöpfer des christlichen Gemeindegebetes"[2] bezeichnet und ihn den „Vater der katholischen Mystik"[3], den „Ahnherrn des katholischen Mysterienkultes" nennt, der „auf dem von Jesus gelegten Grundstein den Dom der christlichen Frömmigkeit aufrichtet". Im Evangelium sind durch die Lehre und das Beispiel Jesu die wesentlichen Züge der christlichen Frömmigkeit begründet, und es gab schon ein christliches Gemeindegebet, ehe der Christenverfolger Saulus sich bekehrte. Es ist jedoch eine selbstverständliche Folgerung seines weltumspannenden Apostelberufes und seiner bahnbrechenden Organisationsarbeit, daß Pauli Geist und Wesen wie das keines andern Apostels das gottesdienstliche Leben und die Auffassung privater Frömmigkeit im apostolischen Zeitalter bestimmend und befruchtend, schöpferisch und vorbildlich beeinflußte.

[1] Friedr. Heiler, Katholischer und evangelischer Gottesdienst (München 1925, E. Reinhardt) 14. [2] Derſ., Das Gebet. 5. Aufl. (ebenda 1923) 240.

[3] Derſ., Katholizismus, seine Idee und seine Erscheinung (ebenda 1923) 55.

Auch in diesem Sinne können wir sagen: „Cor Pauli cor mundi." Von Christus, dem göttlichen „Liturgen des Heiligtums und des wahren Stiftszeltes, das der Herr selbst und kein Mensch gebaut hat" (Hebr. 8, 2), geht der Pulsschlag des religiösen Lebens aus, das die ganze Kirche erfüllt, und unter dem Wehen des Heiligen Geistes trägt Paulus die Welle, die ihn erfaßt hat, auf die hellenistische Welt des Römerreiches.

Das Gebetsleben des Apostels kann deshalb auch nicht verstanden werden ohne den Zusammenhang mit seiner ursprünglichsten Quelle, den überlieferten Formen israelitischer, gut pharisäischer Frömmigkeit. Denn nicht erst jenes wundersame Erlebnis vor den Toren von Damaskus hat ihn zu einem religiösen Menschen gemacht, und jene bereitwillige Frage aus der Tiefe eines umgewandelten Herzens: „Herr, was willst du, daß ich tun soll?" war nicht sein erstes Gebet, sondern als fromm erzogener Jude brachte Paulus fertige Formen und Gewohnheiten mit ins neue Leben. Als echter Pharisäer, vom Glaubensgeist der makkabäischen Überlieferung genährt, ein Schüler des Gamaliel, war er stets „ohne Tadel im Geiste der Gerechtigkeit des Gesetzes gewandelt" (Apg. 22, 3). So muß also schon der Knabe und Jüngling Saul, gemäß der jüdischen Sitte, das dreimalige Gebet im Tage geübt haben, das schon Daniel in der Verbannung pflegte, der dreimal im Tage vor geöffnetem Fenster, das Gesicht nach Jerusalem gewandt, das Gebet seines Herzens zu Gott emporsandte. Die erste Gebetsstunde für einen frommen Israeliten war die Zeit des Morgenopfers. Dann betete er um Mittag und schließlich nach dem Abendopfer, das im Tempel dargebracht wurde. Diese Gebetssitte alttestamentlicher Frömmigkeit wurde von der apostolischen Gemeinde als väterliches Erbe übernommen und lebt heute noch im kirchlichen Stundengebet als Terz, Sext und Non. Um die dritte Morgenstunde war z. B. die Gemeinde der Jünger und Schülerinnen Jesu mit Maria zum Gebet versammelt, als das Brausen des Heiligen Geistes auf sie herabkam. Um die Mittagszeit war Petrus in Joppe gerade ins Gebet versunken, als ihm jene himmlische Vision zuteil wurde, die ihn zur Aufnahme der Heiden in die Kirche ermutigte. Und als er noch über das Gesicht nachsann, siehe, da standen schon am Tore die Abgesandten eines Proselyten, des römischen Offiziers Kornelius aus Cäsarea, der am Tage zuvor um die neunte Stunde einer Engelserscheinung gewürdigt worden war. Um die neunte Stunde, 3 Uhr nachmittags, pflegte Petrus mit Johannes, solange sie in Jerusalem weilten, in den Tempel zu gehen, um dort zu beten. Auf einem solchen Gange trafen sie jenen Lahmgeborenen, den Petrus heilte, indem er zu ihm sprach: „Gold und Silber habe ich nicht. Was ich aber habe, gebe ich dir. Im Namen Jesu Christi von Nazareth sage ich dir: Stehe auf und wandle!" (Apg. 3, 6.)

Wie die übrigen Apostel und die ganze Christengemeinde, die aus dem Schoße des israelitischen Volkes hervorgegangen war, bewahrte auch Paulus die Gewohnheiten des individuellen Gebetslebens und gemeinsamer Andacht, soweit sie mit dem neuen Geiste vereinbar waren. In Damaskus und auf seinen apostolischen Reisen geht er am Samstag in die Synagogen und Gebetsstätten der Juden, und erst nach Vollendung des üblichen Gottesdienstes, dem er beigewohnt hat, ergreift er das Wort, um die frohe Botschaft von der Gnade und Erlösung durch Jesus Christus zu verkündigen. In Jerusalem

besucht er den Tempel bald nach seiner Bekehrung und jedes Mal, wenn er von seinen Missionsreisen zurückkommt. Dort war es, wo der Neubekehrte, als er in heißem Gebet sich Gott empfahl, in Verzückung geriet und wiederum den Heiland sah, der ihm sagte: „Eile und verlasse geschwind Jerusalem! Denn sie werden dein Zeugnis für mich nicht annehmen" (Apg. 22, 17 18). Den Tempel besuchte er auch am Ende seiner dritten Missionsreise, um Pfingsten des Jahres 59, wo seine Feinde das Volk gegen ihn aufhetzten und der Aufruhr mit seiner Gefangenschaft endigte.

Paulus war also mit den Psalmen des jüdischen Gottesdienstes und den Wallfahrtsliedern des Tempelkultes von Jugend auf vertraut. Darum ist es ihm Herzensbedürfnis, auf seinen Reisen und Wanderungen geistliche Lieder zu singen. Mitten in den Schrecken und der Finsternis des Kerkers zu Philippi weiß er einen nächtlichen Gottesdienst zu improvisieren: „Um Mitternacht sangen Paulus und Silas betend Lobeslieder zu Gott, und ihre Mitgefangenen hörten zu" (Apg. 16, 25). Ein Freund des Kirchenliedes, mahnt er die Gläubigen von Ephesus: „Lasset euch mit dem Heiligen Geiste erfüllt werden, indem ihr einander unterhaltet in Psalmen, Lobgesängen und geistlichen Liedern, dem Herrn in eurem Herzen singend und jubelnd!" (Eph. 5, 11.) Ebenso fordert er die Kolosser auf: „Ermuntert euch gegenseitig durch Psalmen, Lobgesänge und geistliche Lieder, indem ihr durch den Geist der Gnade Gott lobsinget in eurem Herzen" (Kol. 3, 16).

In der Sprache und Form der Psalmen und des israelitischen Liedes hat demnach Paulus selber gebetet und Gott Lob gesungen im Kreise seiner Gemeinden. Doch wenn auch Sprache und Form blieben, so gab ihnen doch der neue Geist einen ganz neuen Sinn. Aus den Psalmen der Kirche spricht nicht mehr allein die wehmütige, heiße Bitte und Hoffnung auf die Stunde des Heiles, sondern sie werden jetzt gebetet und gesungen mit der heilsgewissen Freude der Erlösten. Besonders die messianischen Psalmen, die den Sohn Davids in seiner Königsherrschaft und seinem ewigen Priestertum nach der Ordnung des Melchisedech verherrlichen, sind ein Lieblingsgegenstand der altchristlichen und paulinischen Andacht.

Das Urchristentum ist das Zeitalter der Freiheit des Geistes. Daher gibt es in allen Gemeinden gottbegnadete Seher und Beter, denen der Geist Gottes die Zunge löst und bewegt in beseligendem Gebet. Durch diese geistbegabten Propheten wird das amtliche Gebet der liturgischen Vorsteher vertieft und ergänzt. Auch Paulus kennt dieses Charisma und ist damit begabt. Doch er bekennt, was das Zungenreden angeht, „will ich in der gottesdienstlichen Versammlung lieber nur fünf Worte mit meinem Verstand reden, so daß ich auch andern erbauend nütze, als zehntausend mit der Sprachengabe" (1 Kor. 14, 19). Denn „während ich in Sprachen bete, ist zwar mein Geist am Beten, doch mein Verstand hat nichts davon. Was also? Ich will mit dem Geiste beten, aber auch mit dem Verstand; mit dem Geiste singen, aber auch mit dem Verstand" (1 Kor. 14, 14). Angesichts der großen Gefahren der Ausartung und Selbsttäuschung mußte der Apostel gesetzgeberisch einschreiten. Einen Blick in die Art, wie er das machte, eröffnen uns die letzten Teile des ersten Korintherbriefes. Nach eingehenden Belehrungen schließt er mit der Mahnung: „Alles soll geziemend und in Ordnung geschehen" (1 Kor. 14, 40).

Bei Gelegenheit dieses freien, charismatischen Gebetes, im Anschluß an die festen Normen der überlieferten Psalmengesänge, bildeten sich die feierlichen, inhaltsreichen Doxologien, deren Echo uns in ihrer kurzen, klangvollen, kräftigen Sprache aus den Briefen des hl. Paulus entgegentönt. „Dem einen, allweisen Gott", schreibt er z. B. am Schlusse des Römerbriefes, „ihm sei Ehre und Lobpreis durch Jesus Christus von Ewigkeit zu Ewigkeit! Amen."

Im ersten Brief an Timotheus unterbricht er sich gleich im Anfang mit dem Gebetsruf: „Dem König der Ewigkeit, dem unsterblichen, unsichtbaren, alleinigen Gott sei Ehre und Herrlichkeit in alle Ewigkeit! Amen" (1 Tim. 1, 17). Den Philippern ruft er zum Abschied zu: „Unserem Gott und Vater sei Ehre von Ewigkeit zu Ewigkeit! Amen" (Phil. 4, 20). So mögen wohl seine Gemeinden ihre Gebete geschlossen haben. Sicher sind auch schon zu seiner Zeit christliche Lieder, von denen der Epheserbrief spricht, gesungen worden. So schrieb nicht lange nachher der jüngere Plinius als Statthalter von Bithynien an den Kaiser Trajan, daß die Christen an bestimmten Tagen vor Sonnenaufgang sich versammelten und Christus als Gott Lieder sängen. In der dramatisch bewegten Schilderung der Geheimen Offenbarung des hl. Johannes weht uns ebenfalls dieser sangesfrohe Geist entgegen, der bereits die christliche Liturgie beherrschte.

Wieweit aber Paulus zur Entstehung und Entwicklung der christlichen Hymnendichtung beigetragen hat, läßt sich kaum ahnen. Vielleicht ist die rhythmische Stelle im ersten Timotheusbrief, die eine kurze Christologie darstellt, einem von ihm verfaßten Christushymnus entnommen: „Groß ist das Geheimnis der Frömmigkeit von dem, der offenbar geworden ist im Fleische, als gerecht erwiesen im Geiste, von den Engeln geschaut, verkündigt unter den Heidenvölkern, geglaubt in der Welt, erhoben in Herrlichkeit" (1 Tim. 3, 16).

Im eigentlichen liturgischen und sakralen Dienst aber hielt sich Paulus streng an den Auftrag Jesu und die von ihm vorgefundene Gottesdienstordnung. Er tritt mit aller Entschiedenheit allen Bestrebungen entgegen, die in verstiegener Frömmigkeit außer den Sakramenten noch besondere Vorschriften äußerlicher Reinigung, wie im Gesetz des Tempeldienstes, für nötig hielten: „Wenn ihr mit Christus", schreibt er an die Kolosser, „den Elementen dieser Welt abgestorben seid, was stellt ihr da noch Satzungen auf, als lebtet ihr doch nur in der Welt? Man sagt: Fasset nicht an, kostet nicht, berühret nicht! Dinge, welche doch alle durch den Gebrauch zu Grunde gehen" (Kol. 2, 20 21). Ferner bestand bei der engen Berührung mit dem Heidentum die Gefahr, daß ungebührliche Einflüsse des Hellenismus die Reinheit der christlichen Gottesverehrung verwischten. So drohte z. B. in Phrygien die Verehrung der Engel in polytheistischem Sinne auszuarten. Daher schreibt der Apostel an die Kolosser, und er will, daß sein Brief auch in Laodicea gelesen werde: „Lasset euch von niemand verführen, der sich gefällt in falscher Demut und Verehrung der Engel" (Kol. 2, 18). Wie begründet diese Warnung gewesen ist, zeigt noch im 4. Jahrhundert das Konzil von Laodicea, dessen 35. Kanon sich gegen eine glaubenswidrige Verehrung der Engel richtet: „Die Christen sollen nicht die Kirche Gottes verlassen und sich abwenden und die Engel anbeten und einen Kult derselben einführen. Wer nun dieser verborgenen Abgötterei sich zugetan zeigt, der sei Anathema, weil er unsern Herrn Jesus Christus verließ und zur Abgötterei übertrat." Auch ließ Paulus nicht zu, daß aus über-

triebenem Gebetseifer die Forderungen gesellschaftlicher Pflichten vernachlässigt würden. Den Eheleuten in Korinth sagt er: „Entziehet euch einander nicht, es sei denn auf eine kurze Zeit und mit gegenseitiger Einwilligung, um euch dem Gebet zu widmen. Dann kommet aber wieder zusammen, damit euch Satan nicht versuche, eurer Unenthaltsamkeit wegen“ (1 Kor. 7, 5).

Über die kultischen Handlungen der Kirche hat Paulus zwar unmittelbaren Unterricht vom Herrn empfangen, wie er von der Einrichtung des eucharistischen Mahles beteuert: „Ich habe vom Herrn selbst die Unterweisung empfangen, die ich auch euch überliefert habe“ (1 Kor. 11, 32). Doch zu dem göttlichen Unterricht im Gebet kam die eigene Erfahrung und Anschauung des Neubekehrten in den Gemeinden von Damaskus, Jerusalem und Antiochien. In Damaskus hatte ihn ein Jünger des Herrn namens Ananias getauft. Dieser war vom Herrn geschickt worden, während Paulus betete und fastete. Die Apostelgeschichte erzählt: „Ananias ging hin, trat in das Haus und, ihm die Hände auflegend, sprach er: Bruder Paulus! Der Herr Jesus, der dir auf dem Wege hierher erschienen ist, sendet mich zu dir, damit du wieder sehend und mit dem Heiligen Geiste erfüllt werdest. — Und sogleich fiel es wie Schuppen von seinen Augen. Er sah wieder und ließ sich taufen“ (Apg. 9, 17 18). Wie oft mag der Apostel fortan selber Werkzeug ähnlicher Gnadenerweise Gottes geworden sein! Kraft seines Amtes als „Diener Christi und Ausspender der göttlichen Geheimnisse“, das ihm zwar vor allem den Dienst am Worte Gottes auferlegte, taufte, firmte und weihte Paulus unter Gebet und Auflegung seiner Hände. So hat er in Korinth den Crispus und Caius und die Familie des Stephanas getauft. In Ephesus fand er die zwölf heilsbegierigen Männer, die nur die Johannestaufe kannten: „Sie ließen sich taufen im Namen des Herrn Jesu. Und als ihnen dann Paulus die Hände auflegte, kam der Heilige Geist über sie, und sie redeten mit der Sprachengabe und weissagten“ (Apg. 19, 5 6). In Antiochien war Paulus, der neubekehrte Bekenner, schon geachtet als einer von den bevorzugten Propheten und Lehrern, die „dem Herrn Gottesdienst hielten und fasteten“. Da erging das Wort des Heiligen Geistes an sie, daß sie Paulus und Barnabas weihten zum Apostolat der Heidenmission: „Da fasteten sie, legten ihnen die Hände auf und entließen sie. Diese aber, ausgesandt vom Heiligen Geist, reisten nach Seleucia“ (Apg. 13, 3 4). Ähnlich heißt es später, als Paulus mit Silas zur zweiten Reise auszog, daß er von den Brüdern der „Gnade des Herrn sei übergeben“ worden. Das war das Vorbild, nach welchem der Apostel seinerseits die heiligen Weihen spendete. So schreibt Lukas, sein Geschichtsschreiber: „Nachdem sie (Paulus und Barnabas) in jeder Gemeinde unter Gebet und Fasten Presbyter bestellt hatten, empfahlen sie dieselben dem Herrn, dessen Lehre sie gläubig umfaßt hatten“ (Apg. 14, 22). Auf diese Weise wurde auch Timotheus geweiht, dem die Mahnung gilt: „Erwecke in dir die Gnadengabe Gottes, die in dir wohnt durch die Auflegung meiner Hände“ (2 Tim. 1, 6). Im Umgang mit den Jüngern des Herrn, zum Teil wohl auch schon als Feind des Christentums, als Zeuge und Hörer im Gespräch, hatte Paulus oft erfahren, wie das Gebet im Namen Jesu Wunder wirkte, Kranke heilte und Teufel austrieb. Auch Paulus wurde mächtig im Heiligen Geist durch die Kraft seines Gebetes. Dieses wirkt wie der Zornesruf des Propheten

Elisäus, wenn er über den Zauberer Elymas die Strafe Gottes herabruft. Seinem Lobgesang im Kerker zu Philippi antwortet ein Erdbeben, das die Tore des Gefängnisses öffnet. Sein Gebet treibt den bösen Geist aus dem Dienstmädchen in Philippi und erweckt den toten Eutychos in Troas wieder zum Leben.

In der Frömmigkeit des Apostels Paulus erwacht wiederum die ganze ursprüngliche Kraft und der unbesiegliche Wirklichkeitssinn für die übersinnliche Welt, die riesenhafte Ergriffenheit von dem Innewohnen des Geistes Gottes in der begnadeten Seele, die uns in den Prophetengestalten Israels so lebendig entgegentreten. Die Religionspsychologie glaubt in den großen Vertretern und Bahnbrechern des religiösen Lebens der Menschheit zwei Typen scharf unterscheiden zu können: die mystische und die prophetische[1]. Wenn wir diese Unterscheidung, deren Berechtigung wir damit nicht anerkennen wollen, auf den hl. Paulus anwenden, so finden wir zwar vieles, das ihn als Meister des mystischen Gebetes erweist; doch die hervorstechendsten Züge seines religiösen Wesens sind die einer prophetischen Natur. Das seelische Grunderlebnis der Mystik ist ein gewisses Sterben, Selbstvernichtung, um ganz in Gottes Wesen und seinem Besitze aufzugehen; die prophetische Frömmigkeit aber ist wesentlich Lebensdrang, Kraftgefühl in sieghafter Glaubenszuversicht. Die Mystik ist beschaulich wie Maria zu den Füßen Jesu, passiv und beseligt im Schweigen aller leidenschaftlichen Regungen. Die prophetische Frömmigkeit dagegen ist erfüllt von dem Gedanken eines großen Berufes für das Reich Gottes. Sie ist beseelt von lebendigen Leidenschaften, die sie nicht ruhen lassen, und ihr Gebet quillt weniger aus der Betrachtung beschaulicher Ruhe als unmittelbar aus der tiefen Not oder dem stürmischen Drang eines geisterfüllten Herzens. Das mystische Gebet ist ein Sichselbstverzehren im Feuer der göttlichen Liebe, die sich bis zur bräutlichen Innigkeit steigert; das prophetische Beten dagegen ist ein Ringen des Dieners und Kämpfers mit Gott um inneres Wachstum in Kraft und Weisheit für diejenigen, zu denen der Prophet gesandt ist. Mit andern Worten: das mystische Gebet ist individualistisch, das prophetische dagegen sozial, apostolisch. So zeigt sich aber das Gebet des hl. Paulus, ein prophetisches Gebet. Er ist zwar nicht der gewaltige Mittler zwischen Jahve und dessen widerspenstigem Volke wie Moses; doch er ist ein Prophet des Neuen Bundes wie Isaias und Jeremias, wie Elias und die andern Helden des Glaubens im Alten Bunde. Er ist kein Religionsstifter wie Moses, sondern Diener und Apostel Jesu Christi; doch als Apostel der Heidenvölker ist ihm ein Führerauftrag zuteil geworden, dessen Bedeutung alle Begriffe übersteigt. Er selber schildert die Stunde seiner Berufung: „Es geschah, als ich nach Jerusalem zurückkehrte und im Tempel betete, da geriet ich in Verzückung. Und ich sah den Herrn, wie er zu mir sprach: Eile und verlasse Jerusalem geschwind; denn sie werden dein Zeugnis für mich nicht annehmen! Und ich erwiderte: Herr, sie wissen ja selbst, daß ich deine Anhänger ins Gefängnis warf und in den Synagogen geißeln ließ. Und als das Blut des Stephanus, deines Märtyrers, vergossen wurde, stand ich dabei und machte mich zum Mitschuldigen und bewahrte die

[1] Vgl. Heiler, Das Gebet 247 ff.

Kleider seiner Mörder. Er aber sprach zu mir: Ziehe dennoch hin! Denn ich will dich weithin unter die Heidenvölker senden!" (Apg. 22, 17 ff.) Von jenem Tage an bis zu seinem blutigen Tode in Rom ist Paulus der wandernde Prophet des Gekreuzigten, von den Juden verfolgt, von den Heiden verspottet, aber von denen gesegnet, die das Heil erlangen sollen. Ein verzehrendes Feuer hat ihn erfaßt. Er möchte zunächst seinem Volke, seinen Brüdern im Fleische Heilsbringer sein, und für sie steigt bis zum letzten Tage das fürbittende Gebet seiner Seele zum Himmel empor. Er gesteht im Römerbrief: „Ich sage die Wahrheit in Christus. Ich lüge nicht, da mein Gewissen mir Zeugnis gibt im Heiligen Geiste, daß ich große Trauer und beständigen Schmerz in meinem Herzen trage. Denn ich wünschte Verbannung von Christus zu leiden für meine Brüder, die dem Fleische nach meine Stammesgenossen sind, denn sie sind Israeliten, denen die Gotteskindschaft gebührt und die Herrlichkeit und der Bund, das Gesetz, der Gottesdienst und die Verheißungen, denen die Väter gehören, und von denen Christus stammt dem Fleische nach, der da Gott über alles ist hochgelobt in Ewigkeit! Amen" (Röm. 9, 1 ff.). Doch er muß sich abfinden mit der bittern Enttäuschung der Verblendung Israels. Nur wird ihm die Verheißung, daß, wenn einmal die Fülle der Heidenvölker ins Reich Gottes eingegangen sein werde, auch die Stunde des Heiles für Israel geschlagen habe. Wie Elias mag er wohl manches Mal, von jüdischem Haß verfolgt und von Stadt zu Stadt vertrieben, zum Herrn geseufzt haben. Auch ihm drohte oft das blutige Schicksal des Stephanus, und wie dieser mochte er wohl jedes Mal, im Bewußtsein eigener Schuld, für seine Verfolger beten: „Herr, rechne ihnen das nicht zur Sünde an!"

Je mehr jedoch die Halsstarrigkeit Israels seine Seele betrübte, desto froher weitete sich das Herz des Apostels im Gedanken an das neue Volk der Auserwählung, das er seinem Gott und Herrn zuführen durfte. Ihnen gilt die ganze Kraft, Fülle und Innigkeit seines Umganges mit Gott. Den Korinthern schreibt er: „Ich sage jederzeit Gott Dank für euch wegen der Gnade Gottes, die euch in Christo Jesu gegeben worden ist" (1 Kor. 1, 4). Nach Ephesus schreibt er: „Gepriesen sei Gott, der uns gesegnet hat in aller geistlichen Segnung mit himmlischen Gütern in Christo Jesu" (Eph. 1, 3). Er dankt für das allen geschenkte Heil, für seine Erfolge, das Glück seiner Gemeinde, für eigene und fremde Gnadengaben, für den Glauben und die Liebe der Seinen. „Wir danken Gott allezeit für euch alle, indem wir euer gedenken in unsern Gebeten" (1 Thess. 1, 2). Es fehlt aber auch in keinem Briefe das fürbittende Gebet des Apostels: „Ich beuge meine Kniee vor dem Vater", schreibt er z. B. im Epheserbrief, „damit er nach dem Reichtum seiner Herrlichkeit euch stark werden lasse in der Kraft seines Geistes" (Eph. 3, 14). Für die Philipper hat er den Wunsch, daß ihre Liebe stets wachse, und seine Briefe pflegt er mit einem Gebet um die Gnade und den Frieden Jesu zu schließen. „Die Gnade unseres Herrn Jesu Christi sei mit eurem Geiste, Brüder!" (Gal. 6, 12.) Die gemeinsame Sehnsucht nach der Ankunft des Reiches Gottes webt in seinen ersten Korintherbrief auch den liturgischen Gebetsruf: „Herr, komme! Maranatha!"

Wie er für die Seinen betet, so bittet Paulus auch, man möge für ihn und seine Arbeiten beten. Die Thessalonicher mahnt er: „Brüder, betet für uns,

damit das Wort des Herrn Fortschritte mache und verherrlicht werde wie bei euch, und daß ich selber von feindseligen und schlechten Menschen befreit werde; denn der Glaube ist nicht jedermanns Sache!" (2 Thess. 3, 1 2.) Schließlich erzählt uns die Apostelgeschichte auch einige Fälle, wo Paulus in ganz vertrautem Kreise mit den Seinen gebetet hat. So in Milet beim Abschied von den aus den Nachbarstädten herbeigeeilten Bischöfen und Priestern. „Es war ein großes Weinen", schreibt Lukas, „als er niederkniete und mit allen zusammen betete" (Apg. 20, 36 37). In Tyrus begleiteten ihn die Familien, Frauen und Kinder, bis an den Hafen; und am Ufer des Meeres knieten sie nieder und beteten mit dem scheidenden Apostel. Es war bereits ein großes Volk, das Paulus als seinen Führer und Vater ehrte, wenn auch zerstreut über das ganze Römerreich. Er fühlt sich in der Gnade seines Berufes als der Prophet des großen Opferpriesters Christi, der bei den Heidenvölkern „den heiligen Dienst am Evangelium Gottes verrichtet, damit die Darbringung der Heiden ein Gott wohlgefälliges Opfer werde, geheiligt durch den Heiligen Geist" (Röm. 15, 16).

Das Gebet des Apostels Paulus hat also viel von der großartigen Glaubensinnigkeit und dem Feuereifer der Propheten des Alten Bundes. Trotzdem ist es von deren Frömmigkeit zugleich wesentlich verschieden, sowohl in seinem tiefsten Urquell als auch im Gebetsinhalt, in Form und Richtung. In Paulus betet nicht mehr Tempeldienst und Gesetzesgeist, sondern die Stunde ist gekommen, von der Jesus gesagt hat, daß „die wahren Anbeter den Vater im Geiste und der Wahrheit anbeten werden" (Joh. 4, 23). *Worin zeigt sich also der neue, eigentlich christliche Geist im Gebet des Apostels Paulus?* Die rein natürliche Auffassung der Religionsgeschichte, beeinflußt durch die evolutionistische Religionsphilosophie, möchte Paulus am liebsten über Christus stellen und zugleich viele Eigentümlichkeiten seiner bahnbrechenden Frömmigkeit, besonders seine mystischen Auffassungen über die christlichen Kulthandlungen, auf das Eindringen helleniſtischer Einflüsse zurückführen: „Jesu Beten ist genau wie seine frohe Botschaft vom gnädigen Vatergott und von der kommenden Gottesherrschaft ein schöpferisch Neues; aber dieses Neue ist noch eingewoben in die alten Frömmigkeitsformen und religiösen Vorstellungen des jüdischen Volkes. Seine Herauslösung aus ihnen ist die Tat des Völkerapostels Paulus. Er war es, der die nationalen Schranken des Evangeliums durchbrach und das Christentum aus der an das jüdische Volk gerichteten Reichgottesverkündigung zur universalen Weltreligion machte; er war es auch, der auf dem von Jesus gelegten Grundstein den Dom der christlichen Gebetsfrömmigkeit aufrichtete. Er ist der Schöpfer des christlichen Gemeindegebetes." [1] Das Richtige und der wahre Kern dieser Behauptungen Prof. Heilers ist die Tatsache, daß Paulus sich zu Christus verhält wie der „Diener" zum Herrn, der Schüler zum Meister, die ausführende Hand zur belebenden, denkenden Seele. Das Gebet des hl. Paulus ist nichts anderes als das in Liturgie und Frömmigkeit des einzelnen übertragene Evangelium und darum ist die pauliniſche wie die katholische Gebetsübung in Haus und Gemeinde wahrhaft evangelisch. Paulus nennt sich selbst mit stolzem Selbstbewußtsein

[1] Heiler, Das Gebet 240.

und wahrhafter Bescheidung „Diener Christi und Ausspender der Geheimnisse Gottes“ (1 Kor. 4, 1). Im Galaterbrief beteuert er: „Ich versichere euch, Brüder! Das Evangelium, das ich verkündigt habe, ist nicht Menschenlehre. Denn ich habe es nicht von einem Menschen empfangen oder gelernt, sondern durch Offenbarung Jesu Christi“ (Gal. 1, 11 12).

Im Gebetsleben des Apostels weht daher der Geist Christi, der Geist der Freiheit der Gotteskinder. Wie der Grundgedanke des Evangeliums Jesu die Vaterschaft Gottes und unsere Berufung als Kinder seines himmlischen Vaters ist, so bildet das kindliche Verhältnis der Berufenen zu Gott den Lieblingsgedanken der religiösen Welt des Apostels: „Alle, die vom Geiste Gottes getrieben werden, diese sind Kinder Gottes. Ihr habt nämlich nicht den Geist der Knechtschaft empfangen, um euch wiederum zu fürchten, sondern ihr habt empfangen den Geist der Kindschaft, durch welchen wir rufen: Abba, Vater!“ (Röm. 8, 14 15.) Darum ist des Apostels Lieblingsgebet, das bereits einen Ehrenplatz in der Liturgie des Abendmahles besitzt, das Gebet des Herrn, das Vaterunser. Der Eiferer des Gesetzes, der die ganze Wucht des Elendes der unerlösten Seele trotz aller Werke äußerer Gesetzestreue empfunden hat, jubelt auf in der Freude der Freiheit, die Christus brachte: „Als die Fülle der Zeiten kam, sandte Gott seinen Sohn, gebildet aus einem Weibe, unter das Gesetz gestellt, damit er die, so unter dem Gesetze standen, erlöste, damit wir an Kindes Statt angenommen würden. Weil ihr aber Kinder seid, darum sandte Gott den Geist seines Sohnes in eure Herzen, der da ruft: Abba, Vater!“ (Gal. 4, 4 ff.)

In diesem frohen Bewußtsein ruft er den Philippern zu: „Freuet euch im Herrn allezeit! Abermals sage ich: Freuet euch!“ (Phil. 4, 4.) Dieser gottesfrohe Geist spricht aus den vielen Doxologien seiner Briefe: „Gnade sei euch und Friede“, ruft er den Römern zu, „von Gott, unserem Vater, und unserem Herrn Jesus Christus!“ (Röm. 1, 7.) Die Korinther grüßt er mit dem gleichen Gebet und fügt hinzu: „Gepriesen sei Gott, der Vater unseres Herrn Jesus Christus, der Vater der Erbarmungen und Gott alles Trostes“ (2 Kor. 1, 2 3). Am Schlusse seines Briefes nach Philippi heißt es: „Unserem Gott und Vater sei Ehre von Ewigkeit zu Ewigkeit! Amen“ (Phil. 4, 20).

Ein zweiter Zug des neuen Geistes im paulinischen Gebetsleben ist dessen Katholizität. Das Gebet der Propheten und Frommen des Alten Bundes war national beschränkt. Tempel und Opferdienst galten nur im Namen des auserwählten Volkes, und der Heide konnte nur den äußern Vorhof des Heiligtums betreten. Auch die Jünger Jesu und die Gemeinde von Jerusalem standen noch lange unter dem Banne der nationalistischen Einstellung ihrer ererbten Frömmigkeit, bis Gottes Eingreifen und die Katastrophe Jerusalems die Berufung der Kirche zur Völkerkirche zur klar erkannten Tatsache machten. Während aber in Jerusalem die Gebetsübungen im Tempel und der rein christliche Mysteriendienst innerhalb der Privathäuser noch nebeneinander her gingen, vollzog sich in den von Paulus gegründeten Gemeinden die Scheidung und arteigene Entwicklung des christlichen Gebetslebens in Kirche und Familie viel rascher und entschiedener. Die Ausgestaltung der universalen Weltkirche war die eigenste Lebensaufgabe des Völkerapostels. Ein Gott und Vater aller, ein Erlöser und Mittler für die ganze

Menschheit, ein Evangelium für alle Völker, für Juden und Griechen, Römer und Skythen, für Männer und Frauen, für Freie und Sklaven: das war die große Idee, in deren Lichte der Apostel die neue Weltlage schaute. „Es ist kein Unterschied, ob Jude oder Grieche", schreibt er an die römische Kirche. „Einer und derselbe ist nämlich Gott über allen, reich für alle, die ihn anrufen. Denn wer immer den Namen des Herrn anruft, wird gerettet werden" (Röm. 10, 12 ff.). Im Bewußtsein des Weltapostolates, das ihm der Herr einstens in der Vision zu Jerusalem übertragen hat, will Paulus allen alles werden, um alle für Christus zu gewinnen. In allen Christengemeinden aber bittet er, daß man viel bete für die ganze Welt. So mahnt er z. B. Timotheus, den Bischof von Ephesus: „Ich ermahne Dich nun vor allem, laß viele Gebete, Bitten, Fürbitten und Danksagungen verrichten für die ganze Menschheit, für Könige und alle, die eine obrigkeitliche Würde haben, damit wir ein ruhiges, stilles Leben führen mögen in aller Frömmigkeit und Reinheit des Wandels. Denn das ist gut und wohlgefällig vor Gott, unserem Heilande, der da will, daß alle Menschen das Heil erlangen und zur Erkenntnis der Wahrheit kommen" (1 Tim. 2, 1 ff.).

Die entscheidendste und hervorstechendste Note aber in der Frömmigkeit des Apostels Paulus ist deren christozentrische Einstellung. Seitdem der erhöhte Jesus ihm selber erschienen war und seine Gnade ihn zum ersten christlichen Gebet gezwungen hatte: „Herr, was willst du, daß ich tun soll?" gab es für Paulus keine Wissenschaft mehr außer jener von Christus, und kein Gebet mehr außer durch Christus, in Christus und zu Christus, das Gebet im Namen Jesu. Wie kein anderer Apostel hat er die Mahnung und Verheißung des Herrn erfahren und erfüllt: „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Wenn ihr den Vater um etwas bitten werdet in meinem Namen, so wird er es euch geben" (Joh. 16, 23). Zu diesem äußern Grunde kommt aber noch die innere Grundlage unseres Verhältnisses zu Christus. Wir beten nicht allein im Namen Jesu, sondern auch in seiner Kraft, durch seinen Geist. Und hier erhebt sich die Gebetsauffassung des Apostels zur tiefsinnigsten Betrachtung himmlischer Mystik. Zwischen Christus und der Kirche besteht die innigste Lebens- und Liebesgemeinschaft. Er ist das Haupt, wir sind die Glieder am mystischen Leibe des verklärten Gottessohnes. „Wißt ihr nicht, daß eure Leiber Glieder Christi sind?" schreibt er den Korinthern (1 Kor. 6, 15). Und: „Ihr seid Christi Leib und Glied um Glied" (1 Kor. 12, 27). Wo deshalb zwei oder drei versammelt sind im Namen Jesu, ist der Herr mitten unter ihnen. Darum betete die altchristliche Kirche immer nur im Namen Jesu zu Gott dem Vater, und bis auf den heutigen Tag schließen die Gebetsformeln der katholischen Liturgie mit der Anrufung „durch unsern Herrn Jesus Christus". So hat auch Paulus gebetet und beten gelehrt: „Was immer ihr tun möget", schreibt er, „sei es in Wort oder in Werk, tuet alles im Namen Jesu Christi, indem ihr Gott den Vater preiset durch ihn!" (Kol. 3, 17.)

Die metaphysische Verbindung mit Christus stellt die betende Seele unter die unmittelbare Leitung des Heiligen Geistes, der Jesu Geist ist. Unter seinem Wehen klingen die Herzen der Gläubigen bei der liturgischen Andacht zu einem gewaltigen Liebeslied der Braut Christi zusammen,

die den Tod des Herrn beweint, bis er wiederkommt. Denn „ein Geist ist es, in welchem wir durch die Taufe alle zu einem einzigen Leibe geworden sind, seien wir Juden oder Heiden, Sklaven oder Freie; und ein Geist ist es, in welchem wir alle getränkt worden sind" (1 Kor. 12, 13). Auch im Privatgebet jedes einzelnen Christen ist der Heilige Geist die treibende, belebende Kraft, die „unserem Geiste Zeugnis gibt, daß wir Kinder Gottes sind. Dieser Geist steht unserer Schwachheit bei. Denn um was wir jedesmal beten sollen, wie es sich geziemt, das wissen wir nicht. Der Geist jedoch tritt selbst für uns ein mit unaussprechlichen Seufzern. Und der die Herzen erforscht, versteht, was der Geist begehrt. Denn dieser ist es, der für die Heiligen betet nach Gottes Wohlgefallen" (Röm. 8, 26 27).

Kraft dieses geheimnisvollen Wirkens der göttlichen Kraft in der Seele fallen die Schranken des Ortes und der Zeit. Der Mensch wird ein Tempel Gottes, worin der Heilige Geist himmlische Liturgien feiert. Dieser Geist, der durch die „Heiligen" Christi betet, spricht und wirkt, ist auch der Grund ihrer Glaubenszuversicht: „Wisset ihr nicht, daß ihr Tempel Gottes seid, und daß der Geist Gottes in euch wohnt?" (1 Kor. 3, 16.)

Ein rührendes Beispiel, wie dieser paulinische Gedanke die junge Christenheit begeisterte, zeigt uns das Martyrium der hl. Luzia. Als der heidnische Richter Paschasius den Mut ihres Bekennertums durch Drohungen brechen wollte, antwortete sie mit dem Hinweis auf die Verheißung des Herrn: „Wenn ihr vor Könige und Statthalter geführt werdet..., so seid nicht besorgt, wie oder was ihr reden sollet. Es wird euch nämlich in jener Stunde das Wort eingegeben werden. Denn nicht ihr seid es dann, wer spricht, sondern der Geist eures Vaters ist es, der in euch redet" (Matth. 10, 18 ff.). Der Richter fragte: „Hast du in dir den Heiligen Geist?" Die Martyrin antwortete: „Alle, die ein frommes und reines Leben führen, sind Tempel des Heiligen Geistes" (Matth. 10, 18 19).

Die Fülle dieses Heiligen Geistes war, der Verheißung Jesu gemäß, am Pfingstfest auf die Kirche herabgekommen und offenbarte sich seitdem oft durch wunderbare Gebetsgaben bei der Spendung der Taufe, der Firmung und der sonntäglichen Abendmahlsfeier. Seine Aufgabe ist es, den Heiland zu verherrlichen: „Dieser wird mich verherrlichen", hat der Herr den Aposteln gesagt, „denn er wird von dem Meinigen nehmen und euch offenbaren" (Joh. 16, 14). Das Gebet im Namen Jesu, den niemand heilsam aussprechen kann außer im Heiligen Geiste, war die Zauberformel der Wundertaten des apostolischen Zeitalters. In diesem Namen, den er zum ersten Mal gläubig bei seiner Taufe angerufen hat, weiß Paulus, daß sich beugen alle Kniee im Himmel, auf Erden und in der Unterwelt. In diesem Namen spricht er den Segen über seine Gemeinde, aber auch den Bannfluch über den Eheschänder in Korinth. In diesem Namen treibt er Teufel aus und heilt Kranke. Der Name Jesu ist ihm, wie später dem großen Mystiker Bernhard von Clairvaux, leuchtendes, nährendes und heilendes Öl, ohne das keine Speise ihm schmeckt und keine Freude gefällt, der Name seines Gottes.

Der Ausdruck „im Namen Jesu" besagt nämlich in der Gebetsvorstellung Pauli mehr als die Berufung auf seine Verheißung und Fürsprache in der Herrlichkeit zur Rechten des Vaters. Nein, Christus ist selber Gnaden-

spender, Richter, Belohner und göttlicher Gegenstand kultischer Verehrung. Das israelitische Volk hatte es nicht wagen dürfen, den Wesensnamen des Gottes Abrahams, Isaaks und Jakobs auszusprechen. Das ehrfürchtige Wort des Gottesdienstes und Privatgebetes, stellvertretend für den lebendigen Gott Jahve, war einfachhin „Herr". Der gleiche Name, „Kyrios", wurde im Römerreich der Ehrentitel für die zu Göttern erhobenen Kaiser. Diesen Namen also, der alles in sich schließen sollte, was israelitischer Glaube und helleniſtische Gottesverehrung an Göttlichem dachte, übertrug das junge Christentum auf Jesus, den Auferstandenen, den Erhöhten, den Sohn Gottes. Auch für Paulus ist Christus immer der Herr seit der Stunde, wo er gerufen hatte: „Herr, was willst du, daß ich tun soll?" Dieser „Herr Jesus Christus" ist der Erbe der göttlichen Herrlichkeit und anbetungswürdiger Hoherpriester des Neuen Bundes. „Wir haben einen Hohenpriester, der sich zur Rechten des Thrones der Majestät im Himmel gesetzt hat, als Diener des Heiligtums und des wahrhaften Bundeszeltes, errichtet vom Herrn und nicht von Menschen" (Hebr. 8, 1 2). Darum fordert Paulus die Christen auf: „Lasset uns also mit Zuversicht hintreten zum Throne der Gnade, damit wir Barmherzigkeit erlangen und Gnade finden in schneller Hilfe!" (Hebr. 4, 16.) Er zeigt, wie durch das Hohepriestertum Christi, ein ewiges, wirkliches, gegenwärtiges Priestertum nach der Ordnung des Melchisedech, die christlichen Sakramente und Mysterien unendlich wertvoller sind als alle Waschungen und Opfergebräuche des Alten Testamentes. Der Zutritt des christlichen Volkes zu seiner Liturgie ist geheimnisvoller, ehrfurchtgebietender, feierlicher als einstens die Feier des Bundes am Berge Sinai mit seinem lodernden Feuer und donnernden Wettergewölk, von der selbst Moses gestand: „Mich erfaßt Entsetzen und Zittern." Paulus schreibt: „Ihr seid hinzugetreten zum Berge Sion und zur Stadt des lebendigen Gottes, dem himmlischen Jerusalem, und zur Versammlung vieler Tausende von Engeln, zur Gemeinschaft der Erstgeborenen, welche im Himmel aufgezeichnet sind, und zu Gott, dem Weltenrichter, zu den Geistern der schon dahingegangenen Gerechten und zu dem Mittler des Neuen Bundes, Jesus, einer Besprengung mit Mysterienblut von weit erhabenerer Bedeutung als das Blut Abels" (Hebr. 12, 18).

Diese kurz angedeuteten Gedanken des Hebräerbriefes, deren Mystik an die himmlischen Schilderungen der Apokalypse anklingt, bilden einen leuchtenden Hintergrund für die knappen, aber inhaltsreichen Anspielungen der Paulusbriefe auf die altchristlichen Mysterien. Mit welcher Gesinnung mag er die Liturgie des Herrenmahles am Sonntag gefeiert haben! „Wir haben einen Altar, von dem diejenigen nicht essen dürfen, die dem Zelte dienen!" (Hebr. 13, 10.) Paulus, als Priester und Bischof, in der schlichten Einfachheit des ersten Jahrhunderts, umgeben von den betenden Familiengliedern des Hauses und andern Auserwählten, in dem schmucklosen Saal eines griechischen Hauses, vielleicht vor Tagesgrauen, wie in Troas, erhebt segnend seine Hände zum Gebet über den Gaben des Opfertischleins, über Brot und Wein; und unter dem ehrfürchtigen Schweigen, das seinem lauten Lobpreis Gottes mit allen Chören der Engel folgt, bei dem flackernden Scheine der zahlreichen Lampen, die den Saal erhellen, spricht er leise die wunderkräftigen Worte des Herrn beim letzten Abendmahl, die er im ersten Korintherbrief

berichtet: Das sind die großen Augenblicke, wo sich das ewige Hohenpriestertum Christi verwirklicht, und während die Kirche auf Erden zum Mittler des Neuen Bundes herantritt, feiert auch die himmlische Kirche das Geheimnis der heiligen Wandlung, indem sie anbetend singt: „Würdig ist das Lamm, das getötet worden ist, zu empfangen die Macht und Gottheit und Weisheit und Stärke und Herrlichkeit und Lobgesang" (Offb. 5, 13). Für den hl. Paulus ist die Feier der heiligen Geheimnisse gemäß der Weisung des Herrn zunächst die Erneuerung seines Andenkens, die symbolische Erinnerung an dessen Leiden und Sterben: „Sooft ihr von diesem Brote esset oder von diesem Kelche trinket, sollt ihr den Tod des Herrn verkünden, bis er wiederkommt!" (1 Kor. 11, 26.) Diese Erinnerungsfeier beschränkt sich aber nicht auf das Andenken, die Verkündigung vergangener Dinge durch ein symbolisches Schauspiel, sondern ist *Gegenwart und Wirklichkeit*, geheimnisvolle und unblutige Erneuerung des Opfertodes Jesu Christi am Kreuze. Die Worte Christi, die Paulus genau anführt: „Das ist mein Leib, der für euch dahingegeben wird" und „Das ist der Kelch des Neuen Testamentes in meinem Blute", werden bei jeder neuen Mysterienfeier buchstäblich wahr und wirklich. Diese ist selber ein eigentliches Opfer. Darum stellt der Apostel die Feier des Herrenmahles in so feierlichen Gegensatz zu den Opfern des Tempeldienstes und den heidnischen Mysterien. „Ihr könnt nicht den Kelch des Herrn trinken und den Kelch der bösen Geister. Ihr könnt nicht am Tische des Herrn teilhaben und am Tische der bösen Geister" (1 Kor. 10, 20 21).

Das Mahl des Herrn ist ferner auch als Kommunion nochmals eine mystische Handlung. Durch die Teilnahme am Opfermahl tritt jede Seele in erhöhte Lebensgemeinschaft mit Christus, und alle Seelen der Teilnehmer durchflutet lebendiger der einigende Strom des Lebensblutes Jesu: „Der Kelch der Segnung, den wir segnen, ist er nicht die Gemeinschaft mit dem Blute Christi? Und das Brot, das wir brechen, ist es nicht die Gemeinschaft mit dem Leibe des Herrn? Ein Brot, ein Leib sind viele, wir alle, die wir teilhaben an dem einen Brote" (1 Kor. 10, 16 17). Diese Mysterienfeier ist für Paulus der Höhepunkt und die Sonne der christlichen Frömmigkeit. Von ihr empfängt alles übrige Licht und Leben, und alle andern Übungen des Gottesdienstes im Gemeindeleben und privaten Umgang mit Gott blühen an ihrem Glanze empor.

In ihrem Lichte werden alle Sakramente zu inhaltsvollen Mysterienfeiern des Todes und der Auferstehung Jesu Christi, ein dramatisches Gebet. Von der Taufe schreibt z. B. der Apostel an die Römer: „Wisset ihr denn nicht, daß wir alle, die wir getauft worden sind in Christus Jesus, in seinen Tod getaucht worden sind? Denn durch die Taufe wurden wir mit ihm begraben im Tode, damit wie Christus durch die Herrlichkeit des Vaters von den Toten auferstanden ist, so auch wir in einem neuen Leben wandeln. Denn wenn wir mit der Ähnlichkeit seines Todes innige Gemeinschaft haben, so werden wir sie auch mit seiner Auferstehung erlangen" (Röm. 6, 3—5). Er spricht wie von einer allen geläufigen Erkenntnis. „Wisset ihr denn nicht?" Tatsächlich kehrt dieser mystische Lieblingsgedanke des Apostels in seinen Briefen oft wieder. Es ist jene religiöse Einstellung, die unser ganzes Leben zu einem Gottesdienst, unsere Leiber zu lebendigen Tempeln Gottes und Gliedern der „Fülle" des

Leibes Christi macht, dessen Geist uns heiligt und in uns betet. Dieser Anschauung aber liegt die himmlische Botschaft des Herrn zu Grunde, daß wir durch das Wasser und den Heiligen Geist wiedergeboren werden zu Kindern Gottes, der göttlichen Natur teilhaftig.

In der Betonung dieses mystischen Verhältnisses der christlichen Seele zu Gott zeigen alle Schriften des Neuen Testamentes den gleichen Geist, die Evangelien wie die Apostelbriefe, die Erzählungen von der Gründung der Kirche in der Apostelgeschichte und ihrer Vollendung in der Apokalypse. Paulus und Johannes sind zugleich große Propheten und Mystiker. Aber Paulus hat den theologischen Grundgedanken am folgerichtigsten und allseitigsten dargelegt. Bei ihm ist das ganze christliche Ringen nach Vollkommenheit zugleich eine symbolische Verähnlichung mit der Entwicklung und Umgestaltung des Leibes Christi. In ihm vollendet sich der ganze Heilsweg des mystischen Aufstieges zu Gott durch die Wandlungen der Läuterung, Erleuchtung und des Aufgehens in Gott, wann die Seele sagen kann: „Nicht ich lebe, sondern Christus lebt in mir“ (Gal. 2, 20). Was den Mystikern eigen ist, die völlige Selbstentäußerung und das innige Versenken in das Leiden Christi, das finden wir auch bei Paulus. Ihm ist die Welt gekreuzigt, und er ist der Welt gekreuzigt. Den Philippern bekennt er: „Für mich ist Christus das Leben und Sterben ist Gewinn!“ (Phil. 1, 21). Er hat das Leiden des Herrn an seinem Leibe vielfach erfahren. Die Narben der Schläge und Wunden, die er seinetwegen erlitten hat, die Spuren der Drangsale und Verfolgungen, die ihn oft dem Tode nahe brachten, haben ihn zu einem Abbild des Gekreuzigten gemacht: „Ich trage die Wundmale des Herrn Jesus an meinem Leibe“, sagt er (Gal. 6, 17). Das sind auch die Siegeszeichen des heldenmütigen Kampfes, den seine Seele gekämpft hat in dem furchtbaren Widerstreit des doppelten Gesetzes in seinem Innern im Dualismus des Geistes und des Fleisches. Oft hat er im Gebete heiß gerungen vor dem Herrn, daß er seine Schwachheit, den Stachel Satans, von ihm nähme. Doch der Herr tröstete ihn: „Es genügt dir meine Gnade!“ (2 Kor. 12, 9.) So rühmt sich denn Paulus allein in seiner Schwachheit, damit die Kraft Christi in ihm wohne.

Es mag sein, daß dem Völkerapostel der unmittelbare, gewöhnlich traute Gebetsverkehr mit dem „erhöhten“ Jesus in dessen göttlicher Herrlichkeit leichter geworden ist als den übrigen Aposteln, die den Herrn so lange im irdischen Wandel der Knechtsgestalt gekannt haben und erst allmählich, nach seiner Auferstehung und Himmelfahrt, ihre Gedankenwelt auf die Vorstellung einstellen lernten, daß Jesus ihnen fortan mehr als „Gottessohn“ zur Rechten des Vaters denn als der Menschensohn gegenübertrat. Paulus aber hatte von Anfang an den Vorteil, daß ihm Jesus nur als der Himmlische, als Gott begegnet war. So konnte sich bei ihm schneller jener persönliche Gebetsverkehr mit Christus entwickeln, der bei ihm so charakteristisch hervortritt. In den liturgischen Gottesdienst drang die unmittelbare Gebetsanrufung Jesu, abgesehen von dem allgemein üblichen Maranatha, erst allmählich ein, wie im Gloria und den Hymnen. Im privaten Gebet des Volkes aber ist sie gewiß so alt wie das Christentum und hat sich nicht erst durch Paulus durchgesetzt. Schon der Diakon Stephanus hatte zu Jesus gebetet: „Herr Jesu, nimm meinen Geist auf!“ (Apg. 7, 59.) Doch bei Paulus ist die christozentrische

Einstellung des ganzen Gebetslebens mit solcher Kraft, Klarheit und Innigkeit ausgeprägt, daß ihre hinreißende Anziehungskraft für alle Jahrhunderte bahnbrechend geworden ist. Durch die Kraft und den Geist Christi ist er ein Riese des Gebetes, den Propheten gleich an Erhabenheit und gottliebendem Eifer. Er steht hinter denselben auch nicht zurück, wenn es sich handelt um außerordentliche Gebetszustände. Seine Erlebnisse vor den Toren und in den Mauern von Damaskus, die Erscheinung des Herrn, als er im Tempel betete, sind erhabene, großartige Gnadenerweise. Daß sie nicht mit den monumentalen, bewegten, farbenreichen Schilderungen der Sprache eines Isaias oder Ezechiel gezeichnet werden, entspricht der Schlichtheit des Neuen Testamentes, wo die unendliche Majestät des Wortes Gottes unter uns wohnt in der demütigen Gestalt des Menschensohnes. Aber auch Paulus konnte, wie Johannes, sich rühmen, einen Blick in den Himmel getan und Dinge dort geschaut und Worte gehört zu haben, die über alle gewöhnliche Erkenntnis hinausgehen: „Ich kenne einen Menschen", schreibt er um das Jahr 58, „der in Christus vor vierzehn Jahren — ob im Leibe, ich weiß es nicht; ob außer dem Leibe, ich weiß es nicht; Gott allein weiß es — bis in den dritten Himmel entrückt wurde. Und ich weiß, daß dieser Mensch — ob im Leibe oder außer dem Leibe, weiß ich nicht; Gott allein weiß es — in das Paradies entrückt wurde und geheimnisvolle Worte hörte, die ein Mensch nicht aussprechen kann" (2 Kor. 12, 2).

Dieses Bekenntnis des Apostels läßt uns ahnen, welch ein reich begnadetes, mystisches Innenleben er wohl geführt haben mag, so daß dessen lichte Fülle helle Funken sprüht auf alles, was er schreibt und spricht. In Paulus hat das Feuer der wahren Religion, das Christus vom Himmel gebracht hat, die hellsten Flammen entfacht, die sein ganzes Wesen in glühendem Eifer verzehren und in beständigem Umgang mit Gott immer neue Nahrung erhalten. Er ist ein großer Beter durch seinen feurigen, alles überwindenden Glauben, ein wahrer Prophet des Herrn. Sein himmelstürmendes Verlangen nach der Aufrichtung des Reiches Gottes und sein felsenfestes Vertrauen auf die Führung Gottes macht sein Gebet zu dem des welterobernden Apostels Christi. Die alles übersteigende Liebe zum Herrn, die ihn stets vorwärtsdrängt, obwohl er gleichzeitig verlangt „aufgelöst zu werden und bei Christus zu sein" (Phil. 1, 33), erhebt gleichzeitig seine Frömmigkeit zu den paradiesischen Höhen vollendeter Mystik.

Ludwig Koch S. J.

Das Geheimnis des Rembrandtdeutschen

Es war immer ein seltsames Geheimnis um den Mann, der das Buch „Rembrandt als Erzieher" geschrieben hat. Das Buch erschien bekanntlich im Jahre 1890 anonym, „von einem Deutschen", und es war ein großes Rätselraten, wer dieser Deutsche sein möchte. Und selbst wer etwa erfuhr, daß er Langbehn, Julius Langbehn heiße, dem war mit diesem Namen noch gar nichts gesagt. Wer ist dieser Langbehn? Und was ist er? Und wo lebt er? Im Laufe der Zeit und sogar sehr schnell trat das Buch wieder aus dem Bewußtsein der Zeit: es wurde vergessen, noch mehr sein Verfasser. Und schließlich wurde er in einem Lexikon als „gänzlich verschollen" bezeichnet. Und er war es auch wirklich: Julius Langbehn war damals bereits begraben, auf einem Bauernfriedhof, in dem oberbayrischen Dörflein Puch bei Fürstenfeldbruck. Auf dem Grabkreuz standen nur die Buchstaben und Daten: A. J. L. Geb. 1851, Gest. 1907. Und nur ein einziger Mensch, der treue Gefährte und Gehilfe während sechzehn Jahren, eigentlich der einzige Freund, den der Rembrandtdeutsche besessen hatte, wußte von diesem Grab und wen es barg. Langbehn selbst wollte völlig verschwinden; man sollte seinem letzten Willen gemäß nicht einmal von seinem Gestorbensein erfahren. War all das nur eine kapriziöse Geheimtuerei? War es krankhafte Flucht vor der Öffentlichkeit? War es selbstloseste Bescheidenheit? All das nicht! Julius Langbehn war weder bescheiden noch krankhaft; Kaprizen hatte er freilich genug, aber das Geheimnis, mit dem er sich umgab, war doch mehr als nur eine kapriziöse Laune, es war gleichsam ein instinktiv gewähltes Gleichnis seines Lebens und des unbegreiflichen Rätsels, das sein Leben und seine Seele einhüllte.

Jetzt beginnt sich das Geheimnis, das um den Rembrandtdeutschen war, einigermaßen aufzuklären, freilich nur nach der Außenseite hin. Denn jetzt, wo wir in seinen Lebenslauf zum ersten Mal hineinschauen und soviel über ihn erfahren, ja noch mehr, als man für gewöhnlich von einem Menschen zu wissen pflegt, jetzt ist uns erst sein tieferes Geheimnis aufgegangen, das Geheimnis einer Menschenseele, das Geheimnis einer göttlichen Erwählung und Berufung, und einer unabsehbaren Tragik. Und daß wir dieses Geheimnis sehen, das ist's eigentlich, was die eben erschienene erste Biographie Langbehns so wertvoll macht, was ihr beinahe einen religiösen Wert verleiht.

Momme Nissen hat diese Biographie geschrieben[1], Momme Nissen, der Maler, der Kunstkritiker, der Konvertit, der nun als Mitglied des Predigerordens den Namen P. Benedikt führt. Dieser Erzähler war der engere Landsmann Langbehns, wenn auch aus friesischem Stamm, und vom Jahre 1891 bis zum Tode Langbehns dessen einziger Vertrauter, sein Gehilfe, Mitarbeiter, Sekretär und Freund. Wohl der einzige Mensch, der den Rembrandtdeutschen bis ins Tiefste und Innerste gekannt hat. Wir erfahren nun zum ersten Mal, aus bester Quelle, wer Julius Langbehn war, wie er gelebt und gelitten, wie er gesucht hat, wie er katholisch wurde, wie er betete und starb. Und dem Buch

[1] Der Rembrandtdeutsche Julius Langbehn. Von seinem Freunde Benedikt Momme Nissen. Mit fünf Tafeln. 1.—5. Tausend. gr. 8° (364 S.) Freiburg i. Br. 1926, Herder & Co. In Leinwand geb. *M* 7.50

ist ein Geleitwort vorausgeschickt von dem Bischof Paul Wilhelm v. Keppler von Rottenburg, aus dem wir mit Erstaunen erfahren, daß auch dieser Bischof dem Rembrandtdeutschen nahe stand, geistig und geistlich, daß der Rembrandtdeutsche bedeutenden und bedeutsamen Einfluß auf das Wirken des Bischofs geübt hat, was bisher niemand geahnt hat, daß die so berühmt gewordene bischöfliche Rede über „wahre und falsche Reform", ja daß selbst das Freudenbüchlein „Mehr Freude" den Anregungen, ja dem stürmischen Drängen des „heimlichen Kaisers" Julius Langbehn ihren Ursprung verdanken.

So wäre denn dem biographischen Interesse an dem Rembrandtdeutschen genug getan? Vielleicht! Aber in wenigen Fällen wird es so offenkundig wie hier, daß dieses bloß historisch-biographische Erkennen oberflächlich und äußerlich bleibt, daß hinter dem Leben eines Menschen gar oft Geheimnisse walten können, die weit über den Bereich der Geschichtschreibung hinausragen. Das einsam schlichte Grab auf dem dörflichen Friedhof zu Puch, das jahrelang das Geheimnis eines außergewöhnlichen Menschenlebens barg, ist wirklich ein treffendes Symbol für ein letztes und unerforschliches Geheimnis, das hier von Gott selbst um eine Menschenseele gewirkt worden war. Und unser menschliches Betrachten kann nichts anderes tun, als die rätselvollen Fragen, die sich hier aufdrängen, stellen und bewußt machen, und dann — die Ratschlüsse Gottes schweigend anbeten.

Von der Lebensbeschreibung des Rembrandtdeutschen geht eigentlich eine wehmütige, ja tieftraurige Stimmung aus; der vorherrschende Eindruck, den sie auf uns macht, ist dieser, daß hier wieder einmal ein großer Mensch aus dem Dunkel ins Dunkel ging, ohne seine hochfliegenden Träume von Macht und Wirkung erfüllen zu können. Das wäre nun freilich nichts Besonderes, sondern eine ganz alltägliche Sache, über die wir uns kaum noch wundern, diese anscheinende Fruchtlosigkeit auch des größten Menschenlebens. Aber um diesen seltsamen Mann hier webt noch ein viel tieferes schauervolles Geheimnis: daß auch die Anlagen und Kräfte, die schon vor jedem Wollen und Streben in ihm enthalten waren, nicht erfüllt wurden, und zwar, soviel wir sehen können, ohne seine oder irgend eines Menschen Schuld, daß also Gott selbst die Verheißungen, die er mit diesem Leben gemacht hat, nicht erfüllte.

Als das Lebenswerk des Rembrandtdeutschen wird die Geschichtschreibung sein Buch „Rembrandt als Erzieher" bezeichnen. Und Langbehn selbst hat dieses Buch als eine Tat, als eine Reformtat, als Beginn einer neuen Epoche gewertet, als einen entscheidenden und umgestaltenden Eingriff in das deutsche Geistes- und Kulturleben. Selbstverständlich ist dieser Anspruch in solcher Größe und Weite nicht befriedigt worden. Das Buch hatte ja soviel Erfolg, als Bücher im günstigsten Falle überhaupt haben können — es ist beachtet worden, es hat Auflagen in großer Zahl erlebt, es hat wenigstens ein Jahr lang die öffentliche Meinung erregt. Ja es hat gewiß auch einzelne tiefer und dauernder beeinflußt, obgleich solche seelische Nachwirkungen sich geschichtlich nicht messen lassen. Zahlreiche Ideen dieses Buches sind heute wieder Gemeingut unserer deutschen Geisteskultur geworden; ob aber dieser Umschwung gerade auf Rechnung eines Buches, und wäre es auch das gescheiteste Buch, zu setzen ist? Gesunde und in den Tiefen der Natur und Wirklichkeit gegründete Gedanken werden immer wieder nach Zeiten der Verdunkelung ins

Bewußtsein der Menschen treten, können nie ganz und für immer verwischt und verfälscht werden. Und von solcher Art sind die Grundideen des Rembrandtbuches. Wenn auch viele Gedanken Langbehns allzusehr im Allgemeinen stecken bleiben und oft nichts sind als ein Spiel mit unbestimmten Begriffen und dichterischen Bildern, ihrem wesentlichen Gehalt nach sind sie doch wahrlich sehr gescheit, gesund, voll intuitiv erfaßter Wahrheit und Realität; besonders seine Anschauungen über Kunst und Kunstwert sind gerade gegenüber der Verwirrung, die auf diesem Gebiet bis heute noch herrscht, von wirklich unvergänglichem Wert, und es ist heute schon klar, daß sie wieder die allgemeine Anschauung einer vielleicht schon nahe bevorstehenden Zukunft sein werden. Man könnte also eher vermuten, das beginnende Wiederauftauchen und Bewußtwerden dieser Erkenntnisse habe in Langbehn zuerst und lange vor der großen Menge Gestalt und Ausdruck gewonnen. Er ist wirklich, wie er von sich selbst sagte, ein „Mund" gewesen, der Mund seines Volkes und seiner Zeit, der das auszusprechen vermochte, was noch unbewußt und ungeformt in den Geistern lebte und dort eben erst zu wirken begann.

Langbehn wollte auf diese erste Reformtat, das Rembrandtbuch, später noch andere folgen lassen, ebenfalls literarischer Art; vor allem sollte das Rembrandtbuch, das für Individualität, Freiheit und Charakter eintritt, eine Ergänzung finden durch die Forderung von Stil, Gebundenheit und Maß. Aber es ist nicht mehr zu diesem Buche gekommen, wenn auch in dem umfangreichen literarischen Nachlaß Langbehns, den Momme Nissen jetzt herauszugeben gedenkt, die Hauptmasse des geplanten Werkes enthalten sein mag. Daß Langbehn selbst, der Zeit genug dazu gehabt hätte, nicht mit der gewohnten Energie daran gearbeitet hat, war das vielleicht begründet in einem leisen Zweifel, der ihm unterdessen gekommen sein mußte: ob man mit Büchern überhaupt eine Welt oder auch nur ein Volk reformieren könne? Er hat ja auch seine Gedichte und Lieder kaum geringer eingeschätzt als das Rembrandtbuch, und doch mußte er sehen, wie diese Poesien einen vollen Mißerfolg erlebten, und zwar, wie eine unbefangene Kritik zugeben muß, mit ebenso vollem Recht. Jedenfalls hat der Rembrandtdeutsche selbst nach wirksameren Mitteln der Reform, als es die bloß literarischen sind, Umschau gehalten, und er hat sie ganz richtig in den Kräften seiner Persönlichkeit gesucht. Auch die Geschichte lehrt ja immer wieder, daß tiefer gehende geistige Wirkungen aufbauender Art immer nur von lebendigen Persönlichkeiten, nicht von literarischen Unternehmungen, von papierenen Proklamationen, Protesten oder Fehden ausgehen. So hoffte denn auch der Rembrandtdeutsche: „Meine Reform beruht auf meiner Persönlichkeit." Ja, wenn es ihm gelungen wäre, durch Kräfte seiner Persönlichkeit eine Jüngergemeinde zu gewinnen, eine wenn auch kleine, aber lebenskräftige Schule zu bilden — es hätte gar nicht einmal der Gefolgschaft großer Massen bedurft, denn auch Massenführer bedeuten für den geistigen Aufbau gewöhnlich sehr wenig —, dann hätte er wohl einiges von den kühnen Träumen, die ihn erfüllten, verwirklichen können: das geistige Leben des deutschen Volkes in neue, gesundere, ja in Gott zugewandte Bahnen zu werfen.

Und der Rembrandtdeutsche traute seiner Persönlichkeit eine solche gemeindebildende Kraft zu. Er hat jahrelang Deutschland und Österreich durchsucht nach Jüngern, die ihm folgen wollten, und er hat wahrlich kein Hehl daraus

gemacht, wie er sich diese Gefolgschaft dachte. Seit Jesus zu jungen Leuten gesprochen hat: Folge mir nach! hat vielleicht nie wieder einer gewagt, mit dem Ansinnen einer so unbedingten, ja rücksichtslosen Nachfolge vor die Menschen hinzutreten, wie Julius Langbehn es getan hat: Die ihm folgen wollten, die sollten nicht bloß ihr Vermögen bis zum letzten Pfennig, ihren äußern Lebensberuf, ihre gesellschaftliche Stellung, ihren Freundeskreis und ihren öffentlichen Ruf, sondern sogar auch ihre geistigen Interessen und ihre innersten Überzeugungen mitbringen als Mitgift und hinwerfen als Einsatz, sollten damit dem Meister dienen und zu Willen sein bis zur letzten Faser ihrer geistigen Existenz. Das Herz schaudert ob solcher Forderungen, aber rein intellektuell ist es ein hoher Genuß, dieses Verfahren des Rembrandtdeutschen zu studieren: das Wesen des Meister-Jünger-Verhältnisses, das Wesen einer wirklich persönlichen und vollkommenen Nachfolge — wie wir sie etwa Christo leisten sollen, ist nie schärfer definiert worden als von Julius Langbehn.

Es ist eigentlich selbstverständlich, daß solche Forderungen in diesem Fall nicht in Erfüllung gehen konnten. Alle Freunde Langbehns, die er von der Jugendzeit her hatte oder später gewann, traten bald wieder zurück, verließen ihn, wurden irre an ihm, oft nach heftigen und peinlichen Auseinandersetzungen. Sogar der Bischof von Rottenburg vermochte nicht auf die Dauer mit dem eigenwilligen Mann zusammenzuarbeiten. Nur ein einziger hat sich nie zurückgezogen: Momme Nissen, der als junger Mensch zu dem gereiften Mann gekommen war. Nun könnte es ja vielleicht zu Ungunsten dieser zurückgetretenen Freunde sprechen, als ob sie durch Kleinmut, Unverstehen und engherzigen Eigennutz eine große Stunde, eine außergewöhnliche Gnade versäumt hätten. Und Langbehn selbst hat ihr Säumen und Weigern so aufgefaßt und sie bedroht mit der Schande, die einmal vor der Nachwelt sie bedecken wird, wenn sie dem „heimlichen Kaiser" die Gefolgschaft verweigern. Und meist sind ja wirklich die Menschen der Art, daß sie zu wahrhaft Großem nicht den Mut finden, daß ein heroischer Einsatz des Letzten über ihre Kraft geht. Aber in diesem Falle fällt doch kein Makel auf die Verweigerung der unbedingten Nachfolge, denn die Persönlichkeit Langbehns war eben doch nicht vollkommen und hinreißend genug, so eigenartig und so begabt sie auch war.

Mit der bloßen kategorischen Forderung der Nachfolge ist es eben nicht getan. Ja die Forderung allein schon steht ihrer echten Erfüllung im Weg. Jesus, der bis jetzt einzige, der wirkliche Nachfolge gefunden hat so viele Jahrhunderte hindurch, hat sie nicht in dieser herrischen und harten Art gefordert, er hat sie nur den Menschen, die er dafür empfänglich fand, nahe gelegt als eine Möglichkeit, die für sich selbst sprechen mußte: Wenn du vollkommen sein willst, dann folge mir nach! Vor allem hat er seine Liebe und Wertschätzung, die er den Menschen entgegenbrachte, nicht zurückgezogen, wenn sie seinem Rufe nicht folgten. Langbehn aber hat solche gründlich und tödlich verachtet und sich brüsk geschieden von jedem, der ihm nur ein Teilchen geistiger Gefolgschaft verweigerte. Eine Persönlichkeit wirkt aber überhaupt nicht auf dem Wege der Reflexion und der bewußten und gewollten Forderung, sondern vor jeder Überlegung und unabhängig von jedem Worte, das sie spricht, muß eine Anziehungskraft von ihr ausgehen, eine Strahlung, welche die Menschen in

den Bann dieser Persönlichkeit zieht, schon bevor sie sich davon Rechenschaft geben können. Und das aufdringliche Bewußtmachen der Anziehungskraft löscht sie sogar ganz oder teilweise wieder aus. In Langbehn aber war alles Reflexion, Bewußtheit, Verstand und Kritik. Die Zeitgenossen bekamen zu seinen Lebzeiten überhaupt nur die Schärfe seines Denkens und seiner Kritik zu spüren, und selbst dieser Übermacht beugten sie sich nicht widerspruchslos, weil sie zu negativ war. Langbehn hat allzuviel verurteilt, gerichtet und verachtet an den Menschen und Verhältnissen seiner Zeit und — nach seiner Konversion — auch an seinen neuen Glaubensgenossen. Gewiß war seine Kritik wohl an keinem einzelnen Punkte ganz unbegründet, aber als Ganzes und als Methode und als Geisteshaltung war sie ungerecht, schon darum, weil sie lieblos war, und darum war sie auch zerstörend und niederreißend. Sie ist auch als Ganzes nicht richtig gewesen; denn es ist schon von vornherein unmöglich, daß eine Zeit so ganz verderbt sein könne, wie Langbehn das von dem neuen Berlinertum und überhaupt von dem neuen Deutschland der achtziger und neunziger Jahre annahm und kategorisch behauptete. Jedenfalls hatte seine Kritik nichts Erwärmendes und vermochte auch keine Jüngerschaft zu gewinnen, vermochte nicht eine Auslese der besten und tiefsten Geister seiner Zeit, deren es doch nicht ganz wenige gab, mit dem Kritiker in eine Gemeinde zu verschmelzen.

Die Zeitgenossen haben an Langbehn vorwiegend nur seine negative Intellektualität wahrgenommen. Daß noch ganz andere Tiefen in ihm waren, auch positiver Art, daß wirklich eine große und reiche Persönlichkeit hinter diesem stürmischen und unduldsamen und anscheinend so einseitigen Außenseiter sich barg, das sehen erst wir auf Grund des starken Zeugnisses, das sein einziger Schüler und Freund für ihn ablegt. Ja, einen hat er gewonnen, und das ist wirklich seltsam, einen wahrhaften Jünger, einen gelehrigen Schüler, einen unbedingten Freund, seinen jetzigen Biographen und Verwalter seines geistigen Erbes. Wie es zuging, daß dieses seelische Band sich knüpfen konnte, so fest und so treu und einzig, das wird uns aus dieser Biographie natürlich nicht klar, das ist ein persönliches Geheimnis, an das wir nicht rühren dürfen, so verlockend auch eine psychologische Analyse dieses Jüngerverhältnisses wäre. Aber schon dieser eine wirkliche Jünger beweist, von welcher entscheidenden Bedeutung für die Reformpläne des Rembrandtdeutschen es gewesen wäre, wenn er einen Jüngerkreis um sich hätte sammeln können. In Momme Nissen hat er doch wenigstens an einem Punkte seine Gedanken verwirklicht, er hat einen Menschen nach seinem Geiste gestaltet oder wenigstens gestalten helfen, und das ist unendlich mehr, als wenn einer unsere ohnehin übervollen Bibliotheken mit noch mehr Büchern überfüllen hilft. Und dieser Eine wird nun mächtig für den Rembrandtdeutschen zeugen und wird mit der Kraft seines liebenden Schauens und der Gewalt seines eigenen tiefen Erlebnisses das geistige Erbe Langbehns, sogar auch seine Schriften wieder lebendig machen, wird etwas von dem Schimmer von Wahrheit und hoher Geistigkeit, der über dieser Seele lag, aufleuchten lassen vor den erstaunten Augen der Nachwelt.

Das bewußte Wollen Langbehns, so stark, so herrisch, so elementar, so ausdauernd es war, ist ihm zersprungen. Er hat die geistigen Umwälzungen, die

er anstrebte, die er sich zutraute, nicht erlebt und würde sie auch nicht erlebt haben. Der wesentliche Grund aber, warum ihm sein Lebenswerk nicht gelingen konnte, lag sehr in der Tiefe, weit unterhalb seines bewußten Wollens und Denkens, und erst recht weit hinter den Zeitverhältnissen und Zeitsünden. In dem Rembrandtdeutschen ist nämlich eine alles entscheidende Uranlage, die wohl der Ordnung der Natur wie der Übernatur in gleicher Weise angehörte, nicht zur Entfaltung und Reifung gekommen, und das ist die tiefste Tragik dieses Lebens. Er ist nicht geworden, was er nach der Verheißung seiner Anlagen werden zu müssen schien, ein Heiliger. Er selbst hat es zuweilen gefühlt, daß er „so etwas wie ein halber Heiliger werden müßte". Ja wahrlich, es war eine außerordentliche, eine heroische Berufung an ihn ergangen: die Berufung zu einem Christen von übermenschlichen Maßen und mit dieser auch die Berufung zu einem Führertum, das freilich weit über alles literarische Tonangeben hinausgeragt hätte, das auch nicht mehr im bloß menschlichen Zauber einer großen Persönlichkeit begründet gewesen wäre, sondern eben in der siegreichen, unwiderstehlichen Macht christkatholischer Heiligkeit. Ein solches Führertum ist etwas ganz Eigenes und Unvergleichliches von eigener Art und Rasse und nicht zu vergleichen mit dem Führertum von Blut und Samen, von natürlicher Auslese und völkischer Hochkultur, mit der schicksalhaften Überlegenheit gewisser Rassen und Stämme, woran Langbehn selbst bis zu seinem Tode geglaubt hat. Wäre Langbehn wirklich der Führer geworden, zu dem er berufen schien, dann wäre er es nicht als Niederdeutscher, nicht als Sproß der angelsächsischen Rasse, nicht als Nordmann geworden, sondern auf Grund sittlicher Hochkultur. Aber auch diese wäre nicht etwa bloß das Ergebnis seines eigenen sittlichen Strebens und Handelns gewesen, sondern ein Geschenk aus den Höhen, ein Charisma, eine Gnadengabe, eine Vorbestimmung und Auserwählung, die eben ihm wie so manchen katholischen Heiligen und nur diesen gegeben wäre.

Und sie war ihm doch wirklich gegeben; und sie hat im Laufe seines Lebens mit steigender Kraft, freilich nicht bis zur Vollreife, sich durchzusetzen gewußt. Sie ist es gewesen, die ihn mit geradezu unwahrscheinlicher Zielsicherheit, mit instinktiver Geradlinigkeit in den Schoß der katholischen Kirche führte — eine höchst wunderbare Leistung bei einem so bis ins tiefste unchristlichen Charakter, wie Langbehn ihn hatte und in seiner Wurzel auch immer bewahrte, so daß man beinahe das paradoxe Ergebnis hätte: Langbehn ist Katholik, aber nicht Christ geworden. Warum ist er katholisch geworden? Ein apologetisch höchst lehrreiches Schulbeispiel! Die Beobachtung der höheren seelischen Wirkungen des Katholizismus in Kunst, Kultur und Innenleben, die überwältigende Erkenntnis, daß in den katholischen Höchstleistungen aller Jahrhunderte bis in die Gegenwart herein das erfüllt ist, was ihm als Ideal vorgeschwebt, was er im Rembrandtbuch seinem Volke vorgestellt hatte, die wundervollen Blüten katholischen Seelenlebens und katholischer Charakterschönheit, wie er sie an Heiligen und heiligmäßigen Menschen — so z. B. besonders an Katharina Emmerich — studiert hatte mit unsagbar großer Überraschung und endlosem Staunen, das waren die ihm bewußt gewordenen Motive seiner Konversion zur Religion der Demut und des Glaubens. Aber hinter diesen bewußten Kräften und in ihnen wirksam stand ihm unbewußt der zielsichere Instinkt

seiner Seele, die gnadenvolle Erwählung, die sein Leben trug und die ihn zum höchsten bestimmt hatte.

Diese gnadenvolle charismatische Erwählung trat in steigendem Maße in die Erscheinung in einer rührenden Liebe zu Armen, Kindern und Kranken. Momme Nissen weiß da Züge zu berichten, die zu den feinsten und ergreifendsten gehören, wie sie sonst als fioretti das Leben großer Heiligen schmücken: wie er mit alten, gebrechlichen, bettlägerigen Personen Freundschaft schloß und als letzter tröstender Strahl im Lebensabend solcher Ärmsten stand, wie er den Kranken einer Irrenanstalt Rosen durch die Fenstergitter zuzuwerfen pflegte. „Was kann ich", sagte er, „in dieser armen Welt auch mehr tun als den armen Irren Rosen zuzuwerfen? Das ist mein einziger Beruf." Diese und ähnliche Züge stammen allerdings schon aus seiner katholischen Zeit, und man könnte vermuten, er habe sie aus den vielen Heiligenleben entnommen, die er gelesen; er habe sie nur kopiert. Dem ist aber nicht so. Die barmherzige Liebe und ihre feinfühligen Erfindungen waren ihm etwas Originales. Er stand noch auf der Höhe seines autonomen Griechentums, als der „Fall Nietzsche" in sein Leben trat, eine der schönsten und ergreifendsten Episoden dieses Lebens. Schon daß er Nietzsche verstanden hat, ist seltsam genug und ein Beweis, wie außergewöhnlich sicher und fein das Wertungsvermögen Langbehns war: er gehört zu den ganz wenigen Menschen, die Nietzsche richtig gesehen und gewertet haben. Und er hat diese Wertung des unglücklichen Zarathustradichters auch als Katholik noch bewahrt. Der Brief, den er über Nietzsche an Bischof Keppler schrieb, wiegt einen großen Teil der üblichen Nietzscheliteratur auf; er schließt mit den Worten: „Darf ich Sie bitten, ihn Gottes Barmherzigkeit zu empfehlen — weil er mein Bruder war?" „Ich glaube", schrieb er, „Nietzsche wird lange leiden und dann selig werden; denn er liebte die Wahrheit und suchte sie, aber er fand und kannte sie nicht."

Noch mehr, Langbehn war wohl auch der einzige Mensch, der den richtigen Weg gesehen und zu gehen versucht hat, auf dem der kranke Nietzsche zu heilen war, wenn es überhaupt eine Heilungsmöglichkeit gab. Vielleicht war das Leiden Nietzsches wirklich ganz unheilbar; aber was daran heilbar gewesen ist, war es nur auf dem Wege verständnisvoller Hingabe und zartinnigster Pflege, die diese unglaublich wunde und sich verblutende Seele gestillt und beruhigt hätte. Langbehn war dazu nicht nur fähig, wie der wohltätige Einfluß jener paar Wochen bewies, die er Nietzsche widmen konnte, sondern auch bereit. Er wäre vielleicht imstande gewesen, sein ganzes Reformwerk hintanzustellen und zu vergessen, nur um diesen einen Bedauernswerten zu pflegen und zu heilen. Es verbarg sich also schon in dem helläugigen Griechen, in dem herrischen Nordmann ein barmherziger Samaritan. Freilich ist er nicht zur Entfaltung gekommen. Der herrische, allzu reflexe Wille Langbehns forderte von der Mutter Nietzsches Bedingungen, die diese nicht erfüllen konnte. Es ist eine Frage, ob diese Bedingungen notwendig waren; vor dem gemeinen, klug rechnenden Verstand ganz gewiß, aber ein barmherziger Samaritan geht eben über die Grenzen solchen Verstandes weit hinaus. Jedenfalls stand der Rembrandtdeutsche in seiner innersten Anlage wirklich vor den Toren eines wahren, eines christlichen Führertums, nämlich eines echten Heilandsberufes.

So nahe, wie sonst wenige Menschen; und er stand dort schon in seiner „heidnischen" Zeit.

Erst recht nahe kam er dieser geheimnisvollsten aller Schwellen in seiner katholischen Zeit, und er kam ihr näher und näher. Und dem entsprach auch das innere religiöse Leben, das dieser Laie führte, ein Gebetsleben von wunderbarer Zartheit, Innigkeit, Fülle und Kraft. Eine Christusliebe von ergreifender Reinheit und Glut! Eine Schlichtheit des Glaubens und eine Demut des Betens, die uns an dem scharf kritischen Verfasser des Rembrandtbuches ganz unbegreiflich anmutet. Man muß diese letzten Kapitel der Nissenschen Biographie unbedingt selbst lesen; sie enthalten die feine diskrete Schilderung dieser wahren und warmen, dieser naiv volkstümlichen und doch lautern und vergeistigten Religiosität.

Warum ist nun aber dieser so sichtlich begnadete Mann nicht wirklich heilig geworden? Was fehlte ihm noch? Sein Freund Momme sagt darüber: „Obwohl tief christlich geworden im Glauben, im Affekt und in der Zielstrebung, war er es noch nicht in allen seinen Handlungen. Er überschätzte auch als Katholik öfter noch das Adamitische, ließ außer acht, daß die Praxis christlicher Politik nur christliche Mittel zuläßt, daß die seiner Natur innewohnende Gewaltsamkeit gar nicht mehr am Platze war. Fern von Wissensstolz blieb er doch rassenstolz, ohne in der hierin wurzelnden Überhebung den Mangel an Durchchristlichung zu erkennen." In der Tat war Langbehn von einem ganz ungewöhnlichen Selbstgefühl — besessen. Von einem Selbstgefühl, das uns mit Abscheu und Unwillen erfüllen müßte, wenn es nicht so arglos und harmlos sich äußern würde, daß wir versucht sind, an eine krankhafte Anlage von Größenwahn zu glauben. Aber krankhafte Symptome sind an diesem Manne eigentlich sonst nirgends wahrzunehmen. Das Selbstgefühl des Rembrandtdeutschen läßt sich in keiner Weise vergleichen mit den hochtrabenden Reden Nietzsche-Zarathustras; denn diese waren nur lyrische und rhetorische Ergüsse. Nietzsche selbst war eine tief innerlich bescheidene, ja demütige Seele. Hier aber bei Langbehn sind die Äußerungen des Selbstgefühls nicht dichterische Gestaltungen, sondern harte Thesen, der kalt berechnete Ausdruck seiner inwendigen unerschütterlichen Überzeugung.

Wie ist dieses Selbstgefühl zu deuten und zu werten? Es ist kein Zweifel, daß es nicht berechtigt war. Auch das stärkste Selbstgefühl, wenn es nur wahr und wahrhaftig ist, bedeutet ja noch keinen sittlichen und charakterlichen Unwert; aber in diesem Falle war es eben nicht begründet. So begabt Langbehns Geist auch war, und so gesund und richtig seine Ideen auch sein mochten, etwas so Epochemachendes ist in seinen bisher bekannten Werken nicht gegeben. Sodann können wir auch umgekehrt schließen: Wo ein Geist so überragend und einzigartig tief und stark ist, da muß er notwendig an die Grenzen und Schranken des Menschlichen stoßen und seiner geschöpflichen Schwäche innewerden, da muß er irgendwo in den Tiefen seines Lebens auf den Zweifel treffen und das Zagen. Nur ein Geist, der unmittelbar in Gottes Tiefen hineinreicht, wie es bei der Seele Jesu der Fall war, bleibt über die Schranken des Bloß-Menschlichen hinausgehoben, und doch wollte selbst Jesus Ölbergstunden durchmachen. Langbehn aber, der doch nur ein Mensch war, hat nie an sich gezweifelt, ist nie an sich irre geworden, er hatte nie eine trübe Stunde

in der Betrachtung seiner selbst. Und auch die in seine katholische Zeit fallenden Betonungen allgemeiner Sündhaftigkeit, an der auch er teilhabe, bezogen sich nicht auf die Grundrichtung seines Wesens. Mit geradezu schwelgerischem Hochgenuß hat er allzeit sich selbst beobachtet und beschrieben; und daraus können wir schließen, daß ihm doch eine wesentliche Tiefe fehlen mußte.

Vielleicht noch verhängnisvoller war die vollkommen heidnische Menschenverachtung, die diesen Mann beseelte, die freilich wohl nur eine Begleit- und Folgeerscheinung seines Selbstgefühls war. Die „reinliche Scheidung", mit der Langbehn sich von der Berührung mit dem „unreinen" Menschenpack zurückzuziehen pflegte, hat etwas Grauenhaftes an sich, und Momme Nissen hat hier doch wohl eine Verirrung seiner Jüngerliebe begangen, wenn er dieses vornehme, verachtungsvolle Sichzurückziehen seines Meisters als eine Ausführung der Mahnung des Jakobusbriefes deutet: „Sich unbefleckt zu bewahren durch Abwendung vom herrschenden Weltgeist". „Mein Wert", schreibt Langbehn, „soweit ich einen habe, beruht nur auf meiner Persönlichkeit. Die Wurzel meines Wesens ist Reinlichkeit. Sie ist das punctum saliens in allem, was ich bin und will. Daraus erklärt sich alles, was etwa andern an mir unerklärlich scheint. Vorbedingung einer jeden Reform — und Reformator bin ich einmal — ist die unbedingte Reinlichkeit, will sagen die unbedingte Scheidung der Reinlichen, d. h. derer, die sich reinigen wollen, von den Unreinlichen, d. h. denen, die sich nicht reinigen wollen. Meines Erachtens kann diese Scheidung gar nicht scharf genug durchgeführt werden. Verschmierung, sittliche wie geistige, ist das Ende alles Lebens. Mein Schweigen während der letztvergangenen Jahre beruht teilweise auf Reinlichkeit oder auch gänzlich." Wie Langbehn diese Scheidung verstand, hat er oft genug durch die Tat bewiesen, durch die geradezu empörende Art, wie er gutmeinende Menschen, Wohltäter, Freunde zurückstieß, kränkte, abschüttelte, wenn sie ihm nicht mehr „reinlich" genug schienen, d. h. wenn sie seiner nicht mehr wert waren, wenn sie ihm nicht unbedingt zu Füßen lagen. Das legt uns auch einen Verdacht gegen seine Samariterliebe nahe: hat er vielleicht die Kinder, die Kranken, die Armen deshalb so lieben können, weil sie zu ihm aufschauten, verehrend und dankend? Aber Menschen, die ihm widersprachen oder sonst etwas zu tragen gaben, konnte er eben nicht ertragen. Das würde zwar nicht die Echtheit seiner Menschenliebe aufheben, aber doch einen wesentlichen Mangel an Vollkommenheit bedeuten.

In diesem tief gewurzelten Mangel ist auch die Berufslosigkeit des Rembrandtdeutschen begründet. Er hat sich sein ganzes Leben hindurch in keinen bürgerlichen Beruf eingegliedert, trotz der bittern Not, die er meist litt und obwohl es ihm an guten Angeboten nicht fehlte. Er wollte eben ganz frei, unabhängig und abgeschieden von jeder Masse, von jedem Pöbel bleiben, d. h. von allen, die abweichender Meinung waren. Das stolze Gefühl innerer Unabhängigkeit und vor allem der Freiheit seiner besten Überzeugungen ist gewiß aufs höchste zu achten, aber diese Freiheit und Grundsatztreue ist auch möglich bei ganz demütiger Einordnung in irgend einen äußern Rahmen, und dabei kann solch dienende Einordnung eine wahre Hochschule und ein unvergleichliches Bewährungsfeld für dienende Liebe und liebende Fruchtbarkeit sein. Das ist Langbehn völlig entgangen; es entging ihm auch, daß in seiner

Berufslosigkeit, in seinem überbetonten und überspannten Außenseitertum auch ein Grund für die Erfolglosigkeit seiner Reformbestrebungen lag: man kann eben die Welt nicht von außen verbessern. Wer ihr helfen und dienen will, der muß auf ihren Boden hinübertreten, muß in ihre Bedingungen sich schicken, muß den Menschen nahe kommen, und das bedingt stets eine Einbuße an Bewegungsfreiheit, bedeutet eine mannigfache, oft sehr lästige und demütigende Bindung.

Und nun stehen wir vor der letzten entscheidenden Frage: Warum ist der Rembrandtdeutsche über diese Schwelle zu vollem Führertum, zu christlich heiligem Heldentum nicht geschritten? Warum ist seine Liebe nicht ganz reif, nicht weit und stark genug geworden? War das seine Schuld, sein Versagen? Der Biograph gibt folgende Erklärung: „Warum erreichte er denn die volle Heiligkeit auf Erden doch nicht? Dafür mögen physische Gründe bestehen: die ungewöhnliche Entzündbarkeit seines genialen Geistes, verbunden mit Höchstbelastung des Hirns und Herzens durch den unausgesetzten Kampf seiner feinen Empfindung mit der groben Massenrichtung riefen Heftigkeiten, Übertriebenheiten, Überspannungen des Ichs hervor, die den ruhigen innern Fortschritt hinderten. Für mich als ganz eingeweihten Zeugen erschienen diese Umstände fast selbstverständlich: Langbehn empfand eben die Unnatur und die Fehlrichtung der ganzen modernen Menschheit, ihr ‚großes Gemeinverbrechen vor Gott', das den Weltkrieg heraufbeschwor, damals schon so seherhaft deutlich, daß er sie in jedem Einzelexemplar scharf ablehnte — oft auch dann, wenn dieses selbst nur unbewußt oder unverschuldet an der Entartung des Ganzen teilhatte. Das war es hauptsächlich, was ihn in den Augen mancher Zeitgenossen hat ‚anormal' erscheinen lassen. Da aber eine gewisse Überempfindlichkeit nach dieser Seite die Klargeistigkeit seines Denkens niemals hinderte oder gar aufhob, vielmehr deren elementarer Ausfluß war, so sah ich als die eigentlichen Hemmungen für die Vollendung seiner Heiligung rein psychische Gründe an: ein übermäßiges Überlegenheitsgefühl über seine Mitmenschen, an denen er soviel Schwachherzigkeit sah, das durch seine großen Sololeistungen hartnäckig in ihm wurzelte, — ein zu starkes Vorschieben des Empfindungslebens infolge nur halb gebändigter Leidenschaftlichkeit, ein oft allzu hartes, instinktmäßiges Aburteilen, — ein allzu schnelles, beinahe fast gewaltsames Vorwärtsstürmen, kurz einen noch nicht vom Geiste klar beherrschten Willen, eine noch nicht von der Gnade ganz durchgeordnete Struktur. Das alles hat das volle Wurzelfassen der Demut in ihm, die ersehnte restlose Hingabe an Christus schwer behindert."

Man darf diese Erklärung und Entschuldigung des Freundes nicht verdächtigen, als ob sie von blinder Liebe eingegeben sei. Denn in der Tat, soweit Menschenaugen hier sehen können, kann von einem innern Verschulden dieser auserwählten Seele nicht die Rede sein, wenigstens nicht von einem Verschulden, das im Verhältnis stand zu dem großen Schicksal ihrer unfertig gebliebenen Entwicklung. Es ist schon an sich nicht wahrscheinlich, daß so schwere Hemmungen, Härte, Hochmut, Enge des Blickes und des Herzens überhaupt je vor den freien Willensentscheid dieser Seele gebracht wurden. Denn in Anbetracht der unbedingten Ehrlichkeit und der starken, unbeugsamen Entschlossenheit, die ihren Willen auszeichnete, wäre es kaum denkbar gewesen,

daß er an dieser wichtigsten Stelle versagt haben sollte. Sodann ist das Herrentum oder Griechentum oder Heidentum, wie wir diese widerchristlichen Hemmungen auch nennen mögen, offenbar so tief verankert und verwurzelt gewesen in den untersten Gründen dieses Charakters, daß keine Selbsterkenntnis und erst recht kein freier Willensbeschluß da hinab reichte. Wir sehen es ja immer wieder bestätigt durch tausendfache Erfahrung, daß nur die Oberflächenschichten unseres Charakters unserem willensmäßigen Eingreifen erreichbar sind, daß unser eigentliches Wesen, unsere charakterbestimmenden Anlagen und ihre Auswirkung überhaupt nicht vor den Richterstuhl unseres Gewissens gelangen. Nur so erklärt sich die befremdliche Tatsache, daß selbst ein jahrelang geübtes religiöses Leben, tausendfach und eifrig angewandte Mittel der Aszese, alljährliche vieltägige Exerzitien, ungezählte Erforschungen und Betrachtungen einem Menschen nicht einmal den Blick für sein wahres inneres Wesen voll eröffnen, geschweige denn daß sie etwas Erhebliches ändern würden an diesem Wesen. Wir sehen ehrliche, fromme und willensstarke Menschen ihr Leben lang mit Fehlern behaftet, die jeder andere leicht an ihnen bemerkt, von denen sie selbst nichts zu ahnen scheinen, an denen sie wenigstens nichts ändern. Da gilt das Wort in Gorkis Nachtasyl: „Wenn der Herrgott selbst zu dir sagte: Michailo, sei ein Mensch! Es wäre umsonst, würde gar nichts nützen. Wie du bist, so bleibst du nun schon einmal." So lagen denn wohl auch dem Rembrandtdeutschen seine letzten und tiefsten Hemmungen — wir nennen sie Hemmungen, weil sie seiner vollen Entfaltung zu einem außergewöhnlichen Christentum im Wege standen — außerhalb der Reichweite seines innern Sehens und erst recht außer dem Bereich seiner willensmäßigen Selbsterziehung.

Und so erhebt sich nun die Frage: Wie ist in der Uranlage einer Seele ein solcher Widerspruch möglich? Einerseits die Anlagen und damit auch die Verheißungen eines ins Große und Heroische zielenden Entwicklung, anderseits Anlagen, die diese Entwicklung von vornherein unmöglich machen. Und wenn es noch ein Widerspruch in der Naturanlage allein wäre! Wir machen ja alltäglich die Beobachtung, daß die Naturkräfte einander im Wege stehen und einander in ihrer Wirkung auf einen bestimmten Punkt aufheben. Aber hier ist es ein Widerspruch der Naturanlage zu einer übernatürlichen Berufung und Ausstattung. Wir haben den eigentümlichen Fall vor uns, daß Gott einen übernatürlichen Bau von monumentaler Größe zu errichten unternimmt und beginnt auf einem Naturgrund, der diesen Bau nicht zu tragen vermag, und dessen ungenügende Tragkraft schon im Beginn unabänderlich feststeht. Ist hier vielleicht die erfahrungsmäßige Bestätigung jener geheimnisvollsten aller Parabeln gegeben, die der Herr vorgetragen hat, der Parabel vom Sämann? Der göttliche Sämann streut seinen Samen auch auf einen Grund, von dem man von vornherein schon weiß, daß er den Samen nicht zur Entwicklung kommen läßt, wenigstens nicht in dem Maße, wie es die Güte des Samens verlangt; es steht da die erstaunte Frage in uns auf: ut quid perditio ista? Was soll solche Verschwendung? Die Frage des Judas und seiner Gefährten angesichts der verschwenderischen Liebe einer Maria Magdalena. Jesus hat gegenüber dieser Frage einer sparsamen Klugheit die Verschwendung in Schutz genommen, weil er sie eben selbst in unbegreiflichem Maße übt.

Gewiß auch so ist das Leben des Rembrandtdeutschen ein wundervoller Erweis göttlicher Führung, ein ungewöhnlich reiches und großes Leben, ein fruchtbares und wirksames Leben gewesen. Dieser ehrliche und starke Geist ist seinen Weg gegangen, den er mit dem Aufgebot seines wahrhaft guten Willens gehen konnte, und er ist an sein ewiges Ziel gekommen. Aber er ist wirklich, was er zuweilen befürchtet hat, ein Torso geblieben, nicht nur in künstlerisch-ästhetischer Hinsicht, sondern in der Richtung auf ein volles Menschentum und ein heiliges und heldenhaftes Übermenschentum. So bleibt ein Hauch der Wehmut und der Enttäuschung über diesem Leben, und es will uns wie eine ergreifende Ahnung vorkommen, daß Julius Langbehn in Verschollenheit sterben und in letztes Dunkel untertauchen wollte. Wir aber, die Beobachter dieses Lebens, denken erschüttert an die rätselhafte Logik eines Psalmes: „Laßt uns niederfallen vor Gott! Laßt uns weinen vor dem Herrn, *denn er ist es, der uns gemacht hat.*“

Peter Lippert S. J.

Neue Theologie?

Das Problem protestantischer Theologie

Die allgemeine Auflockerung unseres Geisteslebens, die seit einigen Jahren eingesetzt hat und Lebensauffassung und schließlich positive Wissenschaft und Philosophie ergriff[1], scheint nun ihr Werk in der eigentlichen Theologie vollenden zu wollen. Zuerst in protestantischer, dann jetzt auch in katholischer Theologie wird das methodische Problem mit neuer Schärfe gestellt: Was ist Theologie? und die Antwort orientiert sich, in gleicher Weise wie in den übrigen Gebieten, an der sog. „Wende zum Objekt". Damit aber schließt sich in etwa das Bild dieser gesamten Wende und gewinnt gleichzeitig seine schärfsten Konturen. Es ist darum also das neu gestellte Methodenproblem der Theologie keineswegs eine rein esoterische Fachangelegenheit, sondern im wahren Sinne die vielleicht wichtigste Angelegenheit der geistigen Gegenwart. Das ist in protestantischen Kreisen längst erkannt. Denn der Kampf um den Kreis Karl Barths z. B. ist in seinem Wesen Kampf um die Frage nach dem Wesen von Theologie. Aber auch in katholischen Kreisen ist diese Erkenntnis am Erwachen, wie unter anderem die liturgische Bewegung zeigt. Es dürfte darum an der Zeit sein, die Frage nach Theologie in diesen großen Zusammenhängen zu sichten. Wir beginnen mit der protestantischen Theologie, in der das Methodenproblem zuerst gesehen und behandelt worden ist, um von hier aus die Fragestellung katholischer Theologie zu umzeichnen.

* * *

Der Methodenkampf in protestantischer Theologie ist durch zwei Formeln gekennzeichnet. Die erste lautet: Glaubenstheologie, und darum Ausbau des hierfür entscheidenden Ansatzes Schleiermachers. Die zweite sagt: Gottestheologie, und darum Abbruch der gesamten Entwicklung seit Schleiermacher[2]. Das stärkste äußere Zeichen dieser Entgegensetzung ist Wobbermins bewußter Ausbau des Schleiermacher-Ansatzes[3] und Brunners Theologie-Aufbau in grundsätzlicher Verwerfung Schleiermachers[4]. Dieser Gegensatz gewinnt dann seinen schärfsten Ausdruck darin, daß Wobbermin seinen Schleiermacher-Ausbau damit begründet, daß erst auf diesem Wege eine spezifisch protestantische, d. h. Sola-fides-Theologie, möglich werde, in klarstem Gegensatz zu letzten katholischen Prinzipien, während Brunner seine Schleiermacher-Verwerfung gerade darauf stützt, daß Schleiermacher geheimer Katholik sei. Was ist der Grund dieses merkwürdigen Gegeneinander?

---

[1] Vgl. vom Verfasser „Neue Religiosität?" (diese Zeitschrift 109 [1924/25 II] 18 ff.) und „Neue Philosophie?" (ebd. 296 ff. 354 ff.).

[2] In gewisser Beziehung lebt in diesem Gegensatz auch tiefer der alte Gegensatz zwischen dem „finitum capax infiniti" („das Endliche aufnahmefähig fürs Unendliche") des Luthertums und dem „finitum incapax infiniti" („das Endliche aufnahmeunfähig fürs Unendliche") des Kalvinismus, — also der niemals beruhigte unterirdische Vulkan der Union.

[3] Georg Wobbermin, Systematische Theologie (Leipzig 1913—1925). Vgl. hierzu noch die wichtige Arbeit Theod. Odenwalds, A. E. Biedermann in der neueren Theologie (Leipzig 1924).

[4] Emil Brunner, Die Mystik und das Wort (Tübingen 1924).

[5] Für das innere Oszillieren dieses Gegensatzes ist die wechselnde Stellungnahme Erich Schaeders zu Schleiermacher ungemein lehrreich (Theozentrische Theologie I [Leipzig 1909] 3 ff.; II [Leipzig 1914] 16 ff.).

Beginnen wir zunächst mit dem, was beiden Gruppen gemeinsam ist: der Fragestellung des ganzen Methodenkampfes. Der Hintergrund der Kontroverse ist der Gegensatz zwischen Orthodoxie und Rationalismus des 18. Jahrhunderts. Die Orthodoxie hatte vor den eigentlichen Vertrauensglauben (fides fiducialis) einen Lehrglauben (notitia und assensus) gesetzt, wodurch das grundsätzlich lutherische „Gott nur im Heilserlebnis" zum mindesten gefährdet war. Denn nun war Gott nicht, wie das der Katechismus Luthers betont aussprach, durch das „Trauen und Glauben des Herzens" bestimmt, sondern durch eine vorliegende Kirchenlehre. Mit andern Worten: der Individualismus der lutherischen Heilsgewißheit war zerstört. Der Rationalismus aber hatte alles Glauben in eine „Antizipation" rein philosophischen Erkennens entleert und damit den zweiten Lebensnerv der Reformation durchschnitten: die leidenschaftliche Feindschaft zwischen Vernunft und Glauben, das spätkotistische Erbe des reinen Willensweges zu Gott. Damit war einer Neugeburt echt lutherischer Theologie klar die Aufgabe gestellt: eine „Theologie aus dem Glauben", d. h. aus der ganz spezifischen Gestalt des lutherischen Heilserlebnisses heraus in seiner doppelten Entgegensetzung, sowohl gegen Kirchenglauben wie gegen Vernunftglauben[1]. Indem aber „Theologie aus dem Glauben" gleichzeitig die urreformatorische Lehre von der Alleinwirksamkeit Gottes einbeschließen mußte, also eine, wie es scheint, schärfste Entgegensetzung gegen alle Betonung von Ich und Erlebnis, entstand das Grundproblem einer solchen Theologie: Wie ist das subjektive „aus dem Glauben" mit dem objektiven „Gott alles allein" vereinbar (die Kontroverse zwischen Bewußtseinstheologie der alten Richtung und auch Wobbermins und Seinstheologie der Barthschen „Theologie der Krisis" und der phänomenologischen Theologie Petersons)? und: Wie ist die Entgegensetzung zwischen Vernunft und Glauben möglich, wenn der objektive Gott (der doch „alles allein" ist) der eine selbe Ursprung von Wissenswelt und Glaubenswelt ist (die Kontroverse zwischen Erlebnistheologie Herrmanns und der Schleiermacher-Richtung und Wissenschaftstheologie von Ritschl über Troeltsch zu Heim)? In diesen beiden Fragen konzentriert sich der Problemkomplex der neueren protestantischen Theologie. Das ist nun im einzelnen zu sehen.

Wenn es richtig ist, daß protestantische Theologie steht und fällt mit der Zentralität des Heilserlebnisses (des Ergriffenseins von Gott in der Hingabe an Ihn), dann muß, so oder so, Schleiermacher als der erste eigentlich protestantische Theologe bezeichnet werden. Gewiß hat Brunner recht, wenn er darauf hinweist, daß hinter Schleiermachers Theologie eine im Grunde spinozistische Metaphysik und Mystik stecke, und Wobbermin selber muß zugeben, daß Schleiermacher seinen ursprünglichen Ansätzen untreu werde und doch wieder einer (rationalistisch) spekulativen Theologie zustrebe. Und gewiß muß man auch darin Brunner beistimmen, daß bei Schleiermacher das Subjektive von Religion fast alles Objektive auslösche, was auch Wobbermin wiederum nicht leugnet, da er Schleiermachers Definition umkehrt und an erste Stelle nicht die Zuständlichkeit des „schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls",

[1] Wie sehr dies gemeinsame Voraussetzung aller heutigen Richtungen ist, zeigen die diesbezüglichen, fast wörtlich übereinstimmenden Ausführungen bei Herrmann, Rade, Wobbermin wie bei Elert, Barth und Brunner.

sondern die Gegenständlichkeit der „Beziehung zu Gott“ setzt. Aber dabei bleibt doch bestehen, daß Schleiermacher als erster grundsätzlich den Ausgangspunkt vom Heilserlebnis selber nimmt und damit eine wahrhaft immanente Theologie des Luthertums grundlegt: die Forderung einer „Theologie aus dem Glauben“, worin sich jetzt wohl alle Schulen begegnen, ist von ihm zuerst erhoben worden. Denn wenn alles Heil im persönlichen Ergriffensein vom alleinwirksamen Gott des Gerichts und der Barmherzigkeit zentriert ist, dann ist folgerichtig dieser Vorgang das formgebende Element aller Theologie. Es sind dann alle übrigen Wahrheiten und Wirklichkeiten von Christentum nur ein tantum quantum zu diesem Einen, d. h. nicht in sich bestimmbar, sondern allein von diesem und durch dieses Eine. Der Streit kann nur gehen über die Natur dieses Einen. Ist es ein Vorgang, der seine Bestimmtheit wie sein Eintreten vom erlebenden Subjekt her hat, sich also im strengen Sinne des Wortes als eigentümliches, von andern psychologisch unterschiedenes „Erlebnis“ darstellt —, oder ist es ein Vorgang, dessen Sosein wie Dasein allein vom Jenseits Gottes her zu sehen ist? Und zweitens: Ist es ein Vorgang, der „innerlich“ ist im Sinne eines reinen „Angeregtseins“ von äußern sozialen (Gemeinde) oder geschichtlichen (Christus) Faktoren, also ein letztlich von innen her bestimmter Vorgang —, oder sind die sozialen und geschichtlichen Faktoren das Bestimmende?

Für Schleiermacher ist auf beide Fragen schwer Antwort zu geben. In der ersten Alternative neigt er, auf der einen Seite, wohl stark zu der ersten Möglichkeit: Religion ist ihm eine vom Subjekt her gekennzeichnete Zuständlichkeit, „schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl“, so sehr, daß alle Frage über Gottes Wesen-in-sich zu entfallen hat, und Glaubenslehren rein Ausdruck von Glaubenszuständen sind. Auf der andern Seite aber ist dieser Zustand „Abhängigkeit“ und dazu betont auf das „Universum“ gerichtet, also ein Zustand unbedingten Bestimmtseins durch ein dem Ich Jenseitiges, so daß, von hier aus, Schleiermacher der objektivistischen Linie zuzuzählen wäre, ja der objektivistischen in einem Sinne, wie ihn gerade die phänomenologische Richtung unserer Tage herausgebildet hat: Aufgeschlossenheit zum Kosmos. Ähnlich schwankt Schleiermacher in der zweiten Frage. Gewiß bezeichnet er alle historische Offenbarung fast als Individualisierung des allgemeinen Abhängigkeitsgefühls und scheint so Geschichte und Gemeinde in strenge Abhängigkeit vom subjektiven Erleben zu setzen. Aber bezieht sich diese „Individualisierung“ nicht vielleicht, tiefer gesehen, auf das Objektkorrelat des subjektiven Zustandes: nicht Individualisierung des Zustandes, sondern des Gegenstandes der „schlechthinnigen Abhängigkeit“? Soviel jedenfalls ist hieraus klar: Schleiermacher ist nicht nur Ausgangspunkt der Fragestellung einer „Theologie aus dem Glauben“, sondern auch Ausgangspunkt der einander entgegengesetzten Beantwortungen dieser Frage.

Die eigentliche Problematik dieser Beantwortungen ergibt sich aus den zwei Hauptfragen, die der Schleiermachersche Ansatz stellen mußte. Erstens: Wenn Religion (und damit also auch Christentum) wesenhaft Zuständlichkeit des „Gefühls“ ist, worin hat sie dann ihr Wahrheitskriterium? Anders ausgedrückt: Wenn Religion, durch eine solche Wesensbestimmung in das Individuellste, nämlich das Gefühl, gesetzt ist, wird dann nicht die Frage nach einer irgendwie

allgemeingültig wahren Religion gegenstandslos? Zweitens: Wenn Religion eine Bestimmtheit des rein innern Lebens ist, wird dann nicht folgerichtig das, jedenfalls für das Christentum, wesenhafte Element von Geschichte und Gemeinschaft aufgelöst? Von diesen Fragen aus wird die Bedeutung Ritschls sichtbar. Auf die erste Frage antwortet sein Normbegriff, der in seiner Fassung eines „Wertes" der Rickertschen und in etwa auch phänomenologischen Wertphilosophie präludiert. Diese Antwort ist folgerichtig zum Schleiermacherschen Ansatz. Denn das „Gefühl" hat zu seinem innern Objektkorrelat den „Wert". Auf die zweite Frage antwortet Ritschls umstrittendste Theorie, die Theorie vom Primat der Gemeinde: das Heilserlebnis des einzelnen hat seine Norm und in etwa auch seine Vermittlung im Heilserlebnis der Gemeinde, und zwar der Gemeinde, wie sie in einmalig geschichtlicher Gestalt den Wandel der Geschichte überdauert. Auch dieser Antwort wird man eine gewisse Folgerichtigkeit zum Schleiermacherschen Ansatz nicht abstreiten können. Denn einmal bewahrt sie auch für die „Gemeinde" die Erlebnistheorie, und auch die an und für sich gegen Schleiermacher gerichtete Hauptbetonung eines überindividuell Geschichtlichen trägt eine nicht abzuleugnende Verwandtschaft mit der Schleiermacherschen Betonung des „Universums". Und auch der letzte Ausklang der Theologie Ritschls, ihre strenge Systemform, die fast alles um den Begriff der Liebe gruppiert und damit den Gegenpol des „Gerichtes" fast austilgt, hat seine innere Beziehung zur geheimen Liebesmetaphysik Schleiermachers.

In der gemeinsamen Form Schleiermacher-Ritschls hat diese bisherige „Theologie aus dem Glauben" den modernen Protestantismus beherrscht und in Harnacks Formel des „Wesens des Christentums" ihre problemfreie Popularisation gefunden. Die Probleme selber aber gingen in Herrmann und Troeltsch weiter.

Herrmanns Theologie[1] richtet sich vorab gegen Ritschls Primat der Gemeinde. Religion und gerade Christentum ist einzig und allein Religion des persönlichen Erlebnisses. Gemeinde ist nichts weiter als Gemeinschaft solcher, die das gleiche Erlebnis zueinander knüpft. Aber es wäre verfehlt, Herrmann nun als religiösen Subjektivisten im gewöhnlichen Sinne des Wortes anzusehen. „Das Erlebnis", so sagt er in seiner nachgelassenen Dogmatik, „aus dem die Religion entstehen kann, ist ... die Erfahrung, daß er (der Mensch) einer geistigen Macht begegnete, unter deren Berührung er sich völlig gedemütigt und zugleich zu wahrem, innerlich selbständigem Leben erhoben wußte" (17). Es ist Gottes Macht in Christus, aber nicht in irgend einer geschichtlichen Vermittlung durch die Jahrhunderte hindurch, sondern in einer geheimnisvollen Transzendenz über sie, die damit einen persönlichen Kontakt zu jedem einzelnen ermöglicht. Das Merkwürdige also ist, daß bei diesem scheinbar ärgsten Individualisten der protestantischen Theologie jenes „Theozentrische" alles beherrscht, das, wie man sonst meint, erst mit Schaeder und Barth in derselben wiederauflebte. Es ist gar kein Zweifel, daß für Herrmann das Primäre die rückhaltlose Übergabe und Hingabe an den unerforschlichen Gott ist: „Anfang und Ende (der Religion) ist ... die Demütigung des Men-

[1] Herrmanns Theologie hat ihre reife Gestalt in seiner nachgelassenen „Dogmatik" (Gotha 1925). Ihre Genese liegt deutlich in den „Gesammelten Aufsätzen" (Tübingen 1923), ihre religiöse Wurzel in „Verkehr des Menschen mit Gott" (Stuttgart 1892).

schen vor dem Unerforschlichen", so lautet der letzte Satz seiner Dogmatik. Und vielleicht wird man sagen können, daß auch seine Ablehnung der Mittlerschaft der Gemeinde demselben Motiv entspringt, das auch den Barth-Kreis zu gleicher Ablehnung treibt: der jenseitig unsichtbare Gott als einzige Gewähr und Wirklichkeit von Gemeinde. In dieselbe Richtung weist dann auch schließlich der geheime Sinn des Herrmannschen schroffen Dualismus zwischen Wissenschaft-Philosophie und Theologie. Denn er reduziert ihn auf einen Dualismus zwischen einem Erfassen der Welt in der Geschlossenheit eines Systems von Allgemeingesetzen und einem Erfassen der Welt in ihrem Person-Antlitz. Ja, schließlich gesteht er einen aus dem „gegebenen" Dualismus resultierenden „aufgegebenen" Monismus zu: von Theologie aus ist durch Einbeziehung des wissenschaftlich-philosophischen Weltbildes ein gemeinsames Weltbild gewinnbar. Mit andern Worten: von Gott aus Einheit. So wird man in der Tat sagen müssen, daß bei diesem scheinbar „liberalsten" Theologen so gut wie alle jene Elemente sich finden, die die neueste Theologie einer „Wende zum Objekt" als ihr Eigenstes darstellt: es ist kein Zufall mehr, daß Karl Barth Herrmann-Schüler ist [1].

Kaum anders liegen die Verhältnisse bei Troeltsch. Das ist jetzt, seit Herausgabe seiner Heidelberger Theologie-Vorlesungen [2], deutlicher denn je. So sehr auch bei ihm, im Unterschied zu Herrmann, der verhängnisvolle Panentheismus der neuesten Entwicklung (wie sie vor allem bei Rade offen liegt [3]), bereits anklingt (213, 218, 236, 344), so ruht doch, ganz unmißverständlich, bei ihm der Akzent auf der Unergründlichkeit und Unerforschlichkeit des göttlichen Absolutwillens: aus den Schriften Herrmanns und Troeltschs spricht, im großen Unterschied zu manchen noch so „objektivistischen" modernen Theologie-Theoretikern, der echte Laut religiösen Gebetslebens. Ja, man wird sagen müssen: der tiefste Grund, warum Troeltsch in wachsendem Maß von dem Standpunkt dieser Heidelberger Vorlesungen (1911—1912) bis zum dritten Band der Gesammelten Schriften (1922) die Absolutheit einer Offenbarung ablehnte, sei diese jenseitig-unsichtbare Absolutheit Gottes: Gott ist zu unerschöpflich und unergründlich, als daß Er sich in irgend eine noch so erhabene, einmalig geschichtliche Offenbarung vereinseitigen könne. Mit andern Worten: Troeltschs rastloses Suchen nach einem Absolutheitsmaßstab für das geschichtliche „Fließen" (das ihm durch die Ritschlsche Hauptbetonung des Geschichtlichen aufgezwungen war) trägt ebenfalls jenes Pathos des übergeschichtlich Absoluten in sich, das für die neueren „objektivistischen" Schulen kennzeichnend ist. Denn auch Troeltschs Hilfstheorie eines „religiösen Apriori"

---

[1] Barth hat darum auch die beste Herrmann-Würdigung geschrieben (Zwischen den Zeiten 3 [1925] 246 ff.).

[2] Ernst Troeltsch, Glaubenslehre. Nach Heidelberger Vorlesungen aus den Jahren 1911 und 1912. Mit einem Vorwort von Marta Troeltsch. (X u. 384 S.) München-Leipzig 1925, Duncker & Humblot. Geb. *M* 15.—

[3] Martin Rade, Glaubenslehre. Erstes und zweites Buch. (362 S.) Gotha 1924—1926. *M* 7.50. Es ist eine Dogmatik, die durch ihre ständige Gegenüberstellung der alten Theologie der Orthodoxie und der neuen „Theologie aus dem Glauben" einen vorzüglichen Einblick in die Problematik gestattet. Zum Obigen vgl. vorab 40 84 ff. 140 ff. Rades Grundformel ist: der „schaffende Gott" (an Stelle des unveränderlichen und allmächtigen Gottes: 86 140) und „Reich Gottes" (im Ritschl-Sinn) als innerer Sinn Gottes (163 u. a.).

ist, wie die zwei letzten Bände seiner Gesammelten Schriften gezeigt haben, mehr an Leibniz als an Kant orientiert, d. h. nicht funktionalistisch-subjektiv (Menschbegabung), sondern objektiv (Alleinwirken des Göttlichen im menschlichen Geist: Erkennen Gottes durch und in Gott).

Dieses Schauspiel eines ungeklärten Ineinander von Subjektivismus und Objektivismus wiederholt sich nun aber auch noch bei solchen, die scheinbar andersartige Wege einschlagen. Karl Heim schwankt undefinierbar zwischen einer streng metaphysischen Theologie (in seiner „Glaubensgewißheit") und einer Theologie individualistischen Erlebens nach der Art Herrmanns (in seinen religiös-erbaulichen Schriften, die, wie es vorab „Das Wesen des evangelischen Christentums", Leipzig 1926, zeigt, die Gottesabsolutheit des im Wirbel der Welt allein feststehenden Ich in das religiöse Gewand einer „Ohnmacht in Christo" kleiden), und seine gesammelten Aufsätze und Vorträge (Berlin 1925) suchen (übrigens auch in Art Herrmanns) eine Verbindung zwischen Metaphysik und praktischem Christentum auf dem Wege einer „Perspektivität" des Geschichtlichen ins „Transperspektivische" des Übergeschichtlichen[1]. Ottos scheinbarer Objektivismus (und betonter Gegensatz zu Schleiermacher) ist nur verkleideter metaphysischer Funktionalismus eines rein subjektiven Apriori, für das alle objektiven Gegebenheiten nur „Gelegenheitsursache" sind. Ein ähnliches Bild zeigen aber auch letztlich jene Theologen, die, in Neubildung der alten orthodoxen Theologie, den Akzent auf das „Wort" legen: Erich Schaeder, Robert Jelke, Werner Elert. Gewiß betont Erich Schaeder wohltuend eine Theologie der „Göttlichen Majestät" gegenüber allem, vom menschlichen Subjekt her orientierten, Psychologismus, Aprioris-mus und Historismus. Aber schließlich ist ihm Gott untrennbar vom Glauben, und so endet auch seine „Theozentrische Theologie" bei den von ihm anfangs bekämpften Positionen Schleiermachers und Herrmanns[2]. Robert Jelkes bedeutende Schriften haben demgegenüber fraglos zunächst den Vorteil eines an allgemeinem kritischen Realismus (Külpe) anknüpfenden religiösen Realismus: die religiöse Erfahrung als Wirkung religiöser Realitäten[3]. Aber der

[1] Peinlich bei dieser Richtung muß nur wirken, wenn Schriften wie „Das Wesen des evangelischen Christentums" sich als kühle objektive Geistigkeit (gegenüber vermeintlichem katholischen „Rausch-Charakter") geben, während sie in Wahrheit (nach dem Selbstgeständnis Heims in der Vorrede zu „Glaube und Leben", Gesammelte Aufsätze und Vorträge [Berlin 1926] 14—29) ganz subjektives Ringen zwischen einer Magik alles-erklärender und -beherrschender „Weltformel" und einer völlig irrationalen Mystik des Entsinkens in Gott (aus der Ohnmacht der „Weltformel" heraus) darstellen. Von diesem innersubjektiven Ringen aus ist dann der Vorwurf auf „Rausch" an die Adresse katholischer Frömmigkeit (vor allem in seiner verdächtig leidenschaftlichen und fast sich verbohrenden Form) für den Psychologen nur das Zeichen, daß Heim hier gegen seinen eigenen Mystik-Pol angeht. Man möchte solchen Büchern gegenüber darum am liebsten schweigen (weil in ihnen Wunden offen sind, die nicht vor die Öffentlichkeit gehören), kann und darf es dann aber doch nicht, weil Heim selber es ist, der die Publizität erzwingt.

[2] Erich Schaeder, Theozentrische Theologie I—II (Leipzig 1909—1914); Religion und Vernunft (Gütersloh 1917). Vgl. die scharfe, aber doch nicht wenig hellsichtige Kritik Emil Brunners an Schaeder (Zwischen den Zeiten IV [1926] 182 ff.).

[3] Robert Jelke, Unter welchen Bedingungen können wir von religiöser Erfahrung sprechen? (Halle 1913.) Das Problem der Realität und der christliche Glaube (Leipzig 1916). Robert Jelke ist auch derjenige unter den neueren protestantischen Theologen, der mit regster positiver Anteilnahme die Bewegungen der katholischen Theologie verfolgt und vorurteilsfrei darüber berichtet.

Einfluß der „Theologie aus dem Glauben“ führt ihn doch neuerdings wieder in die Bahnen eines subjektiven „religiösen Apriori“ [1]. Noch deutlicher ist dieses Gefangensein zwischen Objektivismus und Subjektivismus bei Werner Elert. Gewiß ist es etwas ganz Bedeutsames, wie er in seiner Theologie die geheime Wurzel des Luthertums, die spätskotistische Lehre von der alles schicksalshaft bedingenden Allfreiheit Gottes, zum einheitlichen Mittelpunkt macht und so eine Theologie der Korrelation von Distanzgefühl und Freiheit schafft [2]. Aber es besteht bei aller Gottbetonung (die nicht wenig an Barth gemahnt) eine unlösliche Beziehung des allfreien Gottes zum unfrei und darum distanzhaft gegenüberstehenden Ich, so daß die Erfahrung Gottes als Gottes innerlich an das Distanzgefühl gebunden ist. Mit andern Worten: die Gottestheologie Elerts erscheint letztlich als reines Objektgesicht einer innern Theologie des Distanzgefühls, also schleiermacherisch.

Unser Ergebnis ist also: die anscheinend subjektivistischen Theologen zeigen in letzter Tiefe sich als objektivistisch im stärksten Sinn des urlutherischen „Gott alles allein“, — die scheinbar objektivistischen Theologen [3] aber umgekehrt als subjektivistisch im entschiedenen Sinne des ebenso urlutherischen „Glauben (als innerster Ichvorgang) alles allein“. Die zwei Formeln „Gottestheologie“ und „Glaubenstheologie“ fallen, obwohl gegensätzlich zu einander, in eins.

Es dürfte klar sein, daß eine solche Situation zu zwei Lösungswegen auffordert. Einmal zu einer solchen Lösung, die die vorliegende Widerspruch-Identität zu einer Gegensatzsynthese harmonisiert: weder das reine „von oben her“ einer Gottestheologie (theozentrische Theologie) noch das reine „von unter her“ einer reinen Glaubenstheologie (anthropozentrische Theologie), sondern ihr beziehungshaftes Zueinander. Das ist in ihrer Grundidee der Lösungsweg Wobbermins, vorab in seiner letzten, sehr klaren Gestalt, die ihm Robert Winkler [4] gegeben hat. Ein zweiter Lösungsweg liegt in einem energischen Durchhauen des „gordischen Knotens“, d. h. in einer radikalen Beseitigung der subjektiven Seite überhaupt, so daß Theologie nur mehr besteht als „Theologie Gottes“, die sich als solche entweder daran kundtut, daß alle menschliche Theologie reines Gebrochensein der „Krisis“ ist, des restlosen Versagens, oder daran, daß es Theologie nur als eine Art zeitüberhobener Wesensschau gibt. Das ist der Weg des Kreises um Karl Barth und, in der zweiten Fassung, der Weg Erik Petersons.

Wobbermins Werk [5] stellt in der Tat eine der bedeutendsten Leistungen der neueren protestantischen Theologie dar. Nirgendwo sonst ist die Methoden-

[1] Robert Jelke, Die Religion und ihr Problem (Philosophie und Leben 2 [1926] 106 ff.).

[2] Werner Elert, Die Lehre des Luthertums im Abriß. 2., verbesserte und vermehrte Aufl. (XIV u. 158 S.) München 1926, C. H. Beck. Geb. *M* 6.— Vgl. auch derselbe, Der Kampf um das Christentum (München 1921).

[3] Typisch hierfür sind nicht wenig die Darlegungen des Altmeisters orthodox gerichteter Theologie, L. Ihmels, über Grundfragen der dogmatischen Prinzipienlehre (Zeitschrift für systematische Theologie 2 [1926] 677—707).

[4] Robert Winkler, Das Geistproblem in seiner Bedeutung für die Prinzipienfragen der systematischen Theologie der Gegenwart (Göttingen 1926).

[5] Georg Wobbermin, Systematische Theologie nach religionspsychologischer Methode. I. Die religionspsychologische Methode in Religionswissenschaft und Theologie. (488 S.) Leipzig 1913, J. C. Hinrichs. *M* 15.50 — II. Das Wesen der Religion. (510 S.) Ebd. 1921/22. *M* 15.50 — III. Wesen und Wahrheit des Christentums [2–3]. Ebd. 1926.

frage mit solcher Umsicht und Sorgfalt gestellt. Sein Prinzip lautet „anthropozentrisch im methodischen Ansatz, theozentrisch in der Zielrichtung“ (I 422). Auf der einen Seite (gegen alle orthodoxe „Lehre von Gott in sich“ wie gegen alle rationalistische Vernunftableitung) gibt es ein Verhältnis zu Gott nur im religiösen Akt selber, der sich als solcher gegen alles theoretische Erkennen wie ethische Sollen unterscheidet: als „schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl“, dem aber (im Unterschied zu Schleiermacher) das „Beziehungsverhältnis des Menschen zu einer von ihm geglaubten und im Glauben geahnten Überwelt“ dem Sinn nach vorgelagert ist, und das sich weiter in seiner Tiefe als Spannung von „Überwältigtsein“ und „Erhobenwerden“, bzw. „Geborgenheitsgefühl“ und „Sehnsuchtsgefühl“ offenbart (II 139 ff., 218 ff.). Auf der andern Seite ist aber dieser religiöse Akt nicht (wie schon die Stellung der „Beziehung zu Gott“ vor das, als Reaktion gefaßte, Abhängigkeitsgefühl zeigt) subjektivistisch in sich geschlossen, sondern hat seinen Sinn in seinem Objektgehalt. Die Wahrheitsfrage ist damit die letzte Tiefe der Wesensfrage. So sucht Wobbermin mit Bewußtsein die Mitte zwischen den subjektivistischen und objektivistischen Theorien.

Damit glaubt er dann auch den Streit zwischen religionspsychologischer, religionsgeschichtlicher und religionsphilosophischer Methode schlichten zu können. Alle Religionsphilosophie für sich führt zu einer Auflösung von Religion in Philosophie. Darum kann die philosophische Arbeit in Theologie nur in einer Erhebung des im lebendigen Vorgang immanenten Gedankengehalts bestehen (Dogmatik als Deutungsdogmatik) bzw. im Nachweis, daß dieser Gedankengehalt in keiner Weise dem Weltbild der Wissenschaft widerspricht (Apologetik als rein negativ) und höchstens in der Arbeit an einer übergreifenden Einheit von Theologie und Philosophie, aber von Theologie her (I passim).

So liegt die eigentlich letzte Entscheidung zwischen Religionspsychologie und Religionsgeschichte. Wobbermin sucht hier eine Mitte zwischen James und Troeltsch. Religionsgeschichte für sich führt über einen letzten Relativismus nicht hinaus. Aber auch Religionspsychologie für sich hat die Tendenz, alles in letzte rein empirische Elemente aufzulösen. So formt Wobbermin die Theorie des „religionspsychologischen Zirkels“, d. h. einer Methode, die auf Grund der eigenen religiösen Erfahrung aus dem religionsgeschichtlichen Material das „Wesenhafte“ heraushebt. Durch diese Methode gewinnt Wobbermin zuerst in einer Sichtung des hauptsächlichen religionsgeschichtlichen Materials das „Wesen von Religion“ (II. Teil, Buch 1), um dann, in gleicher Methode, das „Wesen von Christentum“ (III, Buch 1) zu untersuchen. Dieses „Wesen von Christentum“ stellt sich ihm dann als Absoluterfüllung des allgemeinen „Wesens von Religion“ dar (III, Buch 2). Da nun aber Religion überhaupt sich als „wahr“ erweist (indem ihr immanenter Gedankengehalt in keiner Weise als Illusion noch als Widerspruch zu gesicherten Überzeugungen der Wissenschaft erwiesen werden kann, II, Buch 2), und weiterhin die besondere Erfüllung dieses Wesens von Religion im Wesen von Christentum im gleichen Sinn sich als „wahr“ darstellt (III, Buch 2), so ist (abschließend) Christentum (d. h. in der ihm von Wobbermin gegebenen Gestalt) die Absolutreligion.

Damit dürfte das Urteil über die Methode Wobbermins gegeben sein. Ihre Gewißheit hängt letztlich an der subjektiven Deutung des Forschers, d. h. der Absolutpunkt von Theologie ist der Religionspsychologe, wie sich erschreckend an der Art zeigt, mit der Wobbermin aus den Glaubenssymbolen alles fortstreicht, was seinem „trinitarischen Monotheismus" (d. h. der allgemeinen Formel „von Gott, durch Gott, zu Gott hin") widerspricht. Damit aber lebt mit erneuter Wucht der Einwand Troeltschs gegen Harnack auf: ist die Frage nach „Wesen des Christentums" an eine Feststellung reiner Wissenschaft geknüpft, dann ist keine letzte, ein für allemal abschließende „Absolutheit" möglich. Dieser latente Subjektivismus Wobbermins wird am deutlichsten in der Art, wie er (freilich nur tastend) seine Christentumsformel von der eigentümlichen Gestalt des religiösen Gefühls her motiviert: die Einheit desselben, die trotzdem sich in die Spannung von Geborgenheit und Sehnsucht entfaltet und in der christlichen Dreiheit von Glauben, der in Hoffnung und Liebe sich auswirkt, sich erfüllt, — diese funktionelle Dreieinheit als so etwas wie der innere Grund der Dreigesichtigkeit (nicht wirklichen Dreipersönlichkeit) Gottes selber (II. 255 u. a.). Mit andern Worten: die scheinbare Synthese Wobbermins erweist sich schließlich nur als eine verfeinerte Form der subjektivistischen Systeme[1]. Das hat in Robert Winklers klarer Darlegung (das Geistproblem) einen recht bezeichnenden Ausdruck gefunden: während er im Eingang seiner Studie als Aufgabe der Synthese bezeichnet, daß das Pneuma, der Geist Gottes, weder etwas rein dem Subjekt Immanentes (wie in extremer Mystik) noch etwas rein Transzendentes (wie im Katholizismus und der protestantischen Orthodoxie) darstellen dürfte, sondern ihre Beziehungseinheit (7—17), wandert ihm am Schluß das Pneuma ausschließlich in den subjektiven Pol („das subjektive Beziehungsglied der Synthese als der Geist" 25).

Wie steht es aber nun mit dem scharfen Gegenpol dieser ganzen Richtung? Ist nicht vielleicht von Barths entschiedener Gottestheologie aus ein Weg möglich? Für den ersten Blick scheint das der Fall zu sein. Denn Barths Theologie schneidet den ganzen, für Wobbermin verhängnisvollen, Zwiespalt zwischen Religionsphilosophie, Religionspsychologie, Religionsgeschichte ab, indem sie das Problem von Theologie jenseits, in den unerfahrbar unerkennbaren Gott setzt. Von Gott kann nur Gott reden. Darum liegt alle menschliche Theologie in der reinen „Krisis", d. h. zwischen zwei Unmöglichkeiten, der Unmöglichkeit einer negativen und der einer positiven Theologie[2]. Damit ist freilich eine wahre Absolutheit gewonnen, die Absolutheit Gottes selber, aber als unerkennbare. Diese Theologie des Paradoxes, wie man sie auch, nach dem von ihr viel gebrauchten Wort, genannt hat, enthüllt sich nun aber immer

[1] Vgl. hierzu die Kritik Georg Wehrungs in seinem auch sonst bedeutsamen Aufsatz „Die Haupttypen theologischen Denkens in der neueren Theologie" (Zeitschrift für systematische Theologie 2 [1925] 75—145). Ebenso Emil Brunner, Die Mystik und das Wort (Tübingen 1924) 178 f.

[2] Vgl. vor allem Karl Barths Vorträge „Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie" (Das Wort Gottes und die Theologie [München 1924] 156—178) und „Kirche und Theologie" (Zwischen den Zeiten 4 [1926] 18—40). — Zu der ganzen Richtung vgl. unsere Auseinandersetzungen in dieser Zeitschrift 105 (1922/23 II) 350 ff., 107 (1923/24 II) 348 f., 108 (1924/25 I) 54 ff., 109 (1924/25 II) 18 f., sowie die mit uns übereinstimmenden Darlegungen Karl Adams im „Hochland" 23 II (1926) 271—286.

mehr als eine Theologie, die doch in geheimer Tiefe eine Religionsphilosophie usw. enthält. Das hat man zunächst an dem Wort „Paradox" vermutet. Und in der Tat weist es über Kierkegaard in die dialektische Polaritätsphilosophie der Romantik. Es ist darum kein Wunder, daß Althaus[1] von den Anregungen Barths aus eine Theologie des Glaubens entworfen hat, die die Barthsche objektive Dialektik aus der subjektiven Dialektik des Glaubensvorganges ableitet. Aber wie uns scheint, wird doch diese Klärung des Rätsels der Barthschen Theologie ihrem innersten Drang nach Überwindung alles Ansatzes vom Subjekt her nicht gerecht. In Barths prophetisch-starker Religiosität ist vielmehr der geheimste Impuls der Theologie Herrmanns (der wahrhaft religiösesten aller neuzeitlichen protestantischen Theologien) zu gewaltigem Durchbruch gekommen: das Motiv der Allmajestät des unbegreiflich großen Gottes[2]. Darum werden nur zwei philosophische Ausdeutungen Barth gerecht: die Ausdeutung Emil Brunners und die Umdeutung Erik Petersons.

Brunner[3] beginnt mit den gewohnten Gedanken des Barthkreises. Aber bald geht seine Darlegung in ein neues über. Die „Theologie der Krisis" erscheint als der „Aspekt von oben" der strengen „kritischen Philosophie" Kants. Die unendliche Distanz, in der bei Kant das transzendentale Subjekt (der „ideale Mensch") über dem empirischen Subjekt steht und in der es für dieses unverbrüchliche Norm und Gesetz ist, diese Transzendenz ist der „Aspekt von unten" der Transzendenz Gottes über der Kreatur. Die kritische Philosophie hat darum die Aufgabe, den selbstzufriedenen Menschen dazu zu bringen, daß er sich (gegenüber dem transzendentalen Subjekt) als völlig nichts und völlig abhängig erkenne, um so reif zu werden, daß ihm im letzten Antlitz desselben Gott, der Geist, sich offenbare. Mit andern Worten: die Barthsche absolute Transzendenz Gottes wird als Transzendenz des Geistes über das Untergeistige gedeutet; infolgedessen erscheint auch die Menschwerdung bei Brunner kaum anders als bei Albert Görland, d. h. als Aufhebung der absoluten Transzendenz von oben her, als Immanenz der bleibenden Transzendenz des Geistes, als (wie Albert Görland sie nennt) „polare Transzendenz"[4]. Mit andern Worten: alles Theologische gibt sich letztlich als

[1] Paul Althaus, Theologie des Glaubens (Zeitschr. f. system. Theologie 2 [1925] 281 bis 322). Erik Petersons scharfe Ablehnung dieses Programms (Zwischen den Zeiten 3 [1925] 281—302) hat natürlich seinen tieferen Grund in seinem phänomenologischen Standpunkt.

[2] Zu dieser Beziehung Barths zu Herrmann vgl. Barth, Die dogmatische Prinzipienlehre bei Wilhelm Herrmann (Zwischen den Zeiten 3 [1925] 246—280).

[3] Emil Brunner, Die Mystik und das Wort (Tübingen 1924).

[4] Alb. Görland, Religionsphilosophie (Berlin 1922). Vgl. unsere näheren Auseinandersetzungen in „Gott" (München 1926) 139 f. 144 f. Gewiß ist das Unterscheidende zwischen Brunner und Görland darin, daß Brunner das „polar Transzendente" „Gott" und „Gott im Wort" nennt, während es bei Görland „Gott-Ich, Ich-Gott" heißt und formal bleibt. Aber ihr Grundbegriff ist der gleiche, wie auch ihr philosophischer Ausgangspunkt der gleiche ist. Ebenso kennzeichnend ist ein Vergleich zwischen Brunners Ausschaltung von Natur und Dasein und Cohens ganz gleichem Vorangehen. Insofern dürfte Schmidt-Japing mit seiner von Barth scharf bestrittenen Bemerkung doch recht haben: die Barth-Theologie sei „konsequenter Idealismus mit negativem Vorzeichen" (Apologetische Jahrbücher [1925] 104). Brunstäd (Reformation und Idealismus [München 1925]) ist hierzu das Korrelat vom Rickertschen Kantianismus her (die „synthetische Ichheit" als Gott; vgl. unsere Kritik im Literarischen Handweiser 1926, August). Für Brunners Behandlung der Mystik aber ist ein Vergleich mit Adolf Deißmanns „Paulus" in der Neu-Auflage (Tübingen 1925) sehr lehr-

„Aspekt von oben" des Spieles von Entgegensetzung und Einigung von „Spontanem" und „Rezeptivem", „Geist" und „Natur", „Aufgegebenem" und „Gegebenem" (339 f., 375 ff.). Das Ergebnis von Brunner her ist also: die „Theologie der Krisis" ist nichts anderes als Theologisierung Kants, d. h. unstreitig eine geniale Theologisierung, aber eben „Theologisierung", d. h. innerlich abhängig von einem bestimmten subjektiven Typus, Objektkorrelat des Distanzgefühls, kaum anders als bei Werner Elert[1].

So löst sich dann auch folgerichtig das Rätsel Erik Peterson. Wie kommt es, daß er zunächst im Kreis von „Zwischen den Zeiten"[2] erscheint (dem Kreis Barths) und dann diesem in seiner Schrift „Was ist Theologie?"[3] scheinbar entgegentritt. Die Antwort liegt in derselben Ebene wie die Antwort auf die Frage: Wie kommt es, daß Husserl-Phänomenologie zugleich gegen Kant sich richtet und doch schließlich (in Husserl) in transzendentalem Idealismus wieder endet? Petersons Betonung des Dogmas hat mit Katholizismus, wie man geglaubt hat, gar nichts zu tun[4]. Denn sie bleibt, wie die sonstigen Arbeiten Petersons, vorab seine Auseinandersetzung mit Althaus, deutlich zeigen[5], in der urprotestantischen Ausschaltung des Naturhaften und Empirischen befangen. Wie man Husserls Philosophie einen transzendentalen Idealismus des Objekts nennen kann, so ist Petersons Theologie (im Unterschied zur Brunnerschen Deutung Barths) eine Distanztheologie des Objekts. An die Stelle des persönlich-formalen „transzendental-transzendenten Geistes"

---

reich: sowohl für den Erweis, wie beängstigend bibelfremd doch die ganze „Theologie der Krisis", gemessen an Deißmanns reicher Konkretheit, erscheint, — aber auch dafür, wie der Zwang immanenter lutherischer Distanztheologie auch einen Deißmann in die Nähe der „polaren Transzendenz" bringt. Deißmanns Mystiktheorie berührt sich übrigens nicht wenig mit Althaus' „Glaubensmystik".

[1] Brunner wird dem gegenüber mit Recht darauf hinweisen können, daß im Kern seiner Darlegungen jene augustinische Steigerung-Teilnahme-Theologie gemeint sei, die wir selbst als „eine" Form der katholischen analogia entis bezeichnet haben (Religionsphilosophie katholischer Theologie [München 1926] 90—93). Aber der entscheidende Unterschied ist, daß für ihn das augustinische Element eben aus der analogia entis zu extremer Einseitigkeit herausgebrochen ist und darum (mit Schmidt-Japings gutem Ausdruck) „Akzentverschiebung im Natorp-Cohenschen logischen System" wird (vgl. unsere Religionsphilosophie kath. Theol. 19).

[2] An dieser Stelle sei einmal darauf hingewiesen, daß wohl fast alle Problemkämpfe der heutigen protestantischen Theologie in die zwei Vierteljahrsschriften „Zwischen den Zeiten" (Verlag Chr. Kaiser, München; Herausgeber Georg Merz; seit 1923) und „Zeitschrift für systematische Theologie" (Verlag Bertelsmann, Gütersloh; Herausgeber Carl Stange; seit 1924) sich konzentriert haben.

[3] Erik Peterson, Was ist Theologie? (32 S.) Bonn 1925, Cohen. *M* 1.80

[4] Insofern haben sich Barth und noch mehr jene hypersensitiven Blätter getäuscht, von denen Barth sarkastisch berichtet (Karl Barth, Kirche und Theologie; Zwischen den Zeiten 4 [1926] 18—40).

[5] Erik Peterson, Der Lobgesang der Engel und der mystische Lobpreis (Zwischen den Zeiten 3 [1925] 141—153; Über die Forderung einer Theologie des Glaubens, ebd. 281—302); Zur Theorie der Mystik (Zeitschrift für systematische Theologie 2 [1925] 146—166). Für gewisse Theorien von der unio mystica als cognitio angelica mag es zum Nachdenken anregen, daß Peterson aus solcher Theorie die Folgerung zieht (ob mit Unrecht?), daß Mystik demnach ein Phänomen rein faktischen Seins sei (der Lehre von den Seinsstufen zugehörig), nicht ein religiöses. Wir haben darum früher, nicht ohne guten Grund, die energische Forderung gestellt, daß man Mystik (wie es sich für eine theologische Behandlung geziemt) mit dem dogmatischen Wesen von Glaube und Gnade in Verbindung bringe (diese Zeitschrift 107 [1923/24 II] 406, 110 [1925/26 I] 357 ff.).

Brunners tritt das materiale „transzendental-transzendente Dogma“. Mit andern Worten: auch Petersons Deutung hat zu ihrer Wurzel das alte Distanzgefühl. Seine Theologie ist Theologisierung jenes transzendentalen Idealismus des Objekts, zu dem Husserls Phänomenologie sich entwickelt hat.

Woher kommt es nun aber, daß so ehrliche Versuche (philosophisch und religiös ehrlich), wie wir sie jetzt durchmustert haben, aus dem Banne des Subjektiven nicht herauskommen, daß vielmehr alle ihre scheinbare „Wende zum Objekt“ nur als Umkleidung oder Komplizierung des alten Subjektivismus sich herausstellt und somit das Bild der Theologie unser früher gezeichnetes Bild der allgemeinen Geisteslage nur verstärkt: der scheinbare Objektivismus als Objektivation, d. h. als verkleideter Subjektivismus?

Ein erstes, was uns bei all diesen Versuchen auffällt, ist, daß sie durchgehend „eine“ Seite des Geschöpflichen fast mit Gott gleichsetzen, während sie die korrespondent andere allem religiösen Bezirk schroff entgegenstellen. So ist für Herrmann die ganze Welt der allgemeinen Naturgesetze areligiös, während der persönliche Aspekt der Welt der religiöse ist. So ist für Troeltsch, Wobbermin der ganze Naturbereich ausgeschlossen (weswegen Wunder, Jungfrauengeburt Christi, Auferstehung Christi und allgemeine Auferstehung im alten christlichen Sinn einer Auferstehung des „Fleisches“ nicht zur christlichen Offenbarung gehören können!), während der Bereich des Geistig-Geschichtlichen der Bereich Gottes ist. So ist für Brunner alles Naturhaft-Rezeptive als gegengöttlich dem Geisthaft-Spontanen als Göttlichem untergestellt. So ist endlich für Peterson der Bereich des Existentiell-Faktischen mit dem Negativvorzeichen versehen, während das in sich schwebende Ideal-Wesenhafte in seiner Noema-Noesis-Korrelation das positive Zeichen Gottes trägt.

Dieses erste ist aber nur die Hülle des entscheidenden zweiten. Daß alle diese Theologen, so oder so, nichts von einer „Theologie Gottes-in-sich“ wissen wollen, sondern nur von einer Theologie Gottes innerhalb des und aus dem Glauben, sei es, daß dieser Glaube vorwiegend positiv (als Begnadigungserlebnis) oder vorwiegend negativ (als Distanzerlebnis) gefaßt wird —, das hat seinen tiefen Grund in einem Gottesbegriff, der nicht mehr Gott-in-sich zu seinem Inhalt hat, sondern, um den Ausdruck Hermann Cohens zu gebrauchen, die „Korrelation“, d. h. Gott in einer letzten innern, innerlich notwendigen Relation zum Menschen. Das ist bei Troeltsch und Rade offen ausgesprochen, liegt aber wohl bei allen unausgesprochen in der Tiefe, darin nämlich, daß Gott unlöslich an „einen“ Bereich des Geschöpflichen geknüpft ist. Damit gerät er notwendig in die innere Beziehung, in der dieser Bereich zu seinem Korrelatbereich steht: Gott ist letztlich „ein“ Pol der Schöpfung. Er ist der Geist zur Natur, die Spontaneität zur Rezeptivität, das Noema zur Noesis usw. Diese Entwicklung der protestantischen Theologie hat begonnen mit der Auflösung der Trinitätslehre in die „ökonomische Trinität“ (Trinität nur als Ausdruck der Heilsordnung Gottes). Sie hat sich vollendet in die Auflösung Gottes in einen „ökonomischen Gott“, d. h. in Gott, der ohne Schöpfung nicht gedacht werden kann. In dieser letzten Ersetzung Gottes durch die „Korrelation“ berührt sich also protestantische Theologie der Neuzeit mit der jüdischen Theologie[1]. Sie scheiden sich beide gegen allen Pantheismus dadurch ab, daß

[1] Vgl. diese Zeitschrift 110 (1925/26 I) 81—99.

diese „Korrelation" als „Korrelation von oben" gemeint ist, d. h. theopanistisch. Nicht ist Gott innerlich notwendige Höhe des Menschen, sondern der Mensch innerlich notwendige Kreatur Gottes, im Judentum (kraft seiner Leugnung der Erbsünde und der Positivität des Gesetzes) eine Kreatur, die einen positiven Wert für Gott hat[1], während sie im Protestantismus (kraft seiner, in allen seinen Formen lebendigen, Lehre von einer seinshaften, unaustilgbaren Erbsünde, und der Negativität des Gesetzes) Sündecharakter trägt, der nur durch eine Rückauflösung in Gott getilgt werden könnte.

Hier liegt in der Tat die letzte Wurzel des unlöslichen Streites: in der Voraussetzung dieser gesamten Theologie; darin, daß das reformatorische „Heilserlebnis" nicht bedeutet, wie der katholische Autoritätsglaube, eine anbetende Übergabe an Gott-in-sich um Gottes-in-sich willen[2], sondern eine alles entscheidende Bindung Gottes an das Heil des Menschen. Damit ist alle weitere Entwicklung schicksalsmäßig festgelegt: im Glaubensbegriff die Entwicklung zum Funktionalismus, für welchen Glaube durch eine bestimmte psychische Qualität bestimmt ist —, und im Gottesbegriff von der ökonomischen Trinität zum ökonomischen Gott. Weil im Mittelpunkt protestantischer Frömmigkeit wesenhaft der Mensch steht, darum enthüllt sich aller scheinbare Objektivismus protestantischer Theologie letztlich doch als Subjektivismus.

Damit aber leistet uns die Untersuchung eines theologischen Problems in der Tat den Dienst, den wir eingangs erwarteten. Es hellt sich uns auf, woher es komme, daß die sogenannte „Wende zum Objekt" in vielen ihrer Erscheinungen sich als verkleideter Subjektivismus herauszustellen beginnt. Hinter dieser allgemeinen Tragik[3] birgt sich die Tragik der Reformation und ihrer immanenten Theologie.

Erich Przywara S. J.

---

[1] Somit beruht Max Dienemanns vornehme und sachliche Antwort (Der Morgen 2 [1926] 57—70) auf meine früheren Darlegungen (diese Zeitschrift 110 [1925/26] 81—99) auf einem Mißverständnis. Judentum (wie auch Luthertum) haben zum Ausgangspunkt einen streng transzendenten Gottesbegriff. Aber für diesen Gott wird nun der Mensch so etwas wie „innerlich notwendig" (im obigen Sinn). Es handelt sich also ursprünglich um Theopanismus, mithin (abgeleitet) um „Aktivismus Gottes im Menschen", dem dann freilich (wie wir früher zur Genüge dargelegt haben) der Umschlag zu profanem Aktivismus im Blute liegt (im Judentum direkt durch jene Auflösung des Gesetzes, wie sie Buber gezeichnet hat; im Protestantismus indirekt, sei es im Kalvinismus und Kulturprotestantismus in der Bewährungslehre, sei es im Luthertum durch die Auslieferung der Profangebiete an die freie Aktivität, während die Religion rein passiv-innerlich bleibt).

[2] Es ist darum typisch, daß Wobbermin für seine Frage sowohl nach dem Wesen der Religion wie nach dem Wesen des Christentums von vornherein eine Berücksichtigung des katholischen Standpunktes ausschließt, — um dann doch (man muß wohl sagen: ehrlich) zu erwarten, daß seine Formel die Einigungsformel für alle christlichen Bekenntnisse werde! An Wobbermins (Systematische Theologie III 187—240) wie an v. Martins (Una sancta 2 [1926] 1 ff. u. 161 ff.) Einheitsformel wird aber immer deutlicher, daß die Ökumenizitätsbestrebungen innerlich-wesenhaft auf eine Einigung der protestantischen Richtungen gegen das wesenhaft Katholische zielen, und auf eine Einigung, die (wie vorab die Wobberminsche Formel zeigt) praktisch auf dem Minimum-Prinzip aufgebaut ist. Insofern muß man den Standpunkt der Ev.-luth. Kirchenzeitung als wahrhaft charaktervoll ehren, wenngleich man ebenso an einer ehrlichen Religiosität Wobbermins u. a. nicht zweifeln kann. So viel zeigt jedenfalls die tatsächliche Lage, daß mit Kompromissen und Angleichung nichts getan ist, sondern allein mit Klarheit und Konsequenz.

[3] Diese Zeitschrift 111 (1925/26 II) 183—191.

Angelus Sileſius, Myſtiker und Konvertit

„Ein Myſtiker, der nicht katholiſch wird, iſt ein Dilettant.“ Adolf Harnack hat damit eine tiefe Wahrheit ausgeſprochen, vielleicht ohne ihre ganze Tragweite zu ahnen. Dilettanten glauben ſchon an einem geſteigerten Frömmigkeitsgefühl oder gar an pantheiſtiſch-theoſophiſchen Spekulationen den Myſtiker zu erkennen. Echte, übernatürliche Myſtik iſt etwas ganz anderes. Während die Wahrheit und Wirklichkeit des Übernatürlichen für gewöhnlich nur im Glaubenslichte erkannt wird, nimmt der echte Myſtiker ſie infolge einer außergewöhnlichen übernatürlichen Gnade durch eine geheimnisvolle Vereinigung mit Gott in ſeiner innerſten Seele aus Erfahrung wahr. Aber auch ſolche, denen jenes außergewöhnliche Licht verſagt bleibt, denen es aber gegeben iſt, ſich in das myſtiſche Erlebnis anderer hineinzudenken, „Myſtiker aus zweiter Hand“, dürften in gewiſſer Weiſe an den Gnaden des echten Myſtikers, was die Erkenntnis religiöſer Wahrheit angeht, teilnehmen [1]. Deutlich tritt dies bei dem mit ſeiner Vaterſtadt Breslau eng verwachſenen Konvertiten und Myſtiker Johann Scheffler hervor. Nach ſeinem Übertritt nahm er in der unmittelbar darauf empfangenen Firmung den Namen Angelus an, den er von da ab mit Vorliebe führte, als Schriftſtellernamen durch den Zuſatz ergänzt, Angelus Sileſius. Heute wendet ſich ſeinen Dichtungen wieder größeres Intereſſe zu. Die myſtiſche Welle, die augenblicklich durch unſer Geiſtesleben geht, mag auch den ſchleſiſchen Myſtiker hochgetragen haben. Ein Beweis für das erneute Intereſſe ſind neben andern Publikationen die Neuausgaben von Schefflers geſamten poetiſchen Werken [2]. Die ſehr ausführlichen Einleitungen bieten als Ergebnis mühſamer Forſchung ein reiches Quellenmaterial. In eingehender Darſtellung iſt man bemüht, das Leben des Dichters und ſeiner Werke dem Verſtändnis näherzubringen. Leider aber tritt wiederholt die Unkenntnis der katholiſchen Glaubenslehre im allgemeinen und der katholiſchen Myſtik im beſondern ſtark hervor. Ob dieſe Unkenntnis bei der Beurteilung des Lebens und der myſtiſchen Werke zu irrigen Schlußfolgerungen führen mußte, wird ſich nachher ergeben. Eine tüchtige und zuverläſſige Arbeit von bleibendem Wert iſt dagegen die Schrift von C. Seltmann, „Angelus Sileſius und ſeine Myſtik“ [3].

Die der Heldſchen Ausgabe beigefügten Schriftproben boten die Möglichkeit, neue Funde unzweifelhaft als Schefflers Eigentum zu erweiſen, wodurch für die Deutung ſeiner poetiſchen Werke eine neue, ſichere Grundlage gewonnen und auch neues Licht auf ſeine Konverſionsgeſchichte geworfen wird.

Zunächſt ein kurzer Blick auf das Leben des Angelus Sileſius. Geboren 1624 zu Breslau, wuchs Johann Scheffler dort in ſtreng lutheriſcher

---

[1] Über die Vorbedingungen, die Sprache des Myſtikers überhaupt zu verſtehen, vergleiche K. Richſtätter S. J., Myſtiſche Gebetsgnaden (Innsbruck 1924, Tyrolia) 44—74 108 ff. — Über verſchiedene Auffaſſungen der myſtiſchen Beſchauung (ebd.) 88 ff.

[2] Angelus Sileſius' ſämtliche poetiſche Werke und eine Auswahl ſeiner Streitſchriften. Mit einem Lebensbilde herausgegeben von Georg Ellinger. 2 Bände. [2] Berlin 1923. — Angelus Sileſius' ſämtliche poetiſche Werke, herausgegeben und eingeleitet von Hans Ludwig Held. 3 Bände. [2] München 1924.

[3] Breslau 1896, Aderholz.

Umgebung auf. Nach Vollendung seiner Gymnasialstudien widmete er sich zu Straßburg und auf der holländischen Universität Leiden dem Studium der Medizin. Von Leiden ging er 1647 nach Padua und wurde dort im folgenden Jahre zum Doktor der Philosophie und Medizin promoviert. Hier scheint der junge Mediziner die ersten katholischen Eindrücke empfangen zu haben. Wie er später bekennt, habe er dort die Überzeugung gewonnen, daß die alte Kirche verleumdet werde. Auf diesem Wege sei ihm nach sorgfältiger Prüfung die Einsicht der alleinigen Wahrheit der katholischen Lehre aufgegangen.

Bald nach Vollendung seiner Studien erhielt er einen Ruf als Leib- und Hofmedikus an den Hof des streng lutherischen Herzogs Sylvius Nimrod von Württemberg, der in der schlesischen Stadt Öls Residenz hielt. Die drei Jahre, die der junge, vielbeschäftigte Arzt von 1649 bis 1652 dort weilte, wurden entscheidend für sein ganzes späteres Leben. Langsam bereitete sich hier seine Konversion vor. Denn bald kam er in engen, freundschaftlich vertrauten Verkehr mit dem tiefgläubigen und innig frommen Abraham v. Frankenberg[1]. Kurz zuvor war dieser nach mehrjährigem Aufenthalte in Danzig, wo er in lebhaften schriftlichen Verkehr mit dem Jesuiten Athanasius Kircher getreten war, nach seinem Heimatschloß bei Öls zurückgekehrt. Obwohl äußerlich dem Protestantismus angehörig, neigte er innerlich mehr zur katholischen als zur lutherischen Lehre. Von der Persönlichkeit des Wittenberger Reformators fühlte er sich abgestoßen. Dessen Rechtfertigungslehre bezeichnete er als die Wurzel allen Übels. Das Vertrauen auf die Rechtfertigung durch den Glauben erschien ihm als unbegründet, wenn der Glaube sich nicht durch seine Früchte als echt erweise. Weit mehr als zu den Vertretern des orthodoxen Luthertums fühlte er sich zu den katholischen Mystikern des Mittelalters wie Tauler und denen der späteren Zeit, wie Ludwig Blosius hingezogen. Wohl kein großer Mystiker der katholischen Vorzeit und späteren Zeit fehlte in seiner reichhaltigen Bibliothek. Auch den pseudomystischen Bewegungen im Protestantismus, wie sie bei dem Görlitzer Schuster Jakob Böhme, bei Daniel Czepko von Reigersfeld und vorher bei dem pantheisierenden Valentin Weigel hervortraten, stand er wohlwollend gegenüber. Das brachte ihn wiederholt in Konflikt mit orthodoxen Predigern. Wohl von Frankenberg angeregt, beschäftigte sich auch Scheffler mit Weigel und Böhme. Dessen „Aurora" überließ er mit Anmerkungen versehen seinem Gehilfen in der ärztlichen Praxis. Inwiefern die Bemerkungen zustimmender oder ablehnender Art gewesen sind, scheint nicht bekannt zu sein. Entscheidend aber für sein ganzes Leben wurde es, daß er durch Frankenberg mit den katholischen Mystikern bekannt wurde. Wenige Monate vor seinem Tode machte ihm dieser das 1503 zu Leipzig erschienene „Buch geistlicher Gnaden" zum Geschenk, das das Leben der hll. Gertrud und Mechthild enthielt, einen Auszug aus deren Offenbarungen und eine Predigt Taulers. Hier sah der junge Arzt wohl zum ersten Mal die wunderbar zarte Liebe Jesu zur Seele gewissermaßen greifbar vor Augen. Er ließ das Buch mit einem kostbaren Einband versehen. Die eigenhändige Eintragung auf dem Buchdeckel gewährt einen tiefen Blick in die damalige Seelenverfassung: „Dieses Buch oder vielmehr dieser Garten der göttlichen Weisheit,

[1] Sowohl Frankenberg selbst wie Scheffler schreiben den Namen überall nicht mit ck, wo handschriftliche Eintragungen eingesehen werden konnten.

dicht gefüllt mit Blumen göttlicher Liebe, ein Lustgarten des Umganges Gottes mit den Menschen, ein einzigartiger Balsam und eine Wonne seiner Seele hat von seinem Freunde Abraham v. Frankenberg erhalten und mit einem schönen Einband zieren lassen Johann Scheffler und dadurch seine tiefdemütige Verehrung der göttlichen Gnade, die in dieser herrlichen Jungfrau hervorleuchtete, Ausdruck gegeben. Im Jahre 1652, im Monat März. Herr Jesus, Lamm Gottes, Bräutigam der Jungfrauen, du sollst uns Jesus, Opferlamm und Bräutigam sein hier und in Ewigkeit." Wie so viele andere, so hat die hl. Gertrud auch Scheffler schon vor der modernen Herz-Jesu-Verehrung zum Herzen des Herrn geführt. Eine seiner schönsten Dichtungen, „Sei gegrüßt, du Königskammer", hat er dem Erlöserherzen geweiht[1].

Das Buch muß auf den jungen Freund Frankenbergs einen überwältigenden Eindruck gemacht haben. Aus der hl. Gertrud, sowie aus Blosius und Barbanson hatte er eine Anzahl „hochinbrünstiger, das Gemüt zu Gott erhebender Gebete" ins Deutsche übersetzt und wollte sie nun drucken lassen, um sie unter seine gleichgesinnten Freunde zu verteilen. Der Hofprediger Freitag aber, der auch schon Frankenberg Schwierigkeiten bereitet hatte, verweigerte als Zensor des Herzogs die Druckerlaubnis mit der Begründung, daß nicht der Herzog und die Geistlichkeit von Stadt und Land in den Verdacht käme, „als ob man den Enthusiasmum wolle helfen zu unterstützen". Scheffler fühlte sich tief verletzt. In einem bald nachher am 28. November 1652 geschriebenen Brief nannte er die lutherische Geistlichkeit „unerfahren, unkundig der ganzen alten Frömmigkeit und bar der wahren und lebendigen Theologie". In späteren Jahren erzählte er, daß ihm dies „den letzten Stoß gab, dem Luthertum gram zu werden". In demselben Jahre, am 25. Juni 1652, war sein Freund Frankenberg aus dem Leben geschieden und hatte ihn zum Erben seiner Bibliothek eingesetzt. In dem Gedicht, das Scheffler als Nachruf seinem unvergeßlichen Freunde widmete, klingen schon die religiösen Ideen der späteren Zeit an. Ein weiteres Verbleiben in seiner bisherigen Stellung erschien ihm unmöglich. Im Dezember 1652 legte er sein Amt als herzoglicher Leibarzt nieder und kehrte in seine Vaterstadt Breslau zurück. Er ließ sich von den dort wirkenden Jesuiten im katholischen Glauben unterrichten und legte am 12. Juni 1653 in der Kirche des Kreuzherrenhospitals St. Matthias, der heutigen Gymnasialkirche am Ritterplatz, das katholische Glaubensbekenntnis ab.

Schefflers Konversion erregte in Breslau und Öls ungeheures Aufsehen. Zwei Wochen später erschien aus seiner Feder die kleine Rechtfertigungsschrift „Johann Schefflers Ursachen und Motive, warum er vom Luthertum abgetreten und sich zur katholischen Religion bekannt habe"[2]. Die kleine, aber sehr inhaltreiche Schrift beweist in ihren kurzgefaßten Sätzen, daß Scheffler sich bei seinen Studien nicht auf die katholische Mystik beschränkt, sondern sich auch mit der Apologetik und dem Dogma eingehend beschäftigt hat und so nicht bloß mit seinem Herzen und Gemüt, sondern auch mit seinem Verstand zur Anerkennung der katholischen Lehre gekommen ist.

---

[1] Die Herz-Jesu-Texte Frankenbergs und Schefflers bei K. Richstätter S. J., Herz-Jesu-Verehrung des deutschen Mittelalters[2] (Regensburg 1924) 311 322.

[2] Abgedruckt bei Held I 235—256.

Neben der Ablehnung der lutherischen Rechtfertigungslehre hebt er auch die ablehnende Haltung der lutherischen Kirche der Mystik gegenüber hervor, die Verwerfung der Aszese und der Heiligenverehrung, die Persönlichkeit Luthers, die vielen Streitigkeiten seiner Nachfolger. „Der Gesamteindruck der Erklärung", so urteilt Ellinger, „kann nicht anders als günstig sein." Mit dieser kleinen Schrift war der Anfang seiner großen Wirksamkeit als Apologet und Kontroversschriftsteller gemacht, die ihn sein Leben hindurch in ständige literarische Fehde verwickelte und ihm erbitterte Angriffe und Schmähungen seiner protestantischen Gegner eintrug. Mit seinen Zeitgenossen und Gegnern verglichen, ist Schefflers Schreibart gemäßigter und weniger geschmacklos zu nennen. Manches möchte man freilich heute ungeschrieben wünschen. Aber daß er nicht über seiner Zeit stand, kann ihm füglich nicht zum Vorwurf gemacht werden.

Gegen Ende seines Lebens dachte er an eine Gesamtausgabe seiner apologetischen Schriften. Nicht weniger als fünfundfünfzig hatte er bis 1675 im Druck veröffentlicht. Von diesen wählte er neununddreißig aus, um sie zum Teil gekürzt in einer Sammlung zu vereinigen, die er mit dem Titel Ecclesiologia (Lehre von der Kirche) 1677 im Druck herausgab. In der Vorrede betonte er, nur die Liebe Christi habe ihn veranlaßt, aus seiner Verborgenheit herauszutreten und den Kampf aufzunehmen. Der Verfasser erweist sich hier als hervorragender Theolog und schlagfertiger Polemiker. Kein geringerer als der große Dogmatiker Scheeben bezeichnet die „berühmte Ecclesiologia als sehr bedeutend" und stellt Scheffler an die Seite der hervorragendsten Kontroverstheologen seiner Zeit. Es erscheint notwendig, seine ausgezeichneten theologischen Kenntnisse zur Beurteilung seiner mystischen Werke besonders zu betonen. Was die Form angeht, so dürfte das Urteil seines Herausgebers durchaus zutreffen: „An schriftstellerischer Gewandtheit steht Scheffler hoch über seinen Gegnern. Allerdings wird er bei den theologischen Lehrtraktaten zuweilen genötigt, sich der schwerfälligen Gelehrtenart seiner Widersacher anzubequemen; meist aber zeugt der Stil von der ungewöhnlichen Begabung des geborenen Literaten. Am deutlichsten offenbart sich sein Geschick in den volkstümlichen Gesprächen und Sendschreiben; so wunderlich der Inhalt oft erscheint, die Form läßt an ungezwungener Sicherheit nichts zu wünschen übrig.... Mit scharfem Blick deckt er manche Schwächen der gegnerischen Stellung auf; einzelne Ausführungen verraten, daß er nicht vergebens durch die Schule der Mystik gegangen ist." Inhaltlich bilden seine Schriften auch heute noch eine nicht zu verachtende Fundgrube für Kontroversisten und Prediger.

Nach seiner Konversion machte Scheffler Ernst mit dem Wege, den die katholischen Mystiker als notwendig betonen, um zur innigen Vereinigung mit Gott zu gelangen. Jahrelang lebte der junge Konvertit in tiefer Zurückgezogenheit nur dem Studium der katholischen Glaubenslehre und besonders der katholischen Mystik, dem Gebet und den Übungen der Frömmigkeit, bevor er als Schriftsteller wieder an die Öffentlichkeit trat. Rücksicht auf die eigene Ehre und das Gerede der Menschen kannte er nicht. In die Rosenkranzbruderschaft 1660 eingetreten, regte er die Wiedereinführung der alten Prozessionen an. Er bot sich an, dabei durch das protestantische Breslau das Kreuz zu tragen mit einer Dornenkrone auf dem Haupte, „damit ich Christo

gleichförmig werde, der das Kreuz getragen mit der Dornenkrone auf dem allerheiligsten Haupte, damit ich von allen und vor allen zuschanden und verachtet werde, weil ich dessen wert bin, und Christus ist für mich zuschanden und verachtet worden. Denn der meiste Teil wird mich einen Narren schelten oder für ehrsüchtig halten, als suche ich dadurch eitle Ehren. So werde ich viel verlieren, was man ehemal von mir gehalten, damit ich verdiene die Bekehrung der Stadt und aller derer, die mich werden auslachen, was meine besondere Absicht ist." Im folgenden Jahre, 1661, empfing er die Priesterweihe. Er war es auch, der mit Erfolg die Einführung der Fronleichnamsprozession in Breslau anregte. Er selbst trug dabei zum ersten Mal das Allerheiligste durch die Straßen der Stadt. Fast sein ganzes nicht unbeträchtliches Vermögen hatte er zur Unterstützung der Armen und im Dienste der Wohltätigkeit verwendet, so daß ihm nichts übrig blieb, worüber er testamentarisch hätte verfügen können, zugleich aber seine Bedürfnisse auf das äußerste beschränkt. „Weil mir mein Herr", so bemerkt er selbst, „irdische Güter gibt, so will ich Kaufmannschaft damit treiben und dieselben nebst den geistlichen Gaben mit nichts als mit Lieb' und Lob, Dank und Ehre Gottes vertauschen."

Am 9. Juli 1677 ging der edle Gottesstreiter hinüber in die andere Welt, den mit den Cherubim von Angesicht zu Angesicht zu schauen, nach dem er sich als „Wandersmann" auf Erden so innig gesehnt hatte. Drei Tage nachher fand in der Kirche des Matthiasstiftes die feierliche Beisetzung statt. Der Jesuit Daniel Schwartz, der ihm im Leben nahegestanden, hielt die Leichenrede, worin Scheffler als das Ideal eines heiligmäßigen, seeleneifrigen Priesters erscheint. „Ein höchst merkwürdiges Leben war zu Ende gegangen", bemerkt Ellinger. „Wer den Werdegang aufmerksam verfolgt, dem erschließen sich freilich die Pfade, die von Berg zu Berg führen. Allein es bleibt noch genug des Rätselhaften übrig." Ob das nicht zum Teil daran liegt, daß man den Angaben des Konvertiten mit zu großem Mißtrauen gegenübersteht?

Hätte Scheffler nichts anderes als Kontroversschriften hinterlassen, so wäre er heute wohl ein vergessener Mann. Aber vier Jahre nach seiner Rückkehr zur katholischen Kirche erschienen aus seiner Feder gleichzeitig zwei Werke, die ihm für immer einen Ehrenplatz in der deutschen Lyrik und der Geschichte des Kirchenliedes sichern. Obwohl anscheinend einige Monate später vollendet, sei an erster Stelle die „Heilige Seelenlust" genannt. Der Untertitel lautet in der geschraubten Sprache der Barockzeit: „Geistliche Hirtenlieder der in ihren Jesum verliebten Psyche, gesungen von Johann Angelo Silesio, und von Herrn Georgio Josepho mit außbündig schönen Melodeyen gezieret." Als Vorbild für seine Lieder hat dem Dichter in den drei ersten Büchern das Hohelied gedient, um das Verlangen der Seele nach Jesus, dem göttlichen Bräutigam, zur Darstellung zu bringen. Mag uns heute auch einiges fremdartig anmuten, es ist die „Poesie des liebeglühenden Christenherzens", die dort zum Klingen gebracht wird. Daß sie auch wirklich gesungen wurde, dazu wirkten die „ausbündig schönen Melodien" mit, die beigegeben waren.

Nun geschah das Merkwürdige! Viele dieser Lieder eines katholischen Konvertiten, der in scharfem geistigen Kampfe mit seinen protestantischen Gegnern stand, fanden ihren Weg in die kirchlichen Gesangbücher, aber unter dem Pseudonym des Johannes Angelus noch weit mehr in die protestantischen wie

in die katholischen. Es ist dies wohl nur dadurch zu erklären, daß man nicht wußte, wer sich unter dem Pseudonym des Angelus verbarg.

In den katholischen Gesangbüchern hat wohl dauernd nur das Lied „Ich will dich lieben meine Stärke" einen Platz gefunden. Aber für das protestantische Kirchenlied war, wie Held bemerkt, „die Wirkung der Heiligen Seelenlust ungeheuer groß. Jungendorf, Homburg, Neander, Arnold, Tersteegen, um nur die bedeutendsten Namen zu nennen, stehen unter dem ausschließlichen Einfluß der Heiligen Seelenlust.... Daß diese Dichtung der evangelischen Orthodoxie ein Greuel sein mußte, ist klar.... So erscheint es nicht verwunderlich, daß Angelus Silesius mit seinen Liedern, davon etwa fünfzig im Hallesschen Gesangbuch standen, immer mehr zurückgedrängt wurde. Im ‚Gesangbuch für die evangelisch-lutherische Kirche in Bayern' finden sich heute nur mehr fünf Lieder der Heiligen Seelenlust." Ebenso ist die Zahl in andern protestantischen Gesangbüchern erheblich zurückgegangen, aber immer noch ist sie dort größer als in katholischen.

Das andere Werk, das Schefflers dauernden Ruhm begründet hat, trägt den Titel: „Der Cherubinische Wandersmann oder Geistreiche Sinn- und Schlußreime zur göttlichen Beschaulichkeit anleitend." Die tiefsinnige, eigenartige Spruchsammlung umfaßt 1675 zwei- oder vierzeilige Alexandriner, die ohne innern Zusammenhang sentenzenartig religiöse Wahrheiten, auch der schwierigsten spekulativen Theologie und Mystik behandeln. Dazu sind die Gedanken meist in zwei Verse zusammengedrängt. Der Verfasser bezeichnet in der langen Vorrede seine „Reime" als „viel seltsame, paradoxe oder widersinnige Reden". Man könne ihnen wegen ihrer kurzen Fassung einen irrigen Sinn andichten. Darum halte er es für notwendig, Bemerkungen vorauszuschicken, wie seine Sprüche richtig und in katholischem Sinne zu verstehen seien.

Neben vielem Schönen findet sich manches Bizarre, Gesuchte und Geschmacklose, selbst wenn man die Zeit des Barocks dabei berücksichtigt. Manches berührt auf den ersten Augenblick befremdlich und anstößig, kann aber leicht gerechtfertigt werden. Es bleibt aber immer noch ein Rest, der von pantheistisch klingenden Ausdrücken nicht freigesprochen werden kann. Dies aber ist es gerade, was den frommen Katholiken bei den Modernen populär erhalten hat. Die drei ersten und letzten Verse dürften einen Einblick in die Art dieser eigenartigen Dichtung gewähren:

Was fein ist, das besteht.
Rein wie das feinste Gold, steif wie ein Felsgestein,
Ganz lauter wie Kristall soll dein Gemüte sein.

Die ewige Ruhestatt.
Es mag ein anderer sich um sein Begräbnis kränken
Und seinen Madensack mit stolzem Bau bedenken.
Ich sorge nicht dafür; mein Grab, mein Fels und Schrein,
In dem ich ewig ruh', soll's Herze Jesu sein.

Gott allein kann vergnügen.
Weg, weg, ihr Seraphim, ihr könnt mich nicht erquicken!
Weg, weg, ihr Engel all' und was an euch tut blicken!
Ich will nun eurer nicht; ich werfe mich allein
Ins ungeschaffne Meer der bloßen Gottheit ein.

Die Wahrheit macht weise.

Die Wahrheit gibt das Sein; wer sie nicht recht erkennt,
Der wird mit keinem Recht ein weiser Mann genennt.

Die Welt ist ein Sandkorn

Wie, daß denn bei der Welt Gott nicht geschaut kann sein?
Sie kränkt das Auge stets, sie ist ein Sandkörnlein.

Beschlüsse.

Freund, es ist auch genug. Im Fall du mehr willst lesen,
So geh und werde selbst die Schrift und selbst das Wesen.

Daß es sich hier um ein bedeutendes Werk handelt, wird heute wohl allgemein zugegeben. Aber in der Deutung mancher Verse, zumal der beiden ersten Bücher, scheiden sich die Geister und Ansichten. Katholiken erkennen den tiefsinnigen, treu kirchlichen Mystiker, andere sehen im Verfasser den Pantheisten, den „Monoidealisten". So ist eingetroffen, was der Verfasser durch seine Vorrede verhindern wollte. Es rettet ihn auch nicht, daß er die katholischen Mystiker anführt und deren Stellen angibt, die ihm als Quellen für seine Verse gedient haben. Seine protestantischen Herausgeber versagen ihm den Glauben. Held läßt sogar die Vorrede und Anmerkungen beim Texte fort. Ähnlichkeiten in der Form und in Gedanken will man mit protestantischen Pseudomystikern entdecken wie Valentin Weigel und Jakob Böhme.

So erklärt Ellinger: „Als Hauptquelle für den ‚Cherubinischen Wandersmann' ist Valentin Weigel anzusehen; ergänzend und einschränkend traten hinzu die Medulla animae, das Buch von geistlicher Armut und die verhältnismäßig nicht zahlreichen Eckehartschen Predigten, die Scheffler bekannt sein konnten. In zweiter Linie kommen in Betracht Jakob Böhme, Tauler und die deutsche Theologie. Ganz zurück traten dagegen Ruysbroek und Herp [Harphius]; sie sind nur gelegentlich benützt und haben Scheffler in keinem Punkte entscheidend beeinflußt."

Die gegenübergestellten Texte aber, die eine Entlehnung dartun sollen, sind vielfach so allgemeiner Natur, daß sie nur auf den Eindruck machen, der die katholischen Mystiker nicht kennt. Zudem ist es keineswegs ausgeschlossen, daß vieles auf Tauler zurückgeht, der, durch Luthers Anregung in Basel herausgegeben, gerade von frommen Protestanten gern gelesen wurde. Daß Scheffler in der Form auch bei Czepko und andern Anregung gefunden haben wird, soll selbstredend nicht bestritten werden, und auch nicht, daß ihm aus protestantischen Werken Gedanken bewußt oder unbewußt in der Erinnerung geblieben sind. Aber die verhältnismäßig wenigen Stellen, die dafür aufgebracht wurden, zeigen gerade, wie der Gedanke in katholischem Sinne umgeformt worden ist, sofern er von vornherein eine katholische Deutung ausschloß.

Keineswegs aber sollten in dieser Frage die ausdrücklichen Erklärungen Schefflers übersehen werden. In der Schutzrede für seine „Christenschrift" betont er: „Jakob Böhmen habe ich so wenig für einen Propheten gehalten, als Luthern; daß ich aber etliche seiner Schriften gelesen, weil einem in Holland allerhand unter die Hand kommt, ist wahr, und ich danke Gott davor, denn sie seyn große Ursach gewest, daß ich zur Erkenntnis der Wahrheit kommen und mich zur katholischen Kirche begeben habe." Den vielfachen Angriffen seiner Gegner und ihrer böswilligen Fälschung der Tatsachen gegenüber erklärt er 1665: „Daß ich zu Oels etwas wollte drucken lassen, in welchem

ich J. B. [Jakob Böhmes] Schrifften appobieret, ist wiederum eine neue Lüge und Schmähung." Es zeugt also von wenig Kritik und zu großer Vertrauensseligkeit, wenn Lindemann von seinem katholischen Standpunkt aus trotzdem ohne weiteres unbewiesene Aufstellungen anderer übernimmt und vom „Cherubinischen Wandersmann" behauptet: „Gerade im ersten Buche waltet die drückende Schwüle, zucken die leuchtenden Gedankenblitze eines Jakob Böhme, den Scheffler einst als seinen Meister verehrte." [1]

Andere Quellen glaubt Held gefunden zu haben, wenn er bei der ersten Auflage in seiner Einleitung über Leben und Wirken des Angelus Silesius schreibt: „Uns interessiert die Aufdeckung der eigentlichen Quellen der Mystik des Angelus Silesius, die wir ausschließlich in Dionysius Areopagita und Eckehart erkennen.... Den Einfluß Eckeharts auf Angelus Silesius abzuleugnen, gehört zu den Kühnheiten einer an sich verdienten Philologie, die die Kulturseele dieses chamäleontischen [siebzehnten] Jahrhunderts nicht zu begreifen vermochte." In der Neuauflage bemerkt er: „Als die Hauptquellen der mystischen Erkenntnisse des ‚Cherubinischen Wandersmannes' verzeichne ich in ihren bezüglichen Werken Plotinos (Proklus), Dionysius Areopagita, Augustinus und Eckehart."

Meister Eckehart!? Freilich gefiel auch er sich darin, seinen an sich richtigen Gedanken eine Form zu geben, die er selbst „auf den ersten Blick als ungeheuerlich, monströs, zweifelhaft oder falsch erscheinend" bezeichnete [2]. Aber an den paradoxen, bizarren und pantheistisch mißdeuteten Zweizeilern des „Cherubinischen Wandersmannes" ist er doch nun wirklich unschuldig. Erst zweihundert Jahre nachdem das mystisch-poetische Werk des Angelus Silesius erschienen war, wurde Eckehart aus seiner halbtausendjährigen Ruhe erweckt, da seine von Nonnen aus dem Gedächtnis ungenau nachgeschriebenen Predigten von Pfeiffer aus vergessenen Handschriften zum ersten Mal im Druck veröffentlicht wurden, und Preger dem fast zur mythischen Gestalt gewordenen Dominikaner in der Geschichte der Mystik eine Stellung erwies, die den geschichtlichen Tatsachen direkt widerspricht. Die Eckehartlegende will nicht sterben, trotz der geradezu vernichtenden Kritik Denifles an Pregers willkürlichen Konstruktionen. Dringend zu wünschen wäre es, daß die von dem Laacher Benediktiner, P. Augustinus Daniels herausgegebene „Rechtfertigungsschrift" Eckeharts, die leider viel zu wenig Beachtung findet, in deutscher Übersetzung erschiene. Mancher würde in seiner Eckehartbegeisterung abgekühlt, wenn nicht zu erwarten stände, daß man Eckehart ebensowenig Glauben schenken würde als der Vorrede Schefflers. Diesem lagen von Meister Eckehart nur die ganz wenigen Stücke vor, die in den Taulerausgaben erschienen waren. Man sieht sich deshalb auch zu dem Geständnis gezwungen, daß das, was Scheffler von Eckehart gekannt hat, nur unbedeutend gewesen sein kann.

Die Vorrede soll dann, so behauptet Ellinger, das Bestreben zeigen, „die offensichtigen Kühnheiten des ‚Cherubinischen Wandersmannes' im kirchlichen Sinne umzubiegen". Das gelte vor allem von der in dem Werke ganz un-

[1] Lindemann, Angelus Silesius, Bild eines Konvertiten, Dichters und Streittheologen (1876) 91.

[2] Vgl. K. Richstätter S. J., „Ein vielumstrittener Mystiker", in dieser Zeitschrift 107 (1924) 450.

befangen verkündeten Möglichkeit einer Vergottung des Menſchen. Die Verſuche Schefflers, dieſe Lehre als gut kirchlich zu erweiſen, ſollen „auffallend an die Beſtrebungen ſeiner katholiſchen Apologeten des 19. Jahrhunderts erinnern, könnten aber ebenſowenig befriedigen als dieſe".

Möglich iſt es allerdings, daß dieſe „Verſuche" ſolche nicht befriedigen, die ſich nicht der Mühe unterziehen wollen, katholiſche Glaubenswahrheiten aus katholiſchen theologiſchen Werken zu ſtudieren. Dort könnte man von der übernatürlichen „Vergottung" oder Vergöttlichung, nach dem heutigen Sprachgebrauch, durch die heiligmachende Gnade viel Herrliches erfahren, allerdings nicht von einer Vergöttlichung in dem armſeligen Sinne des Pantheismus, wodurch die edle Menſchenwürde nicht gerade gehoben wird. Der Katholik bekennt eine Vergöttlichung des Menſchen in einem unendlich erhabeneren Sinne, ſo daß der hl. Auguſtinus ſchreiben konnte: „Deshalb iſt Gott Menſch geworden, damit der Menſch Gott werde."[1] Die katholiſche Auffaſſung gibt der hl. Thomas von Aquin in ſeinen Brevierlektionen des Fronleichnamsfeſtes wieder: „Der eingeborene Sohn Gottes wollte uns ſeiner Gottheit teilhaftig machen. Er nahm unſere Natur deshalb an, um die Menſchen zu Gott, deos, zu machen." „Der hl. Johannes vom Kreuz bezeichnet das Ergebnis der Vereinigung mit Gott als ‚lautere Umgeſtaltung in Gott'. Die Seele wird alſo, wie die deutſchen Myſtiker ſich ausdrücken, ‚vergottet', ſie wird aus ‚menſchlicher Weiſe in göttliche Weiſe gezogen', wie Tauler und andere lehren, ſie wirkt ſozuſagen nicht mehr als Menſch, ihr Wirken iſt, um mit St. Thomas zu ſprechen, ‚nicht mehr einfach menſchlich, ſondern gewiſſermaßen göttlich'. Die Seele wirkt die Werke Gottes." Der große Dominikaner Denifle iſt es, der ſo die Vergöttlichung des Menſchen nach der katholiſchen Lehre darſtellt[2].

Die Anſchauungen der Myſtiker führt Sandäus, einer der hervorragendſten myſtiſchen Theologen der Geſellſchaft Jeſu, in den Artikeln „Vergöttlichung" und „Gottförmigkeit" auf[3]. Eingehend behandelt der große Jeſuitentheolog Leſſius in ſeiner wertvollen Schrift „Vom höchſten Gute und der ewigen Seligkeit des Menſchen" in ſcholaſtiſcher Weiſe die Gotteinigung. Er zeigt zunächſt, wie Gott ſchon in natürlicher Beziehung alles Geſchaffene tiefinnerlich durchdringt und ihm tiefinnerlich gegenwärtig iſt. Durch die heiligmachende Gnade aber wird der Menſch teilhaftig der göttlichen Natur. Wie das göttliche Wort Gottes Sohn iſt, weil es die göttliche Natur vom Vater durch ewige Zeugung empfing, ſo wird der Gerechte Sohn Gottes genannt, weil er dieſelbe Natur durch die Gnade empfing. Dort iſt die hypoſtatiſche Vereinigung das Band, hier iſt es die Gnade[4]. In neuerer Zeit dürften Kleutgen[5] und Scheeben am gründlichſten über die Vergöttlichung des Menſchen vom Standpunkt der Scholaſtik aus geſchrieben haben. Es mag genügen, von Scheeben nur die Überſchriften einiger Kapitel anzuführen: „Das Myſterium

[1] Sermo 13 de temp.

[2] Richſtätter, Gebetsgnaden a. a. O. 137. — Die Anſicht Richards von St. Viktor, des hl. Bonaventura und des Leſſius S. J. ebd. 188 ff. 157 ff.

[3] Theologiae mysticae clavis (1640): Deificatio, Deiformitas 170—182.

[4] Leon. Lessius S. J., De summo bono et aeterna beatitudine hominis II 1.

[5] Joſeph Kleutgen S. J., Theologie der Vorzeit, II 6, Kap. 4; 9, Kap. 2.

Gottes in der Kreatur ist nicht die Kreatur als solche, sondern die Mitteilung der göttlichen Natur an dieselbe[1]. Die Gnade ist eine Teilnahme an der ungeschaffenen göttlichen Natur. Die Gnade erhebt uns hoch über unsere Natur. Mit der Teilnahme an der göttlichen Natur geht durch die Gnade die höchste Vollkommenheit auf uns über. Durch die Gnade wird unsere Seele eine Braut Gottes. Von der überaus innigen Einheit mit Gott, welche die Gnade in uns bewirkt." [2]

„Das sind ja Eckehartsche Ideen!" wird mancher denken, der die katholische Glaubenslehre nicht näher studiert hat. Und doch sind es katholische Wahrheiten! Darum brauchte sie Angelus Silesius auch nicht erst bei Eckehart zu suchen. Sie finden sich in den scholastischen Werken, die die kirchliche Lehre begründen und tiefer durchdringen, vor allem aber finden sie sich bei den katholischen Mystikern. Denn sie berühren das ureigenste Gebiet der Mystik, das übernatürliche Innewerden Gottes in der innersten Seele. Der Glaube an den Gegensatz von katholischer Scholastik und katholischer Mystik gehört eben zu den Irrtümern, die nicht sterben wollen, trotzdem gerade katholische Mystiker durch ihre ganze Auffassung vom Wesen der katholischen Kirche und des katholischen Glaubens auf das entschiedenste dagegen protestieren. Ebenso gehört es zu den Irrtümern, die nicht sterben wollen, daß der katholische Mystiker das Bestreben zeige, sich von seiner Kirche, von ihren Priestern und ihren Gnadenmitteln freizumachen. Man überträgt eben die Auffassung protestantischer pseudomystischer Bewegungen, die das Bestreben zeigen, sich vom Gemeinschaftsleben zurückzuziehen, auf das katholische Leben. Aber durchaus mit Unrecht; und Harnack hat recht: „Ein Mystiker, der nicht katholisch wird, ist ein Dilettant."

Im Vorwort des „Cherubinischen Wandersmannes", das der Verfasser zum Verständnis seiner Verse als durchaus notwendig vorausschickt, nennt er seine Gewährsmänner. Unter ihnen findet sich kein einziger Protestant, auch nicht Meister Eckehart und Dionysius Areopagita, dagegen Tauler, Ruysbroich und Harphius (Herp). Sodann Bernhard, Bonaventura, Thomas a Jesu, Nikolaus a Jesu, Johannes vom Kreuz, Augustinus, Blosius, Dionysius Carthusianus, die deutsche Theologie; besonders aber hebt er Maximilian Sandäus hervor. Ein solches Zeugnis läßt sich nicht unbeachtet, ohne jene Quellenangaben genau nachgeprüft zu haben, beiseite schieben, zumal der Verfasser ausdrücklich betont, in seinen Sprüchen werde der Leser wie in einem kurzen Begriff das finden, was er bei jenen Autoren ausführlich gelesen oder selbst durch gnädige Heimsuchung Gottes in der Tat innerlich verkostet und empfunden hat. Er beruft sich also auch auf eigenes Erlebnis als Mystiker.

Ist nun der Verfasser im Recht, wenn er verlangt, daß seine Verse nicht pantheistisch mißdeutet werden? Verdient er Glauben, daß er sie, durch katholische Mystiker angeregt, von vornherein in katholischem Sinne niedergeschrieben habe? Ist nicht sein ganzes Leben ein Beweis seines Wahrheitssinnes? Und

---

[1] Matth. Jos. Scheeben, Die Mysterien des Christentums § 32. — Vgl. § 33—37; § 57—63. In § 57 werden die Beweisstellen angeführt. — Vgl. Scheeben, Handbuch der Dogmatik II § 674 ff.

[2] Scheeben, Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade. Frei nach P. Eusebius Nieremberg S. J. dargestellt. I 4—10; II 10—12.

hätte er als Protestant wirklich monistische Sätze niedergeschrieben, hätte es nicht nähergelegen, diese als Katholik bei Erscheinen des Werkes auszulassen, statt den Versuch zu machen, sie in katholischem Sinne umzudeuten? Das Werk erschien ja zum ersten Mal vier Jahre nach seiner Konversion, sodann achtundzwanzig Jahre später unverändert, nur mit neuen Zusätzen, nachdem Scheffler in zahlreichen Schriften für den katholischen Glauben eingetreten war, und der Eiferer für den katholischen Glauben sollte pantheistische, unchristliche Verse beibehalten haben? Das Buch trägt ferner beidemal die kirchliche Approbation. Als verantwortlich dafür zeichnete der als aszetischer Schriftsteller berühmte Jesuit Nikolaus Avancinus, der Dekan der Wiener theologischen Fakultät war. Er fügte zugleich eine warme Empfehlung bei. Ist es anzunehmen, daß er unzweifelhaft pantheistische Stellen nicht erkannt hätte und sie nicht zuvor hätte tilgen lassen? Endlich sind von katholischer Seite die umstrittenen Sprüche nach ihrem Inhalte zusammengestellt und an der katholischen Kirchenlehre genau geprüft worden[1]. Es ergab sich nirgendwo ein Widerspruch mit dem katholischen Dogma.

So wird es verständlich, wie Richard v. Kralik zu Beginn einer Studie über „Angelus Silesius und die Christliche Mystik" vielleicht nicht ohne einige Übertreibung schreiben konnte: „Wenn ich gezwungen wäre, meine ganze Bibliothek aufzugeben mit Ausnahme eines halben Dutzend von Bänden, so dürfte unter diesem halben Dutzend sicherlich nicht der ‚Cherubinische Wandersmann' des Angelus Silesius fehlen. Und wenn mich jemand fragen würde, was er denn alles zusammenlesen müsse, um sich über das tiefste Wesen der Welt so schnell und doch so gründlich wie möglich zu orientieren, so könnte ich ihm wieder keinen andern und besseren Rat geben, als neben dem Kleinen Katechismus den ‚Cherubinischen Wandersmann' zur Hand zu nehmen. In diesen kleinen Büchern wird er so ziemlich die Quintessenz all des Großen, Tiefen, Erhabenen, Wahren und Guten beisammen haben, das jemals auf Erden die Seelen und Gedanken der ringenden Menschheit erfüllt und beschäftigt hat. Und diese beiden Büchlein werden sich auf das Wünschenswerteste ergänzen. . . . Diese beiden Bücher sind die charakteristischen Vertreter der zwei verschiedenen und sich ergänzenden Arten und Methoden der Philosophie, nämlich der Scholastik und der Mystik."[2]

Leichter wäre die Frage nach der Deutung des umstrittenen Buches zu lösen, wenn man die Gedankenwelt seines Verfassers in den Jahren kennte, die für die Abfassung in Frage kommen. Ellinger meint: „Für eine Erkenntnis des gesamten Ideenschatzes dieser Zeit fehlt es an einer gesicherten, urkundlichen Grundlage."

Ganz so schlimm stand es bisher denn doch nicht. Der Jesuit, P. Schwartz, der Schefflers Leichenrede hielt und über sein Leben vorzüglich unterrichtet war, hebt von protestantischer Zeit hervor: „Auch da er noch fürstlicher Arzt war, da hat er katholische Bücher gelesen von Tugenden und rechter Andacht und darinnen gespüret den Geist Gottes, daraus geschöpfet wahre Liebe zu Gott, davon er erleuchtet worden im rechten Glauben." Es wird ausdrücklich berichtet, er habe schon damals eine Ausgabe der Offenbarungen der hl. Birgitta im Besitz gehabt und viele Randbemerkungen dazu gemacht. Aus den Werken der hl. Gertrud, der sel. Mechthild und des frommen Benediktinerabtes Ludwig Blosius hatte er die Sammlung von Gebeten zusammengestellt,

[1] E. Seltmann, Angelus Silesius und seine Mystik 94—203.
[2] Frankfurter Broschüren, 1902.

die ihn in Konflikt mit dem Hoftheologen brachte. Auch war ſchon immer Schefflers Brief an Betke vom 28. November 1652 bekannt, worin er geſteht: „Da ich zuvor nur heimlich ein Weigelianer war, bin ich nun öffentlich zum Enthuſiaſten geworden.“ Damit bezeichnet der Schreiber ſich als Anhänger der katholiſchen Myſtiker, aus denen er jene Gebete zuſammengeſtellt habe. Zwei Ausdrücke in einer Dichtung, die pantheiſtiſch mißdeutet werden konnten oder wurden, erklärt er in demſelben Briefe unter Berufung auf Tauler und Dionyſius den Kartäuſer in katholiſchem Sinne[1]. Doch das iſt nicht das ganze urkundliche Material.

* * *

Schon ſeit einigen Jahren war mir ein ſtarker, in braunem Leder gebundener Quartband bekannt, der auf dem Titelblatt lateiniſch die Eintragung zeigt: „Eigentum Johannes Schefflers, Oberarzt und Phyſikus zu Öls.“[2] Es fehlt die Bemerkung, die bei andern myſtiſchen Werken dieſer Gruppe beigefügt iſt, daß das Buch aus dem Nachlaſſe Frankenbergs ſtamme. Der Band iſt mit weißen Blättern durchſchoſſen und weiße Blätter ſind beigebunden, die von ein und derſelben Hand mit hunderten Myſtikerzitaten beſchrieben ſind. Von wem mochten dieſe Ergänzungen herrühren? Vom Verfaſſer des Werkes oder von ſeinem damaligen Beſitzer? oder von wem ſonſt? Die genaue Vergleichung der Handſchrift erwies es als unzweifelhaft ſicher, daß die Eintragungen ausnahmslos von Schefflers Hand ſtammen. Es handelt ſich hier alſo um ein Werk, das nicht bloß bereits in der proteſtantiſchen Zeit zu Öls in ſeinem Beſitz geweſen iſt, ſondern vor allem ſchon damals von ihm zu eingehendem Studium hergerichtet, alſo ſicher auch benützt worden iſt. Damit iſt die Bedeutung des Buches für das Verſtändnis der Konverſion des Ölſer Hofmedikus wie auch für die Quellen und die Deutung ſeiner myſtiſchen Werke ohne weiteres klar. Der Titel des großen lateiniſchen Werkes lautet: Theologiae mysticae clavis, „Schlüſſel zur Myſtik“. Wie der Untertitel beſagt, iſt es ein alphabetiſches Lexikon, „das in Kürze den eigentlichen Sinn der dunkeln Redewendungen ſowie der Fachausdrücke bei älteren und neueren Autoren der Myſtik darlegen will“. Verfaſſer des Werkes iſt der Jeſuit Maximilian Sandäus, einer der bedeutendſten Myſtiker der Geſellſchaft Jeſu. Das Werk erſchien 1640 zu Köln als „Jubiläumsgabe“ zur Hundertjahrfeier ſeines Ordens, deſſen Verdienſte um praktiſche Pflege und wiſſenſchaftliche Bearbeitung der Myſtik darzulegen[3]. Es handelt ſich hier um dasſelbe Buch, das Scheffler in der Vorrede des „Cherubiniſchen Wandersmannes“ zugleich mit einem andern Werke desſelben Verfaſſers rühmend hervorhebt. Und mit Recht! Denn auch heute gibt es kein Werk, das in Kürze in die mittelalterliche Myſtik bis auf Ludwig Bloſius ſo leicht und zuverläſſig einführte wie das des Sandäus. Es iſt dies in der ganzen Anlage begründet, die dem praktiſchen Blick des Verfaſſers alle Ehre macht.

---

[1] Tauler, Instit. C 39. Dionys. Richel, De vita solit. l. 2, c. 10.

[2] Johannis Scheffleri Archiater. et Physic. olssnens.

[3] Maximil. Sandaei S. J. pro Theologia mystica Clavis, elucidarium onomasticon vocabulorum et loquutionum obscurarum, quibus Doctores mystici, tum veteres tum recentiores utuntur, ut proprium suae disciplinae sensum paucis manifestatum. Eiusdem iubilum seculare S. J. ob theol. mysticam in eadem excultam et illustratam. Coloniae 1640.

In alphabetiſcher Reihenfolge werden im „Schlüſſel zur Myſtik“ 800 Ausdrücke, die bei den lateiniſchen Myſtikern vorkommen, ausführlich erklärt, und zwar vielfach mit deren eigenen Worten. Manche Erklärungen wachſen ſich zu kleinen Traktaten aus. Der Verfaſſer zeigt eine gewaltige Beleſenheit, denn das Schlußregiſter weiſt mehr als hundert Myſtiker und Scholaſtiker nach, deren Werken die Erklärungen entnommen ſind. So ſtand alſo dort ohne weiteres der geſamte große Schatz der katholiſchen Myſtik vor den Augen des damals noch proteſtantiſchen Hofmedikus. Die Annahme liegt nahe, daß er von Frankenberg auf das Werk aufmerkſam gemacht worden iſt. Denn dieſer beſaß die bereits 1624 zu Mainz erſchienene Theologia mystica desſelben Verfaſſers. Auch dieſes Werk ſteht ohne Seitenſtück da, weil hier mit derſelben großen Beleſenheit die Auffaſſung der mittelalterlichen Scholaſtiker und Myſtiker miteinander verglichen wird. Für die Geſchichte der Myſtik iſt es deshalb von Bedeutung, weil die ſpaniſche Myſtik noch keine Berückſichtigung findet. Von beſonderem Intereſſe iſt ſeine Darlegung, inwieweit die pſychologiſche Auffaſſung des Erkenntnis- und Strebevermögens bei Scholaſtikern und Myſtikern zuſammen- und auseinandergehen. Als hätte er die modernen Probleme der Myſtik vorausgeſehen, zeigt er, wie den mittelalterlichen Myſtikern auf Grund ihrer pſychologiſchen Beobachtung und Erfahrung zur Erklärung des myſtiſchen Erlebniſſes eine hochgradige Steigerung der gewöhnlichen Seelenkräfte keineswegs genügt, ſondern daß ſie eine ganz anders geartete, höhere Betätigung für das Erkenntnisvermögen und analog auch für das Strebevermögen fordern, alſo einer Dreiteilung für die beiden Vermögen der Seele[1], dieſelbe alte Anſicht, die heute von der Schule Poulains vertreten wird. Auf dieſes Werk des Sandäus beruft ſich Scheffler, wo er im „Cherubiniſchen Wandersmann“ gleich im erſten Buch (1, 19) vom myſtiſchen Gebet der Ruhe ſpricht. Ohne dieſen Verweis würde „das ſelige Stillſchweigen“ kaum richtig verſtanden werden können und quietiſtiſch gedeutet werden müſſen. In der Heldſchen Ausgabe fehlt leider der Verweis.

Von hohem Intereſſe ſind beſonders die Eintragungen und Randbemerkungen von Schefflers Hand. Sie ſchließen ſich eng an den Text ſelbſt an und bieten Zitate aus nicht weniger als 35 katholiſchen Autoren. Es fehlen Weigel, Böhme und Czepko, die man als Hauptquellen für die erſten Bücher des „Cherubiniſchen Wandersmannes“ bezeichnet hat. Meiſter Eckehart iſt mit drei Stellen vertreten, die der Taulerausgabe des Surius entnommen ſind, einer Überſetzung der vom hl. Petrus Caniſius beſorgten deutſchen Ausgabe. Es ſind in den Eckehartſtücken nur Wahrheiten ausgeſprochen, die der katholiſchen Aſzeſe allgemein geläufig ſind, ſich ſelbſt abzuſterben, um in Gott zu leben, alles in Gelaſſenheit aus Gottes Hand anzunehmen, daß Gott überall und in allem gegenwärtig iſt und wir dahin gelangen ſollen, ihn in allem zu ſehen, zu ſuchen und zu erkennen.

Wie nimmt ſich Angeſichts dieſer urkundlichen Feſtſtellung die Behauptung ſeiner Herausgeber aus, Scheffler habe in der Vorrede zum „Cherubiniſchen

[1] Sandaeus, Theol. myst. (1627) 14 ff., zum Teil überſetzt bei Richſtätter, Gebetsgnaden 182—185. — Für die Dreiteilung des Erkenntnisvermögens vgl. die feinen pſychologiſchen Selbſtbeobachtungen einer myſtiſch begnadigten deutſchen Urſuline bei Richſtätter a. a. O. 224—234.

Wandersmann" mit Absicht die Hauptquellen verschwiegen: Meister Eckehart, „weil er von der Kirche verdammt worden war, Böhme und Weigel wegen ihres protestantischen Bekenntnisses und der mit Eckehart übereinstimmenden Grundrichtung"? Es wurde ferner behauptet, Ruysbroich und Harphius seien von Scheffler kaum benützt worden. Was antworten dessen Eintragungen? Weitaus die meisten, über 150, sind Ruysbroich entnommen, an zweiter Stelle folgt die von Nikolaus van Esch, dem Lehrer des hl. Petrus Canisius, übersetzte Margarita evangelica, dann der hl. Bernhard und sofort Harphius! Tauler tritt dagegen erheblich zurück, da er im Text des Werkes selbst schon sehr stark verwertet worden ist. Mehr ist benützt Sandäus mit seinem andern mystischen Werke, sodann Richard von St. Viktor, der hl. Bonaventura, Dionysius der Kartäuser, Thomas a Jesu und Nikolaus a Jesu, Benedikt von Canfeld, Alvarez de Paz, die hl. Birgitta, die hl. Gertrud und die hl. Katharina von Genua. Andere Namen finden sich nur vereinzelt, wie Ludwig von Granada, Laurentius Justiniani, Savonarola, der hl. Johannes vom Kreuz, de Ponte, Thomas von Kempen. Aus der Väterzeit sind nur Origenes, Ambrosius und Augustinus je mit einem Texte vertreten. Auch das Wortverzeichnis ist durch Scheffler ergänzt worden[1]. Inhaltlich sind die Eintragungen so bedeutend, daß sie bei der wünschenswerten Neuausgabe des wertvollen Lexikons eingehende Berücksichtigung verdienten.

Wenn man den Quellen für die Zwei- und Vierzeiler des Angelus Silesius nachgehen will, ist bei Sandäus und den handschriftlichen Ergänzungen vieles leicht zu finden, zumal die alphabetische Anordnung das Nachschlagen erleichtert. Man braucht nur einmal den Versuch mit dem Worte Deus zu machen.

Es dürfte von Interesse sein, aus einigen wenigen Proben zu sehen, welcher Art die Hunderte von Eintragungen aus Schefflers Hand sind, da daraus am besten auf seine ganze Geistesrichtung geschlossen werden kann.

Zum dritten einleitenden Kapitel, „Verständnis der Sprache der Mystiker", ist aus Ludwig von Granada beigefügt: „Es gibt vieles, was du noch nicht weißt, wenn du nicht von der Theologie des Verstandes zur Theologie der Liebe fortgeschritten bist, von der Wissenschaft zur Weisheit, von der Erkenntnis zu jener frommen Innerlichkeit, die mit Recht Mystik, d. h. verborgen, genannt wird, weil sie nur wenigen bekannt ist. Denn sie besteht in hoher Beschauung, in glühender Liebe, in Entrückungen und ähnlichen Erhebungen, wodurch wir leichter zur Erkenntnis Gottes gelangen als durch die höchsten Studien."

Wie Scheffler sich die Vergöttlichung der Seele dachte, zeigt unter sehr vielen andern eine Stelle aus den Schriften der hl. Katharina von Genua zu dem Wort Annihilatio, „Vernichtung": „Die Seele, die durch die göttliche Einwirkung zunichte wird, wird ganz in Gott umgewandelt, der sie jetzt allein bewegt und erfüllt wie er will, ohne Mitwirkung des Menschen. Wer aber mag zu ahnen, was die geschaffene Seele dann empfindet? Wenn sie in diesem Zustande reden könnte, so würden ihre Worte so glühend sein, daß auch steinerne Herzen entzündet würden. In dieser Vernichtung erkennt sie, wie ihr ganzer Wille ans Kreuz geheftet ist, alles Denken ist ihr zuwider, alle Erinnerung ein Hindernis, und sie spricht: O Liebe zur Armut, Reich der Ruhe!"

Die Vergöttlichung der Seele geschieht aber durch die „umwandelnde, vergöttlichende, vereinigende, verkostende Liebe". Die zahlreichen Stellen bei Sandäus müssen Schefflers

[1] Als Ergänzung des Nomenklators finden sich am Schluß die Worte Excedo, Transcendo, Similitudo, Perfectus, Solitudo mit Texten von Ruysbroich und Tauler.

besondere Aufmerksamkeit erregt haben, da er im Inhaltsverzeichnis hundert Stichworte, die sich auf die göttliche Vereinigung durch die Liebe beziehen, mit eigenen Seitenzahlen versehen hat. Er hat sie unter andern aus Harphius ergänzt. Zu amor fruitivus: „In der verkostenden Liebe nimmt der Geist keinen Unterschied oder kein Mittel wahr zwischen sich und dem Geliebten." Zu amor deificans: „In jener zergehenden Liebe wird die Seele in den Abgrund der göttlichen Liebe hineingezogen und so ganz dort hineingenommen, daß sie sich selbst und alles verlassend aus sich hinübergeht in die ewige Liebe. . . . So legt sie gewissermaßen alles ab, was menschlich ist, und nimmt dafür an, was göttlich ist, in all ihren Kräften glückselig umgewandelt in Gott." Aus einem unechten Werke des hl. Bonaventura, dem Stimulus amoris, ist beigefügt: „O wunderbare und unschätzbare Macht der Liebe! Gott macht sie zum Menschen und den Menschen macht sie zu Gott, den Zeitlichen macht sie ewig, den Ewigen überliefert sie dem Tode, den Sterblichen macht sie unsterblich!" Zu dem Worte absorptio „Aufgehen", zeigt eine Stelle aus den Exerzitien der hl. Gertrud, wie die Seele danach verlangt, in der Liebe Gottes ganz aufzugehen: „Möchte mich doch ganz und gar aufnehmen die Tiefe deiner Liebe, möchte ich doch ganz versenkt werden in das unergründliche Meer deiner liebreichsten Erbarmungen. Möchte ich doch aufgehen in seiner lebendigen Liebesflut wie ein Tröpflein in der Fülle des Meeres!"

Da man Meister Eckehart so großen Einfluß auf Schefflers Mystik zuschreiben will, so sollen hier alle die drei aszetisch wertvollen Stellen im Wortlaut folgen, die der lateinischen Taulerausgabe des Canisius-Surius entnommen sind. Sie betonen das, was alle Mystiker als durchaus notwendig verlangen, um zur innigsten Vereinigung mit Gott zu gelangen. Zu dem Stichworte Mors animae sind zwei Stellen von Schefflers Hand aus Eckehart beigefügt:

„Man muß wissen, daß in dem ganzen wahrhaften Absterben von allem Geschaffenen und dessen Vernichtung in uns das liebenswürdigste und naturhafte Leben verborgen ist. Denn es gibt nichts anderes, was unserer Natur mehr entspricht, wahrer ist und mehr das eigentliche Leben bewirkt, als den Geist immer abgestorben zu erhalten gegen alles Geschaffene, und sich unter alle Geschöpfe herabzudrücken, für nichts zu erachten und zu vernichten. Und wer immer sich selbst abstirbt, der beginnt stets neu zu leben in Gott."

„Man stirbt des Todes der Seele, wenn man sich von der Liebe und dem ungeordneten Gebrauche äußerer Dinge freimacht, seine Sinne abtötet, sein Fleisch kreuzigend mit all seinen Neigungen und Leidenschaften (Gal. 5, 24), den Tod Christi stets mit sich herumtragend (2 Kor. 4, 10). So stirbt man der Sünde und lebt für Gott (Röm. 6, 11). Danach verlangt, wer die Vollkommenheit liebt und täglich spricht: ‚Möchte meine Seele sterben des Todes der Gerechten'" (4 Mos. 23, 10).

Zu dem von den Mystikern so stark betonten Worte „Gelassenheit", resignatio, ist von Sandäus ein Beispiel aus dem Gesandten der göttlichen Liebe der hl. Gertrud angeführt, um zu zeigen, wie vollkommen die Entäußerung für den Mystiker sein muß, um der Gabe der Beschauung gewürdigt zu werden. Als der Heiligen einst Jesus erschien und in der rechten Hand Gesundheit und in der linken Krankheit trug und ihr beides anbot, antwortete Gertrud: „O Herr, ich verlange aus ganzem Herzen, daß du nicht meinen Willen anschauest, sondern dein Wohlgefallen in allem ausführest." Der Herr sprach ein anderes Mal zu ihr: „Wer verlangt, daß ich unbehindert zu ihm komme, der muß mir den Schlüssel seines eigenen Willens vollkommen überlassen. Wenn es aus menschlicher Schwachheit geschehen sollte, daß man den Schlüssel, der mir überlassen wurde, zurücknimmt, indem man irgendwie seinem eigenen Willen folgte, so muß das sofort durch Buße gesühnt werden. Vom Herrn erleuchtet pflegte die Heilige nach der Zahl der Tage des Jahres 365mal zu beten: „Nicht mein Wille geschehe, sondern der deine, liebreichster Jesus!" Sie empfand, daß das dem Herrn sehr wohlgefällig sei. Diese Übung hat sie als „Rosenkränzlein der Gelassenheit" verbreitet.

Aus Eckehart wird von Scheffler hier beigefügt: „Alles, was Gott uns zustoßen läßt, müssen wir gleichmäßig aus seiner Hand annehmen und niemals nachdenken, was größer oder höher oder besser sei. Nur darauf müssen wir achten und nur dem folgen, wozu Gott uns ruft, und das ist jenes, wozu wir häufiger innerlich gemahnt werden. Wenn wir dem folgten, so würde uns Gott im Geringsten das Größte spenden, und er könnte gar nicht anders. Im übrigen geschieht es häufig, daß der Mensch das Höchste zurückweist und im Höchsten gehindert wird durch das Geringste. Das sollte aber doch nicht sein! Denn Gott ist das Maß für alles und in allem in gleicher Weise gegenwärtig, wenn man ihn nur in gleicher Weise zu fassen weiß. Gott leuchtet als Licht in die Finsternis, wo er meistens weniger erkannt wird. Wo er weniger leuchtet, dort ist er oft am meisten gegenwärtig. Darum müssen wir ihn in allem in gleicher Weise annehmen. Gewiß wäre es das Beste, wenn man in dieser Gelassenheit oder Indifferenz zu solcher Ruhe und Sicherheit gelangte, daß man Gott in allen Dingen und allen Schickungen erfassen und seiner genießen könnte, und nicht nötig hätte zuzuwarten oder zu suchen. Der würde mir ganz besonders gefallen! Denn wegen dieses Einen geschieht alles andere."

Ganz besondere Bedeutung mißt Scheffler der mystischen Vereinigung durch die Liebe bei. Damit steht in Verbindung die scharfe Betonung, wie wichtig die Betrachtung des bittern Leidens des Herrn für den Mystiker ist. Aus Benedikt von Canfeld führt er „die herrlichen Darlegungen des hl. Bonaventura" in dem Stimulus amoris an: „Wenn immer du verlangst, daß Gott sich tief zu dir herniederneige, dann trage in deinem Herzen Christi Wunden, und mit seinem Blute besprengt stelle dich dem Vater gleichsam wie sein Eingeborner vor, und er wird als der liebreichste Vater überschwenglich in allem für dich Sorge tragen." Und dann: „Tritt, also vor Christus hin und bitte ihn inständig, da er nun selbst nicht von neuem mehr verwundet werde, er möge sich würdigen, an deinem Leibe seine Wunden zu erneuern und dich ganz mit seinem Blute zu röten." Aus dem Leben des P. Alvarez S. J., das De Ponte schrieb, notiert er bei dem Worte „Tabor" die für den Mystiker so wichtige Mahnung: „Wenn du auf den Berg Tabor hinaufgestiegen bist und dich im Gebete in Christi verklärtes Bild umgestaltet hast, so geschieht das nicht, um dort stehen zu bleiben, sondern damit du wieder hinabsteigest, um das Übermaß der Liebe, das du dort in dich aufgenommen hast, zur Erfüllung und Ausführung zu bringen."

Nachdem die Spur durch das Werk des Sandäus gefunden worden war, konnte sie weiter verfolgt werden und förderte noch anderes wertvolles urkundliches Material zu Tage. In der lateinischen Ausgabe der Gesamtwerke Ruysbroichs vom Jahre 1609 fand sich von Schefflers Hand die lateinische Eintragung: „Abraham von Frankenberg vermachte dies seinem Johannes Scheffler Anno 1652 im Monat Juni."[1] Daß Ruysbroich von Scheffler sehr eingehend studiert worden ist, beweisen nicht bloß die zahlreichen Ergänzungen zu Sandäus, sondern auch dieser Quartband, der an sehr vielen Stellen mit derselben roten Tinte wie Sandäus unterstrichen ist[2].

Auf dem Buchdeckel findet sich von Schefflers Hand der lateinische Text von Ruysbroich, wie der Herr zur Seele spricht: „Wer immer eine erkannte Wahrheit tief zu durchschauen verlangt, muß sich in sich selbst zurückziehen und über seine Sinne leben,

[1] Ioannis Rusbrochii ... Opera omnia a L. Surio Carthusiano ex Belgico idiomate in Latinum conversa. Coloniae 1609. — Die handschriftliche Eintragung: Abraham Von Frankenberg legavit Suo Ioanni Schefflerio Aõ 1652 m. Jun.

[2] Die meisten rot unterstrichenen Stellen finden sich in folgenden Büchern: Speculum aeternae salutis, Regnum Dei amantium, De calculo, De ornatu spiritualium nuptiarum; weniger in De septem custodiis, De septem amoris gradibus; und noch weniger in den übrigen.

geht doch eine klare Erkenntnis aus dem Innersten hervor. Und glücklich sind jene, denen sie zuteil wird; niemand kann mit ihnen verglichen werden. Ich bin erhaben über allem. Meine Weisheit ist so reich, daß niemand sie leicht fassen kann."

Es ist nicht unwahrscheinlich, daß Scheffler durch Ruysbroich zum Titel des Cherubinischen Wandersmannes angeregt worden ist. Die Darlegungen des großen flämischen Mystikers über die Bedeutung der Gaben des Heiligen Geistes, zumal der Gaben des Verstandes und der Weisheit, sind durch zahlreiche Unterstreichungen von Angelus Silesius hervorgehoben worden. Dort liest man: „Alle Engel aber, die mit der Gabe der Weisheit besonders begnadigt und erleuchtet sind, werden Cherubim genannt, weil sie zu dieser Ordnung der Engel gehören und in alle Ewigkeit je nach ihren eigenen Vorzügen und ihrer eigenen Würde diesem Schauen sich hingeben." [1] Der „Cherubinische Wandersmann" oder „Erdenpilger" möchte nun jene hohe Erkenntnis in etwa schon hier auf Erden erlangen und andern vermitteln.

Auch der sel. Johannes van Ruysbroich, obwohl ihm die Ehre der Altäre zuteil wurde, ist wie andere Mystiker dem Vorwurf des Pantheismus nicht entgangen. Wie wenig berechtigt dieses ist, und wie unberechtigt man auch Scheffler diesen Vorwurf macht, geht aus folgender ausführlichen Stelle Ruysbroichs hervor, wo er als Verteidiger der höchsten Grade der Beschauung auftritt. Die gesperrte Stelle ist von Scheffler rot unterstrichen: „Niemals wird das Geschöpf Gott selbst. Denn die Vereinigung mit Gott geschieht durch die Gnade und die gegenseitige Liebe Gottes. Darum nimmt das Geschöpf in seinem innern Schauen einen gewissen Unterschied und eine Verschiedenheit zwischen Gott und sich selbst wahr. Obwohl diese Vereinigung ohne ein Mittel ist [2], so bleiben dennoch viele Wirkungen und Werke Gottes, die er im Himmel und auf Erden wirkt, jenem Geiste [in der hohen Beschauung] verborgen. Denn wenn auch Gott seine Gegenwart in der Seele kundmacht, wo die Seelenkräfte über den Verstand hinaus zu einer gewissen Einfachheit erhoben werden und einfachhin die Umwandlung in Gott leiden, wo alles an ihm überströmend erfüllt ist, so daß der Geist gewissermaßen mit Gott eine Wahrheit empfindet, einen Reichtum, so bleibt dennoch eine gewisse wesentliche Hinneigung zum Früheren, und dies ist der wesentliche Unterschied zwischen der Wesenheit Gottes und der Wesenheit der Seele, ein Unterschied, wie er erhabener nicht gefühlt und wahrgenommen werden kann." [3]

Es hat den Anschein, als ob die beiden ersten Bücher des „Cherubinischen Wandersmannes" besonders unter dem Einflusse Ruysbroichs und des Harphius entstanden sind und deshalb auch aus deren Auffassung heraus erklärt werden müssen. Das Weitere muß einer genauen Prüfung überlassen bleiben. Treffend betont Sandäus [4]: „Ruysbroich hat überall vieles über Gottförmigkeit, Vergöttlichung, Umwandlung in Gott, Eingießung Gottes, Versenkung in Gott, Vernichtung des eigenen Ichs, Tod des ganzen Menschen, aber immer setzt er voraus, daß das Geschöpf Geschöpf bleibt und seinem Wesen nach nicht aufhört zu sein. In seiner ‚Zierde der geistlichen Hochzeit' (3. Buch) mahnt er ein für allemal den Leser, nicht zu vergessen, daß Geschöpf immer Geschöpf bleibt und niemals seine eigene Wesenheit verliert, was zu behaupten absurd wäre."

[1] Regnum Dei amantium cap. 31.

[2] Vgl. K. Richstätter S. J., Eine moderne deutsche Mystikerin [2] (Freiburg i. Br. 1924, Herder) 247, Anm. 38.

[3] Rusbrochii, Opera omnia (1609), Samuel sive de alta contemplatione apologia c. 11 (p. 742).

[4] Theol. myts. clavis zum Worte Deificatio, 176. — In die solide aszetische Grundlage von Ruysbroichs Mystik führt ausgezeichnet eine Blütenlese aus seinen Werken ein: L. Reypens S. J., Ruusbroec, Licht- en Liefdebloemen (Antwerpen 1926).

Das würde auch zur Erklärung mehrdeutiger Stellen bei Angelus Sileſius zu beachten ſein, zumal er ſich ſelbſt gegen pantheiſtiſche Mißdeutungen durch ſeine Vorrede zu ſchützen ſucht.

Nächſt den beiden genannten Werken iſt aus Schefflers Bibliothek ein ſtark beſchädigter Oktavband von beſonderem Intereſſe, weil das Titelblatt ſowohl Eintragungen von der Hand Frankenbergs wie Schefflers trägt, die beweiſen, wie hoch das Werk von beiden geſchätzt wurde. Es iſt die Margarita evangelica[1], die „Perle des Evangeliums", die von Nikolaus van Eſch, dem Erzieher des hl. Petrus Caniſius, aus dem Flämiſchen ins Lateiniſche überſetzt wurde. Scheffler übertrug ſie gegen Ende ſeines Lebens ins Deutſche. Eine Bemerkung auf dem Buchdeckel von dritter Hand beſagt, daß ihm dazu dieſes Exemplar vorgelegen habe. Einige Seiten weiſen ſeine roten Unterſtreichungen auf. Der Verfaſſer des wertvollen Werkes iſt unbekannt. Es iſt darin von dem „ehrwürdigen Vater Ruysbroich" die Rede (I 46). So könnte man einen Windesheimer Chorherrn oder Fraterherrn, einen Mitbruder des Thomas von Kempen, als Verfaſſer vermuten, da deren Entſtehung auf Ruysbroich zurückgeht. Weil zudem Van Eſch bei den Fraterherren ſeine Lateinſtudien gemacht hatte, wäre es erklärlich, daß er das flämiſche Original dort kennen gelernt hatte und durch Überſetzung weiteren Kreiſen zugänglich machen wollte. Er wußte, wer der Verfaſſer war.

Im erſten Buche des „Cherubiniſchen Wandersmannes" beruft ſich Scheffler auf die Theologia mystica, das andere myſtiſche Werk des Sandäus[2]. Auch dieſes iſt einer Eintragung auf dem Titelblatt zufolge aus dem Nachlaß Frankenbergs in den Beſitz Schefflers übergegangen.

Aus den Werken der hl. Gertrud in der Ausgabe Bredenbachs vom Jahre 1579 iſt von dem Titelblatt ein Stück herausgeſchnitten[3]. Wie aus einer noch erhaltenen Eintragung hervorgeht, ſtammt das Buch aus der Bibliothek Schefflers. Es dürfte wohl ſicher ſein, daß das ausgeſchnittene Stück eine ähnliche Bemerkung von der Hand Schefflers, vielleicht auch Frankenbergs trug wie bei den andern genannten Werken.

Endlich fanden ſich noch in lateiniſcher Überſetzung die myſtiſchen Geſamtwerke des hl. Johannes vom Kreuz, die durch Frankenbergs Bibliothek in den Beſitz Schefflers übergegangen ſind[4]. Von Scheffler ſind hier keine Bemerkungen zum Texte gemacht, wie er auch in ſeinen Zuſätzen zu Sandäus den

---

[1] Margarita evangelica, incomparabilis thesaurus divinae sapientiae. — Von Frankenbergs Hand iſt beigefügt: Una pretiosa [Margarita evangelica] Inventam Antiqua Virtute Fideque sibimet comparatam obtinet Abraham Von Frankenberg. Gedani [Danzig], 30. Julij Ao 1649. Von Schefflers Hand: et nunc ex eius legato in magno pretio habet Joh. Schefflerius. — Die Worte Antiqua Virtute Fideque ſind nach Schefflers Brief vom 18. November 1652 an Betke das Symbolum synonymum für Abraham Von Frankenberg, das dieſer anzuwenden pflegte.

[2] Maximiliani Sandaei S. J. Theologia mystica. Contemplatio divina religiosorum a calumniis vindicata. Moguntiae (1627). Von Schefflers Hand: Joh. Schefflerii ex legato A. V. F. A. 1652. M. Jun.

[3] Insinuationes divinae pietatis cura Tilmani Bredenbachii. Coloniae 1579.

[4] Opera mystica V. T. F. Joannis a Cruce ex Hispanico idiomate in Latinum translata. Coloniae (1639). Von Schefflers Hand: Joh. Schefflerii ex legato A. V. Frankenberg A. 1652, m. Jun.

großen ſpaniſchen Myſtiker auffallend wenig benützt hat. Von Frankenbergs Hand aber findet ſich nach ſeiner Vorliebe für Buchſtabenſpielereien mit Bleiſtift (S. 473) als Abkürzung der Worte Sancta Mater Ecclesia Catholica Romana an den Rand geſchrieben:

S
M R C
E

Vielleicht würden weitere Nachforſchungen auf der aufgefundenen Spur nicht ohne Erfolg ſein. Doch dürfte das beigebrachte urkundliche Material genügen, um zu zeigen, welche Gedankenatmoſphäre den Breslauer Myſtiker und Konvertiten vor und unmittelbar nach ſeiner Rückkehr zur Mutterkirche umgab, und welche Gedanken ihn beherrſchten, als er die erſten Bücher ſeines berühmt gewordenen myſtiſchen Werkes ſchrieb. Es iſt der Nachweis geliefert, daß deſſen Vorrede aus innern und äußern Gründen vollen Glauben verdient, und daß die dagegen erhobenen Bedenken nur auf unbewieſenen und irrigen Vorausſetzungen beruhen. Das erſte Buch iſt in vier Tagen niedergeſchrieben worden. Es ſetzt das eingehende Studium größerer Werke der Myſtikerbibliothek voraus, die Frankenberg ſeinem jungen Freunde hinterlaſſen hatte. Dazu aber reichten die ſechs letzten Monate des ſtark beſchäftigten Arztes zu Öls nicht aus. Der ärgerliche Streit mit dem Hofprediger Freitag ſchuf kaum die geeignete geiſtige Atmoſphäre für den Dichter und ebenſowenig die innern Kämpfe, die wohl Scheffler ebenſowenig wie jedem Konvertiten vor dem entſcheidenden Schritte erſpart geblieben ſind. Dazu kam endlich noch die innere und äußere Unruhe, die mit dem Verlaſſen der bisherigen Stellung wie mit der Überſiedelung nach Breslau notwendig verbunden ſein mußte. So iſt es mehr als wahrſcheinlich, daß der frühere Hofmedikus die ſtille Ruhe im Kreuzherrnſtift St. Matthias zu Breslau vor und nach der Konverſion zum eingehenden Studium der Myſtikerwerke, des koſtbaren Vermächtniſſes ſeines edlen Freundes, benützt hat, und daß als deren Frucht in Breslau auch die erſten Bücher des „Cherubiniſchen Wandersmannes“ entſtanden ſind. Damit iſt aber auch eine ſichere Grundlage für die allein richtige Erklärung mehrdeutiger Ausdrücke in den myſtiſchen Rätſelverſen gewonnen. Wenn ſich dieſe aus den von dem Verfaſſer angegebenen Quellen in katholiſchem Sinne erklären laſſen, wenn der Nachweis geliefert iſt, daß er dieſe Quellen in eingehendem Studium benützt hat, wenn dieſe Erklärung mit der ganzen katholiſchen Auffaſſung übereinſtimmt, die er als ſcharfſinniger katholiſcher Theolog in ſeinen zahlreichen Kontroverſsſchriften dargelegt hat, iſt es dann noch wiſſenſchaftlich möglich, zur Erklärung Quellen heranzuziehen, von denen nicht bewieſen werden kann, daß ſie dem Verfaſſer vorgelegen haben, ja die er unmöglich geleſen haben konnte, und daß auf Grund dieſer Werke, der entſchiedene Vorkämpfer der katholiſchen Sache zum modernen Moniſten geſtempelt wird?

* * *

Bisher hat ſich die Schefflerforſchung, um die ſich an erſter Stelle Germaniſten verdient gemacht haben, bemüht, deutſche Quellen für das myſtiſche Hauptwerk des ſchleſiſchen Dichters und Konvertiten nachzuweiſen. Man wollte die Abhängigkeit von Weigel gefunden haben, obwohl Scheffler wenigſtens fünf Jahre, bevor das Werk erſchien, noch als Proteſtant erklärte, er

ſei aus einem heimlichen Weigelianer ein offener Anhänger der katholiſchen Myſtiker geworden. Man wollte die Gedanken Böhmes bei ihm nachgewieſen haben, obwohl Scheffler wiederholt entſchieden den Görlitzer Schuſter abgelehnt hat. Vonſeiten des katholiſchen Theologen ſind die einzelnen Verſe an der katholiſchen Glaubenslehre geprüft worden. Einen Widerſpruch hat man nicht gefunden. Germaniſtik und Scholaſtik haben ihre Arbeit getan. Aber eines iſt noch nicht geſchehen, das, was am nächſten lag und was Scheffler ausdrücklich fordert: Wenn der Leſer ſich in der katholiſchen Myſtik auskenne, ſo werde er in den myſtiſchen Sprüchen kurz das ausgeſprochen finden, was die lateiniſchen katholiſchen Myſtiker ausführlich darlegen. „Iſt er aber noch unerfahren, ſo will ich ihn freundlich zu ihnen gewieſen haben, inſonderheit zum Rusbrochio, Tauler, Harphio, Auctori Theologiae Teutonicae uſw., und neben dieſen ſonderlich zum Maximil. Sandaeo Societatis Iesu, welcher ſich mit ſeiner Theologia Mystica und dem Clave über die Maßen gegen die Liebhaber dieſer göttlichen Kunſt verdient gemacht hat.“ Hier bietet ſich der Schefflerforſchung ein bisher noch nicht betretenes neues Gebiet. Freilich iſt das Studium jener lateiniſchen Myſtiker, die Scheffler mit der Feder in der Hand durchgearbeitet hat, keine gemütliche, vergnügliche Leſung. Auch für den katholiſchen Theologen, der nicht bloß mit der dogmatiſchen Wiſſenſchaft, ſondern auch mit der lateiniſchen Scholaſtik gut vertraut iſt, wird dazu eingehendes Studium erfordert; iſt doch nach Denifles Urteil „die myſtiſche Theologie unter allen theologiſchen Diſziplinen die ſchwierigſte“. Aber umgangen kann dieſe Arbeit nicht werden, wenn man die Myſtik des Angelus Sileſius verſtehen, ſeine Verſe ſo deuten will, wie er es verlangt und die echten Quellen für ſeine tiefen Gedanken aufdecken möchte.

Wer die herrlichen mittelalterlichen Glasfenſter einer gotiſchen Kathedrale nur von außen anſchaut, nimmt nur das ſteinerne Maßwerk wahr und die eiſernen Querſtangen, er erkennt die rohen Konturen der Verbleiung und darin unregelmäßige, fleckige Glasſcherben. Es iſt verſtändlich, wenn er ſich wundert, wie man ein ſolches Gebilde ſo hoch werten kann, und wenn er ſich ärgert über das ſchützende Drahtgitter, das die Unterſuchung vielleicht in etwa hindert. Vielleicht wird er ein grundlegendes techniſches Werk über Kirchenverglaſung ſchreiben oder die chemiſchen Beſtandteile und die Herſtellung farbigen Glaſes. Aber was weiß er von der Kunſt des Glasmalers? Ein wenig jedoch vermag er vielleicht davon zu ahnen, wenn im Abenddunkel mattes Kerzenlicht vom Altar durch das bunte Glas nach außen ſchimmert. Wenn er dadurch angeregt den Mut findet, am andern Morgen in das geheimnisvolle Dunkel des alten Domes einzutreten, und dann Gottes helles Sonnenlicht hineinflutet, da leuchten die myſtiſchen Bilder aus dem Maßwerk und den Bleikonturen in wunderbarer Farbe und Pracht und Herrlichkeit und ſättigen das ſtaunende Auge mit ihrer überirdiſchen Schönheit, daß die Sprache es nicht auszudrücken vermag. Dem früheren Hofmedikus des Herzogs zu Öls iſt es zum innern Erlebnis geworden und richtunggebend für ſein ganzes zukünftiges Leben und Wirken. Wer die Wahrheiten der katholiſchen Glaubenslehre nur von außen anſchaut, ſtößt ſich an Nebenſachen, Äußerlichkeiten und Sicherungen, die die Vorſicht bei Koſtbarkeiten gebietet. Das Störende entſchwindet, wenn das übernatürliche Gnadenlicht zu leuchten beginnt und vor dem geiſtigen Auge

in diesem neuen Lichte die Wahrheiten des Glaubens sich enthüllen, erst recht aber, wenn sie dem Mystiker durch ein ganz außergewöhnliches übernatürliches Licht zum innern Erlebnis werden, so daß die religiösen Wahrheiten nicht bloß im Dunkel des Glaubens erkannt, sondern durch eigene Erfahrung zu einer neuen Gewißheit werden.

Nur wer sich in die Gedankenwelt nicht bloß des gläubigen Katholiken, sondern auch des katholischen Mystikers hineinversetzen kann, vermag in etwa den tiefen Sinn katholischer Mystikerschriften zu verstehen oder zu ahnen. Das gilt auch von der Vorrede, die vom Verfasser dem „Cherubinischen Wandersmann" vorausgeschickt wurde:

„O des verwunderlichen und unaussprechlichen Adels der Seelen! O der unaussprechlichen Würdigkeit, zu welcher wir durch Christum gelangen können! Was bin ich doch, mein König und mein Gott, und was ist meine Seele, o unendliche Majestät, daß du dich erniedrigest zu mir, der du doch die ewige Lustbarkeit bist aller Geister, daß du dich mit mir willst vereinigen und mich mit dir, der du in und an dir selbst ewiglich genug hast! Ja, was ist meine Seele, daß sie dir auch gar so vertraut soll sein wie eine Braut ihrem Bräutigam, wie eine Liebe ihrem Lieben! O mein Gott, wenn ich nicht glaubte, daß du wahrhaftig wärest, so könnte ich nicht glauben, daß zwischen mir und dir als der unvergleichlichen Majestät solche Gemeinschaft jemals möglich wäre. Weil du aber gesprochen, du wollest dich mit mir vermählen in Ewigkeit, so muß ich nur diese übervernünftige Gnade, welcher ich mich nimmermehr könnte würdig schätzen, mit demütigem Herzen und staunendem Geiste bewundern."

Den tiefsten Grund seines Dichtens und seines apologetischen Wirkens zeigt Angelus Silesius in den Versen, womit er die „Heilige Seelenlust" schließen wollte:

Ach, daß dich doch, du höchstes Gut,
Die ganze Welt so liebte!
Und aller Menschen Sinn und Mut
In dieser Lieb' sich übte!
Ach, huldenreichster Glanz und Schein,
Strahl diese Lieb' doch allen ein.

Karl Richstätter S. J.

Umschau

Verzicht auf Propaganda?

Seit Mai dieses Jahres erscheint in Berlin eine „Politische Monatsschrift zur Pflege der Deutschen Eintracht“: „Der Zusammenschluß“, die von Friedrich Thimme und Eduard Hemmerle im Verlag Hans Scheller herausgegeben wird. Sie hat sich das löbliche Ziel gesetzt, der ebenso tief eingewurzelten wie verderblichen Zwietracht der Deutschen entgegenzuwirken. Denn diese Zwietracht ist besonders in unserer gefährdeten Lage ein wahrer Fluch, der im Innern jede große Initiative lähmt und nach außen Deutschland fast zum Gespött der Welt macht. Wer freilich hier helfen will, muß mit aller Vorsicht zu Werke gehen, wenn er nicht bei dem Versuche, Frieden zu stiften, neues Öl ins Feuer gießen soll. In dem ersten Heft der neuen Zeitschrift, das uns vorliegt, ist das Bestreben unverkennbar, durch ruhige, sachliche Behandlung aktueller Fragen zum Ausgleich der bestehenden politischen und religiösen Gegensätze und Spannungen beizutragen.

Auch der darin enthaltene Aufsatz des Kieler Theologieprofessors Otto Baumgarten: „Über Notwendigkeit und praktische Bedingungen des konfessionellen Friedens“ steht auf anerkennenswerter Höhe und atmet den Geist der Gerechtigkeit und Versöhnlichkeit. Wenn wir aus diesem Aufsatz einen Abschnitt herausgreifen, der uns in seiner sprachlichen Fassung nicht ganz geglückt scheint, so geschieht es nicht, um eine Kontroverse zu eröffnen, sondern um im Gegenteil unser Einverständnis in der Sache zu bezeugen.

Nachdem Baumgarten die schicksalschwere Bedeutung des konfessionellen Friedens für unser Volk geschildert und Gerechtigkeit und tieferes Verständnis für die Eigenart und die Ansprüche der Konfessionen gefordert hat, fährt er fort:

„Mit der Gerechtigkeit und dem innern Verständnis der entgegengesetzten Weltanschauung muß sich dann der entschlossene Verzicht auf Propaganda verbinden. Daß der einheitliche Volksstaat nicht wollen und dulden kann, daß in der Staatsschule Seelenfang, Abspenstigmachen von Seelen von ihrer Konfession (auch Nichtkonfession) getrieben wird, sollte nicht erst bewiesen werden. Es ist selbstverständlich Recht und Pflicht der an ihre Absolutheit glaubenden Weltanschauungen, möglichst viele Seelen der allein heilsamen Wahrheit zuzuführen. Aber sie muß einsehen, daß dies Streben nicht in der Staatsschule, überhaupt nicht mit Mitteln des über den Konfessionen stehenden Staates betrieben werden kann. ... Der Verzicht auf konfessionelle Propaganda muß sich auch auf die Besetzung der Stellen beziehen, die — natürlich abgesehen von den konfessionellen Volksschulen — nicht nach konfessionellen und konfessionslosen Interessen, sondern rein aus dem Gesichtspunkt der Eignung der Person für die betreffende Berufsarbeit, allerdings auch in dem betreffenden Volksteil, zu geschehen hat.“

Sehen wir genauer zu, so fordert Baumgarten gar nicht einen Verzicht auf Propaganda. Deren grundsätzliche Berechtigung gibt er vielmehr offen zu, indem er bemerkt: „Es ist selbstverständlich Recht und Pflicht der an ihre Absolutheit glaubenden Weltanschauungen, möglichst viele Seelen der allein heilsamen Wahrheit zuzuführen.“ Er ist daher auch weit davon entfernt, einem verschwommenen Indifferentismus das Wort zu reden und, wie es von anderer protestantischer Seite immer wieder geschieht, dogmatische Toleranz zu fordern. Mit klaren, unzweideutigen Worten schreibt er:

„Es muß ein Unfug genannt werden, der den konfessionellen Frieden bedroht, wenn den Katholiken bzw. Protestanten insoweit Toleranz gegen die Protestanten bzw. Katholiken angesonnen wird, daß sie deren Heilsweg als gleichwertig, ihre ewige Seligkeit als gleich gesichert ansehen. Solche Toleranz würde die Heilsgewißheit der eigenen Konfession zerstören, und das ist die Basis ihrer Existenz.... Solange die Konfessionen die Glaubensgegensätze als bis an die Wurzeln der Welt- und Lebensanschauung reichend beurteilen, kann man von ihnen nicht jene Art von Toleranz gegeneinander verlangen, die mit der Relativierung der Absolutheit des Glaubens identisch ist.“

Was hat sich nun Baumgarten unter „Verzicht auf Propaganda“ gedacht? Offenbar nichts anderes als den Verzicht auf unlautere, unerlaubte Mittel der Propaganda, weil mit deren Anwendung die Aufrechterhaltung des konfessionellen Friedens unvereinbar ist. Ein Lehrer, der seine amtliche Stelle mißbrauchen würde, um die ihm zum Unterricht übergebenen Kinder der Religion oder Weltanschauung ihrer Eltern abspenstig zu machen, beginge einen schweren Vertrauensbruch, und parteiische Besetzung der Staatsstellen durch die Angehörigen einer bestimmten Konfession wäre im paritätischen oder konfessionslosen Staat ein Verstoß gegen die Gerechtigkeit.

Aber nicht nur die Gerechtigkeit zieht der Propaganda Grenzen, sondern auch die Liebe[1]. Im geistigen Kampf der Konfessionen sind daher alle Mittel zu verwerfen, die marktschreierisch, aufdringlich oder für ein feineres Empfinden taktlos sind. Was im Interesse der Religion geschieht, soll mit Würde und schonender Liebe geschehen, und darum ist jede Propaganda der Gewalt, der Lüge und Hinterlist als unchristlich und ungehörig, als Störung des konfessionellen Friedens abzulehnen und zu vermeiden.

Im wesentlichen ist also Baumgarten einverstanden mit den Anschauungen und Grundsätzen, wie sie über Recht und Art der Propaganda auf katholischer Seite herrschen und in dieser Zeitschrift[2] wiederholt dargelegt worden sind. Um so notwendiger erscheint es daher, diese Übereinstimmung auch im sprachlichen Ausdruck zur Geltung zu bringen, damit nicht Worte trennen, wo die Sache eint: Nicht der Verzicht auf Propaganda ist zu fordern, sondern der Verzicht auf unlautere Mittel der Propaganda. Max Pribilla S. J.

Portugiesisches

Unter den vielen Putschen und versuchten Staatsumwälzungen, die seit 1910 das unglückliche Volk von Portugal heimgesucht haben, ist der Staatsstreich des Generals Gomez da Costa vom 28. Mai eines der wirkungsvollsten und lehrreichsten Ereignisse in der Geschichte des portugiesischen Parlamentarismus.

Dieses Mal nämlich galt der Kampf nicht, wie bisher, nur dieser oder jener Partei, diesem oder jenem Gewalthaber im Regierungspalaste am Rocio in Lissabon, sondern es ging um den Sturz aller Parteien zugleich, um die Existenz des Parlamentarismus selber; und im Hintergrund stand in der Erwartung aller die Frage, ob es nicht die entscheidende Stunde wäre für das Schicksal der Republik. Das Heer stand gegen die Regierung, gegen Kongreß und Senat; das Heer, dessen Führer großenteils monarchistisch gesinnt sind, das zu wiederholten Malen die radikalen Häupter der republikanischen Parteien gestürzt und vertrieben hatte. Und dieses Heer marschierte vom Norden her auf die Hauptstadt los, aus dem Norden, der immer die Stütze des monarchistischen Gedankens gewesen ist. Dazu kommt, daß kurz vorher die Häupter der monarchistischen Parteien, der Anhänger des vertriebenen Königs Manuel und der Parteigänger der Familie Dom Miguels, die seit 100 Jahren ihre Erbansprüche auf den Thron geltend macht, in Paris ein Bündnis geschlossen hatten, das ihre Kraft stärkte und ein Zeichen steigender Hoffnungen auf den Sieg ihrer Sache ist. Danach erkennen die Miguelisten Dom Manuel als König an; doch soll von ihm das Anrecht auf die Familie des Hauses Bragança übergehen.

Der schnelle und vollständige Sieg der Schilderhebung des Generals Gomez da Costa und seines Verbündeten, des Marinekommandanten Cabeçadas zeugt von der Stimmung des portugiesischen Volkes besser als Schilderungen von Berichterstattern für politische Zeitungen. Der größte Teil, durch ein ungerechtes Wahlrecht von der aktiven Beteiligung am politischen Leben ausgeschlossen, mußte das Schicksal des Landes dem einen Drittel seiner Landsleute überlassen, die allein lesen und schreiben können. Von diesen,

[1] Näheres in meiner Schrift „Um die Wiedervereinigung im Glauben“ (Freiburg 1926, Herder) 30 ff.

[2] 89 (1915) 391; 95 (1919) 56; 98 (1919/20) 457; 102 (1921/22) 409; 107 (1924) 189.

die mit der Miene der alten Römer und der Kleinlichkeit halber Bildung das nationale Erbgut glorreicher Vergangenheit verschleuderten, blieb aber ein beträchtlicher Teil im Herzen monarchistisch gesinnt, gleich der Masse des ungebildeten Volkes, das mehr aus instinktiver Anhänglichkeit an die Überlieferung als aus Überzeugung der neuen Staatsform fremd geblieben ist.

Was sich in Portugal abspielt, erscheint im Lichte und Zusammenhang mit den gleichartigen Vorgängen in Italien, Spanien und den südamerikanischen Republiken als Teil einer großen rückläufigen Strömung in all den Ländern, wo der bis zum äußersten getriebene Gedanke der freimaurerischen Demokratie am frühesten zur Herrschaft gekommen ist. Ob man es glauben will oder nicht, das populäre Begrüßen und Herbeisehnen von Diktaturen ist Wirkung und Zeichen einer Krise des republikanischen Gedankens. In ihrer Entfaltung ist die Demokratie zur Demagogie oder Oligarchie geworden. Die Völker werden sich nur beruhigen, wenn das politische Leben auf neue Grundlagen gestellt wird.

Wenn man sich der Namen erinnert, die das Hauptziel des Staatsstreiches gewesen sind, so könnte es allerdings den Anschein haben, als habe es sich lediglich um den Sturz verhaßter Politiker gehandelt, vor allem des greisen Präsidenten Bernardino Machado und seines jüngeren Waffenbruders Affonso da Costa, beide seit fast einem Menschenalter die radikalsten und erfolgreichsten Vorkämpfer und Stützen des traditionslosen und kirchenfeindlichen Republikanismus. In der provisorischen Regierung des Jahres 1910 und später zu wiederholten Malen im Besitze der höchsten Macht, immer wieder gestürzt und auf den Wogen neuer Revolutionen emporgetragen, sind sie nun zum vierten oder fünften Mal erlegen; doch wer weiß, ob sie nicht noch einmal wiederkommen? Affonso da Costa und Bernardino Machado, schuldig am Königsmord des 1. Februar 1908, schuldig an der christentumsfeindlichen Verfassung von 1911 und die Seele aller Verfolgungen gegen Kirche und Klerus, tragen auch die Hauptschuld an der unpopulären Beteiligung Portugals im Weltkrieg. Diese führte im Jahre 1917 zu einer Empörung des Heeres, die große Ähnlichkeit mit dem Gewaltstreich des 28. Mai hat. Sie endete mit einer Militärdiktatur, der zweiten in der Kriegszeit, die dem Lande eine glücklichere Zeit zu verheißen schien. Der Held des Volkes war Sidonio Paes, der nun die Leiden und Opfer des Krieges nach Kräften milderte und den Frieden mit der Kirche wiederherstellte. Als er zum Präsidenten gewählt war, begann endlich Ruhe und Ordnung wieder zu blühen; da traf den tatkräftigen Mann, den Garcia Moreno Portugals, die Mordwaffe gemeiner Verschwörung, und aus dem neuen Wirrwarr stieg wiederum der Stern Machados und Costas empor.

Nun hat ein Costa den Costa und Machado hinweggefegt. Wenn es gelingt, diese beiden fernzuhalten, so kann das unglückliche Land bald hoffen, daß nicht jedes Jahr eine neue Revolution bringt. Denn mit jenen beiden Säulen steht und fällt die Gehässigkeit und Maßlosigkeit, das Kainsmal der portugiesischen Republik. Vielleicht fällt mit ihnen sogar die ganze Kraft des aufgezwungenen Republikanismus.

Die portugiesische Republik ist nämlich kein populäres Gebilde. Es ist eine große Frage, ob die republikanische Staatsform das Rechte ist für ein Volk, dessen größter Teil der Schrift unkundig und gar nicht fähig ist, Zeitungen zu lesen, geschweige denn die Fragen des öffentlichen Lebens selbständig mitzuerleben und zu beurteilen. Zu diesem natürlichen Grunde, der die Republik dem Gefühl des gemeinen Mannes, von den Frauen gar nicht zu reden, gleichgültig oder geradezu verdächtig und verhaßt machen muß, kommt noch entscheidender die religiöse Einstellung. Es war ein verhängnisvoller Fehler, als die Gründer der portugiesischen Republik, trunken vom Blutrausch und beherrscht von dem Geiste der französischen Freimaurerei, den Vernichtungskrieg gegen die katholische Kirche zu einem wesentlichen, ja vorherrschenden Teil ihres demokratischen Programms machten und die Verfassung der jungen, schwachen Republik mit der Kampfpolitik gegen die

Religion belasteten. Die Folge war, daß sich das ganze Empfinden des in seiner Gesamtheit treu katholischen Volkes von Anfang an gegen die neue Staatsform auflehnte, abgesehen von andern Gründen, unter denen das widerliche Parteigezänke um Nichtigkeiten, die riesig wachsenden Staatsschulden und die ungeheuerliche Korruption der Abgeordnetenhäuser obenanstehen.

Es wäre deshalb falsch, wollte man in der Häufigkeit militärischer Putsche nur die Wirkung ehrgeiziger Pläne von tatkräftigen Generalen oder Parteiverschwörungen erblicken. Es handelt sich wirklich im Empfinden des Volkes um einen Gärungsprozeß der Auferstehung und Verjüngung, um die Krisis des Genesens zu neuer Blüte vaterländischer Gesinnung und der Rückkehr zu den geschichtlichen Überlieferungen der großen Zeit Portugals, wenn nicht gar zur katholischen Monarchie. Die politischen Revolutionen sind nur der Exponent geistiger und sittlicher Umwälzungen, die sich nicht gewaltsam und plötzlich, sondern leise und wie das Wirken gesundender Natur vollziehen.

Diese Gärung hängt zusammen mit der geistigen Umkehr, die wir in allen Ländern, besonders aber bei den Nachbarvölkern Portugals beobachten. Seit dem 17. Jahrhundert verlaufen dort die geistigen Strömungen in sichtbarer Abhängigkeit von der französischen Literatur und Wissenschaft. So entsprach in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts der französischen Romantik eines Chateaubriand und Montalembert eine gleiche Strömung in Portugal, getragen von glänzenden Namen wie Almeida Garrett, Alexandro Herculano und Antonio Feliciano de Castilho. Gegen die Schwächen und Entartungen ihrer Nachfolger stand nun in der Folgezeit eine gleichfalls von Frankreich beeinflußte Schule auf, deren Realismus bis zum religionshasserischen Materialismus entartete. Die Universität der sagenumwobenen Königsstadt Coimbra war ihre Wiege und hat ihr auch den Namen gegeben. Ein Fünfgestirn begabter Dichter und Schriftsteller, das mehr französisch als portugiesisch dachte, beherrschte ein halbes Jahrhundert lang die geistigen Strömungen Portugals und bestimmte die Ideale der akademischen Jugend. Der Lyriker Antero de Quental, dessen Sonette in den Farben höchster Formenschönheit den tragischen Todeskampf der ungläubig gewordenen Vernunft besangen, warf seine Verehrer in den gleichen Zwiespalt zwischen Glauben und Vernunft, aus dem die meisten nicht gerettet emporstiegen wie der Philosoph des Zweifels, der eines seiner letzten Lieder mit dem Jubel beginnen läßt:

„In Gottes Hand, in seiner Rechten
Fand endlich Ruh' mein Herz."

Noch verheerender wirkte Eça de Queiroz, der die Rolle eines Emile Zola für Portugal übernahm und nach dem Romantiker Camillo Castello Branco der am meisten gelesene Schriftsteller portugiesischer Sprache geworden ist. In der Abkehr von den Idealen des nationalen Glaubens übertraf ihn aber der Satiriker Guerra Junqueiro, dessen pamphletartiges Gedicht vom „Greisenalter Gott Vaters" eine einzige Gotteslästerung ist. Die übrigen zwei, Oliveira Martins und Ramalho Ortigão, sind mehr Kritiker, psychologische Geschichtschreiber und Sittenmaler, deren Werke vermöge der dichterischen Neigung ihrer Verfasser mehr der Literatur als der Wissenschaft angehören und wegen ihrer ungerechten Feindseligkeit gegen Thron und Altar dem Volksgeist widersprechen.

Zu diesem Fünfgestirn kommt noch der Literarhistoriker Theophilo Braga. Dieser Name stellt auch äußerlich die Verbindung her zwischen der geistigen Entfremdung des damaligen Portugal von seiner nationalen und religiösen Vergangenheit bis zur politischen Zerstörung des Alten und der Aufrichtung der Republik Machados und Costas. Theophilo Braga, der Literat, ein Führer der Revolution, stand an der Spitze der provisorischen Regierung von 1910, und noch einmal, von Mai 1914 bis Januar 1915, lenkte er die Geschicke des Staates, bis ihn ein Militäraufstand samt seiner Partei hinwegfegte. Bezeichnend ist ebenfalls die Tatsache, daß die beiden treibenden Kräfte der republikanischen

Bewegung, Bernardino Machado und Affonso Costa, zuerst Professoren an der Universität Coimbra gewesen sind.

Die gleiche Pflanzstätte der Wissenschaft sollte jedoch innerhalb eines Menschenalters einen ganz neuen Geist hervorbringen und zur Wiege einer Bewegung werden, die sich anschickt, der alten Schule der Coimbraner den Todesstoß zu versetzen und ein neues Zeitalter nationaler Selbstbesinnung und religiöser Wiedergeburt zu begründen. Noch sind unter den Jungen, die da kommen, keine Sterne von der Größe und dem Glanze der Alten aufgeleuchtet; doch sie werden aufleuchten, sobald die Stunde kommt. Denn in dem jungen Geschlecht lebt etwas von jenem Idealismus von Aljubarrota, jenes Zeitalters, wo das portugiesische Volk im Sturme revolutionärer Selbstbestimmung und nationaler Not durch spanische Bedrohung den achtundzwanzigjährigen Ordensmeister Dom João in Coimbra zum König ausrief und eine Leibgarde von 300 Jünglingen, alle mit dem Verlobungsring am Finger, den Helden in der Schlacht umringten, die einer vielfachen Übermacht gegenüber gewagt und gewonnen wurde. Jener Tag von Aljubarrota war der Anfang der nationalen Größe Portugals: Dom João, Vater von fünf Heldensöhnen, unter denen Heinrich, der Seefahrer, und Ferdinand, der standhafte Prinz, unsterblichen Ruhm erlangt haben, der seinen Sieg über Spanien einem vierundzwanzigjährigen Feldherrn, genannt „Ruy Pereira, der Heilige", verdankte, hat im portugiesischen Volke jenen Geistesschwung entfesselt, der es zu seiner weltgeschichtlichen Rolle befähigte.

Aus dem Brunnen der Erinnerungen an jene Zeiten sucht nun die aufsteigende Jugend Portugals die Kraft der Wiedergeburt zu trinken. Das sterbende Geschlecht der Coimbraner selber hat dem aufsteigenden noch ermutigend gehuldigt, so namentlich Ramalho Ortigão, der im Angesicht des Todes seine Enttäuschung gestand. Auch die andern, mit Ausnahme von Theophilo Braga, kehrten vor ihrem Ende zu den Idealen des katholischen und geschichtlichen Portugal zurück. Nur Antero Quental verfiel wieder in den Bann seiner Kämpfe und endete durch Selbstmord. Die entscheidende Ermutigung und Anregung war aber auch dieses Mal von Frankreich herübergekommen, wo seit der Wende des Jahrhunderts ein bedeutender Umschwung in der Weltanschauung der führenden Geister Platz gegriffen hatte. Eine Reihe angesehener Schriftsteller und hervorragende Vertreter der Wissenschaft, namentlich an der Universität Coimbra, sind zu dem Bekenntnis und der Übung des Glaubens zurückgekehrt, den ihre Vorgänger verspottet haben. Von den Hörern der Universität stehen über 600 in den Reihen der zukunftsfrohen Vereinigung „Centro Academico da Democracia Christã", und an den weltanschaulichen Zirkeln der Studenten beteiligen sich, wie im Logos der Wiener Hochschule, auch Professoren. Vor der Wucht der neuen Bewegung hatte sich bereits die gestürzte Regierung und deren Vorgängerin gebeugt, so bei Gelegenheit der Ernennung des Nuntius von Lissabon zum Kardinal und im Februar, als Senat und Regierung den Papst an seinem Krönungstage beglückwünschten, während gleichzeitig wissenschaftliche Größen das Verdammungsurteil über die Torheit des vergangenen Unglaubens aussprachen.

Die katholische Welle der nationalen und religiösen, sittlichen und geistigen Erneuerung hat bereits alle Schichten der Bevölkerung erfaßt. Dazu trugen die von den Bischöfen geleiteten Reformen, Missionen und Exerzitien, Kongresse und neuen Organisationen mächtig bei. Der Geist weht. Man weiß nicht, woher er kommt und wohin er geht. Doch eines weiß man: daß er von Gott kommt und zu ihm führt, mag diese Bewegung unter einer Königsfahne münden oder unter dem Banner einer bessern Republik vorwärtsschreiten. Portugals Jugend will dem Beispiel Spaniens folgen, das unter dem Schutze von Kreuz und Schwert allmählich immer hoffnungsvoller gesundet.

Dieser nationale Wille und diese romantischen Hoffnungen wehen bereits ahnungsvoll aus den Schriften eines Eugenio de Castro und wachsen an Kraft bei Antero

de Figueiredo, Matheiro Dias, Manuel Ribeiro und Aquilino Ribeiro. Als Bahnbrecher des neuen Portugal gilt der als Philosoph, Dichter und Geschichtschreiber bedeutende Antonio Sardinha. Als Philosoph huldigte er dem Neuthomismus; als Geschichtschreiber suchte er vaterländische Gesinnung zu wecken im Dreiklang seiner Ideale: Kirche, Thron und Vaterland. Der Dichter schenkte der Nachwelt als letztes Vermächtnis ein Abendlied zum Lobe der keuschen Liebe in der Familie.

Auf diesem Hintergrund also müssen die Vorgänge in Portugal gesehen werden, um ihren wahren Sinn zu erkennen. Ein kleines Volk, aber genährt an den großen Erinnerungen einer glorreichen Vergangenheit, kämpft, todeskrank und doch mit dem Jugendmut der sichern Hoffnung auf eine bessere Zukunft, den Befreiungskampf gegen jene Mächte, die seit mehreren Jahrhunderten an seinem Marke gezehrt haben und ihm, nach den furchtbaren Erschütterungen der letzten Jahrzehnte, den sichern Untergang bringen müßten, wenn es nicht unsterblich wäre, unsterblich durch den Glauben, der es belebt und verjüngt. Mit Spanien und Italien hat es bei diesem Ringen um neues Leben den Vorteil der Einigkeit im Tiefsten und Entscheidendsten, der Religion, vor uns voraus. Die Einigkeit im politischen und sozialen Aufstieg wird ihm leichter gelingen als uns, die wir nach den furchtbarsten Leiden von Jahrhunderten noch immer vergebens beten und hoffen auf die Stunde des Neuen Deutschland, das die Einheit im Glauben heischt, um die Einheit der Tat und Liebe schenken zu können. Ludwig Koch S. J.

Erziehungsgrundsätze eines sächsischen Hofbeichtvaters.

Es war im Jahre 1761. Die Drangsale, die Friedrich II. mit seinen preußischen Truppen über Sachsen gebracht, hatten die kurprinzliche Familie 1759 genötigt, nach Prag zu flüchten, von wo sie Januar 1760 nach München übersiedelte[1]. Die kurprinzlichen Kinder blieben unter dem Schutze des Oberhofmeisters Freiherrn v. Wessenberg in Prag zurück. Der Freiherr v. Wessenberg war ein sehr gestrenger Herr: er glaubte in der Erziehung besonders des ältesten, 1750 geborenen Friedrich August alles mit Strenge erreichen zu können. Mißmutig hatte er, schon 72 Jahre alt, im Jahre 1759 um Enthebung von seinem Amte gebeten, er mußte sich aber einstweilen gedulden und auf seinem Posten bleiben[1].

Die Erziehungsgrundsätze des alten Herrn fanden in Prag einen scharfen Beobachter im Beichtvater des Prinzen Friedrich August, dem P. Herz. Sie waren völlig verfehlt, zumal ihnen eine irrige Beurteilung der Gemütsart des Prinzen zu Grunde lag[2]. Dagegen trat P. Herz 1761 in mehreren Briefen an die Mutter, die hochbegabte Kurprinzessin Maria Antonia, auf. Diese Briefe wurden teilweise von Carl von Weber[3] und nach dessen Auszügen später von Julius Richter[4] benützt, aber sie verdienen es, sowohl wegen ihrer historischen als wegen ihrer praktischen Bedeutung ihrem Wortlaut nach bekannt zu werden[5].

Vorab noch ein Wort über den Schreiber. P. Franz Herz war geboren am 25. November 1724 zu Westhach (Allgäu) und am 2. Dezember 1739 in das Noviziat der oberdeutschen Ordensprovinz eingetreten. Als Jesuit studierte er 3 Jahre Philosophie und 4 Jahre Theologie und lehrte 6 Jahre am Gymnasium und 3 Jahre Philosophie. Im Jahre 1757 wurde er an den sächsischen Hof berufen als Beichtvater des Prinzen Friedrich August. Er blieb in dieser Stellung, auch als der Prinz die Regierung an-

[1] Carl v. Weber, Maria Antonia Walpurgis, Churfürstin zu Sachsen, geb. kaiserliche Prinzessin in Bayern I (1857) 123 ff.

[1] Carl v. Weber, Zur Geschichte des sächsischen Hofes unter Friedrich August III., im Archiv f. sächsische Gesch. VIII (1869) 7 ff.

[2] Jul. Richter, Das Erziehungswesen am Hofe der Wettiner Albertinischen (Haupt-) Linie (1913) 384.

[3] Archiv für sächsische Geschichte VIII 8 ff.

[4] Das Erziehungswesen am sächsischen Hofe 384 ff.

[5] Die Briefe von der Hand des P. Herz befinden sich im sächsischen Hauptstaatsarchiv zu Dresden: Korrespondenz der Kurprinzessin Maria Antonia.

getreten hatte, bis zu seinem am 8. Dezember 1800 erfolgten Tode.

P. Herz schreibt (Prag, 11. Juli 1761) an die Kurprinzessin: Königliche Hoheit, durchlauchtigste Chur Princessinn Gnädigste Frau. Den gnädigsten Befehl ohne Verweilung zu vollziehen, eröffne ich mit unterthänigster Aufrichtigkeit, was ich von dem Guten und Schlimmen Seiner Königl. Hoheit des Prinzen Friedrichs nach oftmaliger Ueberlegung zu urtheilen vermögend bin. Sein Gemüt ist in dem Grund allzeit gut gewesen, und ist es annoch: dies behaupte ich, und bin bereit, alle Einwürfe aufzulösen, die man darwider machen kann. Von Gott und der Religion hat der Prinz so schöne Erkenntniß, so gute Sentiments, so zarte Regungen, daß ich Gott dafür danken muß, von dem solche herkommen. Ich bin versichert, Er würde lieber das Leben als den Schatz der göttlichen Gnad verlieren: selten hab ich von der Glückseligkeit derjenigen, die mit Gott in Freundschaft stehen, zu reden angefangen, daß Ihm nicht aus Trost die Zäher hervorbrachen; und mußte ich aufhören, wenn ich nicht ein starkes Weinen verursachen wollte. In seinen geistlichen Verrichtungen zeiget sich zwar sehr oft auch äußerlich die Zerstreuung, doch weiß ich ebenfalls, daß Er deswegen bekümmert und selbe zu vermeiden besorget ist, obschon Seine Bemühung bis hierher vielleicht wenig ausgerichtet... ich kann aber zugleich bezeugen, daß Er sich in sehr vielen Stücken aus Tugend großen Gewalt antut, die unordentlichen Neigungen oft recht männlich bemeistert, auch ohnschwer, wenn man anders die Sach mit Glimpf anzugehen weiß, dahin zu bringen, daß Er den begangenen Fehler erkennt und bereut. Aus allem diesem läßt sich viel Gutes versprechen.

Es folgt dann die Aufzählung der Fehler: Zerstreutheit, allerlei Unarten, unangenehmes, oft lächerliches, zuweilen schier unerträgliches Benehmen. Der Prinz erkennt gar wohl, fährt P. Herz fort, wie übel dergleichen Betragen mit seinem Charakter übereinstimmt. Er möchte sich verbessern, findet aber wegen gar zu stark gewordener Gewohnheit eine Beschwerniß, die er schier nicht überwinden kann. Er hat Sich bei mir öfters im Vertrauen beklagt: je mehr ich, sagte Er mit weinenden Augen, je mehr ich mir vornehme, desto weniger richte ich aus, es scheint mir unmöglich zu sein, ich meine, ich könne mich von diesem oder jenem nicht enthalten, also daß ich oft genug zu thun gehabt, den Prinzen aufzumuntern und gegen die Kleinmütigkeit zu bewahren.... Man muß demnach die Beschwernuß so viel möglich zu mildern und den Prinzen, der in der That einen guten Willen hat, unter die Arme zu greifen bedacht sein: welches geschehen wird, wenn mit dem gnädigsten Herrn nebst emsiger Besorgung des Innerlichen, so allzeit das erste ist, in dem Aeußerlichen ein Stück nach dem andern, eine Verrichtung nach der andern, ein Fehler nach dem andern vor die Hand genommen und mit allem Ernst darauf gedrungen wird, so lang, bis selber verbessert worden: geschieht es, so muß man dem Prinzen nebst der Ehre auch eine Belohnung zukommen lassen, ja Ihm diese schon im voraus versprechen, aber eine solche, die Ihm angenehm und zu einer Ueberwindung seiner selbst aufzumuntern fähig ist. Alles zugleich wollen verbessert wissen, wäre von dem Prinzen was unmögliches begehren, man würde das Naturel verderben und den Verstand gänzlich verwirren. Wenn der junge Herr Baron von Wessenberg den Prinzen Friedrich allein zu besorgen hätte und unter gnädigster Direction von Euer Königl. Hoheit auf besagte Art das äußerliche Verhalten des Prinzen in Ordnung zu bringen unternehmen würde, so zweifle ich gar nicht, die Frucht würde sich bald zeigen, die Klagen würden aufhören, und da die übrigen Eigenschaften dieses Mannes zu einem Ober Hofmeister für den Prinzen, dessen Vertrauen er schon gewonnen hat, sehr trefflich, ja ganz was besonderes sind, so bin ich vergewissert, daß der Prinz unter seiner Anführung zum allgemeinen Besten und zum vollkommensten Trost der Königlichen Eltern erwachsen würde.

Das alte System wurde aber nicht geändert, die Sache wurde schlimmer. P. Herz berichtet, Prag 24. Oktober 1761, der Kur-

prinzessin: Ich erachte meiner Schuldigkeit gemäß zu sein (zu berichten), nachdem die Obsorge über die gnädigsten Prinzen auch nur für eine kurze Zeit mir aufgetragen worden. Prinz Friedrich gibt täglich und bei vielen Gelegenheiten soviel ungereimtes und lächerliches Zeug vor, daß man billig noch schlimmere Folgen befürchten muß. Alle Vorstellungen, alles Zureden, so der Prinz selbst wohl gegründet zu sein erkennt, Ernst und Nachsicht fruchten gar wenig, also daß dieses Uebel nunmehr schier für eine Krankheit anzusehen, welcher abzuhelfen vielleicht der Rath verständiger Medicorum wird müssen beigezogen werden. Vor allem andern aber wäre das Erwünschteste, daß Euer Königl. Hoheit den Prinzen zu Sich berufen und denselben unter den Augen hätten, damit Sie nach eigener klugster Einsicht die Umstände, in denen sich der Prinz befindet, betrachten und beurteilen könnten. Die Sach ist so wichtig, daß wie ich glaube, gar kein Beschwerniß an diesem Vorhaben weder eine Hinderniß setzen, noch auch nur einen Verschub in dessen Vollziehung verursachen sollte: ja vielleicht würde schon die Veränderung der Luft, der Umgang mit der Welt, vor allem andern aber die Anwesenheit und die Ehrfurcht gegen die gnädigsten Eltern kräftige Mittel sein, den Verstand in die Ordnung und den Willen in die gehörige Ruhe zu bringen. Diese Sach, wegen welcher hauptsächlich der Herr Baron von Wessenberg auf seine Entlassung so sehr gedrungen, hab ich nicht gleich nach seiner Abreis überschreiben wollen, weil ich zuvor erfahren mußte, ob die Verwirrungen des Prinzen nur einiger Ueberrest einer übermäßigen Forcht gegen diesen seinen Vorgesetzten seien, welche sich nach mit Hochdemselben zu handeln abgeänderter Art verlieren würde, oder ob das Uebel wegen beständigen und lebhaften innerlichen Sorgen und Chagrins in das Geblüt selbst zum Theil geschlagen habe. Da sich nun letzteres aus mehreren Umständen schließen lasset, bitte ich inständigst, daß, wenn anders Euer Königl. Hoheit zur Abberufung des Prinzen Sich nicht entschließen können, wenigstens den zu ernennenden Herrn Obrist Hofmeister, von dessen großen Eigenschaften ich zu Genügen überzeugt bin, besonders über diesen wichtigen Artikul mit dem gehörigen Unterricht und mit einer großen Vollmacht zu versehen gnädigst geruhen wollen, wie auch zu verordnen, daß in Bälde ein verständiger Medicus zu Diensten der gnädigsten Herrschaften nach Prag komme, der in dieser Sach nach Erforderung der Umstände könne zu Rat gezogen werden. Unterdessen kann ich nichts anderes thun, als daß ich mich befleiße, das Gemüt des Prinzen zu ermuntern und durch gelindes Zusprechen, wie auch durch Verschaffung allerhand anständiger Ergötzungen weiteren Verwirrungen vorzubeugen.—

Näheren, eingehenderen Aufschluß gibt der folgende Brief, Prag 7. Nov. 1761, der also beginnt: Weilen Euer Königl. Hoheit befehlen, daß ich ohne Verhalt meine Meinung über die bey S. Königl. Hoheit dem Prinz Friedrich entstandene Unordnung eröffnen soll, komme ich mit Gegenwärtigem diesem gnädigsten Befehl nach in jener Kürze und Aufrichtigkeit, mit der immer selbe zu vollziehen mir möglich. Drei Stück müssen in Betracht gezogen werden, das Temperament des Prinzen, die erste Erziehung und endlich die Methode, die absonderlich das letzte halbe Jahr gehalten worden.

P. Herz schildert dann eingehend das Temperament des Prinzen, welches eine Mischung von Heftigkeit, Empfindlichkeit und großer Disposition zur Melancholie darstelle. Durch die erste Erziehung mit zu großer Freiheit sei die spätere Erziehung sehr beschwerlich gemacht worden. Dann fährt er fort: Als nochmals in dem neunten Jahr seines Alters der Prinz dem alten Baron von Wessenberg als Oberst Hofmeister anvertraut worden, kam der Prinz gleichsam aus der Kälte in die Hitz, und auf die größte Nachsicht folgte eine strenge Ernsthaftigkeit, mit welcher der Prinz von seinen üblen Gewohnheiten sich ledig zu machen angehalten wurde; als der Prinz wegen Größe der Beschwerniß, indem er nichts weniger als den Gehorsam erlernet hatte, das von Sich nicht erhalten konnte, und deswegen viel

Unbeliebiges hören mußte, wurde das Gemüt des Prinzen nicht wenig niedergeschlagen. Unter der Obsicht des jungen Herrn Baron von Wessenberg ging es in diesem Stück gleich viel besser; er handelte mit ebenso großer Klugheit als Bescheidenheit, nur dieses wäre zu wünschen gewesen, daß der Prinz mehr unter die Welt kommen und mit mehreren anständigen Ergötzungen hätte können unterhalten werden; denn beten, lesen, lernen sieht für ein solches Alter ziemlich traurig aus und bringt in diesen Jahren nicht allzeit die erwünschte Frucht.... In diesen Umständen befand sich der Prinz, als der alte Herr Baron von Wessenberg sein Amt wieder antrat und zugleich auf ganz eine andere Art gegen S. K. Hoheit zu handeln anfing. Der Grund dieser neuen Methode war das Urtheil, so er von dem Prinzen fällte, nach welchem er denselben ansah als einen Herrn ohne alle Frömmigkeit und Gottesfurcht, angesteckt mit weiß nicht was für einem Hochmut, stützig, voll der eigen Liebe, hingegen ohne alle Liebe des Nächsten, und das Gemüt betreffend ohne alles Gute. Auf diesen Grund wurde das System, so man in der Erziehung halten sollte, festgesetzt, als das einzige, durch welches ein so übel bestelltes Herz könnte zurecht gebracht werden, nemlich: man müsse dem Prinzen niemals ein gutes Wort geben, niemal eine Zufriedenheit gegen Ihn bezeugen, niemal ein Vergnügen Ihm verschaffen, also daß er von allen Sich verlassen sehend endlich in Sich gehe und seine Pflichten erfülle. Diese sind die eigenen Wort des Herrn Oberst Hofmeisters, mit welchen er mir zu verstehen gab, wie ich mich hinfüro zu verhalten hätte, mit dem Beisatz, meine gelinde Art gegen den Prinzen sei gar nicht die rechte, sondern steife vielmehr Selben in seinen Fehlern: ich würde auch besser thun, wenn ich alles, was die Wissenschaften betrifft, unterlassen, und nur von dem Gebet, Andacht, Demut, Ehrfurcht für die Vorgesetzten u. dgl. handeln würde. Diesem mir aufgetragenen Befehl wenigstens in etwas nachzukommen, setzte ich auf einige Zeit die Studien beiseits und las zur Instruction Stund mit S. K. Hoheit das Werk des Herrn Muratori Von der wahren Andacht eines Christen. Da ich aber bald sah, daß der Prinz dies als eine Buß ansehe und hiemit wenig Gutes daraus folgen würde, nahm ich meine vorige Art zu handeln an, und ließ mir gefallen, daß der Herr Oberst Hofmeister mit mir mißvergnügt war. Inzwischen fuhr er selbst in seiner Entschließung ohnveränderlich fort; dem Prinzen wurde der ganze Tag beschwerlich, dasjenige was eine Recreation hatte sein sollen, sauer und bitter gemacht, also daß die Instruction Stunden allein Ihm auf einige Weil zu einer Ergötzung dienten, in welchen ich aber von Zeit zu Zeit genug zu thun hatte, um das in beständigen Zwang gehaltene und mit allerhand kleinen Verwirrungen geplagte Gemüt wieder in Ruhe zu bringen. Jedoch bei drei oder vier Monaten war es noch leidentlich, und konnte man noch nicht errathen, wie es ausschlagen würde; endlich nahmen die Verwirrungen überhand, der Prinz war nicht mehr mächtig, den beständigen und täglichen Verdruß zu überwinden; es kamen Ihm allerhand finstere und desperate Gedanken zu Sinn; da fing er dann an zu protestiren, mit dem Kopf zu schütteln, mit sich zu reden, allerhand Contorsiones zu machen, also daß ich mich genöthiget sah, den Herrn Oberst Hofmeister zu bitten, er möchte doch mit dem Prinzen glimpflicher umgehen, welches mir aber anfangs gar nicht gut aufgenommen worden, bis endlich der Prinz soviel lächerliches Zeug vorgab, daß er selbst hierüber in Sorg gerieth und von seiner vorigen Strenge, soviel er von sich erhalten konnte, abzugehen anfing. Allein das Gemüt war schon in Unordnung gebracht, und es war auch sehr schwer mit dem Prinzen zu handeln, dieweilen er im höchsten Grad empfindlich geworden ist. Was nun damals in die weiche Phantasie und das Gewissen eingedruckt worden, mit dem wird er annoch geplagt. Weswegen ich vor allem vonnöthen zu sein erachtet, daß Sein Gemüt ermuntert werde; dieses ist auch bisher geschehen und hat gute Wirkung gehabt, denn das Übel scheint sich zu vermindern, wenigstens einige Sachen haben merklich

nachgelassen; und wenn das Gemüt nicht durch einen Zorn oder Verdruß in voller Hitz, geht es ziemlich gut, niemals aber besser als wenn S. Kgl. Hoheit sich in seiner Gesellschaft von Freunden befindet. Mit dem Doctor Maeneven (?), mit dem ich ansonst sehr wohl bekannt bin, werde ich mich eheſtens unterreden und die Sach in aller Geheim abhandeln, meinen Rapport aber alle 8 Tage richtig einliefern....

Wer diese Briefe liest — so hat Carl von Weber geurteilt —, der muß mit dem tiefsten Mitleiden für den armen jungen Fürsten erfüllt werden, dem man selbst die harmlosesten Freuden des Kindesalters, selbst den Umgang mit seinen Geschwistern versagte, mit einer sinnlosen Strenge behandelte, dem man jedes Zeichen von liebender Teilnahme und Anerkennung versagte.... Eine längere Zeit fortgesetzte Befolgung dieses Prinzips hätte notwendig dem jungen Prinzen jede Selbständigkeit und Lebenslust benehmen müssen. Diesmal war es aber ein Jesuit, der dem Verdummungsprinzip entgegentrat. Denn glücklicherweise befolgte P. Herz die Instruktion des Oberhofmeisters nicht, sondern bemühte sich vielmehr, in liebender Teilnahme den Knaben zu beruhigen und sein Selbstvertrauen zu heben und zu beleben. Wenn Friedrich August durch das völlig verkehrte Verhalten Wessenbergs nicht völlig verbittert ward, so verdankt er dies gewiß wesentlich dem guten Pater, der uns in seinen Briefen als ein wahrhaft frommer, verständiger, milder, wohlwollender, dem jungen Prinzen mit Liebe ergebener Mann erscheint[1].

Die Vorstellungen des P. Herz erreichten alsbald ihren Zweck. Der alte Herr Wessenberg verließ Herbst 1761 ziemlich plötzlich Prag, ohne die Ankunft seines Nachfolgers abzuwarten, nachdem er seine Obliegenheiten für die Zwischenzeit dem P. Herz übertragen hatte. Im Dezember 1761 erhielt er einen Nachfolger[2].

[1] Archiv für sächsische Geschichte VIII 10 f.

[2] Richter a. a. O. 385. In einem Briefe vom 3. Juni 1765 an die Kaiserin Maria Theresia verteidigt sich Maria Antonia gegen den Vorwurf der Zulassung protestantischer Einflüsse bei Erziehung ihres Erstgeborenen: Le confesseur de mon fils (P. Herz) l'entretient seul des matieres de la foix, tout ce qui le sert et l'environne, est catholique. W. Lippert, Kaiserin Maria Theresia und Kurfürstin Marie Antonia von Sachsen (1908) 249.

Der Fürst, auf dessen Erziehung P. Herz einen so heilsamen Einfluß ausgeübt, hat in der Geschichte den Namen „der Gerechte" erhalten. „Friedrich August III., der Gerechte (1768—1827), gehört in jeder Beziehung zu den ausgezeichnetsten Regenten aller Länder und Zeiten.... Alle Gesetze und Regierungsmaßregeln legen nicht nur von jener Gesinnung eines ehrlichen, gewissenhaften und nur das Wohl des Landes im Auge habenden Mannes Zeugnis ab, sondern sie beweisen auch die Umsicht und die tiefen Kenntnisse der Verhältnisse und Personen."[1] „In Sittenstrenge, Reinheit und edler Würde leuchtete Friedrich August und sein Haus dem ganzen Volke als Muster vor."[2]

Bernhard Duhr S. J.

Vom Werden der geistigen Welt

(Zwei psychologische Monographien)

Zwei, sich vielfach eng berührende Fragen zählen sicher zu den interessantesten der Seelenkunde: die Frage, wie das Geistesleben in der Seele des Kindes erwache und sich stufenweise entwickle, und die Frage, wie in der Seele des Erwachsenen die geistige Erkenntniswelt sich immer feiner ausbaue und differenziere. Der Arbeit an diesem Doppelproblem widmet sich die seit Anfang dieses Jahres 1926 von Karl Bühler herausgegebene Sammlung: „Psychologische Monographien"[3]. Jede dieser — zwanglos erscheinenden — Monographien soll nach dem Geleitwort des Herausgebers „über den Stand der Dinge in einem kleineren oder größeren Forschungsbereich geordnet berichten und aus Eigenem weiterführen". Bisher sind zwei Bände erschienen: der erste, von A. Will-

[1] Archiv für sächsische Geschichte X 337.

[2] Gretschel-Bülau, Geschichte des Sächsischen Volkes u. Staates[2] III (1863) 197.

[3] 8°. Leipzig, Hirzel.

woll, behandelt die „Begriffsbildung“ [1], der zweite, von E. Köhler, die „Persönlichkeit des dreijährigen Kindes“ [2].

Die erste Monographie greift ein Problem aus der Denkpsychologie des Erwachsenen heraus. W. Betz meinte einmal in seiner „Psychologie des Denkens“ [3]: das Wort „Begriff“ sei ein „unsympathisches Wort“, es hafte ihm die „Langweile scholastischer Atmosphäre“, die „Pein des Definierens“ an; man wisse schlechterdings nichts von den Begriffen, nicht einmal, ob sie psychische Gebilde seien oder nur Namen. Die großen Philosophen dachten minder pessimistisch vom Begriffsproblem. Die Frage nach dem Wesen und dem Werden unserer Ideenwelt hat sie fast alle beschäftigt, hat immer wieder zu subtiler, oft feinsinniger Spekulation gelockt, ist mehr denn einmal in den Mittelpunkt philosophischer Diskussionen gerückt worden. Es ist eine interessante Aufgabe, den geschichtlichen Entwicklungen des Problems nachzugehen, von Platons Ideenlehre und der Abstraktionstheorie des Aristoteles, durch alle Wechsel von Thesis und Antithesis in den Jahrhunderten philosophischer Entwicklung, überall die Zusammenhänge aufweisend zwischen den Lösungsweisen dieses Problems und der allgemeinphilosophischen Einstellung der Denker und der Zeiten [4]. Die moderne experimentelle Psychologie hat sich verhältnismäßig spät an das Problem herangemacht, und auch heute noch ist die Zahl begriffspsychologischer Arbeiten gering im Vergleich zu der Unsumme exakter Einzeluntersuchungen über mehr periphere Gebiete des Seelenlebens. Es mag das seinen Grund darin haben, daß die experimentelle Psychologie eben zunächst andere Aufgaben zu lösen hatte; auch wohl zum Teil in der Unsicherheit gegenüber einer Methode, die dem naturwissenschaftlich eingestellten Forscher so wenig exakt-zahlenmäßig fixierbare Resultate versprach; vielleicht auch dann und wann in allzu enger Reserve gegenüber allem, was an „Metaphysik“ auch nur erinnerte.

Wo sich empirische Forschung mit dem Werden der Begriffswelt befaßte, boten sich ihr vor allem drei Forschungswege an. Als erster der schlichteste (gelegentlicher und) systematischer Selbstbeobachtung darin geübter Erwachsener beim Ablauf seelischer Vorgänge, die zum Zweck dieser Beobachtung angeregt wurden [1]. Das ist die Methode, wie sie etwa Karl Bühler beim „Durchbruch“ zur Denkpsychologie 1907 [2], Otto Selz in der monumentalen „Psychologie des produktiven

[1] Begriffsbildung. Eine psychologische Untersuchung. 8° (160 S.) *M* 7.50, Ganzl. 9.—

[2] 8° (250 S.) Mit 4 Tafeln und 2 Tabellen. *M* 10.—, Ganzleinw. 12.—

[3] Leipzig 1918, Barth.

[4] Vgl. etwa für neuzeitliche Philosophie R. Reininger, Philos. des Erkennens. Leipzig, Barth.

[1] Man hat gegen diese Methode zwei Einwände erhoben. Einmal, daß sie nicht „experimentell“ genannt werden dürfe. Ob das so sei, ist schließlich ein Streit um die Terminologie. Vgl. dazu J. Lindworsky, Das schlußfolgernde Denken: Einleitung (Freiburg 1916, Herder). — Der zweite Einwand sagt, es sei praktisch unvermeidlich, daß die Versuchsperson in ihre Protokollgabe über die innern Erlebnisse oft so komplizierter Denkverläufe allerlei Subjektives über das wirklich Erlebte schiebe, und Erlebtes und Konstruiertes nicht mehr reinlich scheiden könne. Daß Versuchsperson und Versuchsleiter dieser Möglichkeit sich bewußt sein müssen, ist gewiß richtig. Aber daß selbst geübteste Selbstbeobachter nach zwanzig Sekunden nicht mehr scheiden können, ob sie wirklich Erlebtes zu Protokoll geben oder nicht, will doch nicht wahrscheinlich scheinen. Wann und von wem könnte man dann noch zuverlässige Berichte über seine Bewußtseinserlebnisse erwarten dürfen? — Vgl. zur Diskussion über die Methode neben den ältern Diskussionen Bühler-Wundt (Archiv f. d. ges. Psych., Band 11 u. 12 [1908], und Psychol. Studien 3 [1907]; J. Lindworskys Methoden der Denkforschung; Abderhaldens Handbuch der biologischen Arbeitsmethoden [Wien 1922]); A. Gemelli, Nuovi orizonti della psicologia sperimentale (Milano); R. Pauli, Über psychol. Gesetzmäßigkeit (Jena 1920, Fischer).

[2] Tatsachen und Probleme zu einer Theorie der Denkvorgänge, im Archiv f. d. ges. Psych. 9 (1907).

Denkens“ [1], Charlotte Bühler in der Arbeit „Über Gedankenentstehung“ [2] befolgen. Einen zweiten Weg wählt die Entwicklungspsychologie, wenn sie fragt, wie das Kleinkind zum erstenmal zu seiner Begriffswelt komme, und wie es diese in seinen ersten Denk- und Sprechjahren ausforme. Als Beispiel seien die einschlägigen Kapitel in Karl Bühlers bisher nicht übertroffener „Geistigen Entwicklung des Kindes“ [3] genannt. Ein dritter Weg endlich geht aus von dem engen Zusammengehören von Begriff und Wort, Gedanke und Sprache. Beide gehören ja zusammen wie Sinnträger und Sinngehalt, Symbol und Symbolisiertes; und so wird mit der Frage, wie ein Lautgebilde in der Seele eines Menschen sinnerfüllt, zum Begriffsträger werde, zugleich die andere Frage wenigstens teilweise mitgestellt: wie dieser „Sinngehalt“, der „Begriff“ selber im Geist sich aufbaue. Eine Reihe von Begriffsforschern geht darum von der Frage aus, wie ein Lautgebilde für den Menschengeist zum sinnvollen Wort, zum Träger eines (allgemeinen) Begriffes werde. So in den letzten Jahren N. Ach in der exakten, das eigentliche „Begriffs“-Problem freilich nicht durchweg scharf genug fassenden Arbeit „Über die Begriffsbildung“ [4]; mit teilweise ähnlichen Methoden S. Fischer, „Über das Entstehen und Verstehen von Namen“ [5], D. Usnadze (Tiflis) über die „psychologischen Grundlagen der Namengebung“ [6]; neuestens die von den genannten Arbeiten am energischsten der Frage nach der Struktur der Begriffe naherückende, sehr interessante Untersuchung von E. Jakob, „Über Entstehung und Verwendung der Begriffe“ [1]. Über ältere Arbeiten berichtet das genannte Buch von N. Ach, der aber z. B. Karl Bühlers Kongreßreferat „Über das Sprachverständnis vom Standpunkt der Normalpsychologie aus“ [2] auffallend dürftig auswertet, J. Geysers „Einführung in die Psychologie der Denkvorgänge“ [3] gar nicht nennt. Die kürzeste und beste historische Zusammenfassung über das Begriffsproblem dürfte J. Fröbes im „Lehrbuch der experimentellen Psychologie“ [4] geben [5].

Diese und andere Arbeiten bieten viel Grundlegendes, aber sie führen die empirische Psychologie auf Neuland, in dem es weiterzugraben und zu forschen gilt. Was ist beispielsweise, genauer besehen, die Funktion anschaulicher Vorstellungsinhalte im Aufbau der Begriffswelt? Wie wirken Subjektives und Objektives, Rationales und Emotionales dabei zusammen? Wie haben wir uns die psychische Struktur des ausgeformten „Begriffes“ zu denken? Was ist in der Begriffsgestaltung das letzlich formende Prinzip? Woher bei aller Inhaltsfülle und Wandelbarkeit der Begriffe — und sie ändern sich unmerklich von Mensch zu Mensch — doch wieder ihre Konstanz und Einheit in der Vielbezogenheit? Joh. Lindworsky hat auf dem letzten psychologischen Kongreß in

---

[1] 8° (XXVIII u. 688 S.) Bonn 1922, Cohen. — Die Selzsche Theorie ist der Auffassung begegnet, daß sie schließlich den einen „Mechanismus“ durch den andern ersetze (auch in vorliegender Monographie); Selz selbst will jedoch seine Theorie keineswegs so aufgefaßt wissen. Vgl. seinen Artikel „Zur Psychol. der Gegenwart“, in Zeitschrift für Psychol. 99 (1926) 160 ff., insbesondere gegenüber der Monographie S. 173.

[2] Zeitschrift für Psychol. 80 (1918).

[3] 8°. Jena 1918 [1], 1924 [4], Fischer.

[4] 8° (VIII u. 343 S.) Bamberg 1921, Buchner.

[5] Archiv f. d. ges. Psychol. 42 (1921) und 43 (1922). [6] Psychol. Forsch. 5 (1924).

[1] Archiv f. d. ges. Psychol. 51 (1925).

[2] Bericht über den III. Kongreß f. experimentelle Psychol. 1908, herausgegeben von F. Schumann, Leipzig 1909, Barth.

[3] Paderborn 1909. Vgl. auch J. Geysers Lehrbuch d. allgem. Psychol. (Münster 1920, Schöningh) und Abriß d. allgem. Psychol. (ebenda 1922).

[4] I [2] (1923), II [1] (1920). Freiburg, Herder.

[5] Über die „gestaltpsychol.“ Methode berichten zuletzt Koffkas Neue Psychologie in Dessoirs Lehrbuch der Philosophie und dagegen K. Bühler, „Die neue Psychologie Koffkas“, und Otto Selz, „Zur Psychol. d. Gegenwart“, beide in Zeitschrift für Psychol. 99 (1926).

München[1] von Arbeiten berichtet, die solche und ähnliche Fragen berühren (darunter die von E. Jakob).

Ähnlichen Fragen wollte auch der Verfasser der ersten Monographie der Bühlerschen Sammlung nachgehen in dem Buch über „Begriffsbildung".

Der erste Teil des Buches berichtet über die oben genannten neueren experimentalpsychologischen Einzeluntersuchungen[2]; er schildert sodann Versuche, die der Verfasser nach Methoden N. Achs mit geübten erwachsenen Versuchspersonen machte, und vergleicht die teilweise übereinstimmenden, teilweise abweichenden Versuchsergebnisse.

Der größere zweite Teil erzählt von eigenen neuen Versuchen des Verfassers. In einfachster Weise, nur mit systematischer Selbstbeobachtung (teilweise ungewöhnlich geschulter) Versuchspersonen arbeitend, auf äußere Apparatur und Fünftelsekunden-Stoppuhr absichtlich verzichtend, bot er den Versuchspersonen jeweils zwei Wörter von recht verschiedenem Sinn, die schwer „unter einen Hut zu bringen" waren. Zu diesen ließ er sie den möglichst nächst-höheren gemeinsamen Überbegriff bilden; nach Vollendung der Aufgabe erzählten die Versuchspersonen den Verlauf ihrer Bewußtseinserlebnisse während der Sekunden der Aufgabelösung. Die Analyse der Versuchs-Protokolle erfolgte zuletzt nach drei großen Gesichtspunkten: einmal nach der Frage über die Funktion des „Phantasielebens" im Aufbau des allgemeinen abstrakten Begriffs; dann nach der Frage über den Gesamtverlauf der Begriffsgestaltung und das dabei sich verratende Ineinanderwirken von Subjektivem und Objektivem, Rationalem und Irrationalem, Sprechen und Denken; schließlich nach der Frage: wie sich als letztlich formbestimmender und abschließender Faktor in der Begriffsgewinnung die „Beziehungserfassung" betätige.

Wie wirken Anschauung und Denken zum Aufbau der Ideenwelt zusammen? Es ist eine der Fragen, die von jeher zuerst zum Begriffsproblem gestellt wurden, deren Lösung mannigfache Auskünfte über die Struktur des Begriffs verspräche. Die Protokolle des Verfassers zeigen, wie sämtliche Versuchspersonen irgendwie mit „Phantasiegebilden" arbeiten, wie diese aber auch keineswegs im Aufbau der Ideen die wichtigste Rolle, den Primat gewissermaßen, innehaben. So sind es im allgemeinen nicht die anschaulich klaren, ausgeformten und ausgestalteten Vorstellungsinhalte, die sich als die zum Begriffsgestalten nützlichen erweisen. Vielmehr müssen solche „gestaltete Bilder" zumeist zuerst „entstaltet", gewissermaßen zerschlagen, in ihre Rudimente zerlegt, vom ordnenden Denken zurechtgestutzt und den Denkzielen gemäß umgeformt werden, um für die Weiterarbeit dienlich zu werden. Wohl erweist sich die Begriffswelt — entsprechend dem uralten „nihil est in intellectu, nisi prius fuerit in sensu" — als aufs festeste in der Welt der Sinne und der „Phantasie" verankert, in einer Vorstellungswelt, aus der sie immer wieder neuen Stoff zu ihrem Ausbau empfängt, aber — um diesen Stoff dann nach ihren eigenen Gesetzen und Zwecken zu bearbeiten, geistig zu durchdringen, aus anschaulicher „Gestaltgebundenheit zu entfesseln" und ihn so erst für den Ausbau der gedanklichen Welt wirklich wertvoll zu machen. Das Gedankliche hat eben den Primat im Seelischen, auch über die Vorstellungswelt, auf der es sich erhebt und in der es wurzelt. In einer besondern Weise zeigt sich diese „Intellektualisierung der verwerteten Vorstellungen" — wie es der Verfasser nennt — im Gebrauch symbolischer, anschaulicher Schemata. Die Schilderung des Verlaufs der Erarbeitung des Überbegriffs geht aus von Otto Selz' „Komplexergänzungstheorie". Die Gewinnung des neuen Begriffs erfolgt nicht rein „induktiv" im „Anstieg an der Begriffspyramide". Von den Bedeutungskomplexen der Reizworte aus wird zumeist erst ein mehr oder

[1] Bericht über den IX. Kongreß für exper. Psychol. 1925, herausgeg. von K. Bühler, Jena 1926, Fischer.

[2] Ausgesprochenermaßen ohne dabei Vollständigkeit eines Literaturberichtes anzustreben; E. Jakobs Arbeit erschien erst während der Drucklegung des Buches.

minder unscharf umrissenes, allgemeines „Wissen um etwas“ ins Bewußtsein gehoben, aus diesem dann der gesuchte engere Oberbegriff herausgehoben, oft in mühsamem, diskursivem Denken, oft in einem Schlag wie „intuitiv“, oft mit Hilfe „antizipierender sprachlicher Schemata“. Die Ausführungen über dieses zuerst aktualisierte Wissen führen zu — nicht gelösten, nur angeregten — Fragen über die Struktur des Wissensgutes, das zur Erfassung und Eingliederung neuen Wissens in der Seele bereitliegt. Vielleicht herrscht hier eine Straffheit und — unbewußt und ungewollt geschaffene — Organisiertheit des Wissens, deren wir uns kaum je von selbst reflex bewußt werden. — Zwei Paragraphen fragen nach dem Ineinanderwirken von Subjekt und Objekt in der begrifffschaffenden Geistesarbeit. Das alte Wort, das Leibniz zum „nihil est in intellectu, nisi prius fuerit in sensu“ beigefügte: „nisi intellectus ipse“, das ältere der Scholastik: „quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur“, und das noch ältere: „ab utroque cognitio paritur, a cognito et a cognoscente“, findet in unseren Protokollen mannigfache Illustration und Unterstreichung: in den an die Aufgaben herangetragenen „logischen Grundforderungen“ des Denkens; in der Wirksamkeit des schon vorhandenen, zur Apperzeption des Neuen bereiten Wissens, nach dessen Eigenart auch das Neue in der Seele seine individuell bestimmte Färbung und Prägung erhält; im Einfluß der Gewöhnung des Denkens an bestimmte formale Sonderheiten; in mancherlei Einflüssen des Willens, die mitunter sich steigern bis zu einer Art Tyrannis gegenüber dem etwas vergewaltigten „logischen Gewissen“ der Versuchspersonen; selbst Lust- und Unlustgefühle wirken viel mehr auf die Begriffsgestaltung ein, als es so trockenobjektive Denkaufgaben erwarten lassen möchten. — Als letztlich entscheidenden, den ganzen seelischen Vorgang des Ausbaues der Begriffswelt leitenden, beseelenden, zum Abschluß bringenden Faktor, als das letzte formende Prinzip, schält der Verfasser aus den Protokollen die „Beziehungserfassung“ heraus, dieses seltsame Etwas, das zwar in Vorstellungsgrundlagen verankert, vielfach in sie hineingewoben ist, aber dennoch über ihnen steht als etwas völlig Neues, Eigenes, Geistiges, und das in unserem Falle sich als das schöpferischeste Formprinzip der Begriffsausgestaltung erweist [1].

Wer dem Verfasser in der Analyse der drei bis vierhundert Protokolle folgte, wird am Ende die Frage stellen: was denn nun eigentlich das Gebilde selber sei, das da geformt wurde, der „Begriff“ selbst; wie seine „psychische Struktur“ sich darstelle. Ist das etwas restlos Neues? Wird es rein unanschaulich erlebt? Läßt sich die Synthese zwischen Assoziations- und Denkpsychologie, wie sie in Lindworskys Auffassung von der Struktur seelischer Gebilde sich vollzieht, auf unsern Gegenstand anwenden? (Vgl. dazu die erwähnte Arbeit von E. Jakob!). Das sind Fragen, wie sie sich am Ende des Buches aufdrängen, die das Buch aber nicht lösen will; es weist damit über sich hinaus. Wieweit der hergehörige Fragenkomplex sich rein empirisch lösen lasse, wieweit nicht, haben wir nicht zu untersuchen. Es sei auf Lindworskys Arbeiten hingewiesen.

Die Monographie über Begriffspsychologie wollte das Zusammenspiel der mannigfachen seelischen Funktionen im Schaffen eines einzelnen neuen seelischen Gebildes schildern, wie es sich in der Seele des Erwachsenen darbietet. Aber auch sie deutet wiederholt darauf hin, wie sehr Allgemeinpsychologie und Entwicklungspsychologie ineinanderarbeiten müssen, um das Seelenleben zu enträtseln.

Die zweite Monographie der Bühlerschen Sammlung [2] bietet nun ein ganz prächtig ausgeführtes Gesamtbild von der Art, wie ein einzelnes Kind zwi-

[1] Vgl. dazu K. Bühler, Geist. Entw. d. Kindes (1922 [3]), § 15 Vergleich u. Relationswahrnehmung; J. Lindworsky, Theoret. Psychol., Leipzig 1926, Barth; und „Revision einer Relationstheorie“, im Archiv f. d. ges. Psychol. 48 (1924); auch seine „Experim. Psychol.“, [3] München 1923, Kösel.

[2] E. Köhler, Die Persönlichkeit des dreijährigen Kindes.

schen zweieinhalb und dreieinhalb Jahren seine Umwelt geistig zu bewältigen, seine eigene kleine Geisteswelt aufbauen lernte. In größter Hingabe an die Aufgabe hat E. Köhler die geistige Entwicklung Annchens, eines kleinen Mädchens, Stufe um Stufe und Schrittlein um Schrittlein verfolgt, von Woche zu Woche, um nun im vorliegenden Buch in glücklicher Verbindung treuer psychographischer Tatsachenberichte und feinsinniger „Zusammenhangschau" den Werdegang der kleinen dreijährigen „Persönlichkeit" zu schildern. Warum gerade die Entwicklung des dreijährigen, nicht des jüngeren oder älteren Kindes? Für die Mehrzahl der Kinder ist gerade die Zeit „um drei herum" eine Zeit ganz besonders gesteigerter geistiger Entwicklung; es vollziehen sich im kleinen Seelchen „Umwälzungen", und es setzt ein Entwicklungsdrang ein, so jäh und manchmal krisenhaft, wie später nur noch in der Pubertätszeit [1].

Es wäre unmöglich, in kurzem Referat getreu über die ganze Reichhaltigkeit der psychographischen Aufnahmen der Kinderseele zu berichten, wie sie in dem Buch niedergelegt sind: über die Entwicklung der Sinneswahrnehmung von einer Zeit an, in der noch nicht alle Sinne Annchens ganz scharf reagieren; — über die Gestaltwahrnehmung, beginnend mit großer Vorliebe für bewegte Gestalten bis zur rechten Erfassung der wesentlichen Momente, wie sie sich im Sinn für Karikaturen verrät; — über die Farbenauffassung, vom interesseärmeren Sehen und vom häufigeren Verwechseln der Farbe mit einem raumerfüllenden Etwas bis zur Erfassung der Farbe als der Dingeigenschaft; — über die Zeitauffassung, vom äußerst vagen „Zeiterleben" bis zum ersten richtigen Einordnen vergangener Erlebnisse an ihren Platz in der Vergangenheit; — über die Phantasieentwicklung bis zum gewollten Hervorrufen freier Vorstellungen; — über die Entwicklung des Gedächtnisses bis zur ganz genauen Gedächtnisleistung, bei der sichtlich schon höhere Denkleistungen, Relationserfassungen, mit im Spiel sind. Besonders interessiert die Entwicklung des Denkens in dieser Periode des mehr und mehr erwachenden Geisteslebens, des eigentlichen „Menschlichwerdens" des kleinen Erdenbürgers. E. Köhler verfolgt die Entwicklung vom ersten deutlichen Sichkundgeben der Erfassung der „Kausalrelation" durch die Zeit gesteigerter Interessen für das „Warum" der Dinge und Ereignisse, die Zeit der gehäuften „Warum-Fragen", von dem Sichanbahnen reicheren allgemein-begrifflichen Denkens zu der für das gesamte geistige Leben so grundlegenden, großen „Entdeckung" der Symbolfunktion zwischen Sprechen und Denken, und durch die damit einsetzende Zeit lebhaften Ausbaues der Sprach- und Gedankenschätze des Kindes in der Periode der gehäuften „Was-ist-das-Fragen" [1]. — Weiter läßt E. Köhler die merkwürdig viel Vorliebe für „Symbolismus" verratende Entfaltung des Spieltriebes verfolgen; ferner die Entwicklung des Affektlebens, der Einfühlung, Angst, Verlegenheit, Scham, Eifersucht — auch diese schöne Tugend wächst im Kinderherzchen recht früh und führt zum ersten asozialen oder antisozialen Verhalten, in diesem Fall zunächst gegen das jüngere Schwesterchen. — Die Beobachtung des sozialen Verhaltens zeigt das Gemeinschaftsbedürfnis, das erste „Führertum" gegenüber andern Kindern, Eifersucht und Selbstsucht, Annäherung an fremde Kinder nach Einschätzung ihres kindlichen „Besitzes". — Von besonderem pädagogischen Interesse sind die Aufzeichnungen über die Entwicklung des ästhetischen Verhaltens von der Lust am Fabulieren ins erste „Märchenalter" hinein; — über die Entwicklung der Willenstätigkeit in langsamem Steigern willkürlicher Aufmerksamkeitslenkung über die Krisenzeit des (ans Flegeltum der Pubertätsjahre

[1] Vgl. darüber Charlotte Bühlers Ausführungen in „Das Seelenleben des Jugendlichen", vor allem S. 42 f. 100 f. 144 f. (jetzt 3. Aufl.), auf denen auch E. Köhler aufbaut (Jena 1923, Fischer).

[1] Vgl. dazu K. Bühlers, Geist. Entw. d. Kindes, Kap. 4 über die Entw. d. Sprache und Kap. 7 über die Entw. d. Denkens.

mahnenden) kindlichen Trotzalters; — über die Ansätze moralischen Verhaltens, vom Mangel an Erfassung des Zusammenhanges zwischen Schuld und Strafe, von der Zeit, in der Lügen unmöglich ist (köstliche Schilderung des Triumphes über die dem Schwesterchen weggegessenen Keks), bis — man möchte sagen: leider — zum heimlichen Naschen, zur Unterlassung des Bekenntnisses und zur Schwelle der Kinderlüge.

Ein zusammenfassender Teil des Buches, über „die werdende Persönlichkeit", enthält den feinen „Versuch einer strukturpsychologischen Zusammenfassung und Deutung" des reichen psychographischen Materials. Um einiges daraus herauszugreifen: Aus der Zeit von 2 Jahren und 5 Monaten bis 2 Jahre und 7 Monate: Annchen ist noch mehr das triebhafte kleine Wesen, vorwiegend Gegenwartswesen, mit nur recht dunklem Verhältnis zur Zeit; ... „was aber klar in die Augen springt, ist die Entwicklung, die gerade in dieser Periode von Monat zu Monat, von Woche zu Woche, ja bisweilen sogar von einem Tag zum andern in Annchens intellektuellem Habitus vor sich geht. Wir spüren deutlich den Rückzug des Frühkindlichen; es wird verdrängt und besiegt von dem mächtig aufstrebenden Denken. ... Wenn auch die Denktätigkeit schon in frühester Periode sich ihren Durchbruch verschafft hat, so ist doch gerade jetzt die Zahl und spezifische Art der Denkakte derart in Vermehrung begriffen, daß sie die ganze Entwicklung zu beherrschen scheint. Mannigfache Gestalterlebnisse, die deutlich wirksame Beziehungsakte verraten; Vorstellungen, die, ihres bunten sinnlichen Charakters entkleidet, schematischen Charakter annehmen; vor allem aber die Sprache, in der der Niederschlag der Begriffs-, Urteils- und Schlußbildung in täglich markanterer Weise sichtbar wird, lassen an der Oberfläche erkennen, was in den Tiefen vorgeht"[1]. Die zweite Periode[2], 2 Jahre $8^3/_4$ Monate bis gegen 3 Jahre, bringt „Relief" in die Zeit, was ein Erfassen der Kontinuität des Ich vorbereiten hilft. Es kommt allmählich zum Erfassen des eigenpersönlichen „Ich" und zur schärferen Scheidung zwischen „Ich-Erleben" und „Umwelt-Erleben". In der letzten Periode[3], 3 Jahre bis 3 Jahre 6 Monate, erhebt sich — nach vorübergehendem Zurücktreten — das beziehungserfassende Denken wieder zur beherrschenden Stellung im Seelenleben Annchens. Vorausblickend kann man schon sagen, daß bei geradliniger Weiterentwicklung in der eingeschlagenen Geistesrichtung das Kindesseelenleben sich zu dem ausreifen wird, was Spranger als „theoretische Lebensform" bezeichnet hat.

Der Reichtum des Köhlerschen Buches und die vorsichtig zurückhaltende Art des Ergänzens und Deutens der beobachteten Tatsachen lassen den Wunsch aussprechen, daß weitere im Buch in Aussicht gestellte Arbeiten bald folgen mögen.

Alexander Willwoll S. J.

---

[1] S. 230. [2] S. 231/232.
[3] S. 233/235.

Besprechungen

Musik und bildende Kunst

Das neue Musiklexikon. Herausgegeben von A. Einstein. Kl.-Lex. 8° (XXVI u. 730 S.). Berlin W 15, Max Hesse. Geb. in Ganzleinen *M* 27.50, Halbfranz 32.—

Mancher wird sich bei der ersten Ankündigung des Werkes gefragt haben, ob denn für ein solches neues Musiklexikon noch Bedürfnis bestehe, nachdem wir das klassische Buch Riemanns besitzen, das von Alfred Einstein in sorgfältiger Arbeit vor jeder Alterssklerose bewahrt wird. Besonders auffällig mochte es scheinen, daß der gleiche Verlag und der gleiche Herausgeber das neue Werk herauszubringen sich entschlossen. Ich weiß es nicht, aber ich möchte es vermuten, daß der Plan besteht, über kurz oder lang beide Werke in eines zu verschmelzen, vielleicht unter Trennung des sachlichen und biographischen Teiles. Falls nicht unüberwindliche urheberrechtliche Bedenken bestehen, wäre diese endgültige Lösung unbedingt im Auge zu behalten, denn so, wie die Sache jetzt liegt, ist jedes der beiden Werke gezwungen, einen großen Teil des gleichen Stoffes zu behandeln. Freilich hat das neue Musiklexikon, das der Hauptsache nach eine Übersetzung des englischen Werkes von A. Eaglefield-Hull ist, eine andere, beschränktere Grundtendenz als das Riemannsche. Dieses ist universal und will die gesamte Geschichte und Theorie der Musik in sein Betrachtungsfeld einbeziehen, jenes befaßt sich mit der Gegenwart, mit der Vergangenheit nur, soweit Meister und Schöpfungen heute noch lebendig sind, oder soweit die Gegenwart in ihnen wurzelt. Stellt somit meiner Ansicht nach die Verzettelung des gesamten Stoffes in zwei Büchern nur ein Provisorium dar, so ist es doch ein notwendiges Provisorium, und der Besitz beider Werke ist für jeden ernsten Musikbeflissenen dringend geboten. Über die Bedeutung des Riemannschen Werkes ist hier kein Wort zu verlieren; das neue Musiklexikon ist auf deutschem Boden das einzige Werk, das uns gründlich über die Musik der Gegenwart in allen Kulturländern unterrichtet. Wie dringend nötig das ist, zumal zehn Jahre hindurch fast alle Verbindungen mit der übrigen Welt abgeschnitten waren, leuchtet ein. Und der englische Herausgeber hat seine Arbeit wahrlich nicht auf die leichte Schulter genommen. Ohne Mitarbeiter aus den verschiedensten Ländern wäre ein solches Werk nicht zu schaffen gewesen. Für Deutschland z. B. hatte der jetzige Herausgeber der deutschen Ausgabe die Redaktion übernommen und vorbildlich durchgeführt. Daß bei der großen Mitarbeiterzahl von einer einheitlichen Beurteilung nicht die Rede sein kann, wird man als notwendiges Übel mit in Kauf nehmen müssen. Der deutsche Herausgeber hat denn auch in dieser Hinsicht manche Retuschen angebracht und auch sonst nicht unbesehen alles im englischen Original Gebotene übernommen. Manches mußte gekürzt, verlängert, ausgeschieden oder hinzugefügt werden. Niemand wird erwarten, daß nun alle Wünsche erfüllt seien. Ein solches Sammelwerk, sagt der Herausgeber selbst, „tut unabsichtlich, durch bloße Berücksichtigung oder Nichtberücksichtigung, oft allein durch den bescheidenen Raum, den es den Aufgenommenen gönnt, unrecht." Vielleicht ist das Gebiet der Kirchenmusik doch etwas zu kurz gekommen. Zumal wäre ein Überschau-Artikel über den gegenwärtigen Stand der Kirchenmusik willkommen gewesen, auch wenn da durchaus nicht alles zu loben ist. Allzu bescheiden nennt Einstein das Buch einen „Versuch". Wollen wir das Wort gelten lassen, so müssen wir doch hinzufügen, daß es ein wohlgelungener und dankbarst zu begrüßender Versuch ist, dessen Lebensfähigkeit über allem Zweifel steht. Der große Umfang des Buches hätte allerdings eine solidere Buchbinderarbeit erfordert. Mein Exemplar wenigstens brach an verschiedenen Stellen auseinander. Gut und geschmackvoll ist die Einbanddecke.

Kurzgefaßtes Tonkünstlerlexikon. Begründet von Paul Frank, neu bearbeitet von Prof. Dr. Wilhelm Altmann. 12., sehr erweiterte Auflage. 8° (482 S.). Leipzig 1926, Karl Merseburger. Geb. in Ganzleinen *M* 10.—

Dieses Lexikon gehört schon seit Jahrzehnten zur Handbibliothek nicht nur jedes Musikers von Beruf, sondern jedes Musikfreundes, der Opern, Konzerte besucht oder der Kirchenmusik Aufmerksamkeit schenkt. Die große Zahl von Auflagen ist ein Zeichen dafür, daß es sich als unentbehrliches Nachschlagewerk erwiesen hat. Daß es sich auch in Zukunft als solches erweisen wird, dafür bürgt die längst bewährte Sorgfalt und Gewissenhaftigkeit des neuen Herausgebers. Im Gegensatz zu dem eben besprochenen neuen Musiklexikon beschränkt

es sich, wie der Titel schon sagt, auf die Tonkünstler und Musikschriftsteller, mit Ausschaltung musikgeschichtlicher oder musiktheoretischer Artikel, und konnte infolge dieser Beschränkung sein biographisches Teilgebiet um viele Namen bereichern, die dort fehlen. Die Freunde der Kirchenmusik zumal werden es dem Herausgeber danken, daß er unter Mithilfe des Berliner Privatgelehrten Ernst Sartorius auch ihre Wünsche weitgehend erfüllt hat. Vielleicht wird mancher die Namen bekannter Sängerinnen und Komponistinnen vermissen. Über den Grund dieses Mangels belehrt uns Altmann mit folgenden launigen Worten: „Die lebenden Bühnengrößen konnten nur zu einem kleinen Teil berücksichtigt werden, der nicht so eitel war, sein Geburtsjahr zu verschweigen, das mitzuteilen auch Komponistinnen offenbar recht schwerfällt." Die lexikographische Redaktionsarbeit ist mustergültig; die Abkürzungen sind ohne weiteres verständlich, die Diphthonge sind nach ihren Bestandteilen eingereiht, i und j nicht getrennt, was die Benützung erleichtert. Da auch der Preis im Verhältnis zum Gebotenen bescheiden ist, dürfen wir hoffen, in kürzester Frist einer neuen Auflage zu begegnen. — Im gleichen Verlag, ebenfalls von Altmann herausgegeben, ist das Frankesche „Taschenbüchlein des Musikers" in neuer Auflage erschienen, das eine vollständige Erklärung der in der Tonkunst gebräuchlichen Fremdwörter, Kunstausdrücke, Abkürzungen usw. enthält. Ein Vademekum für jeden Musiker. (Preis gebunden *M* 1.80.)

1. Schwarzer Greif. Ein Almanach. Unter Mitarbeit von Josef Winckler herausgegeben von Karl Dietz. Mit 50 Abbildungen. gr. 8° (216 S.) Rudolstadt 1925, Greifenverlag.
2. Greifenkalender 1926. Ein Jahreskreis für Junge Kunst. Herausgegeben von Willi Geißler. 7. Jahrgang. Ebd. *M* 3.50, in Buchform 7.—

Der Greifenverlag ist der Verlag der neuen Jugend, soweit diese nicht innerhalb konfessioneller Grenzen gesammelt ist, der Verlag „des jungen stoßkräftigen Geschlechtes", wie Karl Dietz im Geleitwort zum „Schwarzen Greifen" sagt. „Junge Dichtung, junge Kunst, junges Leben soll daher vielfältigsten Ausdruck in unsern Büchern und Zeitschriften finden, da wir wissend vertrauen, daß Ursprung und letztes Ziel gemeinsam sind: schöpferische Kraft, Kampf, Gestaltung ursprünglichen Erlebens." Wir sind ja heute über die Jahre hinaus, wo man alle Regungen, allen Sturm und Drang der Jugend kritiklos bewunderte, und sie selbst ist bescheidener geworden und maßvoller in ihren Ansprüchen. Für Außenstehende sind solche Publikationen für jeden Fall wichtige Zeitdokumente, ein Spiegel der Gegenwart, deren Antlitz so draufgängerisch, melancholisch, begeistert und von Furchen zerrissen ist, wie das von Willi Geißler in Holz geschnittene Grabbes. Niemand wird uns zumuten, daß uns alles das gefällt, was hier an Kunst und Literatur geboten wird. Gar manches müßten wir aus künstlerischen oder weltanschaulichen Gründen ablehnen, was bei einer so verschiedenartigen Mitarbeiterschar nicht zu verwundern ist. Es gibt natürlich auch viel Gutes und Hoffnungsreiches, was uns mit Spannung eine weitere Entwicklung erwarten läßt,

1. Opferbrand. 10 Federzeichnungen von Willi Geißler. Kl. Fol. Bundeskanzlei Hartenstein Sa. 1919.
2. Der künstliche Mensch. 10 Blätter der Anklage von Willi Geißler (Kunst der Jugend VII). Rudolstadt, Greifenverlag. *M* 3.—

Wenn ich eben die Hoffnung auf eine gedeihliche Weiterentwicklung der jungen Kunst aussprach, so ist es vor allem der Herausgeber des obengenannten Greifenkalenders, Willi Geißler, ein dreißigjähriger Künstler, der diese Hoffnung rechtfertigt. Unter den Graphikern, die wir dort finden, besitzt er die ursprünglichste künstlerische Kraft. Die gründliche naturalistische Schulung, die er durchgemacht hat, kommt ihm auch heute zugute, wo er weit über den Naturalismus hinausgewachsen ist und auf den innern Geist eines Themas losgeht wie Rembrandt in seiner letzten Periode. Die erste Mappe, die wir hier anzeigen, Erinnerungsblätter zum Weltkrieg, die in flotter Federzeichnungstechnik hingeworfen sind, ist eine künstlerische Urkunde aus der ersten Entwicklungszeit, wobei sich freilich, wie etwa in den Blättern „Totenwacht" und „Gebet", der Ausdruckskünstler schon anmeldet, der dann in späteren Radierungen und Holzschnitten immer mehr zum Durchbruch kommt.

Die Mappe „Der künstliche Mensch" fällt eigentlich aus dem Rahmen seiner übrigen Kunstschöpfungen heraus. Mit ätzender Schärfe geißelt er hier die Dekadenz und Fäulniserscheinungen in Wissenschaft, Kunst und öffentlichem Leben, wo der Mensch zur geistlosen Maschine wird und in Zivilisationsformeln erstickt. Kubismus ist eine dem Künstler sonst fremde Ausdrucksform. Hier hat er sie in

schärfster Zuspitzung verwendet, und man wird zugeben müssen, daß sie das Sarkastische in unerhört eindringlicher Weise unterstützt. Geißler hat da die Symbolik seines Namens ausgenützt und hat, um den künstlichen Menschen zu geißeln, sich selbst zum künstlichen Künstler gemacht. In den Holzschnitten, in denen der Künstler ganz dem innern Ausdruck dienen will, hat er die Lebensspenderin Natur nie verleugnet. Die Wende zur „neuen Sachlichkeit", die wir in den beiden kernhaften Wandgemälden im Rudolstädter Altersheim und in seinem ganz vorzüglichen Selbstbildnis gewahren, wurde ihm daher nicht nur leicht gemacht, sie war vielmehr eine ganz natürliche Weiterführung seiner Kunst, nicht das sklavische Befolgen eines Programms, sondern die aus der Blüte herangereifte Frucht. Die klare Raumdisposition, die zwingende Rhythmik, der feine Sinn für Fläche, der diese Gemälde auszeichnet, verdanken ihre Grundlegung wohl dem Umstand, daß es dem Künstler schon in frühester Jugend gegönnt war, bei der Ausmalung von Kirchen mitzuhelfen. Es wäre dringend zu wünschen, daß er seine künstlerische Kraft auch jetzt, wo er reif geworden ist, kirchlichen Aufgaben zuwendet oder vielmehr, daß ihm kirchliche Aufgaben zugewendet werden, denn daß er zur Übernahme gerne bereit wäre, ist keine Frage.

Das Erbe des Heilands. Zwölf Erwägungen von Dr. Alois Wurm. Mit 12 farbigen Bildern von Felix Baumhauer. 4° (32 S.) Regensburg 1926, Josef Habbel. *M* 5.—, geb. 7.50, in Halbleder 10.—

Mit Recht nennt der Herausgeber der „Seele" seine zwölf kurzen religiösen Essays „Erwägungen". Es ist konzentrierter Betrachtungsstoff, der im Geiste des Lesers erst in besinnlichen Stunden verarbeitet werden muß. Alles Weitschweifige ist Dr. Wurm fremd; stets geht er geradeswegs auf das Ziel los; ein anderer würde aus dem gleichen Inhalt ein dickes Buch schreiben. Die Bilder Baumhauers boten dem Verfasser, wie er in der Vorbemerkung sagt, „nur Thema und in gewissem Betracht Ton und Farbe. Ein näheres Eingehen auf das Dargestellte und die Kunst der Darstellung — Baumhauer bleibt immer ein Künstler von eigenem Wuchs, auch in diesen kleinen Blättern — wurde vermieden". Die Bilder stammen aus einer Entwicklungsstufe des Künstlers, die er heute bereits überwunden hat. Es ist da noch manches Nebensächliche geschildert, worauf er nun verzichtet, um den Kern des Themas scharf zu fassen. Welche Art die volkstümlichere ist, kann freilich nicht zweifelhaft sein. Schon deswegen ist dieses Buch auch für weitere Kreise zu empfehlen. 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.

Über Psychoanalyse und Individualpsychologie

Vor einigen Jahren hat William Stern über die Psychologie von heute geklagt: „Immer tiefer dringt man ein in die Kenntnis der Elemente und Elementarvorgänge . . ., aber der auf die Elemente geheftete Blick wurde blind für die Ganzheit des Individuums. Man achtete so sehr auf das, was im Menschen und am Menschen war, daß der Mensch darüber vergessen wurde. Man kannte nur noch Aggregate psychischer Tatbestände. . . ." [1] Ganz restlos dürfte der Vorwurf heute — dank auch den Arbeiten Sterns — nicht mehr berechtigt sein. Das Bemühen, die einheitliche „Gesamtstruktur" unseres Seelenlebens zu erfassen, zieht ja immer mehr wissenschaftliche Kräfte in seinen Dienst. Ein deutlicher Beweis dafür war das Programm des achten psychologischen Kongresses in Leipzig 1923, auf dem drei große Referate sich mit Struktur und Typen der „Persönlichkeit" befaßten [2]. Auch auf dem neunten Münchener Kongreß klang die Tendenz nach. „Geisteswissenschaftliche Psychologie" — wie sie E. Spranger vertritt —, Entwicklungspsychologie — vgl. K. u. Ch. Bühlers Arbeiten —, Psychiatrie — man denke an K. Jaspers' Psychopathologie —, Pädagogik und Charakterologie — wie kürzlich E. v. Dürings vorsichtig abwägende Heilpädagogik —, alle suchen sie in ihrer Weise und auf ihren Wegen das Seelenleben als „Ganzheit" zu verstehen.

Der Einzeltheorien sind dabei freilich gar viele. Da fragt es sich, ob man nicht doch etwas wie eine allgemeine „Formel" [3] aufstellen könne, die uns das Verständnis einer jeden „Persönlichkeitsstruktur" erschlösse. Es müßte eine Formel sein, weit genug, um alles in sich zu fassen, was die einzelnen Theorien richtig sehen, und zugleich einfach und richtig genug, um trotz aller individuellen Verschiedenheiten für jeden Menschen zu gelten. Von ihr aus würde sich im Idealfall jedes konkrete Seelenleben — sei es quasi naturwissenschaftlich „ableiten", sei es in geisteswissenschaftlicher Einfühlung und Deutung „verstehen" lassen.

Die Psychoanalyse Sigm. Freuds ist wohl einer der meistgenannten Versuche eine solche Einheitsformel an das Seelenleben heranzutragen. Ihr bedeutendster psychotherapeutischer Widerpart dürfte A. Adlers Individualpsychologie sein. Beide sind aus dem Boden der Psychotherapie herausgewachsen und gehen von der Annahme der seelischen Verursachung, der Psychogenese neurotischer Symptome aus. Beide dehnen ihre Ergebnisse und Theorien auf das „normale" Seelenleben aus. Von beiden sei im Folgenden die Rede [4].

1.

Psychoanalyse — das ist für Freund und Feind ein seltsam stark „affektbesetztes" Wort. Unter den so vielerlei Doktrinen der letzten hundert Jahre gibt es wenige, die in gleichem Ausmaß Vertreter der verschiedensten Wissens-

---

[1] „Person und Sache" II ([1] Leipzig 1918, Barth, [2] 1923) 1 ff.

[2] Referate von O. Selz, R. Sommer, F. Krueger. Bericht über den VIII. Kongreß, herausgegeben von K. Bühler. Jena 1924, Fischer.

[3] Natürlich nicht ohne weiteres in naturwissenschaftlichem Sinn zu verstehen.

[4] Die beste und sachkundigste Gegenüberstellung beider ist die von R. Allers, Charakter als Ausdruck, in E. Utitz' Jahrbuch der Charakterologie I (Berlin 1924, Heise) 1 ff.

und Lebensgebiete zu oft leidenschaftlicher Stellungnahme aufgerufen haben, wie eben die psychiatrisch-psychologisch-pädagogisch-philosophische[1] Richtung, die von S. Freud den Ausgang nahm. Ihr Weg hat sie zuerst durch lange Jahre einsamen Werdens, dann nach fast jäher Wendung durch eine Zeit raschesten Aufblühens geführt; bald kam die Zeit der Krisen und Splitterungen; und bis heute noch ist ihre Geschichte die eines zähesten Ringens gegen mannigfache Widerstände, des Kämpfens um weitere Ausbreitung und Ausgestaltung, wobei alle Mittel „wissenschaftlicher Reklame" in Dienst genommen werden. Vielfach bricht man auch aus Freuds Gedankenbau Einzelstücke aus, fügt sie einem andern, letztlich stilfremden Gebilde ein und nennt dieses dann doch auch „Psychoanalyse".

Von den geschichtlichen Entwicklungswegen der Psychoanalyse hat uns S. Freud selbst manches erzählt[2]. Als Schüler Joseph Breuers in Wien war er früh vertraut geworden mit der Annahme der „Psychogenese körperlicher Symptome". Seltsame hysterische Störungen ließen sich als bloße Wirkung einst eindrucksmächtiger, nun aber in Vergessenheit gesunkener psychischer Erlebnisse auffassen; wurden diese Erlebnisse (nach Breuers Methode in der Hypnose) im „kathartischen" (wiederheraufholenden) Verfahren von neuem ins Bewußtsein gehoben und konnte der seinerzeit nicht zur vollen Auslösung gekommene Affekt nun sich „abreagieren", dann schwanden die hysterischen Symptome. Die Schulung bei dem Meister der Pariser Hypnoseforschung, Charcot, konnte die von Breuer übernommene Richtung des Denkens nur bestärken. Aber abweichende Ansichten über den „seelischen Mechanismus" der Hysterie, die einsetzende Freudsche Ansicht von der verdrängten Sexualenergie als „der" Ursache der Störungen, und schließlich der Verzicht auf Breuers hypnotische Methode der Krankenbehandlung und ihr Ersatz durch die Wachanalyse führten zur Loslösung vom alten Lehrer und zum Ausbau der eigenen Theorie. Mit dem Verzicht auf die Hypnose datiert Freud den Beginn der Psychoanalyse[3].

Er fand mit seinen Anschauungen zunächst wenig Anklang. In Fachkreisen sah er sich bald „isoliert" — er spricht von den Jahren der splendid isolation als den romantisch schönsten des „Martertums" für seine Theorie. Ein wenig besserte sich die Lage, als 1902 mehrere junge Mediziner, auch Schriftsteller und Künstler sich um ihn scharten. Unter ihnen war O. Rank, später einer der eifrigsten in der Anwendung der Psychoanalyse auf alle Gebiete des Geisteslebens.

---

[1] Zwar betont Freud nicht ungern den „rein empirischen" Charakter seiner Theorien; doch ist der philosophische Einschlag und Unterbau vielfach ganz unverkennbar (vgl. Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse[2] [kl. 8°, Taschenausgabe, Leipzig, Wien-Zürich 1922, Internat. Psychoanal. Verlag] 250).

[2] Zur Geschichte der psychoanalytischen Bewegung. Internat. Psychoanal. Verlag, Leipzig, Wien-Zürich 1924. Erstmals erschienen im „Jahrbuch der Psychoanalyse". VI (1914) 207, dann in „Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre", 1918, 1922. Die folgenden geschichtlichen Ausführungen lehnen sich zum größten Teil an diese Schrift Freuds an.

[3] In einem 1924 in Zürich gehaltenen Vortrag berichtet Prof. W. Forst aus Riga von einem Vorläufer Freuds in Königsberg, dessen Programm jedoch, weil zu weit gefaßt, scheiterte (Neue Zür. Zeitung 1924, No. 975).

Die Wendung zum Aufschwung brachte das Jahr 1907. Im „Burghölzli" in Zürich hatte sich psychiatrische Forscherarbeit schon längere Zeit still auch mit der Psychoanalyse beschäftigt. In diesem Jahr setzte regerer Gedankenaustausch ein, und im Frühling 1908 konnte der erste psychoanalytische Kongreß in Salzburg stattfinden. Freud hat auch später die Verdienste „der Züricher" um sein Werk anerkannt. Speziell Bleuler schrieb eine der — wie bei ihm zu erwarten — ernsthaftesten Arbeiten zur Verteidigung Freuds[1]. Von 1907 an wanderte nun, so schildert es Freud, „die Psychoanalyse in die fernsten Länder, schreckte überall nicht nur die Psychiater auf, sondern machte auch die gebildeten Laien und die Arbeiter auf andern Wissensgebieten aufhorchen"[2]. Ein skandinavisches Lehrbuch war das erste, das (1907) Freuds Methode in seinen Rahmen aufnahm[3]. Dr. Ossipow in Moskau suchte Freuds Lehren in Rußland bekannt zu machen[4]. R. Assagiolo berichtete 1908 über die ersten Ansätze in Italien[5]. C. G. Jung konnte 1909 in einem Referat von einer ansehnlichen Reihe einschlägiger Arbeiten von schweizerischen bzw. zeitweilig an Schweizer Hochschulen tätigen Forschern berichten. Das gleiche Jahr 1909 führte die Psychoanalyse feierlich in den Vereinigten Staaten ein: Freud und Jung wurden eingeladen, an der Clarc University in Worcester Vorträge zu halten. 1910 finden wir die Psychoanalyse auf dem internationalen medizinischen Kongreß in Buenos Aires. 1911 schildert Havelok Ellis, wie sie bereits in England, Nordamerika, Kanada, Ostasien, Indien sich ausbreite. Die erste Anerkennung auf akademischem Boden des europäischen Kontinents erfolgte in Holland 1914.

Inzwischen war dem Salzburger Kongreß ein zweiter in Nürnberg gefolgt und mit ihm die Gründung der „Internationalen psychoanalytischen Vereinigung" — wie es im Statut hieß: „zur Pflege und Förderung der von Freud begründeten psychoanalytischen Wissenschaft, sowohl als reiner Psychologie als auch in ihren Anwendungen in der Medizin und den Geisteswissenschaften und zur gegenseitigen Unterstützung in allen Bestrebungen zum Erwerben und Verbreiten von psychoanalytischen Kenntnissen". Den drei ersten Ortsgruppen in Berlin unter Abraham, Wien unter Adler, Zürich unter Jung folgten bald die neuen Gruppen von München unter Seif, die New-York-Psychoanalytic Society, 1912 die American-Psychoanalytic Society für Vereinigte Staaten und Kanada, 1913 die Budapester Gruppe unter Ferenczi und die erste englische Vereinigung unter E. Jones. Die Kongresse von Weimar 1911 und München 1913 waren noch Zeugen wachsender Ausdehnung der Bewegung.

---

[1] Die Psychoanalyse Freuds, Verteidigung und kritische Bemerkungen. Freilich klagt Freud, Bleuler habe später (in Kritik der Freudschen Theorie, 1913), „so viel von dem Gebäude der psychoanalytischen Lehre abgetragen, daß die Gegner mit der Hilfeleistung dieses Verteidigers wohl zufrieden sein könnten." Geschichte der psychoanal. Bewegung (1924) 41.

[2] Geschichte der psychoanal. Bewegung 28.

[3] R. Vogt (Kristiania), Psykiatriens grundtraek, in Gesch. der psychoanal. Bewegung 32.

[4] Vgl. J. Neiditsch, Über den gegenwärtigen Stand der Freudschen Psychologie in Rußland (im „Jahrbuch für Psychoanalyse und Psychopathologie II, Leipzig-Wien 1919, 347 ff).

[5] Vgl. J. Neiditsch a. a. O. 349 ff.; die italienische Bewegung scheint weniger erfolgreich gewesen zu sein. Vgl. Sante de Sanctis, Psychologie des Traumes, in G. Kafka, Handb. der vergleichenden Psychologie II (1922) 306 ff.

Dem äußern Wachstum ging innerer Ausbau parallel. Freud hatte schon 1907 begonnen, die „Schriften zur angewandten Seelenkunde" herauszugeben. Im Anschluß an den Salzburger Kongreß entstand das „Jahrbuch für psychoanal. und psychopathol. Forschungen" (später Jahrbuch für Psychoanalyse), im Anschluß an den Nürnberger Kongreß das „Zentralblatt für Psychoanalyse", später ersetzt durch die „Internat. Zeitschrift für (ärztliche)[1] Psychoanalyse". Die Amerikaner schufen sich zwei eigene Zentralorgane. Eine lang angebahnte und für die Psychoanalyse höchst bedeutsame und charakteristische Entwicklung fand den naturgemäßen Abschluß in der Gründung der „Imago, Zeitschr. zur Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften". Früh hatten Freud und seine ersten Freunde versucht, Verbindungswege zu bahnen von der Psychoanalyse der Neurose, des Traumes usw. zur Geisteswissenschaft, zu Religionswissenschaft und Kunst, Geschichte und Sprachwissenschaft usw. Ein Katalog der „Leistungen der auf die Geisteswissenschaften angewandten Psychoanalyse bis Ende Juni 1911"[2] im ersten Hefte der „Imago" konnte an die 200 derartiger Arbeiten aufzählen, Arbeiten zu Psychologie, Okkultismus, Kinderseelenkunde, Ästhetik, Religionspsychologie, Sprach-Sozial-Kriminalpsychologie usw. Die „Imago" bot den Anwendungen der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften ihr Organ. Es galt nur noch, den Weg in die Pädagogik und Seelsorge zu suchen. Oskar Pfister begann die Psychoanalyse als seelsorgliches Hilfsmittel zu empfehlen (1909 in Psychoanal. Seelsorge und experim. Moralpädagogik, „Protestantische Monatshefte" 1909, Nr. 1 u. a.)[3]. Hug-Hellmut gab das berühmt gewordene „Tagebuch eines halbwüchsigen Mädchens"[4] heraus, das Freud als „ein kleines Juwel", die „Neue freie Presse" als „eines der kostbarsten (Bücher), das je die Wissenschaft Hand in Hand mit dem Zufall dargeboten hat", rühmten. So hatte sich die Psychoanalyse, einst nur Methode der Neurosenbehandlung, das denkbar umfassendste Arbeitsgebiet erkoren, um überall den tiefsten Quellen des Seelenlebens und Kulturschaffens nachzuspüren.

Weitschichtiges Programm!

Noch stand sie in der Zeit der ersten Blüte, da setzten schon die Splitterungen ein: der „Abfall" Adlers und „der Züricher". A. Adler war 1911 schon aus der Psychoanalyse „herausgewachsen"; Jung suchte die Psychoanalyse mundgerechter zu machen, indem er dem Fundamentalbegriff der „Libido" — in eigenartigem Gegensatz zum Verständigungszweck der Sprache — nun den üblichen Sinn gänzlich wegnahm. Seit dem Münchener Kongreß war die Abspaltung Jungs endgültig.

Mit dem Bericht von den „Abfallsbewegungen" schließt Freuds Schilderung ziemlich ab. Doch schreibt er als Motto dazu: Fluctuat, non mergitur. Der Kampf um Wert und Unwert seines Werkes geht weiter. Einige Beispiele: Düring tadelt Freud, weil die „Einheit des Seelischen sich im Be-

---

[1] Ab Band VI ausgelassen.

[2] Von O. Rank und Hanns Sachs zusammengestellt, Leipzig 1913.

[3] Vgl. auch Die Psychoanalyse als wissenschaftliches Prinzip und als seelsorgliche Methode, in „Evangelische Freiheit" 1910; Die psychoanal. Methode; Was bietet die Psychoanalyse dem Erzieher? Leipzig 1917, 1923, Klinkhardt.

[4] Internat. psychoanal. Verlag. Wien.

wußtsein der Psychoanalyse verflüchtigt“ [1] habe, weil sie mechanistisch sei, Jaspers bedauert „eine eigentümliche Ungeistigkeit“, „Freud sieht, was durch Verdrängung der Sexualität entsteht, oft außerordentlich gut, aber er fragt nicht einmal, was durch Verdrängung des Geistes entsteht“ [2]. Viel schärfer urteilt der Wiener Psychiater E. Raimann [3]. Freuds Schüler hinwieder sehen in seiner Psychologie das Fundament, auf dem „jede Psychologie, die nicht überhaupt an ihren Aufgaben vorbeigehen will“, aufbauen muß [4], während sie nach Fr. Foerster noch „im gröbsten Köhlerglauben des Materialismus“ steckt [5]. Nach Pfister hat sie „die Grundlagen des ethischen und religiösen Idealismus erst geschaffen, während der ethische Idealismus, der etwa an die Namen eines Sokrates, Jesus (!), Zwingli, Kant, Fichte, anknüpft, von der herkömmlichen Psychologie im Stiche gelassen worden war“ [6]; nach Foerster dagegen ist sie „einer der gefährlichsten und am meisten irreführenden Versuche, die religiöse Seelenbildung zu ersetzen“ [7]. Die Antithesen ließen sich in langer Reihe weiterführen.

Vergegenwärtigen wir uns statt dessen, was die so verschieden bewertete Psychoanalyse Neues sei und biete. Sie ist nicht nur Methode der Neurosenbehandlung. Sie gibt sich als eine neue, vielfach als die neue Psychologie, vor allem als die Tiefen-, Trieb- und Kulturpsychologie.

„Jahrhundertelang“, so schrieb vor Jahren S. Ferenczi, „war man bestrebt, die seelischen Vorgänge von der Bewußtseinsseite her verstehen zu lernen, indem man sie in die Kategorien der bewußten und kultivierten Menschenseele (Logik, Ethik, Ästhetik) einzuzwängen versuchte. Man kann nicht sagen, daß man damit viel erreicht habe. Die alltäglichsten Kundgebungen des Seelenlebens blieben ungelöste Komplexe, und man blieb ... stets im Banne einer unfruchtbaren ‚Vermögenspsychologie‘. Die Reaktion dagegen war der physikalisch-physiologische Erklärungsversuch, dem es aber nicht gelang, die gähnende Kluft zwischen den verhältnismäßig einfachen physiologischen und den verwickelten seelischen Leistungen des Kulturganzen zu überbrücken. Die Psychophysik versagte, sobald sie das Gebiet der deskriptiven Sinnesphysiologie verlassen wollte, oder sie mußte in schärfstem Gegensatz zur vielgerühmten Exaktheit ihrer Methode zu den gewagtesten Hypothesen ihre Zuflucht nehmen. Da kam die überraschende Entdeckung Freuds über unbewußte seelische Vorgänge und über die Methodik, die uns gestattet, Inhalt und Tätigkeitsform des Unbewußten zu erforschen.... Da lösten sich wie von selbst ohne Schwierigkeit Probleme, bei denen die Bewußtseinspsychologie immer versagte und an die die Psychophysik sich nicht einmal herangewagt hat. Der Traum, der Witz, die Fehlhandlungen des normalen Menschen konnten nunmehr als sinnvolle und derselben Gesetzmäßigkeit gehorchende psychische Bildungen erkannt werden, in der Psychologie des Künstlers, des Dichters, im

---

[1] Grundlagen und Grundsätze der Heilpädagogik. (347 S.) Zürich 1925.
[2] Allgem. Psychopathologie [3] (1923) 327 ff.
[3] Zur Psychoanalyse. (109 S.) Wien-Berlin 1924, 1925, U. Schwarzenberg.
[4] P. Schilder, Medizinische Psychologie (1924) 129.
[5] Religion und Charakter 303.
[6] Was bietet die Psychoanalyse dem Erzieher? (1923) 9/10.
[7] Religion und Charakterbildung 281.

Tatsachenmaterial der Mythologie und der Religion, der Völkerpsychologie und Soziologie beginnt sich um die Kenntnis vom Unbewußten herum das tiefere Verständnis der Zusammenhänge herauszukristallisieren; es gelang, mit ihrer Hilfe die Geltung des biogenetischen Grundgesetzes auch im Seelischen nachzuweisen." [1]

In diesen Worten hat Ferenczi ausgedrückt, was nach Auffassung ihrer Anhänger die Psychoanalyse Neues biete und wodurch sie von alter Seelenkunde sich charakteristisch abhebe. Die „alte" Psychologie war Lehre vom „bewußten Seelenleben", die neue untersucht in erster Linie das wichtigere unbewußte, den Wurzelgrund des bewußten. Die „alte" Psychologie war „Oberflächenpsychologie", die nur den kleinsten Ausschnitt des Seelenlebens erfaßte, die neue ist „Tiefenpsychologie", welche die tiefsten Wurzeln alles Großen und Starken, alles Gebrechlichen und Schwachen in der Seele, aller künstlerischen Inspiration und wissenschaftlichen Intuition, aller religiösen Durchdrungenheit und sozialen Hingabe, allen Menschenglückes und aller Lebenstragik bloßlegt, die überall die „unterschwelligen Determinanten des seelischen Erlebens und Tuns" [2] aufdeckt. Erst sie führt, um Freuds Ausdruck zu gebrauchen, in die „Topik" und „Dynamik" des seelischen Geschehens ein. Und sie tut es in ihrer Lehre vom Unbewußten und von der Libido, von der Verdrängung und vom Widerstand, von den Symbolen und der Sublimierung.

Grundlage der neuen Psychologie und ihrer neuen „Topik" und „Dynamik" des Seelenlebens ist die Freudsche Lehre vom Unbewußten. Neben und unter dem bewußten Seelenleben haben wir nach Freud zwei weitere Schichten anzunehmen: die Schicht unbewußter Erlebnisse und die Zwischenschicht des Vorbewußten, des in nächster Bereitschaft zum Bewußtwerden Stehenden, auf die Zulassung ins Bewußte Harrenden.

Das bewußte Seelenleben ist so überreich an scheinbar sinnlos und zusammenhanglos auftauchenden Erlebnissen, an plötzlichen Einfällen, die gar nicht in den geordneten Gedankengang sich einfügen [3], an störenden Zwangsvorstellungen sogar und törichten Zwangsimpulsen. Erst wenn man zwischen die zusammenhanglosen bewußten Erlebnisse unbewußte einschaltet, unbewußte Wünsche, Gedankengänge, Affekte, dann kommt auf einmal Sinn und Zusammenhang ins Seelenleben. „Gewinn an Sinn und Zusammenhang ist aber ein vollberechtigtes Motiv, das uns über die unmittelbare Erfahrung hinaus führen darf. Zeigt es sich dann noch, daß wir auf die Annahme des Unbewußten ein erfolgreiches Handeln aufbauen können, durch welches wir den Ablauf der bewußten Vorgänge zweckdienlich beeinflussen, so haben wir in diesem Erfolg einen unanfechtbaren Beweis für die Existenz des Angenommenen gewonnen." [4] „Die Möglichkeit, neurotischen Symptomen durch

---

[1] „Imago" I (1912) 525.

[2] O. Pfister, Zur Psychologie des philosophischen Denkens (1923) 19.

[3] Vgl. jedoch über deren Psychologie O. Selz, Zur Psychologie des produktiven Denkens, Abschnitt 1: Zur Psychologie des Irrtums. Bonn 1922, Cohen.

[4] Freud in „Zur Technik der Psychoanalyse und zur Metapsychologie": Das Unbewußte (1924) 203. (Erstmals in „Internat. Zeitschrift für Psychoanalyse" III [1915]).

analytische Deutung einen Sinn zu geben, ist ein unerschütterlicher Beweis für die Existenz ... unbewußter seelischer Vorgänge."[1]

Dieses Gebiet des „Unbewußten" nun ist im Seelenleben das Bedeutungsreichste und zugleich das Dunkelste und fast Unzugänglichste. Das Bedeutungsreichste: „Unser gesamtes Denken, Fühlen und Wollen ist von unbewußten seelischen Bedingungen abhängig und sogar wo der Experimentalpsycholog glaubt, die einwirkenden Faktoren hübsch in der Hand zu haben, ist er tausendmal der Genasführte, man denke nur an die Versuche mit den sog. sinnlosen Silben[2]. ... Die unbewußten Richtmächte ... bewirken die höchsten künstlerischen, dichterischen, literarischen, sittlichen und religiösen Offenbarungen, wie die furchtbarsten Laster. Die unbewußten Seelenregungen ... sind die Schutzgeister der Gesunden, wie die Quälgeister der Kranken ... eine gewaltige Geisterschar wandert, von den allermeisten Erziehern ungesehen, mit dem Zögling durch die Jahre...."[3] Anderseits ist das Unbewußte das am schwersten dem Blick des Psychologen sich öffnende Gebiet in der Seele. Selbstverständlich, es gibt sich uns ja immer alles nur in der Form des irgendwie „Bewußten" und das Unbewußte ist uns an sich fast so unbekannt, wie das „Ding an sich" der Außenwelt in Kantischer Erkenntnislehre. Freud selbst betrachtet seine Lehre vom Unbewußten als „Fortsetzung der Korrektur, die Kant an unserer Auffassung von der äußern Wahrnehmung vorgenommen hat".[4] Doch gibt es einen, nur diesen einen Weg, die Eigenart und Wirksamkeit des Unbewußten zu erfassen: die psychoanalytische Methode. Freie, von keiner Zielrichtung des Denkens beeinflußte Einfälle, etwa in einfachen Assoziationsreaktionen, lassen einen Blick ins Unbewußte tun. Im Traum, der Tummelzeit der freien Assoziationsauswirkungen zeigt sich das Unbewußte besonders leicht — wenigstens dem, der aus den Traumgestalten als Symbolen des Unbewußten, dies Unbewußte selber recht zu erdeuten versteht. Die Fehlhandlungen im Alltagsleben, das Stolpern, das Sichversprechen usw. — sie sind Auswirkungen unbewußter Triebrichtungen und Wünsche, die der Kundige aus ihnen erdeuten kann.

Wie stellt sich nun nach Freud dies Unbewußte dar? Den tiefsten Urgrund der Seele bilden die Triebe mit ihrem naturgesetzlich geregelten Energienspiel. Der Begriff der „psychischen Energien ... ist ein rein naturwissenschaftlicher Begriff, welcher die Einordnung der psychologischen Kenntnisse in das Geschehen der unbelebten Natur vermittelt. Sie ist durchaus den körperlichen Energien gleichzusetzen ... und das organische Geschehen ist mit dem Triebmechanismus wesensgleich"[5]. Zwei Triebgruppen haben wir nach Freud zu sondern: Ichtriebe und Sexualtriebe. (Zwischen beide schalten sich später die narzißtischen Triebe, libidobesetze Ichtriebe, ein[6].) Die Ichtriebe lehrt die Psychoanalyse

---

[1] Freud, Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse 288. Vgl. auch u. a.: Das Ich und das Es. Leipzig, Wien-Zürich 1923, Internat. Psychoanal. Verlag.

[2] Man trägt gemeinhin auch an die Assoziationsexperimente mit sinnlosen Silbentafeln viel mehr Sinn und Zusammenhang in die sinnlosen Gebilde, als es ursprünglich schien, entsprechend dem überall sich äußernden „Sinnbedürfnis". Vgl. dazu auch Willwoll, Begriffsbildung 42.

[3] O. Pfister, Was bietet die Psychoanalyse dem Erzieher? (1923) 12 f.

[4] Zur Technik der Psychoanalyse und zur Metapsychologie (1924) 208.

[5] P. Schilder, Medizinische Psychologie 231 232.

[6] Vgl. u. a. Sammlung kleinerer Schriften zur Neurosenlehre (Wien, Deuticke) und „Zur Einführung des Narzißmus. 1924. Internat. Psychoanal. Verlag. (Erstmals in „Jahrbuch

freilich, wie P. Schilder eingesteht, „ohne sich je völlig klar darüber auszusprechen, was sie denn eigentlich unter Ichtrieben verstehe". Ursprünglich waren es Triebe, die zur Selbsterhaltung und zur Einordnung in die Kulturlebensforderungen führten. Zuletzt wurden sie zum Trieb, den momentanen Zustand nicht gewaltsam stören zu lassen, sondern den Organismus seinem natürlichen Ende zutreiben zu lassen. Der Ichtrieb wird zum „Todestrieb", und Freud steuert in „Jenseits des Lustprinzips", einem Alterswerk, sein Schifflein in den Hafen Schopenhauerscher Pessimismusmetaphysik ein. Es wird zur Endesweisheit eines Lebens: daß allen Lebens tiefster Sinn und letzter Ausklang das Nichts, das Sinnleere, man möchte fast sagen, der Unsinn sei. — Viel intensiver behandelt die Psychoanalyse die Sexualtriebe. Freud faßt mit diesem Namen alles zusammen, was irgendwie sonst als „Liebe" bezeichnet wird, Liebe im körperlich-sexuellen, Liebe im feinsten, durchgeistigten Sinn. Diese Lebensäußerungen seien ja doch alle im letzten Kern von der gleichen Art, „Ausdruck der nämlichen Triebregungen", denen sie entsprossen[1]. Diese Auffassung hat allerhand Staub aufgewirbelt; und mit Recht sagt Fritz Giese, die Geschichte des Libidobegriffes sei eigentlich die Geschichte aller Kämpfe der Psychoanalyse mit den Gegnern und im eigenen Haus[2]. Schon im Kinde leben und wirken alle normalen und perversen Triebe. Es ist polymorph pervers. In der Reifezeit vollzieht sich nur die letzte Zusammenfassung der Triebe auf das biologische Ziel. Schon vorher aber kommt es zu mannigfachen „Umgruppierungen" in den Triebquanten. Die „Ambivalenz" der Triebe (jeder ist mit seinem Gegentrieb verkoppelt), erst recht die Konflikte mit den Ichtrieben führen dazu, daß ein Teil der Triebenergien unterdrückt, von der Bewußtseinsschwelle „verdrängt" wird, und daß seinem Wiederauftauchen sich „Widerstände" in den Weg stellen. Die so verdrängte Libido wird nicht vernichtet. Es gilt vielmehr auch im Seelischen das Gesetz der Energieerhaltung — und die Libido ist ja den Energien der Physik wesensgleich —, eine wenigstens prinzipiell „quantitativ meßbare Größe"[3]. Sie staut sich, flutet gewissermaßen zurück und lenkt in alte, verlassene Wege der Betätigung ein, — infantile Sexualität —, und sie drängt auf jeden Fall nach einem Ausweg aus dem Unbewußten, dem Zustand des Verdrängtseins. Da zwischen Unbewußtem und Vorbewußtem die Zensur waltet, die „Bewußtseins-unzulässiges" nicht passieren läßt, muß diese Zensur überlistet werden. Das Verdrängte verkleidet sich; im harmlosen Gewand einer neurotischen Störung etwa gelangt es doch ins Bewußte. Die Neurose ist ihr Symbol. Und zwar ist ausgesprochenermaßen jede Neurose für Freud ein „Negativ verdrängter Sexualität", unbewußte, verkappte „Sexualbetätigung des Kranken". Eine Hauptrolle bei alledem spielt der Ödipuskomplex, die sexuelle Bindung von Sohn und Mutter, Vater und Tochter. Er ist nach Freud „das wesentliche Stück im Inhalt der Neu-

der Psychoanalyse" VI (1914) 1 ff: Beiheft II der „Internat. Zeitschrift für Psychoanalyse" (1920) und „Über wilde Psychoanalyse", in „Zur Technik der Psychoanalyse und zur Metapsychologie (1924) 40.

[1] Massenpsychologie und Ichanalyse (1921, Internat. Psychoanal. Verlag) 43 f. Kritik der Auffassung vgl. R. Allers, Psychologie des Geschlechtslebens, in G. Kafka, Handbuch der vergleichenden Psychologie III (1922).

[2] „Imago" X (1924) 97.

[3] Freud, Massenpsychologie und Ichanalyse 43. Schilder a. a. O.

rose! und seine Anerkennung ist das Schiboleth ..., welches die Anhänger der Psychoanalyse von ihren Gegnern scheidet“ [1].

Einen glücklicheren Ausweg als in der Neurose findet die Libido in der Sublimierung. Auf den ersten Blick ein leicht faszinierender, genauer besehen ein keineswegs klar durchgedachter Begriff [2]. (Sie erscheint bald als Ablenkung der Sexualtriebenergie auf ein anderes Objekt, bald gar als eine innerliche Veränderung der Libido in irgend eine, etwa künstlerische Energie.) Jedenfalls aber ist es die Sublimierung, die das Menschenleben erst menschenwürdig und lebenswert macht. Das gilt vom einzelnen und von der Gesamtmenschheit. Denn wie nach dem biogenetischen Grundgesetz die individuelle biologische Entwicklung die stammesgeschichtliche kurz rekapituliert, so bietet die seelische Entwicklung eines jeden ein kurzes Bild der Entwicklungswege, die menschliches Leben seit der „Emanzipation aus dem Tierreich“ ging. Es ist der Weg der Höherentwicklung durch Verdrängung und Sublimierung von Libido. „Unsere ganze Kultur ruht auf Verdrängungen.“ [3] In unermüdlicher Variation dieses Gedankens untersucht die psychoanalytische Literatur, auf welche Art von Sexualität diese und auf welche Art jene Form des kultivierten Seelenlebens sich zurückführen lasse. O. Rank z. B. schrieb sein großes, nach Freud „allen wissenschaftlichen Ansprüchen genügendes“ Werk über das „Inzestmotiv in Dichtung und Sage“, als „Grundzüge einer Psychologie des dichterischen Schaffens“ [4]. Er findet darin etwa, daß bei Schiller unbewußte, libidinöser Eifersucht entwachsene Wünsche, seinen Vater umzubringen, symbolisch sublimiert sich wiederfinden in — Wilhelm Tells Schuß sowohl auf Geßler als auf den Apfel. Alfred Freiherr v. Winterstein [5] gab eine Psychoanalyse des Reisens und fand, daß es ein Rudiment sei aus der Zeit sabinerartiger Frauenraubzüge; auch, daß die Sehnsucht nach Italienreisen die Sehnsucht zurück in die Pubertätsjahre verhülle, „in denen man im Lande der Griechen und Römer unter bedeutenden starken Persönlichkeiten als ebensoviel Auflagen des väterlichen Ideals, der Vaterimago lebte. Auch homosexuelle Wünsche können dabei im Spiel sein“. Grausame Instinkte führen in der Sublimierung etwa zum Chirurgenberuf (Freud). Der Unterschied religiösen und künstlerischen Lebens führt sich darauf zurück, daß sie Sublimierung verschiedener verdrängter Sexualtriebe darstellen (E. Jones). Die Religion macht „die Bahn frei zu höherer Gesittung und befriedigt gleichzeitig die verdrängten Triebe“ (Hanns Sachs und O. Rank) [6]. Eine Psychoanalyse des philosophischen Schaffens bietet O. Pfister [7].

---

[1] Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie [5] (Wien 1922, Deuticke) 89. Immerhin gibt es auch — erholende — Ausnahmen von der Ödipuskomplex-Athiologie; irgendwo leben Insulaner, deren Unbewußtes statt des Vaters den Onkel umbringen möchte aus Eifersucht auf die Schwester; siehe „Imago“ X (1924) 228 ff.

[2] Vgl. Freud, Zur Einführung des Narzißmus (1924) 27; P. Schilder a. a. O. 159; O. Pfister, Was bietet die Psychoanalyse dem Erzieher? (1923) 83.

[3] O. Pfister, „Imago“ I (1912) 80.

[4] VIII (685 S.) Wien-Leipzig 1912, Deuticke.

[5] Zur Psychoanalyse des Reisens, „Imago“ I (1912) 489 ff. [6] „Imago“ I (1912).

[7] Zur Psychologie des philosophischen Denkens, in „Schriften zur Seelenkunde und Erziehungskunst, Heft VI (Bern 1923, Bircher) 86.

Noch muß ein Anwendungsgebiet genannt werden: die Kindererziehung. Daß etwas sich als „neueste" Errungenschaft moderner Pädagogik vorstellt, ist ja etwas sehr Gewohntes. Aber die Pädanalyse bietet wirklich „Neues": „Sie fordert individuelle Erziehung (nie dagewesen?) ... sie lehrt uns die wichtigsten Hebel der sittlichen Erziehung kennen, die sexuellen Triebkräfte und sympathischen Beziehungen zu den Menschen, namentlich zu den Eltern, ... zeigt uns die Verwerflichkeit jener (welcher?) ... in den untersten Kammern des Vatikans (hinc illae lacrimae?!) aufgefundenen Seelenpresse mit den grausamen Schrauben der Aszese (!), des Denkverbotes in religiösen Dingen (!), und der Autoritätsvergötterung (!)." „Das Ideal, dessen Schönheit die Psychoanalyse am reinsten herausstellt, finde ich in jener höchsten Lebensbejahung des Wortes: „Ich lebe und auch ihr sollt leben" (Joh. 14, 3)[1].

Georges Dumas, Professor der Experimentalpsychologie an der Sorbonne, faßt in seinem monumentalen Sammelwerk Traité de Psychologie[2] die Leistungen der Kultur-Psychoanalyse zusammen: „toute une critique esthétique, littéraire, religieuse est née de l'œuvre de Freud et elle a prospéré au delà de toute mesure dans les pays anglo-saxons. Un Freudiste ne s'est-il pas avisé (Dieu lui pardonne) de faire la psychoanalyse de Jésus-Christ?" C. G. Jung hat teilweise eine Psychoanalyse Christi gegeben in den „Wandlungen und Symbole der Libido", wo die Häufigkeit des Namens Mirjam im Evangelium aus der „Mutterablehnung" des Herrn heraus analysiert wird[3] (!).

Nicht alles, was nun einmal die Zeitströmungen „mitmachend" sich „Psychoanalyse" nennt, wirklich alle psychoanalytischen Gedankengänge mitmacht, macht alle Praxen nach. Freud hat allerdings das Recht des Erfinders und der logischen Konsequenz auf seiner Seite, wenn er sich dagegen verwahrt, daß das alles sich den von ihm für seine Schöpfung geformten Namen beilege.

Von seinem Werk meint Freud einmal, es habe die Schicksalsbestimmung, Widerspruch zu wecken. Das Vielerlei ihrer Betätigungsgebiete und innere Unklarheiten erschweren das objektive Urteil über die Psychoanalyse noch beträchtlich.

Ein Urteil über die psychoanalytische Methode der Psychotherapie steht zuerst dem Arzte zu. Daß ruhig urteilende, sittlich feinfühlige Ärzte aus der Psychoanalyse Anregung erhalten können, wird von ärztlicher Seite mehrfach bestätigt. Über den psychologisch-philosophischen Wert oder Unwert der zu Grunde liegenden Theorie ist mit Mißerfolgen oder Erfolgen der therapeutischen Methode allein nicht viel entschieden. Der Mißerfolg könnte ja lediglich der Ungeschicklichkeit des einzelnen zuzuschreiben sein, der sie anwendet; der Erfolg aber vielleicht auf irgend welchen seelischen Prozessen beruhen, die der psychoanalytische Therapeut wohl anregt, aber ohne es zu ahnen und vielleicht ohne es so zu wünschen[4]. Wie mancherlei einander recht entgegenstehende Methoden haben schon von neurotischen Symptomen befreit.

---

[1] Anwendungen der Psychanalyse in der Pädagogik und Seelsorge. „Imago" I (1912) 78.

[2] Herausgegeben von G. Dumas. II (Paris 1924, Alcan) 1040.

[3] Wandlungen und Symbole der Libido. Beiträge zur Entwicklungsgeschichte des Denkens[2] (Wien-Leipzig 1925, Deuticke), 205.

[4] Vgl. Lindworsky in dieser Zeitschrift 90 (1916) 269 ff.

Über das medizinische Gebiet weit hinaus erstreckt sich die Bedeutung der Allgemein- und Kulturpsychologie.

Zunächst zur psychoanalytischen „Tiefenpsychologie" mit ihren Lehren von Unbewußtem und Verdrängung, von Zensur und Symbol: J. Lindworsky schrieb schon vor Jahren: „Die vielen seelischen Verwicklungen und Verknotungen, die durch die psychoanalytische Literatur an die Öffentlichkeit gezogen wurden, haben unstreitig dazu beigetragen, die Bedeutsamkeit rein seelischer Faktoren für die Gestaltung des gesunden und kranken Geistes in helles Licht zu setzen." [1] Ganz sicher ist es berechtigt, wenn gerade auf die Macht der nicht leicht reflex und vollbewußt werdenden Einflüsse aufs bewußte Seelenleben hingewiesen wird. Wer aufmerksam in eigenes und fremdes Seelenleben hineingelauscht hat, wer die Denk- und Willenspsychologie verfolgt hat, wird immer wieder auf solche Einflüsse der verschiedensten Art gestoßen sein. Man hat von der „Lüge des Bewußtseins" gesprochen, von der Art, wie wir über die Motive unseres freien Handelns oft so naiv — wie es deutscher Sprachgebrauch recht fein aktiv ausdrückt —, „uns täuschen". Est leo in via, dicit piger, und er sagt's auch sich selbst, sein „Bewußtes" täuschend. Alte Aszese — die vielverschrieene, weil selten verstandene — hat das in feinfühliger Intuition erfaßt. Wer die Regulae discretionis spirituum für die „erste" und für die „zweite Woche" aus dem „Exerzitienbuch" in die Formelsprache modernster Psychologie und Psychiatrie übersetzte, würde staunen über die zu Grunde liegende Auffassung etwa von Einheit und Spaltung in der gesunden oder kranken „psychologischen Persönlichkeit". Und die so zentrale Zwei-Banner-Betrachtung setzt ausgerechnet dort in der Seele ein, wo die (im weitesten Wortsinn) „unbewußten" Einflüsse und Zusammenhänge aus Seelentiefen sonst hemmend und irreleitend zu wirken pflegen. — O. Westfal hat auf die verschiedenen „Stufen des Bewußtseins" hingewiesen [2]. Nur weniges kann auf einmal auf hoher Beachtungsstufe sein, vollbeachtet nur eines — man spricht von der „Enge des Bewußtseins" [3]. Vieles, was kaum eben randbewußt ist, oder wovon erst ein Bote, ein „Gefühlston" ins Bewußtsein stieg, macht sich geltend, bevor es selber vollbewußt wird [4]. Große „Strukturgesetzlichkeiten" beherrschen unser ganzes Denken, unser geistiges Schaffen, während wir von dem Vorhandensein dieser uns lenkenden Gesetze kaum etwas ahnen [5]. Unbewußte Dispositionen — hier im Vollsinn des Wortes „unbewußt" — liegen unserem geistigen Tun zu Grunde. Und über alles das hinaus wird eine ohne Scheu vor Metaphysik weiterdenkende Psychologie schließlich zu einer unbewußten „Seele" kommen. Daß auch die Psychoanalyse auf Unbewußtes in der Seele nachdrücklich hinwies, war gewiß ein Verdienst.

Aber —! Die Begriffe „Bewußt" und „Unbewußt", so schlicht sie scheinen und so grundlegend sie sind, gehören doch wahrlich nicht zu den leichtesten der

[1] A. a. O. 284.

[2] Vgl. Westfal, Über Haupt- und Nebenaufgaben im „Archiv für die gesamte Psychologie" 21 (1911) 219 ff. [3] Vgl. A. Mager, Die Enge des Bewußtseins (1920).

[4] Lindworsky u. a. weisen mehrfach daraufhin. Ungesuchte Bestätigung bei denkpsychologischen Versuchen des Verfassers s. Willwoll, Begriffsbildung (Leipzig 1926) 45 ff. 91 ff. 111 ff. 122 ff.

[5] Vgl. Otto Selz, Gesetze des geordneten Denkverlaufes (1913) und Zur Psychologie des produktiven Denkens (1922).

Psychologie. In jedem Lehrbuch der Psychologie müssen subtile Begriffsbestimmungen und -scheidungen im Kapitel über das Bewußtsein vorgenommen werden. Und ernste Forscher erachten es bis heute als würdige Aufgabe, in sorgfältigen Untersuchungen den Bewußtseinsbegriff zu klären [1]. Die Psychoanalyse ihrerseits pflegt mit spielender Eleganz diese Begriffe zu handhaben. Nicht durchweg im Interesse begrifflicher Klarheit. Was ist's mit dem spezifisch Freudschen Unbewußten? Was sollen etwa wirklich im Vollsinn des Wortes „unbewußte" Gedankengänge und Wünsche? Gewiß, es gibt „potentiell bewußte" Gedanken, also aktuell nicht bewußte; aber haben wir da wirklich „Denkvorgänge" oder nur Dispositionen, die zu solchem Denken führen? Dann die Zensur und ihre Auswirkungen? Ist diese Zensur etwas Bewußtes oder Unbewußtes? Wenn bewußt: haben wir also bewußte Erkenntnis- und Wertungsakte mit einem unbewußten Inhalt — die Zensur sitzt ja zwischen Unbewußtem und Vorbewußtem —; wenn unbewußt: haben wir also ein unbewußtes Erlebnisganzes, das sich selbst beurteilt, sich selbst zum Teil verdrängt usw. Und wenn's dem Verdrängten gelingt, sich zu „verkleiden", wenn der Analytiker aus harmlosen „Symbolen" das Grauen der unbewußten ödipodeischen Welt erfassen muß —: wenn es sexuell ist, daß ein gesunder Bub zur Zeit, da alle Welt von Zeppelin sprach, im Traum einen Zeppelin sah, — wenn es „unbewußte Selbstbestrafung" ist, daß ein Bub, der vom Mäuerchen springt, um Steine zu sammeln und sie auf ihn ärgernde Mädchen zu werfen, das Schlüsselbein im Springen bricht, wenn es Symbol inzestuöser Wünsche ist, daß Bismarck in der Zeit großer politischer Schwierigkeiten träumt, er sei auf der Jagd vor eine undurchdringliche Felswand gekommen, die sich erst auftat, als er mit der Reitpeitsche in der linken Hand auf sie schlug usw., dann kann es zweifelhaft erscheinen, ob der Widerstand der Fachpsychologie gegen Freudsche Deutungsvirtuosität nur daher komme, daß sie eben in „alter Schulpedanterie" und „Prüderie" befangen und verstrickt sei. Den Weg ins Unbewußte lehrt Freud an Hand der bloßen „Assoziationspsychologie" suchen. Aber der Fürst dieser Assoziationspsychologie, David Hume, hat sich selbst einmal als „Anatom, nicht Maler der menschlichen Natur" bezeichnet und damit schon im voraus gegen Freud den Vorwurf mechanistisch einseitiger Seelenlehre unterschrieben.

Psychoanalytische Triebpsychologie: Es wäre töricht zu leugnen, daß das Sexuelle seine ganz gewaltige Bedeutung im Seelenleben habe, und daß manche sich der irgendwie sexuellen Bedingtheit dieser oder jener „Störung" nicht bewußt sind. Ob dies Nichtwissen dabei ohne weiteres ein Manko sei oder vielleicht eine Sicherung der Natur (Stern), ist eine weitere Frage. Was man der Freudschen Psychoanalyse vorwarf und mit Recht, ist Pansexualismus. Das Wort hat viel Entrüstung geweckt; man wies darauf hin, daß Freud doch auch Ichtriebe kenne, daß er Sexualität in sehr feinem Sinn verstehe usw. Aber von den Ichtrieben hört man in orthodox Freudscher Literatur recht wenig;

[1] Vgl. die neueste Studie von J. Geyser, Untersuchungen zur Natur des Bewußtseins, in „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik" I (1925) 421 ff. 507 ff., sowie die älteren Arbeiten von A. Gemelli, La coscienza secondo le più recenti ricerche della psicologia sperimentale (Rivista di filosofia neoscolastica XIV [1922] 236 ff.), und Fr. Katzinger S. J., Inquisitio psychol. in consc. hum., Philosophie und Grenzwissenschaft I 1924.

die Verfeinerung des Sexualbegriffes wird in Freuds Werken als These aufgestellt, aber dann beinahe wieder ins „Unbewußte" verdrängt. Wenn aber „Libido" als Wort für „den" Trieb ganz allgemein gebraucht werden soll[1], dann scheint sich doch mit logischer Notwendigkeit die Frage aufzudrängen: weshalb in aller Welt man etwas „Libido" nenne, wenn man „Nicht-Libido" meint.

Freud könnte freilich mit Recht darauf hinweisen, daß die fachpsychologische Erforschung des Affekte- und Trieblebens noch nicht zu einem allgemein angenommenen Abschluß geführt hat. Feine phänomenologische Analyse des Gefühlslebens und von allem Apriorismus freie, ausgiebige Beobachtung des Instinktlebens und der Instinktäußerungen werden noch viel zusammenarbeiten müssen, um „die" Triebpsychologie aufzubauen. Soviel aber dürfte sicher sein, neu gesichert auch durch die Erforschung der menschlichen Instinkte, wie sie in der englisch-amerikanischen Psychologie heute betrieben wird, daß das menschliche Trieben sehr viel reichhaltiger, vielgestaltiger und komplizierter ist, als es psychoanalytische Triebpsychologie anzunehmen geneigt ist. „Man denke ja nicht", sagt K. Bühler in seinem Kongreßreferat von 1925 über die Instinktforschung, „daß das mit einem Strich zu erledigen sei, indem man statt tausend eins oder zwei setzt und dafür allumfassende Namen einführt. Früher sagte man Selbsterhaltung und Arterhaltung, heute gibt es Unitarier, die das Wort élan vital oder libido verwenden, um die angeblich einheitliche Quelle und Direktion des sinnvollen Verhaltens der Tiere und Menschen zu treffen. Nach meiner Auffassung sind alle diese Oberbegriffe wenig geeignet, die Instinktforschung wirklich zu fördern.... Und ganz gewiß ist nicht alles als libido in einem Topfe angerührt."[2]

In streng Freudscher Trieblehre ist die Triebenergie lediglich die psychische Resonanz physischer Vorgänge, ein rein naturwissenschaftlicher Begriff, den physikalischen Energien wesenhaft gleichzusetzen, während aus dem energetischen Spiel der Libidoquanten Seelenleben und Kultur, eindeutig determiniert, sich aufbauen. Es dürfte nicht ungerecht sein, wenn darin Determinismus und stark materialistische Grundeinstellung gesehen wurde[3], so eine Art Psychomechanik an Stelle einer Psychologie („Logos" heißt „Sinn").

Psychoanalyse des Kulturschaffens und Religionspsychoanalyse: die oben angeführten Beispiele sagen darüber viel. Es wäre wenig reizvoll aufzuzählen, was alles noch geleistet wurde; etwa wie Ernest Jones Annuntiata-Bilder und von ihm erfundene Annuntiatio-Lehren[4] psychoanalysierte, oder die Taufzeremonien als eine Art „himmlischen Inzest" entdeckte[5] und anderes, was sich noch sehr viel schlechter wiedergeben läßt, oder wie das Kreuzsymbol und Jesu Taten psychoanalysiert wurden.

Und die Pädanalyse? Es sei vor allem betont, daß ganz gewiß hinter der Forderung der Pädanalyse von mancher Seite ehrlicher Optimismus und

---

[1] Vgl. C. G. Jung nach der Trennung von Freud.

[2] Bericht über den IX. Kongreß für experimentelle Psychologie in München 1925 (Jena 1926, Fischer) 21. [3] Vgl. Willi Schohaus a. a. O.

[4] Die Empfängnis der Jungfrau Maria durch das Ohr, im „Jahrbuch der Psychoanalyse" VI (1914) 135 ff.

[5] Die Bedeutung des Salzes in Sitte und Gebrauch der Völker, „Imago" I (1912).

eine harmlose Auffassung von der Pädanalyse stecken. Sicher kann man Pädanalysen machen, die wirklich recht harmlos sind. Aber wenn man liest, wie dem kleinen Fünfjährigen seine Angst vor Pferden dadurch ausanalysiert wird, daß man ihm „bewußt macht", wie diese Angst Symbol sei einer grobsexuellen ödipodeischen Eifersucht gegen seinen Vater u. dgl.[1], und wenn man dann von Männern, die so herrlich über Kinderseelen schreiben, liest, daß diese Analyse ein Meisterstück sei, dann darf man stutzig werden. Das Sexuelle ist weiß Gott etwas sehr Heiliges und Hohes, wo es die natur- und gottgesetzten Züge trägt. In katholischer Lehre ist nicht umsonst die Ehe ein sakramental geheiligtes unantastbares Band. Ein bitteres Unrecht aber gerade gegen die Heiligkeit und Reinheit gottgewollter Sexualität ist es und ein Hohn auf jede ungekünstelte Betrachtung des modernen Lebens und der tragischen Macht wuchernder Libidotriebe, wenn man in der Phantasie des jungen Menschen alles Mögliche, selbst das „Neutralste", mit Bildern sexueller Perversion verassoziiert, das Sexuelle und Perverse gewissermaßen in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit zerrt.

Ein neuer Pädagog schrieb kürzlich: „Daß eine maßvolle Anwendung dieser Methoden (bei Erwachsenen) durch einen gewissenhaften, fachmännisch gebildeten Arzt oder Psychologen in einem Einzelfall einmal angebracht sein kann, sei nicht geleugnet. Aber jenes Wühlen im Sexuellen, wie es Freud und namentlich manche seiner Schüler treiben, jenes Suggerieren von sexuellen Zusammenhängen, das geradezu verbrecherische Suchen nach Ödipuskomplexen bei Kindern vergiftet unser Volk und unsere Jugend bis ins Mark. Die Literatur dieser Schulen, es muß einmal offen gesagt werden, mutet einen oft an wie Pornographie, die man mit einem wissenschaftlichen Mäntelchen behängt."[2] —

„Starke Irrtümer sind wirksamer als mattherzige Wahrheiten" — das Wort hat sich in der Geschichte der Psychoanalyse S. Freuds bestätigt. Das hätte aber nicht kommen können, wenn nicht in der Fülle des Grotesken etwas verborgen läge, das gesund und gesunden Zeitforderungen entgegenkommend wäre. Dieses Gesunde sehen wir in der starken Betonung seelischer Zusammenhänge und der nicht vollbewußten und unbewußten Einflüsse im Seelenleben. War die Tatsache auch nicht so neu, wie es psychoanalytische Geschäftsreklame hinzustellen liebt, so war es doch ohne Zweifel ein Verdienst, darauf nachdrücklich hinzuweisen.

Von manchen Seiten wird intensiv daran gearbeitet, das Wertvolle aus der Schlacke herauszuheben und es nutzbar zu machen. Solche Bestrebungen sind, wo Reserve und logisch klares Vorgehen sie leiten, sicher zu begrüßen. Warum sie es für nötig halten, die „Mode" mitmachend sich „Psychoanalysen" zu nennen, da sie doch programmgemäß Thesen, die Freud als Wesensstück seines Gedankens erklärte, nicht mitmachen wollen, das ist unseres Erachtens nicht ersichtlich. Möge es ihnen gelingen, in jener feinen Geisteshaltung, die sich nicht ans Neue wirft, bloß um nicht „unmodern zu denken", und in enger Fühlungnahme mit exakter psychologischer Forschung und klug zurückhaltender

[1] Vgl. Freuds Sammlung kleinerer Schriften zur Neurosenlehre, 3. Folge, [3] Leipzig und Wien 1913.

[2] Um Sitte und Sittlichkeit (Düsseldorf 1926, Kath. Schulorganisation).

psychotherapeutischer Beobachtung zum Fortschritt der Seelenkunde mitzuwirken.

2.

Daß eine im ganzen mehr ablehnende Stellungnahme zur spezifisch psychoanalytischen Denkweise keineswegs den Verzicht auf ‚Tiefenpsychologie' und Psychotherapie bedeutet, zeigt das Bild des wohl bedeutendsten psychotherapeutischen Gegners der Psychoanalyse, der Individualpsychologie. Aus der Psychoanalyse Freuds hervorgewachsen, in manchen Gedankengängen ihr verwandt, bietet sie doch ein sehr viel anderes Gesamtbild dar[1].

„Wenn es Freuds tiefster Gedanke war, daß die hysterischen Symptome einer bestimmten Persönlichkeit nur aus ihrem Leben zu verstehen sind, so hat er diesen Leitgedanken doch wieder aufgegeben, weil er an Stelle unvoreingenommener Analyse starre und für alle Individuen gleiche Mechanismen treten ließ. Er zog aus, um die Mannigfaltigkeit der Individualität zu entdecken und blieb hängen im Gestrüpp psychischer Mechanismen. Will Freud eingeklemmte Affekte, verdrängte Erinnerungen, Widerstände, eine dämonisch selbstherrliche Zensur aus dem Zustandsbild freilegen, entmischen, herauslösen, so lehnt Adler diese Art von psychischer Chemie (chemischer Analyse) gänzlich ab. (In seinem) Sinne analysieren (heißt) nichts anderes als Einzelheiten, Seiten der Persönlichkeit erfassen, ohne sie aus dem umfassenden Sinnzusammenhang herauszulösen."[2] Ist für Freud das Seelenleben wesentlich und eindeutig determiniert durch den „Mechanismus" der Triebenergiequanten, so leugnet zwar Adler das Gewoge der „Triebe von unten" nicht, läßt aber über ihnen dasjenige sein, was eigentlich erst die Formung der seelischen Persönlichkeit bestimmt: die Leitlinie des einzelnen Seelenlebens. Wohl ist alles von Bedeutung, was der Mensch ins Leben mitbekommt und im Leben aufnimmt. Aber nicht das ist das Entscheidende, was er bekam, sondern was er damit macht, gemäß der Leitlinie seines Geltungsstrebens. Zwei Grundtendenzen ringen miteinander, Geltungsstreben — Adler nennt es etwas bizarr Wille zur Macht — und Gemeinschaftsgefühl. Und von dem Wirken dieser beiden hängt es ab, in welcher charakteristischen Form alle andern Faktoren „am Aufbau der Lebensform des Menschen" mitschaffen. Das Geltungsstreben, im Persönlichkeits- und Eigenwertbewußtsein wurzelnd, muß sich durchzusetzen suchen. Es wird aber auch an der Realität und an den Forderungen des Gemeinschaftslebens anprallen. Seine „Niederlage" wird zur

[1] Daß sie im Folgenden soviel kürzer als die Psychoanalyse besprochen wird, entspricht weder ihrer bereits gewonnenen Bedeutung noch dem relativen Werturteil! Vgl. zur Individualpsychologie an Werken von A. Adler neben seinen Aufsätzen in der „Internationalen Zeitschrift für Individualpsychologie" (Wien, Perles) die ältere „Studie über Minderwertigkeit von Organen" (Wien 1907); „Über den nervösen Charakter" (München 1922 in 3. Aufl.); Adler-Furtmüller, Heilen und Bilden (München 1922 in 2. Aufl.). In der Gedankenführung geschlossener und klarer, in der philosophischen Unterbauung sehr viel solider und tiefergehend sind die Arbeiten von R. Allers, wie die oben erwähnte: Charakter als Ausdruck, Utitz' Jahrbuch der Charakterologie (1924); Begriff und Methodik der Deutung in Psychogenese und Psychotherapie körperlicher Symptome, herausgegeben von O. Schwarz; Grundformen der Psychotherapie (Wien 1925) a. a. O.; vgl. auch Gemeinschaft als Idee und Erlebnis in „Individualpsychologische Zeitschrift" II (1923, Heft 1) 7 ff.

[2] Wl. Eliasberg, Das Ziel in der Psychotherapie, in „Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie" XCVI (1925) 754 ff.

„Entmutigung", zum „Minderwertigkeitsgefühl" führen, dieses hinwieder ist auf die Dauer nicht erträglich; man wird sein Geltungsstreben überkompensieren, aber nicht auf dem geraden Weg des Gemeinschaftslebens es zu verwirklichen trachten, sondern auf Umwegen, wird scheinbar andere, „fiktive" Ziele sich stecken und zugleich mancher Forderung des Lebens ausweichen, um sich gegen neue „Niederlagen" des Geltungsstrebens im vornherein zu „sichern". Aufgabe des individualpsychologisch orientierten Beraters, Arztes, Führers wird es sein, den Lebensirrtum, der im Streben nach fiktiven Zielen des überspannten Geltungsstrebens liegt, aufzuhellen, den „Entmutigten" zum Leben und zur Lösung von Gemeinschaftsaufgaben zu ermutigen, und ihn so zum rechten Ausgleich zwischen Geltungsstreben und Gemeinschaftssinn, eigentlich zur Einordnung des einen in das andere, hinzuführen.

Gewiß hat auch die individualpsychologische Literatur ihre Schwächen, ihre einseitigen Übertreibungen und mechanischen Applikationen, und gewiß gerät auch sie etwas ins „paralogische Denken", wenn sie — nach Freudschem Vorbild, nur in individualpsychologischer Umgruppierung der Gedanken — allzuviel biogenetisches Grundgesetztum auf das Seelenleben appliziert und gar das Werden des Denkens als Überkompensation von Minderwertigkeit erklärt, dabei die Frage vergessend, woher der „prälogische" Mensch so viel Vorverstand hatte, daß er sich den „logischen Verstand" zulegte. Oder auch, wenn in stark an psychoanalytisch-Freudsche Interessenrichtung mahnender Art die ganze Literatur nach Frauen, die gern Männer wären, durchstöbert wird.

Aber — als Ganzes dem Ganzen gegenübergehalten — in ihren weiten und tragfähigen Grundgedanken erwogen, steht unseres Erachtens die Individualpsychologie doch ganz unvergleichlich über der Psychoanalyse. In ihrem Betonen des Gemeinschaftssinnes und der „Ermutigung zum Leben" liegt gewiß etwas, das mit Recht Sympathie für sie fordert. In ihrem — in den Grundlagen ihres Gedankengefüges gegebenen — Verzicht darauf, das gesamte Seelenleben nach einer mechanischen Schablone auf einen Trieb oder zwei zurückzuführen, in dem Bestehenlassen der Vielheit lebensformbildender Faktoren liegt etwas Gesunderes und Lebensnäheres. In ihrer Auffassung davon, wie dennoch diese vielen Faktoren der Leitlinie folgend zusammenarbeiten, die „Persönlichkeit" bauen, liegt im Gegensatz zur Psychoanalyse ein fruchtbarer, vielfältig feiner Lebensbelauschung entstammter Versuch, den Aufbau der Persönlichkeit — nicht naturwissenschaftlich analytisch zu sezieren, aber in deutendem „Verständnis" einheitlich zu begreifen.

Von der Psychoanalyse meint Georges Dumas: „Le Freudisme, après avoir fait beaucoup de bruit dans le monde, justifiera sans doute cette formule de Brunetière, que ce qui survit d'un système, c'est toujours ce qui n'est pas systématique."[1] Von der Individualpsychologie dürfte sehr viel mehr bleiben.

Alexander Willwoll S. J.

---

[1] Traité de Psychologie a. a. O. II 1065.

Weltkonferenz in Lausanne 1927 über christlichen Glauben und Kirchenverfassung

Gemeinsame Veranstaltungen und Beratungen zum Besten des Weltfriedens, insbesondere des Kirchenfriedens, der religiösen Eintracht, des Gottesfriedens unter den Bekenntnissen und zum Neubau des praktischen Christentums sind in der Gegenwart an der Tagesordnung so sehr, daß ein in diesem Geiste tätiger Kirchenmann unlängst den Seufzer ausstieß, es seien der Friedensmacher zu viele auf dem Plan. Die älteste und wichtigste dieser modernen Weltorganisationen ist ohne Zweifel die Weltkonferenz über Glauben und Verfassung der Kirche — World Conference on Faith and Order. — Diese Zeitschrift hat schon mehrfach über die Schritte berichtet, die in dieser edlen Sache geschehen sind oder zu erwarten stehen[1]. Es ist Zeit, daß wir den Fortgang des Unternehmens verfolgen.

Nach dem Beschluß einer vorberatenden Tagung in Genf (diese Zeitschrift 100. Bd.) sollte die Konferenz schon 1925 in Washington stattfinden. Der Termin wurde dann, wie hier bereits mitgeteilt, auf das Jahr 1927 verschoben. Später wurde auch der Tagungsort geändert und die Konferenz nach Lausanne in der Schweiz verlegt.

Es werden 500 Abgeordnete erwartet, die sich nach dem Beschluß des Fortsetzungsausschusses auf folgende Kirchen und Länder verteilen:

Nord- und Südamerika (23 Kirchen oder Kirchenprovinzen)	96	Abgeordnete
Großbritannien und Irland (17 Kirchen)	70	„
Europa und der nahe Osten (25 Kirchen)	93	„
Indien, China, Japan (5 Kirchen)	14	„
Südafrika (5 Kirchen)	13	„
Australien (8 Kirchen)	28	„
Mitglieder des Fortsetzungsausschusses, die ex officio Mitglieder der Konferenz sind	61	„
Vorbehaltene Sitze für Mitglieder von Kirchen, die sich noch nicht offiziell beteiligen	75	„
Vorbehaltene Sitze für Mitglieder, die kooptiert werden können	50	„

In dieser Liste fehlt vor allen der „Deutsche Evangelische Kirchenbund“ mit seinen 28 selbständigen Landeskirchen; dann der Schweizer reformierte Kirchenbund mit einer stattlichen Anzahl von Frei- und Landeskirchen. „Es ist nicht anzunehmen, daß die schweizerische Kirche an dieser Konferenz offiziell teilnehmen kann, da die Voraussetzung dazu fehlt: das Bekenntnis zur Gottheit Christi“ („Reformierte Schweizer Zeitung“ 14. Mai 1926, Basel).

Die gleiche Voraussetzung dürfte unter andern auch für den Deutschen Evangelischen Kirchenbund Schwierigkeiten ergeben.

Auffallend ist endlich, daß neben andern baltischen „Kirchen“ Finnland in der ausführlichen Aufzählung (Internat. Kirchl. Zeitschr. 1926, 1) nicht vorkommt.

Ein Gegenstandsausschuß hatte inzwischen die Aufgabe, diejenigen Glaubens- und Verfassungsfragen zu Papier zu bringen, welche in lokalen

[1] Zuerst im Dezemberheft 1920, 100. Band, S. 184 und am ausführlichsten in zwei Artikeln des Jahrgangs 1924 (Januar und Oktober Band 106, S. 99 und Band 108, S. 39).

Vorkonferenzen besprochen und dann in endgültiger Form der Weltkonferenz zum Verhandeln und wo möglich zum Beschlußfassen übergeben werden sollen. Als Mitglied dieses Ausschusses ist in unserem früheren Artikel (Bd. 106, S. 107) der sächsische Landesbischof Dr. Ihmels genannt. Dieser Name stand zwar neben dem des Professors Dr. A. Lang in Halle in der ersten Liste der Mitglieder, ist aber aus den später mitgeteilten Listen verschwunden, und als einziger Vertreter des deutschen Protestantismus erscheint nur Lang als Abgeordneter des reformierten Bundes in Deutschland, neben ihm ein Grieche und fünf Engländer. Fünf Reihen von Gegenständen oder Fragen sind von dem Ausschuß zur Besprechung vorgeschlagen. Soweit dieselben 1924 schon bekannt waren, haben wir sie im genannten Artikel (Bd. 106, S. 107 f.; Bd. 108, S. 41 43) wörtlich aufgeführt. Es sind die vier Fragen über den Glauben, über die Verfassung der Kirche, die kirchlichen Amtspersonen, über die Kennzeichen der wahren sichtbaren Kirche und über das christliche Sittenideal.

Unterdessen ist noch eine fünfte und letzte Gruppe von Gegenständen hinzugekommen, nämlich die Fragen über die Sakramente der Kirche. Damit man das gesamte Verhandlungsmaterial vor Augen habe, lassen wir auch die fünfte Reihe hier gleich wörtlich folgen und geben dann einige für Katholiken sowohl als für Protestanten wichtige Gedanken, die vielleicht auch dem einen oder andern Ausschuß der Weltkonferenz noch dienen können.

„Die Sakramente“[1]. Abteilung I. Die zwei Handlungen, die von allen Christen als Sakramente anerkannt werden.

1. Sollte die wiedervereinigte Kirche die Taufe als einen zur Mitgliedschaft in der Kirche Gottes unbedingt notwendigen Einweihungsritus betrachten?

2. Ist man darüber einig, daß der Vollzug der Taufe a) mit Wasser und b) im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes geschehen müsse?

3. Wird es möglich sein, alle übrigen Fragen betreffs der Taufe (z. B. die Frage: Wer darf die Taufe vollziehen?) andern Behörden als der Zentralbehörde der Kirche zu überlassen?

4. Mit Bezug auf die Kindertaufe:

a) Werden diejenigen, die bisher die Kindertaufe abgelehnt haben, gewillt sein, das Fortdauern der Kindertaufe als zulässig innerhalb der wiedervereinigten Kirche zu betrachten? und umgekehrt.

b) Wird es auch von denen, welche die Kindertaufe festhalten, anerkannt werden, daß innerhalb der wiedervereinigten Kirche das Verschieben der Taufe (resp. das Verlangen, daß der Täufling bei der Taufe sein Glaubensbekenntnis verständnisvoll ablege) Individuen oder Gemeinschaften zulässig sei?

c) Sind noch andere Schwierigkeiten zu erwägen, und wie können sie erledigt werden?

5. Sollte die wiedervereinigte Kirche darauf bestehen, daß das heilige Abendmahl für ihre Mitglieder obligatorisch sei?

6. Was ist notwendig für das Feiern dieses Sakraments mit Bezug a) auf die zu gebrauchenden Elemente, b) auf die gebührende Einsegnungsformel und c) auf den Spender des Sakraments?

7. Ist das Festhalten an irgend einer eucharistischen Lehre als notwendig für das gebührende Feiern oder den gebührenden Empfang des heiligen Abendmahls anzu-

[1] Veröffentlicht Januar 1925.

sehen? oder genügt für das eine oder für beides die Absicht, das zu tun, was der Herr getan und befohlen hat?

8. Wenn es irgend eine eucharistische Lehre gibt, die die wiedervereinigte Kirche als notwendig zum gebührenden Feiern oder Empfang des heiligen Abendmahls ansehen sollte, welches ist diese Lehre?

Abteilung II. Handlungen, die von vielen, aber nicht von allen Christen als Sakramente anerkannt werden.

1. a) Sollte die wiedervereinigte Kirche die Konfirmation als allgemein obligatorisch ansehen?

b) Welches sind die wesentlichen Bestandteile der Konfirmation, und von wem sollte dieselbe gespendet werden?

c) In Kirchen, wo die Konfirmation nicht ausgeübt wird, welche Schritte geschehen zwischen der Taufe und der Zulassung zu den vollen Kirchenprivilegien? Sind diese Schritte allgemein obligatorisch?

2. Was sollte die wiedervereinigte Kirche als erforderlich oder zulässig ansehen betreffend das Sündenbekenntnis (sowohl öffentlich als privat) und die Absolution bußfertiger Sünder?

3. Sollte die wiedervereinigte Kirche irgendwelche allgemein obligatorische[1] Ehegesetze aufrechterhalten, und wenn dies der Fall ist, was für Gesetze sollten es sein?

4. Sollte die wiedervereinigte Kirche als solche zur Krankenölung Stellung nehmen?

5. Sollte die wiedervereinigte Kirche andere Handlungen außer der Taufe und dem heiligen Abendmahl als Sakramente anerkennen, oder das als zulässig ansehen?

So weit das Zirkular des Gegenstandsausschusses vom Januar 1925.

Möglichst zahlreiche Antworten waren bis zum 1. August 1925 an das Sekretariat der Konferenz in Boston (Mass.) erbeten. Da jedoch mit dem Verschicken der Fragebogen erst im Januar 1925 begonnen wurde und da gemeinschaftliche Beschlüsse dieser Art in Ortskommissionen immerhin Zeit brauchen, so werden die Antworten nicht zu zahlreich geworden sein. An der Hand des Einlaufes will nun der Vorbereitungsausschuß den Fragen diejenige Fassung geben, in der sie der Vollkonferenz in Lausanne zur Erörterung und wo möglich zur Beschlußfassung überliefert werden sollen.

Was wird das Ergebnis sein? Ohne Prophet zu sein, kann jeder, der den Umfang der angeschnittenen Streitfragen und die riesengroßen Schwierigkeiten, auf die eine Verständigung zwischen so weit voneinander abstehenden Parteien stoßen muß, mit Sicherheit voraussagen: Auch wenn die Tagung in Lausanne, die auf einen Monat angenommen ist, ein Jahr und länger dauern sollte, und wenn auch auf diese erste Konferenz viele ähnliche folgen sollten, wird die Einigkeit am Ende ebenso groß sein wie am Anfang. Wie nach Stockholm trotz aller großen Worte das praktische Christentum des Weltprotestantismus so buntscheckig geblieben ist und bleibt, als es war, so werden die unverbindlichen Beschlüsse von Lausanne, wenn es überhaupt zu solchen kommen sollte, an den eingewurzelten Gegensätzen der Dogmen und Verfassungen — etwa zwischen den westeuropäischen Lutheranern, Reformierten und altpreußisch-unierten Evangelischen einerseits und den Anglikanern, Griechen, Armeniern,

[1] Zur Erklärung wird vom Ausschuß hier beigefügt: „D. h. Gesetze, denen man als Vorbedingung der kirchlichen Trauung Gehorsam versprechen muß, und deren Übertretung die Schuldigen dem Kirchenbann aussetzen wird."

Jakobiten auf der andern Seite — mit Notwendigkeit zerschellen. Man wird schon zufrieden sein müssen, wenn der ernstgemeinte christliche Gebetsgeist, der viele Kundgebungen der Konferenz und ihres Sekretariats auch jetzt durchweht, üblere Folgen und neue Verbitterungen und Spaltungen hintanhält.

Auf einige in der fünften Fragereihe (Sakramente) verborgene Klippen sei hingewiesen.

Setzen wir den günstigsten Fall, daß die ganze Konferenz die erste und zweite Frage über das, was zu einer christlichen Taufe nach Materie und Form gehört, mit Ja beantworten wird, so lauert in der dritten schon ein Wurm der Zersetzung in Gestalt des kaum verschleierten Vorschlags, alle übrigen Bestimmungen über die Taufe den Behörden der Teilkirchen anheimzugeben, d. h. in der wiedervereinten Kirche soll auf eine einheitliche Lehre und Vorschrift über das Sakrament der Taufe verzichtet werden, und das auch in so wichtigen Stücken wie der Kindertaufe. Dieser Gedanke kann doch nur der Einsicht entspringen, daß Baptisten, Mennoniten, Quäker und Verwandte niemals auf ihre Sonderlehren und Sondersatzungen verzichten werden. Ebensowenig wird die Gesamtkirche sich zu diesen bekehren. Der Weg endet in einer Sackgasse.

Noch verzweifelter wird die Aussicht, wenn wir uns zu den Sätzen über das Abendmahl wenden. Soll es, so lautet die Frage, in der wiedervereinigten Kirche ‚irgend eine eucharistische Lehre' geben, oder soll man sich mit der Fides implicita begnügen, d. h. mit der ‚Absicht, das zu tun, was der Herr getan und befohlen hat?'

Wenn man bedenkt, mit wieviel Hohn die protestantische Polemik noch vor kurzen Jahren diese Fides implicita, diesen „Köhlerglauben" übergoß, wo er etwa dem katholischen Volk als Notbehelf in Zweifelsfällen empfohlen wurde, was soll man dann sagen zu dem Vorschlag — denn ein Vorschlag ist die Frage — der sieben gelehrten Theologen aus vieler Herren Ländern, welche die Kommission bilden? Ist es nicht das Geständnis vollständiger Ratlosigkeit?

Man erinnert sich bei der Aussicht auf die Verhandlungen in Lausanne an das Ergebnis des Religionsgespräches in Marburg zwischen Luther und Zwingli im Jahre 1529, das ebenfalls dies Sakrament zum Gegenstand hatte. Wird es auch im nächsten Jahre vielleicht zu so schroffen Zusammenstößen wie damals nicht kommen, so stehen sich doch sachlich die Gegensätze zwischen rechts und links in der Eucharistielehre heute ungleich schärfer, mannigfaltiger und eingewurzelter gegenüber als im 16. Jahrhundert. Damals hätte die Einigung der tonangebenden Führer die Spaltung des Volkes unschwer verhindert oder gehoben. In unsern Tagen des zügellosen Subjektivismus und der Verwahrlosung der Gewissen würde eine etwaige Einigung der Führer, auch wenn sie möglich wäre, an der Masse der Namenchristen erfolglos abgleiten. Das ist aus dem geringen Widerhall und der Teilnahmslosigkeit zu schließen, worauf die Rundschreiben der Konferenz in der protestantischen Laienwelt allenthalben stießen. Die nächstjährige Versammlung in Lausanne wird nicht als Herzenssache der großen protestantischen Welt, sondern höchstens als Professoren- und Theologenkonferenz größeren Stils bewertet, mit Neugierde betrachtet oder auch — abgelehnt.

Als fast unmöglich stellt sich z. B. die Teilnahme an diesem Konzil für den Kirchenbund der deutschen protestantischen Kirchen und seine offizielle Spitze, den Deutschen Evangelischen Kirchenausschuß heraus. Obwohl nämlich der Kirchenbund erst 1922 geschlossen wurde, so bestand doch schon längst vorher ein gemeinsamer Deutscher Kirchenausschuß mit beschränkteren Vollmachten, und an diesen hatte die Genfer Versammlung ihre Einladung zur Teilnahme geschickt. Die Antwort [1] lautete ablehnend. Nun hat sich inzwischen allerlei in der Gestalt des Kirchenausschusses geändert. Aber der mehr deutschnationale als christliche Geist, in dem die Antwort gehalten war, scheint auch jetzt noch die Oberhand zu haben und ein Entgegenkommen gegen Lausanne zu erschweren. Das geht mit aller Deutlichkeit aus einem Bericht über die Tagung des deutschen Zweigs im „Bunde für internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen" hervor, die in Frankfurt a. M. vom 26. bis 29. April 1926 stattfand. Hier hatte der oben genannte Professor Lang einen Vortrag über die Weltkonferenz in Lausanne gehalten und die Beteiligung warm empfohlen, aber die Versammlung, die doch aus lauter Friedensfreunden bestand, fand es nicht geraten, die Empfehlung Langs zum Beschluß zu erheben. Selbst Professor Rade, der Verfasser des Berichts und Freund solcher Einigungsversuche, sagte nur: „Daher denn auch für unsere Vertretung, den Deutschen Evangelischen Kirchenausschuß, eine fast unüberwindliche Schwierigkeit, an Faith and Order sich zu beteiligen, in specie den Kongreß von Lausanne im nächsten Jahre zu beschicken. So gab es Ursache, die Situation herüber und hinüber zu bedenken. Ich bin der Idee nach mit Lang für die Losung und wünsche mit Langs nicht beschlossenem Antrag, daß unsere deutsche Kirchenvertretung einen Weg finde, sich an dem Konzil von Lausanne zu beteiligen." [2]

In dem Hauptstück von den Sakramenten und zumal in dem vom Abendmahl ist beachtenswert, wie geschickt der Wortlaut der Fragen so gestaltet ist, daß man den Eindruck erhalten kann, es handle sich in diesem fünften Kapitel um eine verhältnismäßig untergeordnete Frage des Ritus und der Kirchendisziplin, bei der man von dogmatisch festgelegten oder festzulegenden Glaubensfragen absehen und jeden Ast oder Zweig der „vereinigten Kirche" in seiner besondern Art grünen und wachsen lassen könne, ohne daß die Einheit in Glaube und Verfassung gefährdet sei.

Allein hier ist eine wichtige Grenze zu beachten. Wohl gibt es auch in der einen „zentralistisch" verfaßten römisch-katholischen Kirche viele Besonderheiten der Riten und des Kirchenrechts zumal für die Unierten des Morgenlandes. Diese Erscheinung ist ein Beweis dafür, daß diese Kirche von „uniformierender Zentralisation" weit entfernt ist. Aber in der Lehre von den Sakramenten, besonders was das heilige Abendmahl betrifft, handelt es sich um etwas ganz anderes.

Angefangen von den Zeiten der ältesten christlichen Kirche, von der Zeit der blutigen Christenverfolgungen und der Anachoreten der Wüste sowie der Zeit der großen Kirchenväter der folgenden Jahrhunderte bis herab zum Ende des Mittelalters galt die heilige Eucharistie, das Opfer des Neuen

[1] Abgedruckt in der Allgem. Evang.-Luth. Kirchenzeitung vom 13. August 1920, S. 649.

[2] „Die Christl. Welt" Nr. 10, vom 27. Mai 1926, S. 493. — Der Vortrag, in dem Prof. August Lang seinen oben erwähnten Antrag in Frankfurt begründete, ist inzwischen gedruckt erschienen im 3. Vierteljahrsheft der Zeitschrift „Die Eiche" (S. 301—308). „Man einigte sich schließlich dahin, daß der Referent (Lang) seinen Antrag zurückzog und daß eine Kommission gewählt, der die Angelegenheit zur Weiterführung überwiesen wurde" (Die Eiche a. a. O. S. 352: Ein ehrenvolles Begräbnis).

Bundes und die heilige Kommunion als Herzstück des christlichen Glaubens und der christlichen Frömmigkeit. Daran hat auch die Trennung der Morgenländer nichts geändert. Noch kurz vor Luthers und Kalvins Tagen schrieb der gottselige Thomas von Kempen sein Büchlein de sacramento Eucharistiae sive de sacra Communione. In den für das protestantische Volk bestimmten Drucken seiner „Vier Bücher von der Nachfolge Christi" hat man allerdings dieses vierte Buch ausgelassen oder durch etwas anderes ersetzt. Es ist nun einmal Tatsache: Gegenüber dem furchtbaren Riß, der seit dem 16. Jahrhundert in der Christenheit klafft, verschwinden alle Streitpunkte zwischen Rom und Konstantinopel als Fragen zweiter Ordnung. Lex orandi lex credendi — das Gesetz des Betens ist auch Gesetz des Glaubens. Wenn Katholiken und Orientalen an demselben Altar den eucharistischen Heiland anbeten, so fühlen sie sich trotz Schisma eins im Glauben. Wie aber fühlen, beten und glauben in solchen Fällen die Reformierten diesseits und jenseits der Meere? Und diese werden neben den Orientalen die große Mehrheit auf der Konferenz darstellen. Man wäre neugierig zu wissen, mit welchen Mienen die Häupter der morgenländischen Kirchen die skeptische Frage über „das Festhalten an irgend einer eucharistischen Lehre" gelesen haben mögen.

Man kann also bereits klar vorhersehen, daß es in Lausanne im besten Falle so gehen wird wie auf den vielen Unionsversuchen der letztvergangenen Jahre: man einigt sich auf eine vieldeutige Kompromißformel, die niemand weh tut, weil sie auf dem Papier stehen bleibt und im übrigen alles beim Alten läßt. So kam der Deutsche Evangelische Kirchenbund glücklich unter Dach und Fach, ohne daß die darin vertretenen „Konfessionen" ein Jota von ihren Sonderbekenntnissen preisgaben; so entstand die Einigung der altpreußischen Unionskirche mit der berüchtigten „Präambel", einer Meisterprobe dehnbarer Zweideutigkeiten. Die Verfassungen der andern deutschen Landeskirchen haben übrigens die Weitherzigkeit Berlins in Glaubensfragen vielfach noch überboten. Daß die Vertreter dieser deutschen Kirchen, wenn sie in Lausanne nicht fehlen, in Lehrstücken des Glaubens und zumal in Eucharistiefragen, gebundene Marschroute nach links mitbringen, ist von vornherein gewiß. Bei den Gesandten der andern abendländischen Kirchen ist es wenigstens wahrscheinlich. Bis dann über die fünf andern Sakramente zweiter Ordnung etwas vereinbart wird, mag das Konzil noch einige Menschenalter lang tagen.

Zu den Sätzen über das christliche Lebensideal, die wir schon früher (Bd. 108, S. 43) mitgeteilt haben, ohne weitere Bemerkungen daran zu knüpfen, möchten wir hier ebenfalls noch einige Zusätze beitragen [1].

---

[1] Des Zusammenhanges wegen seien die Fragen hier nochmal abgedruckt: „1. Ist man darüber einig, daß das Ideal des individuellen Lebens so ist, wie es durch die Seligpreisungen und den Bericht des hl. Paulus über die Frucht des Geistes dargestellt ist, und daß dies ein besonders christlicher Charakter ist, der Weltlichkeit, Anmaßung und Ehrgeiz widersteht, die unchristlich sind? 2. Ist man darüber einig, daß wir einträchtig an den absoluten Wert jeder menschlichen Seele im Angesicht Gottes glauben und an die Gleichheit aller Menschen vor Gott als Gegenstände einer Erlösung, die allen angeboten wird, weil alle gesündigt haben? 3. Ist man darüber einig, daß diese Gleichheit der Menschen als Gegenstände der Erlösung in Christo Rassen-, Farben- und Klassenunterschiede in der Kirche beseitigt, und wenn dies der Fall ist, in welchem Sinne? 4. Ist man darüber einig, daß, weil alle Menschen einen Vater haben und deshalb Brüder sind, die Grundlage aller sozialen Ethik das Prinzip der Liebe

Auffallend ist zunächst die Reihenfolge, in der sie stehen. Dadurch, daß sie zwischen die Lehre von der wahren Kirche und die von den Sakramenten des Neuen Bundes eingeschoben sind, trennen sie Zusammengehöriges und lenken, wie schon oben bemerkt, zu der Auffassung hin, es handle sich bei den zu besprechenden „Riten", d. h. den Sakramenten, weder um Glaubenssätze noch um göttliche Sittengebote, sondern nur um kirchlichen Brauch und wandelbare Zeremonien. Nach dem katholischen Katechismus und der Lehre der Konzilien wäre das eine arge Irrlehre.

Aber vielleicht liegt der Grund der befremdlichen Reihenfolge weniger in systematischen Gesichtspunkten als in der Rücksicht auf das Stockholmer Konkurrenzkonzil Söderbloms, das für 1925 angesagt war. Eine weitere Verzögerung der Fragen über die Sittenlehre hätte den Anschein erwecken können, als hinke Lausanne hinter den etwaigen Beschlüssen jenes „ethischen Nizäas" her. Das wäre eine opportunistische Erklärung der Eile, mit der im Anfang des Jahres die Fragen versandt und schon für August des gleichen Jahres die Gutachten erbeten wurden. So mußte vermutlich die Ausgabe der Fragen über die Sakramente, die naturgemäß an die vierte Stelle gehörten, noch verschoben werden [1].

Das Ideal der Sittlichkeit, das der Ausschuß darbietet, ist allerdings sehr hoch gespannt, fast so hoch wie das Ideal der christlichen Vollkommenheit, das katholische Lehrer der Aszese zu entwerfen pflegen. Aber gerade damit sind wir auf die schwächste Stelle desselben hingewiesen. Beachten wir nur einige derjenigen sittlichen Lehrstücke, die da fehlen.

Von Pflicht, von Gewissen, von Sünde, Reue, Buße, Gerechtigkeit, Gehorsam, Keuschheit ist in den Fragen nicht die Rede. In den Regionen, wo das Ideal der Weltkonferenz sich bewegt, kommen eben Sünden wie Mord (z. B. der Ungeborenen), Meineid, Betrug, Diebstahl, Unzucht, Ehebruch, Verleumdung usw. überhaupt nicht vor! Wie will man aber die Welt, wie sie heute ist, versittlichen, ohne auf dies Glatteis zu treten?

Es ist etwas Schönes um die christliche Vollkommenheit. Der katholische Katechismus, z. B. der neue Einheitskatechismus der deutschen Bischöfe, spricht ebenfalls davon. Aber an erster Stelle handelt er von den mosaischen zehn Geboten, die Christus nicht abgeschafft, sondern vervollkommnet hat. Luther hat allerdings zeitweilig von diesen Geboten überaus wegwerfend geredet, ist aber zum Glück seiner Ablehnung selbst untreu geworden. Schlimmer ist es, daß er durch seine immer betonte Lehre von der Unfreiheit des Willens und der Schädlichkeit der guten Werke jedem sittlichen Hochstreben die Flügel gebrochen hat. Es ist ein Verdienst des Neuprotestantismus, daß er nach dem Vorgang des Pietismus mit dieser Art lutherischer Rechtgläubigkeit kräftig

---

ist? 5. Ist man darüber einig, daß das Prinzip der Liebe voraussetzt, daß in jeder menschlichen Gesellschaft die Ziele der Gemeinschaft und des Dienstes verfolgt, und daß Wetteifer und Ehrgeiz als nicht christlich verleugnet werden müssen? 6. Ist man darüber einig, daß das Eigentum als etwas Anvertrautes und nicht als Besitz angesehen werden muß? 7. Gibt es irgend welche andere Bestandteile des christlichen Ideals, deren Behauptung durch die Konferenz von Wichtigkeit wäre?"

[1] In der Tat standen die Sakramente in dem Zirkular vom September 1923 noch an vierter, das Sittenideal an fünfter Stelle.

aufräumt u. dem christlichen Mittelalter wieder einen gerechteren Leumund zurückerstattet. In Lausanne wird es sich zeigen müssen, ob der Weltprotestantismus von neuem in die lutherisch-kalvinische Orthodoxie einlenken oder unter dem Einfluß der anglikanisch-amerikanischen Theologie und der orientalischen Frömmigkeit einer mehr katholischen Sittenlehre und Sittlichkeitsforderung Raum geben will. Mag auch jene Orthodoxie zahlenmäßig noch so sehr in der Minderheit sein, ihr Starrsinn wird sich schwer beugen.

Mit diesen Bemerkungen sind unsere Bedenken gegen die erste Frage genugsam angedeutet. „Halte die Gebote, wenn du zum Leben eingehen willst", sagte der Heiland (Matth. 19, 17), und erst auf die weitere Frage, ob das alles sei, setzte er hinzu: „Wenn du vollkommen sein willst, so gehe hin, verkaufe, was du hast, und gib's den Armen" usw.

Diese Worte sind doch ein viel deutlicherer Ausgangspunkt für ein christliches Ideal als die acht Seligkeiten (Matth. 5, 3—10) und die zwölf Früchte des Heiligen Geistes (Gal. 5, 22), denen ihre Stelle im Tugendstreben von uns nicht verengt werden soll. Man beginnt den Bau dieses Tempels nicht mit der Turmspitze, sondern mit den Fundamenten, und das sind die zehn Gebote. Anders ausgedrückt: zuerst kommt der Weg der Reinigung und erst darauf der Weg der Erleuchtung und der Vereinigung.

Die zweite Frage zum Sittlichkeitsideal handelt von der Gleichwertigkeit aller Menschen im Angesicht Gottes, weil alle gesündigt haben und der Erlösung bedürfen. Es scheint, als ob hier dem Sündenproblem doch ein Hintertürchen geöffnet werden solle, und zwar sowohl der Lehre von der Erbsünde als der von der Tatsünde. Aber das Kapitel von der Erbsünde, das auch in die Tauffrage übergreift, ist mit neuem Zündstoff belastet. Mit diesem Dogma wissen viele protestantischen Theologen nichts mehr anzufangen. Hier so nebenbei, um dem sittlichen Ideal freie Bahn zu schaffen, einen gemeinsamen Entscheid zu finden, wird kaum möglich sein.

Der dritte Satz von der Gleichheit aller Menschen bietet weniger Schwierigkeiten? Aber folgt er nicht schon aus der Erschaffung? Gratia supponit naturam. In Fragen der Sittlichkeit und des Gewissens sollte man auch der natürlichen Erkenntnis und der philosophischen Ethik ein Plätzchen gönnen.

The basis of all social ethic is love, „Die Grundlage aller sozialen Moral ist die Liebe", heißt es zur vierten Frage. Ganz gewiß! Aber wer den heutigen Magnaten des unsozialen Kapitalismus den Weg zum sozialen Frieden und zu ihrer Christenpflicht zeigen will, kommt mit solchen Sprüchen nicht zum Ziel. An einer gewissen philanthropischen Liebe zur Menschheit im großen und ganzen und an Opfern für philanthropische und gemeinnützige Zwecke lassen es die wenigsten fehlen. Nur an der Eigengesetzlichkeit des ökonomischen, industriellen und kapitalistischen Lebens wollen sie nicht rütteln lassen und von einem Gesetz sozialer Gerechtigkeit, dem alle Gesetze der ökonomischen Entwicklung und des kapitalistischen Erwerbsstrebens weichen müssen, wollen sie nicht reden hören. An dieser vierten Frage, wo es sich darum handelt, ob die Gebote und Verbote der individuellen Moral auch für das gesellschaftliche, ökonomische, politische Leben für Kunst,

Wissenschaft, Handel und Gewerbe Geltung haben sollen, werden sich die Geister scheiden.

Das Wort „Wetteifer" im fünften Punkt, wo es heißt: „daß in jeder menschlichen Gesellschaft ... Wetteifer und Ehrgeiz als nicht christlich verleugnet werden müssen" — ist mehr als mißverständlich. Gemeint ist wohl rücksichtslose Eigensucht.

An sechster Stelle erscheint die Eigentumsfrage. In Lausanne wird sie ebensowenig gefördert oder gelöst werden wie es in Stockholm auch nur versucht wurde. „Daß das Eigentum als Anvertrautes und nicht als Besitz angesehen werden muß", ist gewiß richtig, wenn es richtig erklärt wird. Aber unsere deutschen Protestanten werden vielfach versucht sein, in dem Satz sozialdemokratisches Gift zu wittern. Daher wird die Konferenz um ein gründliches Studium der katholischen Traktate über Iustitia commutativa, distributiva, legalis und vindicativa nicht herumkommen.

Wenn wir diese Schwierigkeiten einer vollkommenen Kircheneinigung, auf die wir schon früher hinwiesen, nochmals nachdrücklich betonen, so ist es uns nicht darum zu tun, dem Gelingen der Konferenz Steine in den Weg zu werfen. Diesen Zweck könnten wir ja durch völliges Totschweigen leichter und besser erreichen. Haben doch gerade die tätigsten und sachkundigsten der Einberufer ihr schmerzliches Bedauern über die tote Gleichgültigkeit gegenüber der für die Sache des Christentums so wichtigen Weltkonferenz bei der Masse des Kirchenvolkes ausgesprochen. Hier, in dieser erstorbenen Apathie der protestantischen Masse offenbart sich ein schlimmerer Feind als in dem wohlwollenden Fernbleiben des Papstes und der Katholiken.

Wir von unserer Seite wünschen der Lausanner Weltkonferenz Gottes reichsten Segen und glücklichen Erfolg. Ein Erfolg ist auch trotz der hier erhobenen Bedenken nicht ausgeschlossen. Der Zweck der Einberufer beschränkte sich doch keineswegs darauf, möglichst rasch eine Union aller Kirchen aus dem Boden zu stampfen. Man wollte, wie sie sagten, durch Aussprache und persönliches Kennenlernen zunächst einmal die Natur und Größe der vorhandenen Trennung ohne Vertuschen, aber auch ohne Vergröberung, leidenschaftslos und ehrlich kennen lernen. Auch von der Wichtigkeit, die einzelne Kirchen ihren Sonderlehren beilegen, und von der Unerbittlichkeit, mit der sie an ihnen festhalten, wollte man ein ungefärbtes Bild erhalten. Dabei war schon die Möglichkeit ins Auge gefaßt, daß eine wahre Einigung vermittels solcher Konferenzen einstweilen oder überhaupt nicht zu erreichen sei, und daß man dem ersehnten Ziele auf andern Wegen und mit andern Mitteln zustreben müsse. Auch diese Erkenntnis wäre ein guter Erfolg und würde die aufgewandte Arbeit lohnen.

In der Tat ist angesichts der Geistesverfassung unserer Zeit, die wohl noch generationenlang wesentlich so bleiben wird, ein korporativer Zusammenschluß ganzer Kirchen oder ein Massenübertritt nur in den seltensten Fällen denkbar. Um so kräftiger aber müßte sich bei allen Getrennten, für die der heutige Zustand der Zerrissenheit eine unausstehliche, folternde Gewissenslast bildet, die Einsicht durchsetzen, daß jeder aufrichtige und genügend unterrichtete Christ nach eigenem Gewissen für seine Person die Ent-

scheinung darüber treffen muß, was er zu tun hat, um sich mit der vom Erlöser gestifteten alten einen Kirche wieder zu vereinigen[1].

Das Sekretariat der Weltkonferenz richtet Jahr um Jahr die Bitte um das Gebet: „daß alle eins werden", an die gesamte Christenheit und ausdrücklich auch an die Katholiken. Wir haben früher schon unsere Bereitwilligkeit zu solcher Gemeinsamkeit der Fürbitte ausgesprochen, und wir wollen unsern Wunsch, daß recht viele Glaubensbrüder an dem Gebetskreuzzug zur Einheit der Christenheit teilnehmen, auch für das kommende Jahr 1927 wiederholen. Die Oktav von Petri Stuhlfeier bis Pauli Bekehrung ist den Katholiken mit kirchlicher Empfehlung als besonders passende Zeit der gemeinsamen Fürbitte nahegelegt. Je geringer vom rein natürlichen Gesichtspunkt aus die Wahrscheinlichkeit einer baldigen allgemeinen Kircheneinigung sein mag, gemeinsames, vertrauensvolles und beharrliches Gebet vieler gläubigen und suchenden Beter wird seine Wirkung nicht verfehlen, selbst wenn die Erhörung nur durch ein Wunder möglich wäre. Ob dann gerade die Lausanner Konferenz mit ihren etwaigen Fortsetzungen oder die da und dort stattfindenden Besprechungen zwischen Lateinern und Orientalen oder irgend eine andere Weltorganisation der Christenheit oder etwa das zukünftige vatikanische Konzil der erste entscheidende Schritt auf dem Wege zu so hohem Ziele sein wird, darüber müssen wir die Entscheidung der göttlichen Vorsehung in Demut überlassen.

In der Zwischenzeit werden die Männer, denen die Vorbereitung für Lausanne anvertraut ist, aus den allgemein beklagten Mängeln und Fehlern, die Söderbloms Konkurrenzunternehmen in Stockholm so schwer geschädigt haben, die erforderlichen Nutzanwendungen ziehen und ihr Augenmerk nicht auf prunkvolle Feierlichkeiten und möglichst glatte Abwicklung eines überreichen Programms richten, das in einer Anzahl schöner Referate und kurzer Fünfminutensprüche ohne Gegenreden und Debatten und ohne alle Resolutionen oder Majoritätskundgebungen abgewandelt wird, sondern Zeit und Mühe auf die sachliche Aufgabe und den Hauptzweck der Weltkonferenz verwenden, nämlich auf eine offene ungeschminkte Feststellung der religiös-kirchlichen Lage und der gangbaren oder nicht gangbaren Wege zur Eintracht und Einheit.

Unter uns Katholiken ist die Ansicht schon längst allgemein, daß solche Konferenzen dem Zweck der Einheit eher schädlich als förderlich sind. Wenn Lausanne die alte Erfahrung bestätigen müßte, so wäre dieser Ertrag nicht ohne großen Wert für die Zukunft. Vielleicht wählt man aber dort einen Mittelweg und sucht nur die Methode der Konferenz und ihre Zusammensetzung zu verbessern. Auch das wäre ein Gewinn für die Sache und ein Vorsprung gegenüber Stockholm.

Einstweilen ist die Lage so: Man beklagt und verurteilt und bereut den jetzigen Zustand der Christenheit, ihre Zwietracht und Spaltung in eine nach Hunderten zählende Menge von „Kirchen". Waren doch schon auf der Vorkonferenz in Genf „Vertreter von 78 Kirchen aus 40 Nationen versammelt" (Ralph W. Brown, Zwanzig Paragraphen über die Weltkonferenz, über

---

[1] Vortreffliche Gedanken und reiche Literatur findet man jetzt in der soeben erschienenen Schrift „Um die Wiedervereinigung im Glauben" von Max Pribilla S. J. (88 S.) Freiburg i. Br. 1926, Herder. Kartoniert *M* 2.20

Glauben und Kirchenverfassung [1923] 3). Die Aufgabe der Lausanner Konferenz und ihrer Fortsetzungen besteht nun darin, aus diesen 78 und vielen andern ähnlichen „Kirchen" eine einzige sichtbare Kirche zu schaffen. Dazu gibt es nach demselben Verfasser viele, allzuviele Vorschläge, die sich aber alle in drei Klassen unterbringen lassen: 1. die Theorie der Beweisführung (Indoctrinization), 2. die Theorie der Verschmelzung des dauernden Gehalts aller Kirchen zu einer organischen Einheit (Complementariness), 3. die Theorie der einträchtigen Entwicklung (Concerted evolution), welche durch den Ausspruch gekennzeichnet wird: „Jede vernünftige Hoffnung auf christliche Einheit setzt die Umbildung der Überzeugung von uns allen voraus." [1]

Der dritte Weg erscheint dem Verfasser als der gangbarste. Mit dieser Annahme nähert er sich unserem immer und immer wieder vertretenen Standpunkt, mehr als er vielleicht selber glaubt. Denn zwischen der Methode der Beweisführung (dem katholischen Einigungsweg) und der Umbildung aller Überzeugungen ist der Abstand nicht sehr groß. Wenn alle Überzeugungen sich umbilden müssen, dann ist damit gesagt, daß keine von den jetzt sich bekämpfenden Kirchen die wahre Kirche Christi ist, und daß eine solche sich erst aus dem jetzigen Chaos entwickeln muß. Wenn dagegen die wahre Kirche nie untergegangen und nie ihre wesentliche Einheit verloren hat, so ist es Pflicht der Christen, durch unvoreingenommene Forschung, Vergleichung und Beweisführung zu fragen und zu untersuchen, wo die von Christus gestiftete, im Evangelium gekennzeichnete Kirche zu finden ist.

Matthias Reichmann S. J.

---

[1] Flugblatt von Faith and Order: Three theories of Conference.

Neue Theologie?

Das Problem katholischer Theologie

Wie steht katholische Theologie, aus ihrem Grundcharakter und Grundproblem heraus, zur bisher behandelten Problematik nichtkatholischer Theologie[1] und darin zur Problematik unserer Gegenwart?[2]

Die Antwort muß beginnen mit einer Darlegung dessen, was, aus dem Wesen von Katholizismus heraus, katholische Theologie überhaupt sei (1), um dies ihr Wesen dann, aus einer Vergleichung mit dem Wesen nichtkatholischer Theologie (2) und einer Diskussion neuerer katholischer Arbeiten über den gleichen Gegenstand (3) heraus, unserer obigen Frage gegenüberzustellen (4).

1.

Thomas von Aquins große Tat war es, gegenüber den Einseitigkeiten des Augustinismus, der Theologie einen wahren Wissenschaftscharakter zugewiesen zu haben. Gewiß ist Theologie grundlegend „sapientia", d. h. (im augustinistischen Sinn) Wissen von oben, Wissen von Gott durch Gott, aber das von Gott Gegebene ist doch ein an Menschen Gegebenes und (wie es der Kommentar zu Boëthius, De Trin. scharf ausführt) in Menschenweise Gegebenes. So tritt denn, in Folgerichtigkeit der allgemeinen causae-secundae-Lehre, dem Sapientia-Charakter der Theologie ihr Scientia-Charakter zur Seite. Ja man wird grundsätzlich für katholische Theologie sagen müssen: wie es das Grundwesen katholischer Gotteslehre ist, daß ein allwirksamer Gott eigenwirksame Geschöpfe schafft, — wie es das Grundwesen katholischer Christuslehre ist, daß der wahre Gott wahrer Mensch ist, und das Grundwesen katholischer Kirchenauffassung, daß das göttlich-unsichtbare „Christus alles in allem" eigenständig (und darum rechtlich) sichtbares Gesellschaftsgebilde ist (weder reine „Gemeinschaft von oben", d. h. Gnadengemeinschaft des opus operatum, noch „Gemeinschaft von unten", d. h. Erlebnisgemeinschaft, — sondern Gesellschaft im strengen Sinn der rechtlichen Gründung und rechtlichen Selbständigkeit vor und über und nach den Einzelnen, und *dies* als schärfster Ausdruck der wahren *Menschwerdung* des geschöpfüberlegenen Gottes), — so ist es das formale Grundwesen katholischer Theologie, daß sie gerade als „Theologie", d. h. als Wissen von Gott durch Gott im strengen Sinn (d. h. als „Wissen aus Gottes Autorität") wahre menschliche Wissenschaft sei.

Mit andern Worten: die wesenhaft katholische Stellung zwischen den Extremen von Theopanismus (Auflösung alles Geschöpflichen in ein „Gott alles allein") und Pantheismus (Auflösung Gottes in ein „Geschöpf alles allein") beschließt (als sozusagen „formales" Korrelat zu diesem „materialen", d. h. inhaltlichen Tatbestand) die gleiche Stellung theologischer Methode ein: zwischen den Extremen einer grundsätzlichen Ausschließung menschlich-allgemeinwissenschaftlicher Methodik und einer Auflösung des Offenbarungs- und Autoritätscharakters von Theologie in eine rein rationale Religionswissenschaft. Damit nimmt die Methodenfrage katholischer Theologie am innersten unauflöslichen

---

[1] *Diese* Zeitschrift 111 (1925/26 II) 348 ff. [2] Ebd. 184—198.

Geheimnis katholischen Wesens überhaupt teil, und das Maß solcher Teilnahme ist das Maß ihrer Katholizität. Wie also Katholizismus überhaupt mitten inne steht zwischen östlicher Entgeschöpflichung (bis zum Nirwana) und westlicher Vergeschöpflichung (bis zum Kultur- und Wirtschaftsstaat als „Reich Gottes" im angelsächsischen Protestantismus), so steht auch katholische Theologie mitten inne zwischen orthodox-östlicher rein bewahrender Theologie (einer Theologie strenger Unveränderlichkeit bis zur Unveränderlichkeit der Schriftzeichen, — korrelat zur unveränderlichen Liturgie) und protestantisch-westlicher grundsätzlich schöpferischer Theologie (einer Theologie strenger Veränderlichkeit bis zur idealistischen Theologie von Gott als „Grenzidee" solcher Wandlung ins Unendliche)[1].

Damit aber ist ein Doppeltes gegeben, das diesen Wurzelsatz theologischer Methodik in seinen praktischen Folgerungen zeigt, und auch dieses Doppelte ist nur „formales Korrelat" zum Materialen katholischer Wesensart. Das erste: Wie es innerstes Wesen katholischer Wahrheit ist, daß im Verhältnis zu ihr die andern Religionen nur in dem, was sie leugnen, aber nicht in ihrem positiven Kern, Irrtum sind, so ist es innerstes Wesen katholischer Theologie, daß keine Wissenschaftsmethode in ihrem positiven Kern ihr zuwider ist; d. h. katholische Theologie darf keine Wissenschaftsmethode als Methode (d. h. in ihrem positiven Sinn, nicht in ihrer konkreten, etwa grenzüberschreitenden Handhabung) anathematisieren, um dafür ihr Gegenstück zu kanonisieren. In dem Augenblick würde sie (wie auch ihr materiales Korrelat in gleicher Lage) jenen Ursinn des „Protestantischen" (und des Häretischen überhaupt) annehmen, wie wir ihn früher herausgestellt haben: Vergöttlichung „eines" Geschöpflichen, mit der unausbleiblichen Folge einer Ver-inner-welt-lichung Gottes. Das zweite aber ist: Wie es innerstes Wesen katholischer Wahrheit ist, daß jene eben umzeichnete innermenschheitliche „Katholizität" (d. h. Einheit aller Wahrheit) ihren entscheidenden Grund und ihr entscheidendes Maß in ihrer übermenschheitlichen und übergeschöpflichen „Katholizität", d. h. der Katholizität des offenbarenden Gottes hat (nicht in einer geschöpflichen „Allmenschheit")[2], so liegt auch innerster Grund und innerstes Maß der innern Methodenfreiheit katholischer Theologie in ihrem Charakter als „Wissen von Gott durch Gott".

Daraus aber ergeben sich folgende Sätze, die für katholische Theologie grundlegend sind:

1. Theologie ist nicht eigengesetzlich im Sinne innergeschöpflicher Eigengesetzlichkeit, d. h. innergeschöpflicher Begrenzung „eines" Gebietes gegen ein anderes, sondern ist eine höhere Form aller Gebiete, und darum „allgesetzlich", und darum nicht „eigenmethodisch", sondern „allmethodisch".

2. Theologie ist aber eigengesetzlich „von oben her", d. h. in Kraft der in alles Geschöpfliche (in Folgerichtigkeit der katholischen Menschwerdungslehre) unabhängig von oben her einwirkenden Eigen-All-Gesetzlichkeit Gottes.

---

[1] Zu dieser Betrachtungsweise vgl. vom Verfasser „Gott" (München 1926) und „Religionsphilosophie katholischer Theologie" (Handbuch der Philosophie [München, Oldenbourg] Lieferung 3).

[2] Vgl. hierzu vom Verfasser „Katholizismus" (Hochland 21 II [1923/24] 566 ff.).

3. Ist also gemäß „1." Theologie passiv-allmethodisch (d. h. nicht aus sich eine Methode bildend, sondern sie von den Profanwissenschaften empfangend), so ist sie gemäß „2." aktiv-allmethodisch (d. h. nicht nur die empfangenden Methoden unabhängig, allein nach dem Maß und Richtstab der Offenbarung Gottes in der Kirche anwendend, sondern auch, in Kraft der Autorität Gottes, von sich aus zu klärendem und scheidendem Eingreifen in den Ursprung der Methoden, d. h. die Gesamtwissenschaft, befugt).

Diese drei Sätze sind nichts weiter als strenge Folgerung aus dem Wort des Römerbriefes „Das Unsichtbare im Sichtbaren", wie es in katholischer Lehre bis in seine letzte Auswirkung geht: „Das Unsichtbare Gottes im Sichtbaren", und darum sein autoritatives Wort in autoritativer Theologie, — aber „Das Unsichtbare Gottes im sichtbar Geschöpflichen", d. h. nicht unmittelbar, und darum sich wandelnde geschöpfliche Theologien als Formen dieses Wortes. Es gibt darum nur Eine Unwandelbarkeit „Einer Theologie", die Unwandelbarkeit ihres Autoritätscharakters (Autorität Gottes des Offenbarers in Seiner unfehlbaren Kirche). Aber wie auch der Grund dieser ihrer Unwandelbarkeit, „Gott in der Kirche", unwandelbar ist „im" lebendigen Wandel der menschlichen Träger (die lebendige Kirche als völlig unabhängig sui iuris, ihr unfehlbares Wort als inappellable letzte Instanz), so lebt auch die „Eine Theologie" (im obigen Sinn) im unaufhörlichen Wandel der vielen Theologien, von platonischer Theologie der Väterzeit und des Frühmittelalters über aristotelisch-syllogistische Theologie der Thomasschulen zu positiver Theologie der Renaissance und Neuzeit und in unerforschliche Zukunft. Darum hat die Kirche im Jansenistenstreit den behaupteten Primat eines allein normierenden Urchristentums nicht nur für Dogma, Disziplin und Kult, sondern ebenso für theologische Methode mit ihrem Verdikt belegt.

2.

Mit diesem Programm ist jene methodische Grundforderung erfüllt, die objektiv in sich für alle Theologie gilt, die aber bewußt erstmalig herausgestellt zu haben das Verdienst der neueren protestantischen Theologie ist: Theologie herausgebaut aus dem spezifischen Glaubensbegriff. Denn „Glauben" im allgemeinen Sinn von „Geöffnetsein zu Gott" ist in der Tat für Theologie dasjenige, was für Philosophie das „ich erkenne mich erkennen" ist: das Urfaktum, dessen Deutung alles übrige in seiner Bahn bestimmt. Und auch das ist noch gemeinsam für protestantische wie katholische Fragestellung: daß es in diesem Glauben sich wesentlich um ein „persönliches" Verhältnis handelt, und zwar auch durchaus etwa in jenem Doppelsinn, in dem dieser Ausdruck für die neuere protestantische Theologie einen Gegensatz zu (protestantischer) Orthodoxie wie Rationalismus besagt. Katholisches Glauben (als Akt) hat, gemäß seinem Charakter als virtus theologica („göttliche Tugend") den „unerschaffenen Gott" nicht nur zu seinem Beweggrund (Formalobjekt), sondern auch zu seinem Inhalt (Materialobjekt). Darum sind nach allgemeiner katholischer Lehre (worin alle Schulen eins sind) sowohl, auf Seite des Beweggrundes, alle irgendwelchen „geschöpflichen Beweggründe" (Tatsachenbeweis der Offenbarung, ihre Widerspruchslosigkeit, Schönheit usw., d. h. der Inhalt der sog. praeambula fidei) kein Teil des formalen Beweggrundes, sondern

nur mehr oder minder indirekt einwirkende Vorbedingungen[1] —, als auch hat der Umkreis der Offenbarungswahrheiten sein alles bestimmendes Zentrum in jenem Grundwesen alles „Glaubens", wie es von Klemens von Alexandrien über Augustinus zu Thomas sich in den Ternar faßte credere — intelligere — videre, d. h. alle Glaubenswahrheit als Wachstum im „Erkennen Gottes in Gott" zum „Schauen Gottes in Gott" (im Ewigen Leben)[2]. Es ist also in der Tat katholisches Glauben (gegen allen Rationalismus, der den Glauben auf den geschöpflichen Beweggrund praktischer oder wissenschaftlicher „Evidenz" zurückführt) ein „überrational Persönliches", d. h. Hingabe an die Person Gottes um dieser Person Gottes willen —, und (gegen allen Doktrinarismus, für den die Person Gottes hinter einem System von Lehren verschwindet) ein „unmittelbar Persönliches", d. h. Hingabe an Gott den Offenbarenden durch die Offenbarung hindurch ins Schauen hinein (also alles System von Lehren einzig und ausschließlich als Offenbarungsleuchten Gottes, das wachsend in den Alleinleuchtenden aufgeht —, die leuchtenden Wolken, die in die Sonne aufzugehen haben, weil ihr Leuchten allein Leuchten der Sonne ist).

Aber in eben diesen Übereinstimmungen liegen gleichzeitig die großen Unterschiede. Das „überrational Persönliche" des Glaubens wird in protestantischer Theologie, wie wir früher sahen, letztlich faktisch (d. h. nicht an und für sich intendiert) auf eine innergeschöpfliche Eigenschaft des Glaubensaktes zurückgeführt, sei es auf seine Eigenschaft als irrational-voluntaristische Hingabe (alte protestantische Theologie) oder passiv-empfangende Gesamtschau (Schleiermacher) oder personalistisches Welterfassen (Herrmann) oder Wert-Sinn-Erleben (Wobbermin) oder Tragikerlebnis (Barth-Thurneysen) oder transzendentaler Geistakt (Brunner) oder phänomenologische Wesensschau (Peterson). Nicht als ob hiermit das eigentlich Religiöse ausgelöscht werden sollte. Aber damit, daß alle diese Theologien den Glaubensakt letztlich auf „eine" bestimmte innergeschöpfliche Eigenschaft festlegen, erklären sie (wenigstens unbewußt) seinen übergeschöpflichen Charakter durch diese Innergeschöpflichkeit. Gott wird Glauben geschenkt *auf* diesen bestimmten innergeschöpflichen Charakter des Glaubenserlebnisses *hin*. Damit aber ist Gott der Vollcharakter der freien Persönlichkeit genommen (indem Sein Sich-Geben an „diesen" Einen Weg gebunden ist), ebenso aber auch der Glaubenshingabe der Charakter einer Hingabe an Gott unmittelbar durch *alles* Geschöpfliche hindurch und über *alles* Geschöpfliche hinaus. Alle diese Theologien werden darum trotz (oder besser: wegen?) ihres Kampfes gegen Rationalismus (in den sie alle rationale Erfassung Gottes einbeschließen und dadurch also eine bestimmte Klasse von Akten aus dem religiösen Bereich ausschließen, mit der bekannten Folge der

---

[1] Die Kontroverse der katholischen Schulen geht, richtig verstanden, nur um die Art dieser „indirekt einwirkenden Vorbedingung": ob sie so vor sich geht, daß der sog. syllogismus fidei (Wahr ist, was Gott sagt. Gott aber hat geoffenbart, daß Er dreifaltig ist. Also ist es wahr und zu glauben) in irgend einer Umformung in den Glaubensakt selber eingeht (Suarez, De Lugo), — oder so, daß er außen bleibt und nur der Ausdruck der „Vernünftigkeit" des Glaubensaktes ist, während der Glaubensakt selbst reine, freie Hingabe „von Person an Person" ist (Newman-Scheeben-Pesch).

[2] Das Stellenmaterial vgl. in des Verfassers „Einführung in Newmans Wesen und Werk" (Freiburg 1922) 59 f.

Vergöttlichung einer andern und der hieraus sich ergebenden Folge einer Rationalisierung Gottes in diese bevorzugte Aktklasse hinein!) — alle diese Theologien werden, wie die Geschichte gezeigt hat und noch zeigt, entweder Antizipationen oder Entfaltungen oder Stadien reiner Philosophien: die lutherische Urtheologie Entfaltung spätskotistischer Philosophie, die Theologie Schleiermachers Entfaltung und Antrieb der romantischen „ästhetischen Kontemplation", die Theologie Ritschls, Troeltschs und Wobbermins Etappen der neueren Wertphilosophie (woraus Troeltsch allein die wahre Konsequenz zog, indem er in die Philosophie ging), die Theologie Herrmanns Antizipation der modernen personalistischen Philosophie, die Theologie Barth-Gogartens der schärfste Ausdruck der heutigen Polaritäts- und Tragikphilosophien seit Georg Simmel, die Theologien Brunners und Petersons Höhepunkt der Krise der Kantschulen, sei es zu einem metaphysischen Idealismus (Brunner), sei es zum ausgeprägten phänomenologischen Idealismus des Objekts (Peterson) hin.

Demgegenüber ist es das alles Entscheidende für katholische Glaubensauffassung, daß in den Glaubensakt selber das Moment der sichtbar-juridischen Kirche eingeht. „Gott in der sichtbar-juridischen Kirche", dieses Moment, das für katholische Auffassung das Wesen katholischen Glaubens nach der Seite des Beweggrundes wie des Inhalts erst voll ausdrückt (woraus die Lehre von der fides implicita von selber folgt), dieses Moment erst stellt das „in Gott um Gottes willen" des Glaubens gegen alle subjektive Vergeschöpflichung sicher[1]. Die protestantische Subjektivierung des Glaubens nahm ihren Anfang in dem berühmten „um des Gewissens willen" der Ablehnung der Kirche, d. h. in einer Haltung, die die Unterwerfung unter das tiefste Rätsel Gottes, unter das Rätsel „Gottes im Allzumenschlichen der sichtbaren Kirche", ablehnte und so die Haltung Israels wiederholte, das am „scandalum crucis" sich ärgerte und damit das eigene Urteil über Gottes „unerforschliche Wege" stellte. So wurde folgerichtig das Gewissen gegen die Autorität, das Innere gegen das Äußere, das Unsichtbar-Geistige gegen das Sichtbar-Leibliche usw. der Gottessitz und damit Gott vergeschöpflicht. Umgekehrt ist darum der katholische Glauben an „Gott in der sichtbar-autoritären Kirche" und dies auch und gerade, wenn diese Kirche allem sog. „Gewissensstandpunkt" und „Innerlichkeit" und „reinen Geistigkeit" zu widersprechen scheint —, ist solcher Glauben erst entscheidende Übersteigung alles Innergeschöpflichen ins Übergeschöpfliche hinein, jene heilige Blindheit aller Augen des Fleisches, ohne die echter Gottes-

[1] In der theologischen Schulsprache lautet dies: die „propositio ecclesiae" (ausdrückliche Glaubensannahme des kirchlichen Dogmas um „Gottes in der Kirche" willen) gehört positiv zum Wesen des Glaubens als „fides divino-catholica" (= katholischen Glaubens im konkreten Vollsinn), — während sie zum Wesen des Glaubens als „fides divina" (= unter der reinen Rücksicht „Gottes in Sich", mit Absehen von der konkreten Heilsordnung) nur negativ gehört (= eine Abweisung des „... in der Kirche" als „unvereinbar mit Gott" wäre gegen das Wesen der fides divina). Da aber die Einzige Heilsordnung die Heilsordnung „Gottes in Christo in der Kirche" ist, so folgt, daß aller Glauben, so er Glauben sein will, wenigstens letztlich von der „fides-divino-catholica" getragen sein muß (es gibt also nicht, wie einige Theologen meinen, für Privatoffenbarungen, noch nicht definierte Glaubensinhalte und ähnliches, die Möglichkeit einer reinen „fides divina", d. h. ohne entscheidende Relation zur, in dieser Heilsordnung, allein-absoluten „fides-divino-catholica").

glauben weder zustandekommt noch dauern kann[1]. Katholisch in diesem Sinn ist — das ist die Überzeugung jedes echten Katholiken — eher der Glaube eines einfältigen Weibleins, das sich bei jeder möglichen Gelegenheit mit Weihwasser segnet und vor jedem Bildstock, sei er noch so „stillos", andächtig in die Knie sinkt, als jener „erleuchtete Glaube", der sich (in Ermangelung eines „sapere ad sobrietatem") vor der Kirche erst beugt, wenn diese ihn zuvor um seine Meinung und Einwilligung gefragt hat. So ist in der Tat die Auffassung des Glaubens gleichzeitig die große Scheidelinie zwischen Protestantismus und Katholizismus und dieselbe, die ihre gesamte Theologie scheidet: zwischen Bindung Gottes ans Ich mit der Folge der Vergeschöpflichung Gottes und letztlich tragischen Spaltung der Schöpfung zwischen Gott (Gewissen, Innerlichkeit, Geistigkeit) und Widergott (Autorität, sichtbare Gemeinschaft, Natur) — und rückhaltloser Beugung des Ich unter Gott in der entscheidenden Beugung unter das Dogma der Kirche mit der Folge der restlosen Übergeschöpflichkeit Gottes und letztlich Einheit der Schöpfung als des (in allen ihren Seinselementen) Einen Gleichnisses und (in der Menschwerdung als der in der sakramentalen und juridischen Kirche vollendeten!) Einen Leibes des übergeschöpflichen Gottes[2].

3.

Diese allgemeine Idee von Theologie, wie wir sie bisher zuerst in sich und eben in Vergleich mit der Wesensidee protestantischer Theologie entwickelt haben, gewinnt nun aber eine neue Bedeutung für mögliche oder tatsächliche Arbeitsprogramme katholischer Theologie selbst. Hierzu ist aber ein neuer Überblick vonnöten.

Es ist gemäß unserem ersten Teil (Idee von Theologie in sich) das Wesen von Theologie, daß sie als „Wissen von Gott durch Gott", aber „zu Menschen und in Menschenweise" sich darstellt. Theologie fordert darum aus dieser Idee heraus:

1. in ihrer Beziehung zu reiner Wissenschaft[3] (positive Wissenschaft und Philosophie):
   a) eine „Beziehungswissenschaft von der Wissenschaft her", d. h. eine rein wissenschaftliche Lehre sowohl von der Möglichkeit der theologischen Grundfakta wie Offenbarung und Wunder (als Schlußteil einer Wissenschaft von „Religion in sich", d. h. einer „allgemeinen

[1] Darum ist katholischer Glauben erst die Erfüllung dessen, was Troeltsch und Brunner als Ideal vorschwebt („das lebendige Wort Gottes heute"): „Glaube an Gott, der lebendig in der heute lebendigen Kirche zu mir heute spricht".

[2] Insofern hat Wobbermin recht, wenn er in seiner „Systematischen Theologie" eine Berücksichtigung des katholischen Standpunktes sowohl für seine Feststellung des „Wesens der Religion" wie des „Wesens des Christentums" ablehnt, weil Katholizismus durch seinen Kirchenstandpunkt eine „Wesens"-Frage nicht kenne. Aber das ist das „Wesen" dieses wahrhaft für Katholizismus wesenhaften Kirchenstandpunktes, daß erst dieser (wie unsere beiden Artikel zur Genüge zeigen) den wahrhaft „übergeschöpflichen Gott" einbeschließt, also (umgekehrt) erst durch sich ein wirkliches „Wesen von Religion" aufzeigbar macht, ganz abgesehen von der Christentumsfrage. Insofern sind unsere Vorträge „Gott" die antizipierte Antwort auf Wobbermin.

[3] Der Ausdruck „reine Wissenschaft" bleibt ungenau und darum vorläufig. Aber vorderhand wissen wir keinen andern. Der Sinn ist „Wissenschaft von unten nach oben".

Religionswissenschaft" in ihren naturgemäßen Richtungen von Religions-psychologie-geschichte-philosophie) wie von den in den Erfahrungsbereich eintretenden Tatsächlichkeiten der Theologie wie Leben und Wunder Christi und seiner Kirche (als Teil einer „besonderen Religionswissenschaft [der einzelnen Religionen]" ebenso in ihren naturgemäßen Zweigen als Religions-psychologie-geschichte-philosophie), — also eine Wissenschaft, die entsprechend ihrem Wesen dieselbe (relative) Eigengesetzlichkeit gegen Theologie hat wie alle sonstige Wissenschaft überhaupt. Denn die Frage der Einfühlung (soweit sie rein wissenschaftlich ist, d. h. nicht bedingt durch das spezifisch protestantische Axiom der Gegenwissenschaftlichkeit des Glaubens, wie bei Wobbermin u. a.) ist für Religion keine andere als für Kunst und ähnliche Phänomene überhaupt[1] (rein-wissenschaftliche Apologetik);

b) und eine „Beziehungswissenschaft von Theologie her", d. h. eine Lehre aus den spezifisch theologischen Quellen über jene selbe Materie, die von der „Beziehungswissenschaft von der Wissenschaft her" rein profanwissenschaftlich behandelt wird (theologische Apologetik).

2. In sich selbst aber fordert Theologie das Ineinander einer doppelten Methodenrichtung:

a) entsprechend ihrem „eigenmethodischen" Charakter (d. h. als Wissen von Gott durch Gott) eine reine Autoritätsmethodik, und zwar, weil diese Autorität konkret „Gott in der Kirche" heißt, die Methodik einer Theologie der kirchlichen Entscheidungen in ihrem inneren sachnotwendigen Zusammenhang, also von hier aus eine Theologie jenseits der Schulen;

b) entsprechend ihrem „allmethodischen" Charakter (d. h. als Wissen von Gott durch Gott) eine Synthese der wissenschaftlichen Methoden, die durch den Gegenstand von Theologie zuständig sind (psychologische, historische, juristische, philosophische Methodik), also von hier aus eine Theologie durch die Schulen, aber durch die Schu-len (d. h. durch ihre Spannungseinheit über Raum und Zeit), nicht durch die Schu-le (d. h. durch die Alleinherrschaft einer einzelnen Schule oder eine solche Auseinandersetzung zwischen den einzelnen Schulen, die das gegenseitige Sich-ergänzen der Schulen aus dem Auge verliert).

Dieses Programm von Theologie hat dann seine innere Grundlegung in einer Theorie des Glaubensaktes, die in strenger Korrelation zu dem eben entwickelten Programm folgende Punkte enthält:

1. korrelat zum Verhältnis von „rein-wissenschaftlicher Apologetik" und „theologischer Apologetik":
das innere Ineinander von vernunftbestimmter und gnadengeleiteter Überzeugung von den praeambula fidei (Dasein Gottes und Offenbarungstatsache), also eine innere Mitte zwischen den unmöglichen Extremen eines

[1] Die (unseres Wissens) beste Methodik hierfür hat Joachim Wach geschrieben (Religionswissenschaft [Leipzig 1924]), bzw. ist noch an Ausarbeitung (Das Verstehen I [Tübingen 1926]). Aber in der Wahrheitsfrage müssen wir unsere früheren Einwendungen (diese Zeitschrift 109 [1924/25 II] 364) unterstreichen. Zum Problem „reiner Religionspsychologie" vgl. unsere Bemerkungen in dieser Zeitschrift 106 (1923/24 I) 69.

reinen Supranaturalismus (der die vernunftbestimmte Überzeugung leugnet oder einklammert) und eines reinen Rationalismus (der die gnadenbestimmte Überzeugung leugnet oder einklammert)[1];

2. korrelat zum Ineinander von „Theologie jenseits der Schulen" und „Theologie durch die Schulen":
das Ineinander von Glauben als personalen Autoritätsaktes (wie wir früher sagten: „überrational und unmittelbar zwischen Person und Person", also in der Form, die in der Übereinstimmung der personalen Glaubenstheorien Newmans, Scheebens und Christian Peschs[2] ihre schärfste Formulierung hat) und Glaubens in der Spannungseinheit aller jener Färbungen, die er von den verschiedenen Schulen her gewinnt: als mystisches Hingezogensein in Gott bei Augustinus, als Denkteilnahme an Gott dem Reinen Denken im Thomismus, als rückhaltloser Gehorsam im Skotismus, als vernunftgemäße Zustimmung bei Suarez und De Lugo usw. (also in Einheit aller jener Elemente, durch die der „personale Autoritätsakt" sich tatsächlich konstituiert, so daß keines dieser Elemente sich absolut setzen dürfte, und mithin die Einheit der Schulen in der Einheit des Glaubensaktes unzerstörbar verwurzelt ist).

Von diesem Programm aus, das sich, wie die Ableitung zeigt, in keiner Weise aus den Anschauungen einer Einzelschule ergibt, sondern wesenhaft aus der übergeordneten Idee katholischer Theologie selbst, — von diesem Programm gewinnen wir nun, wie bereits gesagt, den Maßstab für die neueren Versuche einer theoretischen oder praktischen Behandlung des Methodenproblems katholischer Theologie.

Die theoretischen Versuche gruppieren sich um Karl Adam, Karl Eschweiler und Joseph Engert. Alle drei sind faktisch von den Problemen der neueren Religionswissenschaft und wenigstens andeutungsweise von denen der neueren protestantischen Theologie her orientiert. Aber nur Adam und Engert sind sich dessen reflex bewußt, während Eschweiler seiner These nach auf Thomaserneuerung geht, tatsächlich aber von den Fragestellungen der Phänomenologie und insbesondere Schelers geleitet ist. Umgekehrt verknüpfen wohl alle drei faktisch das Problem des Glaubensaktes

[1] Denn die Kirche lehrt beides: die Gnadenbestimmtheit und Gnadengetragenheit alles „Erkennens zum Heil" (Denz. 180 u. a.) und die Vernunftbegründetheit desselben Erkennens (Denz. 1649 ff. 1799).

[2] Zur Übereinstimmung Newmans mit Christian Pesch vgl. unsere „Einführung in Newmans Wesen und Werk" (Freiburg 1922) 30—43. Zur Übereinstimmung beider mit Scheeben vgl. diese Stellen mit Scheeben, Handbuch der kathol. Dogmatik I (Freiburg 1873) 280 f. Ihre gemeinsame Glaubenstheorie ist also zugleich Ergebnis des inner-neuzeitlichen Problems zwischen Glauben und Wissen (Newman), Frucht der inneren Auseinandersetzungen der molinistischen Schule (Christian Pesch gewinnt seine Theorie in Auseinandersetzung mit Suarez und De Lugo und in Gemeinschaft mit Ripalda, Bainvel und Harent) und gemeinsames heutiges Lehrgut von Thomisten (Billot, als einer der entschiedensten Thomisten), Molinisten (Christian Pesch usw.; die Kritik Straubs ist im letzten Grunde nur Ausbau) und historisch-patristisch orientierter Theologie (Scheeben als Schüler Franzelins). Indem Eschweiler in seinen „Zwei Wegen der neueren Theologie" (Augsburg 1926) einseitig den „syllogismus fidei" ins Auge faßte, hat er das Faktum dieser, den Hauptpunkt treffenden, Übereinstimmung völlig übersehen. Die Folge ist, daß weder sein Scheeben-Bild noch sein Molinismus-Bild vor der Wirklichkeit bestehen können.

mit dem Methodenproblem der Theologie. Aber wohl nur Eschweiler tut es reflex bewußt und hat darum fraglos das Verdienst, das theologische Problem am schärfsten gestellt zu haben.

Karl Adam begann damit, das Problem von „Glauben und Glaubenswissenschaft" vom „Wir" der kirchlichen Gemeinschaft her zu orientieren: der Glaube des Katholiken als Glaube an „Gott in und aus der Kirche". In dieser Allgemeinheit liegt demnach seine Lösung durchaus in der Linie unserer eben abgeleiteten Prinzipien. Aber in der ersten Fassung seiner vielbesprochenen Tübinger Vorlesung[1] hatte Adam doch dieses Moment der Kirche zu stark in die Nähe einer Art von Gemeinschaftserlebnis gerückt, so daß das streng Übergeschöpfliche des „Deus revelans" in Gefahr geriet, mit „einer" Art geschöpflicher Vertretung gleichgestellt zu werden. Denn das Gemeinschaftsmoment der Kirche ist in seinem übergeschöpflichen Sinn nicht „Gemeinschaft" im Gegensatz zu „Individuum", sondern „Autorität von oben", „Gott in der Kirche", und darum jenseits der innergeschöpflichen Spannung von Gemeinschaft und Individuum. Adam änderte darum mit Recht in der zweiten Auflage[2] seine Ausführungen dahin, daß er nun im Glaubensakt das Übergeschöpfliche Gottes energisch herausstellte. Aber diese Betonung wurde so stark, daß sie den Anschein einer wahrhaft unmittelbaren Erfahrung Gottes in seiner Übergeschöpflichkeit gewann, was mit der Verhülltheit des Glaubens sich schwer vertrug. Anderseits schien es, als ob für Adam die mystische Seite des Glaubensaktes (das in gewissem Bezug „unmittelbar zu Gott") seine rationale Seite allzusehr zurückdrängte. Adam bezeichnete zwar unmißverständlich das „superrational" und „supernatural" als Sinn seines hie und da gebrauchten „irrational". Aber es blieb doch bezeichnend, daß er gerade dieses Wort wählte, das die voluntaristische Seite des Glaubensaktes (seinen augustinischen Aspekt) akzentuiert[3]. Es war darum die notwendig letzte Reifung, daß Adam in seinem „Wesen des Katholizismus" dieses Moment durch eine eingehende Darlegung der rationalen Seite glücklich ergänzte[4]. So liegt nun, wenngleich wohl nicht ausdrücklich ausgesprochen, in Adams Theologie eine Theorie beschlossen, die von der oben dargelegten sich nicht mehr viel unterscheidet: das Glauben als personaler Akt (und darum als Verstand-Willens-Einheit im Sinn von Vatic. sess. 3 cap. 3) zum personalen „Gott in der Kirche".

Schwieriger steht es mit Eschweilers Programm[5]. Für den ersten Blick scheint der scharfsinnige und für heutige Fragestellung ehrlich aufgeschlossene Theologe mit einem Schlag, gegenüber allen Abwegen der Rationalismen und Irrationalismen, den streng übergeschöpflichen Autoritätscharakter des Glaubens klar wie sonst nie herauszustellen. Aber es fällt doch auf, daß er diese „Autorität Gottes in sich" nicht nur fast ausschließlich als „prima veritas" (Urwahrheit) anspricht und damit schroff die Betrachtungsweisen der andern theologischen Schulen ausschließt, sondern daß er auch dies letztlich mit den Gedankengängen der Phänomenologie, insbesondere der Scheler'schen tut, so daß das „desiderium in visionem beatificam" (natürliches Verlangen, Gott zu schauen) zu diesem Gott als „Urwahrheit" in die gleiche Beziehung gerät wie in der Phänomenologie „Akt" (noësis) und „Objektsinn" (noëma) des Aktes. So erklärt es

---

[1] Karl Adam, Glaube und Glaubenswissenschaft im Katholizismus (Tübinger Quartalschrift 101 [1920] 131—155; separat Rottenburg 1920).

[2] Derſ., Glaube und Glaubenswissenschaft usw.[2] (Rottenburg 1923).

[3] Vgl. vom Verfasser diese Zeitschrift 105 (1922/23 II) 128 ff. und „Religionsbegründung" (Freiburg 1923) 146 ff. 250 ff.

[4] Vgl. vom Verfasser diese Zeitschrift 108 (1924/25 I) 50 ff.

[5] Karl Eschweiler, Die zwei Wege der neueren Theologie (Augsburg 1926). Vgl. vom Verfasser diese Zeitschrift 111 (1925/26 II) 195 ff.

sich dann, daß Eschweiler erstens jenen Personcharakter, den der Glaubensakt gerade nach Scheeben hat, vernachlässigt (und schon aus dieser Einstellung heraus die übereinstimmende Personaltheorie des neueren Molinismus übersieht), — zweitens, daß das Aktive dieses Personalcharakters (rationale Erkenntnis der praeambula fidei) für ihn in die passive Hinnahme des „credibile" sich auflöst, — und drittens, daß dieses „credibile" (der Glaubensgegenstand) für ihn nicht das Dogma in sich ist (318 f.). Denn das erste und zweite entspricht der phänomenologischen „Einklammerung" alles Existenziell-Faktischen im „Akt", das dritte aber derselben Einklammerung im „Objekt". Mit andern Worten: ist die auffallende Schärfe, mit der Eschweiler sowohl die deduktiv-logische wie die induktiv-historisch-psychologische Betrachtungsweise ablehnt (bis zur ausgesprochenen Ausschließung der Betrachtungsweise einer kirchlich anerkannten Schule aus dem Kreise möglicher Betrachtungsweisen katholischer Theologie), ist diese Schärfe nicht dieselbe Schärfe, mit der die Phänomenologie eben dieselben Betrachtungsweisen ablehnt und an ihre Stelle die „Wesensschau" setzt? Man wird also wohl kurz sagen können: Eschweilers theologische Methode ist Anwendung der Methodik der Wesensschau auf den Glauben in seinem Sinn der Hinführung in die „visio beatifica", die unmittelbare Schau Gottes[1]. Darum tritt für Eschweiler sowohl die aktive Konkretheit der Kirche wie die aktive Konkretheit des glaubenden Menschen fast völlig zurück hinter die eine Korrelation, in der sich das Natur-Übernatur-Verhältnis erschöpft: „desiderium naturale in visionem beatificam" (als noësis) und „visio beatifica" („Gott unmittelbar in sich" als eigentliches Objekt durch, aber jenseits der Dogmen) (als noëma).

Damit ist ohne Frage ein Doppeltes gewonnen. Einmal eine straffe Zentralität sowohl des Glaubensaktes wie der ganzen theologischen Gegenstandswelt, und zwar eine solche, die durchaus in der Linie unserer prinzipiellen Darlegungen liegt. Ebenso zweitens eine straffe Einheitlichkeit theologischer Methodik, die ebenfalls insofern mit unsern selben Darlegungen übereinstimmt, als sie für die eigentlich „theologische Apologetik" theologische Methode fordert[2]. Aber indem Eschweiler dieses Einheitsprinzip, das in Wahrheit übergeschöpflicher Natur ist („Gott in der Kirche"), sowohl durch seine Ausschließung der Spannungsfülle der theologischen Schulen wie durch seine Alleinzulassung phänomenologischer Methodik praktisch mit „einer" geschöpflichen Ausdrucksform gleichsetzt, verfällt er dem Verhängnis, das wir früher umzeichneten: der Gefahr der Vergeschöpflichung des Übergeschöpflichen. Was für den einfachen katholischen Christen gilt, daß er nur in dem Maße wirklich an einen übergeschöpflichen Gott glaubt und nicht an die Verabsolutierung „eines" Geschöpflichen, als er nicht seine persönliche Frömmigkeitsweise zu der alleinmöglichen für alle übersteigert, sondern sich als „einen" „Stern unter Sternen" weiß, ja überflutet von der verschiedenartigen Leuchtfülle der andern, das gilt auch und erst recht für den katholischen Theologen: in dem Maße ist er katholischer Theolog, als er nicht seine Theologie oder die Theologie seiner Schule mit der Kirche gleichsetzt, sondern über seinen „einen" Weg hinaus die Spannungsfülle der Wege ehrfürchtig verehrend zu sehen vermag. Das ist der Sinn der von Eschweiler von Grund auf mißverstandenen „Spannungseinheit"; sie will keine Alleinherrschaft weder der einen noch der andern Schule, sondern, wie den „immer größeren Gott" über der Fülle der Geschöpfe, so die „immer größere Kirche" über der Fülle der theologischen Schulen und Richtungen.

---

[1] Der Unterschied gegen Petersons „phänomenologische Theologie" läge dann darin, daß dieser strenge Husserl-Phänomenologie zum Prototyp hat, während Eschweiler Schelers Bahnen (natürlich mit Ablehnung seines Konformitätssystems) folgt.

[2] Etwas anderes ist natürlich die praktische Gestaltung des Theologie-Unterrichtes. Hier wird man um eine Ineinanderschaltung „rein-wissenschaftlicher" und „theologischer" Apologetik kaum herumkommen.

Darum begrüßen wir, gegenüber den verhängnisvollen Einseitigkeiten Eschweilers, die sorgfältigen und vorsichtigen Darlegungen Joseph Engerts, die zu den gesünderen Bahnen Adams bewußt zurücklenken [1]. In den beiden ersten Aufsätzen vorab (über die Glaubenstheorie Thomas von Aquins) wird deutlich, wie breit eigentlich die Problematik katholischer Theologie in Wahrheit liegt und wie ihre einzige Einheit in der Übergeschöpflichkeit des Autoritätsmomentes liegt. In dieser Betonung des Autoritätsmomentes gleicht Engert wieder in etwa aus, was durch seine Kennzeichnung des Glaubensaktes als eines „Werturteiles" (68 80 ff. 125) oder eines „axiomatischen Aufleuchtens göttlicher Wahrheit im Menschen" (58) und auch durch seine Vorliebe für den Ausdruck „irrational" (womit er klar „suprarational" meint) schief wirken kann. Bei Engert kommt eben (wie auch bei Adam, wenigstens im klaren Ausdruck) jene abschließende Anschauung vom Glaubensakt, die Newman-Scheeben-Pesch in ihrem Wort vom Glaubensakt als „Personhingabe an Person" gewonnen haben, nicht zum letzten Ausspruch. Aber man wird sagen müssen, daß dieser Mangel doch in weitem Ausmaß dadurch wettgemacht wird, daß Engert in reicher und durchgehend glücklicher Weise den Ertrag moderner Religionswissenschaft für unsere Fragen flüssig macht [2].

Was sich von den theoretischen Versuchen her als das Entscheidende immer wieder ergab, hat nun die gleiche Bedeutung für die praktischen Versuche, d. h. die Versuche einer konkreten Gesamtdarstellung katholischer Glaubenswelt: das Eine „Gott in Christus in der Kirche". Wie wir anderwärts wenigstens andeutungsweise ausführten, liegt in den Komponenten dieses einheitlichen Zentrums die Möglichkeit ganz verschiedener Ausgangspunkte: „Es wird bald ‚Gott', bald ‚Christus', bald ‚Kirche' die beherrschende Idee eines Christenlebens sein, bis sie ineinanderwachsen zu ihrer gottgewollten Einheit." [3] Was in diesen Worten für die Wege inneren Lebens gesagt war, hat aber die gleiche Bedeutung für methodische Darstellungen.

Es bestehen drei Möglichkeiten. Sie seien im Anschluß an das Vatikanum kurz umrissen. Eine erste kann sich darauf stützen, daß nach dem Vatic. sess. 3 cap. 2 eine innere Beziehung besteht zwischen dem Gottesbegriff, wie er der reinen Vernunft zugänglich ist (Denz. 1785) und wie er durch die Offenbarung seine innere Klärung erfährt (Denz. 1786). Es ist also ein Weg möglich, der mit dem Gottesbild reiner Philosophie beginnt und die tieferen Fragen dieses Gottesbildes dann im Gottesbild der Offenbarung erhellt findet. Es wäre, wie wir ihn nennen wollen, der „theozentrische" Weg. Es ist der Weg, wie wir ihn in unserer Newman-Rekonstruktion als den inneren Weg seines intendierten großen religionsphilosophischen Werkes nachgewiesen haben [4]. Es ist auch der Weg, den wir selbst, in gewissem Ausmaß in der „Wandlung", bevorzugt haben. Es ist endlich auch der Weg, der Eschweiler in etwa vorschwebt, nur daß er ihn gerade an dem Punkte verhängnisvoll vereinfacht, an dem Newman alle Feinheit seiner Unterscheidungen aufgewendet hat: in der gefährlichen Frage der Sehnsucht-Erfüllung-Beziehung zwischen Ausgangspunkt und Ziel [5]. Der zweite Weg

---

[1] Jos. Engert, Studien zur theologischen Erkenntnislehre. (XV u. 621 S.) Regensburg 1926, G. J. Manz. Geb. *M* 20.—

[2] Ganz vorzüglich sind vorab Engerts Auseinandersetzungen mit Scheler, die eine noch nicht beachtete Seite klar herausstellen, wenngleich ich gegen die Parallele zwischen Thomas und Scheler in Bezug auf das Konformitätssystem (so vorsichtig Engert sie durchführt) doch manche Bedenken habe und in Bezug auf die Realitätsfrage auf meine neuerlichen Bemerkungen verweisen muß („Gott" [München 1926] 141 ff.).

[3] „Wandlung" (Augsburg 1926) 9.

[4] J. H. Newman, Christentum I—VIII (insbesondere IV 97—107), Freiburg 1922/23.

[5] Gewiß kann Eschweiler das bekannte scharfe Kapitel aus der S. contra Gent. u. a. für sich anführen. Aber erstens ist der natura-Begriff bei Thomas (wenngleich er nicht mehr der

ist in den Teilen des Vatikanums angedeutet, die von Offenbarungserweisen im Leben Christi sprechen (Denz. 1790 1813). Es ist ein Weg, der mit den Eindrücken des geschichtlichen Bildes Christi anfängt, um in der Hingabe an den Herrn, der, wie der Johannesprolog sagt, die „Kundgabe" des „Gottes, den niemand jemals sah", wesenhaft ist, unmittelbar Gottes inne zu werden und ebenso der Kirche als der sichtbar fortlebenden Wirklichkeit Christi. Es wäre, um in der angefangenen Terminologisierung zu bleiben, der „christozentrische" Weg. Auch diesem Weg hat Newman, aber nur gelegentlich, klassischen Ausdruck gegeben, in der bekannten Stelle über „das Bild unseres Herrn" als „Offenbarungserweis und Offenbarungsinhalt" zugleich, „Offenbarung im Erweis" [1]. Den dritten Weg endlich hat das Vatikanum ausdrücklicher umzeichnet: in der bekannten Stelle über die Kirche als Offenbarungserweis „in sich selbst" (Denz. 1794). Es ist der Weg, der, folgerichtig durchgeführt, mit dem Eindruck der Kirche als der „Ewigkeit in der Zeit" oder der „Einheit im Chaos" usw. beginnt, um darin Gottes inne zu werden und darin „Gottes in Christo in der Kirche". Wir müssen ihn also, mit einem neuen Ausdruck, den „ekklesiozentrischen" nennen. Er ist ohne Frage der lebensunmittelbarste, sei es in der Form eines bestimmenden Eindruckes vom Ganzen der Kirche, sei es vom ergreifenden Leben eines ihrer Glieder her, — während der zweite, und erst recht der erste Weg, doch ein tieferes Innenleben voraussetzen und einen gewissen Abstand zur Zeit. Man wird wohl sagen können, daß Adams „Wesen des Katholizismus" seine große und segensreiche Wirkung dieser Lebensunmittelbarkeit zur starken Gemeinschaftsbewegung unserer Tage verdankt. Darum ist es auch ein sehr glücklicher Griff, daß die neue Glaubenslehre, die Junglas für unsere höheren Schulen herausgegeben hat, diesen Weg einschlägt: Kirche, Christus, Gott, zumal auch die übrigen Bände des Gesamtwerkes sich einheitlich anschließen, Tillmanns „Katholische Sittenlehre" als Sittenlehre aus der Glaubenslehre heraus (also nicht allgemein-philosophisch, sondern von vornherein aus dem Dogma heraus) und Grevens „Geschichte der Kirche" als Geschichte des „Haupt und Leib Ein Christus" [2].

Augustins ist: Natur = die konkret historische Natur) noch nicht der Natur-Begriff unserer heutigen Theologie (sondern in einer Art letzter Ungeklärtheit dazwischen —, korrelat zur noch nicht durchgeführten strengen Scheidung von Philosophie und Theologie in den Summen). Und zweitens (was entscheidend ist) ist es, nach innerster Methodik katholischer Theologie, ebensowenig möglich, sich, mit mehr oder minder Umdeutung der anti-jansenistischen kirchlichen Entscheidungen, auf Thomas zurückzuziehen, wie es unmöglich ist, von den Stellen des Aquinaten über die Unbefleckte Empfängnis aus das betreffende kirchliche Dogma zu beurteilen. Daß die Kirche in beiden Fragen, wie man ehrlich sagen muß, der skotistisch-molinistischen Linie gegen die thomistische recht gegeben hat, hängt mit der ganzen Entfaltung der Erbsünde-Lehre zusammen. Wie wenig das aber etwa einen Wertmaßstab für die beiden Schulrichtungen besagt, zeigt ebenso deutlich der Gnadenstreit, in dem der Molinismus sich weit mühsamer tat als der Bañezianismus. Die Kirche steht eben über den Schulen, und darum kann es in Theologie ebensowenig wie in praktischer Frömmigkeit einen Rekurs auf ein „anerkanntes Schulhaupt" oder eine „anerkannte Epoche" als letzte Entscheidung geben, sondern allein das lebendige Wort der lebendigen Kirche. Engert (Studien zur theologischen Erkenntnislehre 101 bis 105) und der ausgesprochene Thomist Maréchal (Le point de départ de la metaphysique V [Louvain 1926] S. XVIII f.) nehmen darum in ihrer Thomasdeutung auf diese Gedanken Rücksicht und entgehen so aller gefährlichen Einseitigkeit.

[1] J. H. Newman, Christentum II 29—34; die Stelle selbst 34.

[2] Licht und Leben. Lehrbuch für den katholischen Religionsunterricht an höheren Schulen. Herausgegeben von J. P. Junglas in Verbindung mit F. Tillmann und J. Greven. Band I: J. P. Junglas, Katholische Glaubenslehre. I. Teil: Die Lehre von der Kirche. (133 S.) Düsseldorf 1926, L. Schwann. Band II: Derſ., Katholische Glaubenslehre. II. Teil: Die Lehre von Jesus Christus. III. Teil: Die Lehre von Gott. (192 S.) Ebd. Band III: F. Tillmann, Katholische Sittenlehre. (157 S.) Ebd. Band IV: J. Greven: Geschichte der Kirche. Erstes Zeitalter: Die Kirche in der griechisch-römischen Welt. (VIII u. 75 S.) Ebd.

4.

Das Gesamtergebnis unserer Überschau legt uns am Schluß noch einen Gedanken nahe, der unsere eingangs durchgeführten Überlegungen über die Idee katholischer Theologie in sich runden kann. Es ist die Frage nach einem letzten Verhältnis zwischen dem Weltbild reiner Wissenschaft und dem Weltbild der Theologie.

Die Frage erhebt sich zwar ebenso für protestantische Theologie. Karl Heim geht so weit, dieses Weltbild letztlich identisch zu setzen, um dadurch freilich mit andern Positionen seiner Lehre in unlösbaren Widerspruch zu geraten[1]. Aber auch und selbst Wilhelm Herrmann spricht davon, daß das Weltbild des Glaubens letztlich das Weltbild des Wissens in sich aufnehme zur Einheit[2]. Und in der Mitte steht Wobbermins Theorie von einem negativen Wahrheitserweis der Theologie gegenüber der Wissenschaft (das Weltbild des Glaubens als „nicht widerlegbar") und der abschließenden Einheit beider von Theologie her. Aber solche Einheit ist für protestantische Theologie (folgerichtig zu ihrer Reduzierung des Autoritätsmomentes auf eine geschöpfliche Eigenart des Glaubensvorganges) entweder ein durch den schroffen Dualismus nicht innerlich begründetes, reines Postulat (weswegen Schelers Konformitätssystem eigentlich protestantische Theologie ist) oder das verräterische Zeichen jener verborgenen reinen Philosophie, von der wir früher als dem letzten Charakter neuerer protestantischer Theologie sprachen. Das ist in katholischer Theologie durch den strengen Autoritätsbegriff anders. Weil, wie das Vatikanum uns sagt, es „derselbe Gott ist, der die Glaubensgeheimnisse offenbart und den Glauben eingießt, und der menschlichen Seele das Licht der Vernunft gegeben hat" (Denz. 1797), so öffnet sich „in Gott" eine letzte Einheit beider Weltbilder.

Beide, Wissenschaft reiner menschlicher Vernunft wie Theologie des übernatürlichen Glaubens, gehen auf das Ganze des Weltbildes. Sie sind nicht dadurch geschieden, daß (wie es Erbgut protestantischer Theologie ist und von hier aus in Schelersche Phänomenologie nachwirkt) Wissenschaft nur an jene Grenze geht, wo eine Lehre von Gott beginnen sollte (ohne sie selbst geben zu können), während umgekehrt Theologie nur Lehre von Gott in sich selbst ist, ohne inneren Bezug in das Weltbild der Wissenschaft hinein. Es ist vielmehr nach den Definitionen des Vatikanums sowohl eine wahre Lehre von Gottes Dasein und Wesen wahres und abschließendes Gebiet von Vernunftwissen (Denz. 1785, dazu Coll. Lac. VII 92 u. a. über Denz. 1782), als auch reicht das Gebiet von Theologie (bei aller, gleichfalls vom Konzil betonten, Intaktheit von „Eigengrund" und „Eigenmethode" der reinen Wissenschaft) durchaus auch in die Gegenstände des reinen Wissens hinein, und die Kirche hat „Recht und Pflicht von Gott her, eine Wissenschaft falschen Namens (d. h. Irrwege der Wissenschaft) zu zensurieren" (Denz. 1798). Damit (wozu noch als Mittelglied jenes Ineinander „rein-wissenschaftlicher" und „theo-

[1] In der Vorrede zu „Glaube und Leben" (Berlin 1926) sucht Heim dies zwar auf die Formel eines asymptotischen Ringens zwischen Suchen nach einheitlicher Weltformel und Zurückgeworfensein von Gott zu bringen. Aber es ist für ihn (und darin nicht auch für den Barth-Kreis selbst?) bezeichnend, daß schließlich auch die „Theologie der Krisis" von ihm in die „Weltformeln" eingereiht wird (26—29).

[2] Wilh. Herrmann, Gesammelte Aufsätze (Tübingen 1923) 98 151 189—213.

logischer" Apologetik kommt, wie wir es oben vorläufig nannten, d. h. die Lehre von den praeambula fidei), damit ist innerlich als Abschluß des Ganzen so etwas gefordert wie eine „Religionsmetaphysik", d. h. eine Zusammenschau des Weltbildes reiner Wissenschaft und reiner Theologie, von Theologie aus. Solche „Religionsmetaphysik" ist faktisch der Charakter der großen Summen des Mittelalters. Aber nachdem durch die Entwicklung der Neuzeit die methodische Trennung reiner Wissenschaft und reiner Theologie reflex durchgeführt worden ist, wäre es nun auch an der Zeit, auch die ihre ursprüngliche Zweiheit abschließende Einheit reflex darzulegen.

Diese letzte objektive Einheit (als „ultimum in executione", als Letztes im objektiven Werk) stellt aber nun als letzte Frage die Frage nach ihrer korrelaten „subjektiven Einheit", d. h. nach einer Einheit, die in der subjektiven Einstellung ihres Darstellers von Anfang an besteht (als „primum in intentione", als Erstes im subjektiven Darsteller). In der Tat ist es wahr, daß die letzte religiöse Einstellung eines Menschen faktisch schon in den ersten Wissensschritten sich auswirkt. Unsere großen Philosophien des Abendlandes (um von denen des Morgenlandes zu schweigen, die das noch klarer zeigen) erweisen sich, wie wir in unsern Schriften immer wieder nachwiesen, als innerlich bestimmt, sei es durch Katholizismus, sei es durch Protestantismus. Aber eben darum gewinnt unsere alte Kennzeichnung letzter katholischer Einstellung als des „einer unter vielen vor dem alleinabsoluten Gott" hier ihre eigentliche Auswirkung. Denn dieser Einstellung gegenüber erweisen sich alle andern als Alleinsetzung irgend „eines" ihrer Elemente, und hierin zugleich als Verkrampfung natürlicher Einstellung und Versperrung des Weges zur Kirche. Es besteht also nicht ein Irrationalismus einer „nun einmal gegebenen" Einstellung (der bei Scheler und andern dann in das „Apriori" des „Wertfühlens" systematisiert wird), sondern in dem „primum in intentione" der „subjektiven Einheit" spiegelt sich das „ultimum in executione" der „objektiven Einheit" nur wider: jene Ureinstellung, die faktisch so etwas ist wie der entscheidende Schritt zum Katholizismus (wenigstens „der Seele nach"), ist gleichzeitig erkennbar als „natürliche Ureinstellung", der gegenüber alle andern sich als Verschiebungen oder Verkrampfungen innerhalb der Elemente dieser Ureinstellung nachweisen lassen.

Der Schlußgedanke katholischer Theologie ist also die Korrelation zwischen objektiver Einheit und subjektiver Einheit, wie sie faktisch in der Aufeinanderfolge patristischer und scholastischer Theologie sich darstellt: patristische Theologie als Betonung der subjektiven Einheit, nämlich in ihrer Theorie des credere—intelligere—videre, also der Erstgegebenheit religiöser Einstellung, — scholastische Theologie aber als Betonung der objektiven Einheit, in ihrer, wie wir bereits sagten, Methode der Summen, die Weltbild der Wissenschaft und Weltbild der Offenbarung in eins sind, in eins von Theologie her (weswegen die Summen mit „Gott in sich" beginnen). Nachdem die Neuzeit reflex ebenso klar ihre Verschiedenheit herausgestellt hat (was der eminent positive Sinn ihrer Entwicklung ist wie das unvergängliche Verdienst nicht nur der die Unterschiede zwischen Gott und Mensch betonenden „molinistischen Theologie", sondern der großen Theologen dieser ganzen Zeit überhaupt), scheint die Zeit einer reflexen Erneuerung der Einheit nun gekommen. Die klare Sicht

dieser Zeitlage ist fraglos das bleibend Wertvolle an Eschweilers Schrift[1]. Und ebenso wahr ist, daß wir diese Einheit aus den Fragestellungen unserer Zeit heraus erarbeiten müssen. Aber eben darum kann diese Erarbeitung nicht geschehen einseitig aus einer philosophischen Einstellung heraus, die, wie die phänomenologische, radikal ablehnend zu den Methoden steht, aus denen heraus die klare Erkenntnis der Verschiedenheit von Wissen und Glauben erwuchs, sondern aus einer Einstellung heraus, die verstehend und mitlebend in dieser Neuzeit steht und gleichzeitig in Patristik und Scholastik lebendig wurzelt. Das ist der Grund, warum das Ringen Newmans uns entscheidend die Wege weist und warum darum die Frage zwischen Thomas und Newman die Kernfrage jener Zeit war, die man in etwa als die krankhafte „Pubertätsepoche" unserer Frage nach der letzten Einheit bezeichnen kann: der Zeit des Modernismus. Die ehemalige Religionsphilosophie des funktionalen Gefühls hat aber, wenn wir ganz ehrlich reden wollen, doch im Grunde nur eine Verkleidung angenommen: in der heutigen, weite Kreise beeinflussenden Philosophie des objektivierten Fühlens, d. h. jener reinen Weltphilosophie, die in Scheler bereits zur Katastrophe geführt hat. Denn das einfache „Erfühlen von Werten", wenn jede weitere Rechtfertigung aus einer objektiven Seinsphilosophie abgelehnt wird, ist doch nicht minder „subjektiv" als das alte „Gefühl aus der Tiefe". Newmans Lehre aber von der objektiven „analogy" zwischen Weltbild des Wissens und Weltbild des Glaubens, und ihr Korrelat des auf den „first principles" aufruhenden Einen Weges von Gewissensgehorsam zu Glaubensgehorsam ist, wie wir früher nachgewiesen haben, gleichzeitig der Weg, der der Problematik der vergangenen Neuzeit entspringt und das bleibend Echte der Wertphänomenologie im voraus enthält, und gleichzeitig der Weg, der, in betontem Gegensatz zu den Irrwegen des Modernismus, sich ehrlich als Erneuerung der Grundgedanken von Patristik und Scholastik bekennen darf[2]. In der Einheit von Augustin und Thomas und Newman liegt also (um längst Gesagtes zu wiederholen) der vorgezeichnete Weg zu der höchsten Aufgabe katholischer Theologie[3].

Damit aber wird, wie wir im Eingang des ersten Artikels behaupteten, in der Tat die Frage der Theologie zur krönenden Frage der Gesamtfragen unserer fiebernden Gegenwart. Der allgemeine „Objektivismus" hat sich, wie wir früher sahen, immer deutlicher als kosmischer „Tragizismus" enthüllt und hierin als nur „andere Seite" des scheinbar überwundenen autonomen Humanitarismus[4]. Die innere Tragik nichtkatholischer Theologie ergab sich uns (im ersten Artikel) als letzte Wurzel dieser Erscheinung: in ihrer (bis in ihre

---

[1] Eschweiler, Die zwei Wege der neueren Theologie 180 ff.

[2] Vgl. vom Verfasser „Einführung in Newmans Wesen und Werk" (Freiburg 1922) und „Religionsbegründung" (ebd. 1923), die sich in dieser Frage zusammenschließen.

[3] Des Verfassers „Religionsphilosophie katholischer Theologie" (Handbuch der Philosophie [München, Oldenbourg] Lieferung 3) ist als solcher Versuch einer „Religionsmetaphysik" gedacht: also nicht philosophische Konstruktion aus einem „ersten Prinzip", sondern Verstehen der katholischen Einheit von Glauben und Wissen in seiner, von Theologie her erst voll erhellten Struktur, indem das Strukturprinzip der analogia entis von Philosophie her sich bietet (S. 24) und von Theologie her seine Vollgestalt hat (S. 22 f.).

[4] Diese Zeitschrift 111 (1925/26 II) 183—198.

ausgesprochen und extrem objektivistischen heutigen Entwicklungen hinein) hoffnungslosen Menschgebundenheit. Darum aber offenbart sich (als Ergebnis des zweiten Artikels) katholische Theologie in ihrer unerbittlichen Zentralität des „Gott in Christus in der Kirche" als (in einem ganz lebendigen Gegenwartssinn des „außer der Kirche kein Heil") das Heil dieser zerrissenen Zeit. Denn ihre Krönung ist die objektive und subjektive Einheit von Wissen und Glauben in Gott, Einheit im Einen und aus dem Einen, und doch eine Einheit, die bis in ihre höchsten Gipfel hinauf den unüberbrückbaren Unterschied zwischen Gott und Geschöpf wahrt, Gottes All-wirklichkeit-wirksamkeit-wert und des Geschöpfes Eigen-wirklichkeit-wirksamkeit-wert, die „größere Ungleichheit zwischen Gott und Geschöpf" mitten in aller, auch der übernatürlichsten Einheit (Denz. 432), die „unaussprechliche Erhabenheit Gottes über alles, was außer Ihm ist oder gedacht werden kann" (Denz. 1782) — das katholische Urprinzip der analogia entis.

Erich Przywara S. J.

Das große Erlebnis in Dantes Jugendtagen

„Neunmal schon seit meiner Geburt war der Himmel des Lichtes, seinem Kreislauf zufolge, beinahe zum selben Punkt zurückgekehrt, als meinen Augen zum ersten Mal die herrliche Gebieterin meines Geistes erschien, die von vielen, welche nicht wußten, wie sie nennen, Beatrice geheißen wurde. Sie weilte schon so lange in diesem Leben, daß sich zu ihrer Zeit der Sternenhimmel um den zwölften Teil eines Grades (der zwölfte Teil von hundert) gen Ost bewegt hatte, so daß sie mir ungefähr im Beginn des neunten Lebensjahres erschien und ich sie ungefähr gegen Ende meines neunten Jahres erblickte. Zitternd sprach mein Geist: Ecce Deus fortior me, qui veniens dominabitur mihi“ (nach Zoozmann).

Seitdem Dante diese rätselhaften Worte am Eingang seines Jugendromanes Vita nuova niedergeschrieben hat, vor etwas mehr als sechs Jahrhunderten, seitdem, kann man sagen, gibt es eine Dante-Frage. So wie wir von einer Homer-Frage, einer Nibelungen-Frage, einer W. v. d. Vogelweide-Frage reden und dabei etwas ganz Bestimmtes im Auge haben, so dreht es sich bei der Dante-Frage um das eine: Ist die Frau, die er Beatrice nennt, eine geschichtliche Persönlichkeit oder nur eine Allegorie, so wie wir etwa bei Schillers „Mädchen aus der Fremde“ an die Dichtkunst zu denken haben? Daß die Beatrice in Dantes Hauptwerk, der Divina Commedia, wenigstens auch Allegorie sei, geben alle Erklärer zu. So wird sie z. B. im irdischen Paradies auf herrlichem Triumphwagen von einem Greifen gezogen, dem ein lebendiger siebenarmiger Leuchter voranschreitet, dessen Lichtstrahlen sich bis ins Unendliche über Beatrice und ihre Begleitung ausdehnen. Die Erklärer finden im Leuchter den Heiligen Geist, im Greifen Christus und im ganzen Triumphwagen die Kirche mit ihrer ewigen Wahrheit wieder. Es wäre geradezu blasphemisch im Munde des christlichsten Dichters, wenn er den Heiligen Geist und Christus zum Vorspann seiner irdischen Liebe machte.

Also ist die Beatrice der „Göttlichen Komödie“ wenigstens auch Allegorie. Es spitzt sich also die Frage noch mehr zu: ist Dantes Beatrice nur Allegorie oder auch Allegorie? Und hierin gehen die Dante-Forscher, die ältesten ausgenommen, die von einer Beatrice in carne ed ossa nichts wissen, stark auseinander. Dantes großer Geist hat diesen Zwiespalt vorausgeahnt. Darum schiebt er mitten in seinen Beatrice-Roman eine nüchterne Erklärung über Allegorie und Metapher. Es könnte, sagt er, „dickhäutige Leser“ — persone grosse — geben, die Anstoß an seinen Personifikationen nehmen. Man solle aber dabei an die lateinischen Dichter Horaz, Virgil, Ovid denken, die leblose Dinge, wie Wissenschaft und Liebe, zu Personen machten und sie so reden ließen. — Da es aber auch dann noch persone grosse genug gab, die ihn mißverstanden, schrieb er einen zweiten Roman, Il convito (Gastmahl). Er bekennt darin, er sei seiner Beatrice in etwa untreu geworden und habe einer „zweiten Herrin“ seine Liebe geschenkt. Sie besingt er, wenn auch etwas weniger leidenschaftlich, und widmet ihr eine Reihe von Liedern, die den Liedern an Beatrice ähnlich klingen. Damit aber aus dieser Liebe „keine Schande“ für ihn erwachse, gibt er wieder mitten im Roman die feierliche Erklärung ab: „Ich erkläre und

beteure, daß die Frau, der ich nach meiner ersten Liebe meine Liebe zuwandte, die schönste und edelste Tochter des Himmelskönigs war, die von Pythagoras den Namen Philosophie erhielt."

Nach alldem möchte man nun meinen, es könne keine Verteidiger der geschichtlichen Beatrice mehr geben. Dem ist aber nicht so. Ja, in der Heimat des Dichters fehlt es nicht an solchen, welche an das Märchen des ganz unzuverlässigen Boccaccio glauben, Dantes Liebe habe einer Nachbarin, Beatrice Portinari, einer später verheirateten Frau Bardi, gegolten. Von diesem Irrtum ist man in Deutschland schon längst abgekommen. Schon vor mehr als dreißig Jahren hat Scartazzini aus der deutschen Schweiz, einer der besten Dante-Kenner, mit aller Bestimmtheit den Satz niedergeschrieben: „Die Sache der Portinari ist endgültig verloren, wenn auch noch so viele Paladine zu ihrer Ehre Lanzen zersplittern." Aber von seiner Jugendliebe wollen viele noch immer nicht lassen. Freilich traten auch in Deutschland, wie in andern Ländern, immer wieder „Idealisten" und warme Verteidiger der Allegorie auf, die es geradezu als eine Schande für Dante betrachteten, anzunehmen, daß der allerchristlichste Dichter, ein verheirateter Mann und Vater von wenigstens vier Kindern, sein ganzes Leben lang nur an seine Jugendliebe denke, von ihr singe und träume, zu ihr bete, ihr einen Roman widme mit den allerüberspanntesten Ausdrücken, endlich, noch immer zu Lebzeiten seiner Gattin, für Beatrice mit der ausgesprochenen Absicht, sie zu verherrlichen, ein Epos von 100 Gesängen verfasse und diese christlichste Dichterschöpfung huldigend ihr zu Füßen lege. „Das widerspricht", sagt Hettinger, „den Anschauungen unserer Zeit von Sittlichkeit und Ehe vollständig"; fügen wir hinzu: und den christlichen Anschauungen aller Zeiten. Also nicht so fast darin erblicken die Idealisten Dantes Schande, daß der christlichste Dichter auch der menschlichste war und seine erste Liebschaft schon gleich mit neun Jahren begann, sondern daß er diese Liebe unter ganz veränderten Umständen mit lautester Posaune in alle Zukunft hinausdonnere, er, der es schon als Schande — infamia — betrachtete, wenn man seine Liebe zur donna gentile, unter deren Bild er die Philosophie besang, als sinnliche Liebe auffaßte. Unter den deutschen „Idealisten" waren besonders Fr. X. Kraus und G. Gietmann S. J., der letztere in einem eigenen Werke „Beatrice", die diesen dunklen Fleck aus Dantes Byssusgewand zu waschen suchten. Sie, und mit ihnen ungezählte andere, betrachteten es als ein wahrhaft tragisches Schicksal des großen Florentiners, daß man die zarten Gebilde seiner unendlich schönen und reichen Einbildungskraft als Geschichte auffaßte.

Es entbehrte darum in Dantes Jubeljahr 1921 und dessen Nachklängen nicht eines eigenen Reizes, nachzusehen, ob die Realisten für ihre Anschauung etwa neue Gründe vorbrächten. Daß Frauen eine Verherrlichung ihres Geschlechtes darin fanden, daß „die tiefste und größte Dichtung der Weltliteratur" eigentlich einer Frau zu verdanken sei (Herbert), sei nur nebenbei bemerkt. Einen tieferen Grund scheint Zoozmann, Dantes trefflicher Übersetzer, beizubringen. „Daß Beatrice keine Allegorie ist, beweist schon allein die Heftigkeit dieser irdisch-heiligen Leidenschaft, die des Dichters Sinn und Seele während seines ganzen Lebens in ihrem Banne hält." Zoozmann wird aber zugeben müssen, daß die heilige Liebe ebenso stark, ja zehnmal stärker sein kann als die irdische.

Sie hat mehr Märtyrer, die frohen Herzens alle Güter dieser Erde und selbst das Leben für Christus hinopferten, als die natürliche Liebe. — Auch das „Deutsche Dante-Jahrbuch", das im allgemeinen „realistisch" angehaucht ist und verächtlich von der Allegorien-Schnüffelei redet, hat neue zutreffende Beweise für den Realismus nicht gebracht.

Um so erfreulicher ist es, daß im selben Dante-Jahrbuch (1925) ein Mann zu Worte kommt, der wieder mit ganzer Seele und mit neuen Gründen für Dantes Ehre eintritt. Fr. Beck erreicht das zumal dadurch, daß er mit großem Fleiße alle Stellen über Beatrice und die donna gentile in der Vita nuova, im Convito und der Divina Commedia einander gegenüberstellt. Er faßt den Hauptgedanken in die Worte zusammen: „Dante hat seine Beatrice nicht bloß vergrößert in dem Sinne etwa, wie provenzalische und italienische Vorläufer manchmal die Vorzüge der Angebeteten in überschwenglicher Weise verherrlichten, er hat ihr auch wirklich göttliche Attribute beigelegt und sie zu einem religiösen Ideal gestempelt, das, wie Christus, vom Himmel auf die Erde gesandt wurde, um Dante und die ganze Menschheit zum ewigen Heile zu führen. Und diese Erlösersendung fällt ihr schon im „Neuen Leben" zu; es ist durchaus falsch, in dieser Hinsicht von einem Unterschied zwischen der Beatrice des Jugendwerkes und jener der „Göttlichen Komödie" zu sprechen. Nach meiner Meinung ist sie hier wie dort die Verkörperung einer religiösen Abstraktion, nicht bloß in der „Göttlichen Komödie". Beatrice ist von Anfang an frei von allem irdischen Ballast; sie war eben kein irdisches Weib, das der Dichter in seiner Liebesraserei in den Himmel erhob, sondern eine himmlische, göttliche Frau, ein heiliges Wesen, welches seine dichterische Phantasie frei geschaffen hat. Mit andern Worten: Dante hat sich hier den Verfasser des „Hohenliedes" zum Muster genommen. Damit ist natürlich nicht gesagt, daß der Dichter, ein Sohn der heißen Südlandssonne, in seinen Jugendjahren die irdische Liebe nicht gekannt und erfahren habe; das hat wohl auch der heilige Sänger des Alten Testamentes. Aber etwas anderes ist es, der irdischen Liebe Bilder zu entlehnen und sie zu höheren Zwecken zu verwenden, und etwas anderes, diese Liebe zu besingen. Und wird in der christlichen Liturgie das Verhältnis unserer Seele zu Christus nicht immer wieder als ein bräutliches aufgefaßt und dargestellt? Von dieser bildlichen Auffassung und Darstellung hat nun eben auch Dante Gebrauch gemacht. Schon Friedrich v. Schlegel, dem man in solchen Sachen ein Urteil gewiß nicht absprechen darf, behauptet mit Entschiedenheit, bei Dante seien die Darstellungen seines Lebens nur eingeflochten und eingeschaltet in das künstlich abgeteilte Gebäude seiner weltumfassenden Allegorie. Es sei aber im Mittelalter der Hang zur Allegorie so allgemein und so herrschend gewesen, daß man ihn fast überall voraussetzen müsse und nicht genug im Auge behalten könne, wolle man alles richtig verstehen.

Gemäß dieser Anschauung, die uns als die einzig richtige, ja als die einzig mögliche und des Dichters würdige erscheint, wird man zu untersuchen haben, welches Ereignis oder Erlebnis denn auf Dante in seinem neunten Lebensjahre so tiefen Eindruck gemacht, daß er daran, wie er sich ausdrückt, „die Rubrik" knüpfen konnte: Incipit Vita nuova. Schon P. Gietmann, und andere mit ihm, weisen auf die erste heilige Kommunion hin, ein Gedanke, der uns durchaus wert erscheint, im Folgenden näher geprüft und weitläufiger auseinandergesetzt zu

werden. Vor mir liegt ein vor wenigen Jahren erschienenes Büchlein: Giovanni Battista de Rossi: Brevi memorie. Es enthält die Geschichte eines Großneffen des in aller Welt bekannten Katakombenforschers gleichen Namens, die spärlichen Erlebnisse einer jugendlichen Menschenblume, die der Tod im dreizehnten Lebensjahre mit rauher Sense unbarmherzig niedermähte. Mit acht Jahren und zehn Monaten wurde der Knabe zur heiligen Kommunion zugelassen. „Es war das", so heißt es in den Lebensaufzeichnungen, „ein feierlicher Moment — solenne momento — im Leben unseres Nino ... denn daraus schöpfte er die ungewöhnliche eucharistische Wärme (fervore), einer der ausgesprochensten Züge seiner geistlichen Physiognomie."

In ganz gleichem Alter befand sich nun auch Dante zur Zeit seines großen Erlebnisses. War es seine erste heilige Kommunion, so fällt der solenne momento höchst wahrscheinlich auf den Weißen Sonntag, d. i. den 8. April 1274. Es fehlte ihm zum neunten Jahre noch die Zeit vom 8. April bis zu seinem Geburtstage etwa Ende Mai. Das genaue Datum seiner Geburt ist uns nicht bekannt; wir wissen nur, daß er 1265 zu einer Zeit geboren wurde, da die Sonne in den Zwillingen stand, damals zwischen dem 18. Mai und 17. Juni. Aber auch das wissen wir nur aus einer Stelle des Paradieses, wo er bei seinem Aufstieg in die Welt der Fixsterne eben in das Sternbild der Zwillinge gekommen, voll Freude ausruft:

Herrliche Sterne, voll von Kraft und Licht,
Mit euch stieg auf, mit euch ging sie zur Ruhe,
Die Mutter ist des flüchtigen Erdenlebens (Sonne),
Als ich zuerst Toskanerluft gekostet.

Nehmen wir an, des Dichters Geburt falle etwa in die Mitte der Zeit des Durchganges der Sonne durch das Sternbild, also Ende Mai oder Anfang Juni, dann war er am Weißen Sonntag 1274 gerade so alt wie der junge De Rossi bei dessen erster heiliger Kommunion. Dann waren Dantes geheimnisvollen Worte: Ecce Deus fortior me, qui veniens dominabitur mihi, ein warmes Vorbereitungsgebet auf das große Erlebnis, und die Worte, die er etwas später hinzufügt und dem Geist der Sinne an die Geister des Gesichtes in den Mund legt: Apparuit iam beatitudo vestra, eine ebenso warme Danksagung nach der heiligen Kommunion. Die Worte bei der Austeilung des heiligen Sakramentes: Ecce Agnus Dei, mögen zur Formulierung dieser Gebete beigetragen haben. Als Ergänzung zu diesem Ereignis fügt er noch bei, er sei in seiner Jugendzeit oft ausgegangen, um Beatrice zu sehen, d. h. nach unserer Auffassung die heilige Kommunion zu empfangen; er habe sie gesehen, und ihr Erscheinen habe ihm geholfen, die Leidenschaften zu bändigen und seine Handlungen den Gesetzen der Vernunft zu unterwerfen.

Nun handelt es sich darum, das Alter Beatricens zu bestimmen. Wer ist Beatrice? Auch das gehört zur Tragik Dantes, daß hierin die Idealisten auseinandergehen und so ihren Gegnern eine schwache Seite zeigen. Sie wird aufgefaßt als Wahrheit, Weisheit, Kirche, Gnade, heiligmachende Gnade, Glaube. Das letzte, im weitesten Sinn als Tugend und Inbegriff der geoffenbarten Wahrheiten, mag das Richtige sein: Sie ist der alleinseligmachende Glaube — fides beatrix — für dieses Leben; nach dem Tode geht der Glaube in die Visio beatrix, d. i. beatifica, in die beseligende Anschauung über. Den

ersten Sinn hat sie in der Vita nuova, den letzten in der Divina Commedia. Indem man dieses Doppelleben, auf das der Dichter wiederholt zu sprechen kommt, zu wenig beachtete, erwuchsen natürlich auch für den Allegoristen große Hemmnisse. Es ist hier nicht der Platz, die Allegorie im einzelnen durchzuführen. Nur an die eine oder andere Stelle sei erinnert. Virgil spricht im sechsten Gesange des Fegfeuers zu Dante: „Die wird dir Licht sein zwischen der Wahrheit (Gott) und dem Verstand (lume fra il vero e l'intelletto)." Das ist nach den Theologen das lumen fidei im Diesseits, das lumen gloriae im Jenseits. Im gleichen Sinne nennt er sie anderswo „die Sonne seiner Augen" (il sol degli occhi miei). Im achtzehnten Gesang des Fegfeuers kommt er auf die Beziehung der Liebe zur menschlichen Freiheit zu sprechen. Dort äußert er sich also: „So weit hier die Vernunft sieht, kann ich (Virgil, der Vertreter der Vernunft) es dir sagen. Was drüber hinausgeht, das erwarte von Beatrice, denn das ist Glaubenssache (opra di fede)." Dazu bemerkt ganz richtig Scartazzini: „Bezüglich dessen, was die Grenzen der menschlichen Vernunft übersteigt, setze deine Hoffnung allein auf Beatrice, denn das ist Gegenstand des Glaubens." So betet denn Dante im irdischen Paradies auf der Höhe des Fegfeuerberges zu ihr:

O luce, o gloria della gente umana!
O Licht (des Glaubens), o Glorie (des Himmels) für das Menschengeschlecht!

Und im Himmel selbst betet er von neuem zu ihr:

O Frau, in der mein ganzes Hoffen wurzelt,
Denn deiner Macht allein und deiner Güte
Verdank' ich Gnade und die Kraft in mir,
Du zogest mich vom Sklaven in die Freiheit:
Bewahre deine Wunderkraft in mir,
Daß meine Seele, die du heil gemacht,
Vom Körper los sich mache dir gefällig.

Beatrice ist demgemäß der Glaube, und zwar zunächst als Tugend gefaßt. Die Tugend des Glaubens wird aber in die Menschenseele gepflanzt im Sakrament der Taufe. Dantes Beatrice ist also so alt als sein Christentum. Wann wurde Dante getauft? Zu seiner Zeit war es in Florenz üblich, die Kinder nur am Vorabend von Ostern und Pfingsten zu taufen. Diese Sitte wurde nach Camerini, einem vielgerühmten Dante-Forscher, bis zum Jahre 1576 beibehalten, wo dann auch die St. Johanneskapelle, in der Dante getauft wurde, zufolge des geringeren Andranges der Täuflinge umgeändert werden konnte. Nehmen wir nun an, der Dichter sei nach Pfingsten, d. h. dem 24. Mai, 1265 geboren, was nach der oben angegebenen Zeitbestimmung sehr wahrscheinlich ist, so mußte seine Taufe auf Ostern 1266 verschoben werden. Der Karsamstag fiel damals auf den 23. März. Von Ende Mai 1265 bis Ende März 1266 sind es aber zehn Monate; also war Beatrice, d. h. der Glaube, zehn Monate jünger als Dante, und als er am 8. April 1274 die erste heilige Kommunion empfing, stand er am Ende seines neunten, Beatrice aber am Anfang ihres neunten Jahres, nämlich in einem Alter von acht Jahren und fünfzehn Tagen. Das stimmt aber vollkommen mit der Angabe im Eingang seines „Neuen Lebens".

Man wird sich also das Jugenderlebnis des Dichters etwa so vorzustellen haben: Der neunjährige Knabe, schon jetzt ausgerüstet mit jenem scharfen Verstande, der ihn einmal zu einem großen Philosophen und zum „Theologus Dantes" machen wird, und mit der überreichen Phantasie, in der schon alle Keime eines der größten aller Künstler schlummerten, dieser Knabe empfängt, wohlunterrichtet und nach entsprechender Vorbereitung, zum ersten Mal das Sakrament der Sakramente; was Wunder, wenn sein kindlicher Glaube, bisher noch wenig wirksam, mächtig auflodert und seine unschuldige Seele den Gottmenschen Jesus Christus gleichsam wirklich und leibhaftig vor sich zu schauen wähnt und von dieser Stunde an ein neues Leben beginnt! Es wäre nicht das erste Mal und auch nicht das letzte Mal gewesen, daß das Sakrament ähnliche Wirkungen hervorbrachte. Der Tag der ersten heiligen Kommunion ist, nach eigenem Geständnis, im Leben vieler christlicher Männer und Frauen der schönste gewesen und verblieben, den sie nie mehr vergessen konnten. Luise Hensel gedachte am Abend ihres Lebens noch immer freudig dieses Tages. „Morgen", schreibt sie am 7. Dezember 1874, „sind es 56 Jahre, seit ich die erste heilige Kommunion empfangen habe. Gott sei Dank!" Eifrig machte sie Blumensträußchen, um an diesem Gedächtnistag das Bild Marias im Klosterkirchlein zu Paderborn zu schmücken. Bekannt ist, was Chateaubriand selbst vom großen Korsen in St. Helena berichtet. Aber all die Männer und alle Frauen, die hier vorgeführt werden könnten, hatten, auch nicht annähernd, jene feurige, unendlich reiche Einbildungskraft, wie sie der junge Alighieri vom Schöpfer bekommen hatte. Darum mag es uns fremd erscheinen, was er über jene glückselige Stunde mit so glühenden Farben niedergeschrieben hat. Es war ein Erlebnis, das er nie vergessen konnte.

Mit dieser Annahme, die mit allem Zubehör freilich ganz neu ist und darum nur als Hypothese vorgetragen sein will, löst sich nun eine der größten Schwierigkeiten, die jedem Dante-Leser aufstoßen wird. Der Dichter, den Benedikt XV. in seiner Enzyklika vom Jahre 1921, der einzigen, die einem nicht Selig- oder Heiliggesprochenen zuteil wurde, christianae sapientiae laudatorem et praeconem unum omnium eloquentissimum zu nennen sich nicht scheute, hat zwar in seiner großen Dichtung vieles und Herrliches über die Kirche Christi und ihre Tätigkeit niedergeschrieben, aber von der Herzwurzel dieses Baumes, vom Geheimnis aller ihrer Geheimnisse, vom Altarssakrament, schweigt er. Man sage nicht: Er hat eben vom Jenseits gesungen, wo es kein Sakrament mehr gibt. Denn das ist ja einer seiner größten Vorzüge, daß er es verstanden hat, das ganze Erdenleben im Lichte des Jenseits zu betrachten, das Diesseits in die andere Welt zu projizieren und so Welt und Überwelt ineinander zu schlingen. Und dennoch schweigt er vom Zentralgeheimnis der Kirche, welches das Christentum nicht bloß schöner, liebenswürdiger, beneidenswerter macht, sondern eben sein Herz ist. Nur schwache Andeutungen finden sich in der „Göttlichen Komödie". Er läßt z. B. die armen Seelen das Vaterunser beten, bemerkt jedoch dazu, nicht alles passe mehr für ihren Mund, aber sie sprächen auch in unserem Namen. Und so beten sie denn auch: „Gib uns heute das tägliche Manna (la cotidiana manna)." Und in der Einleitung zum „Paradies" fordert er von den Lesern nur diejenigen auf, ihm zu folgen, „die schon frühzeitig nach dem Brot der Engel (al pan degli Angeli), von dem man auf

Erden ißt, ohne je satt zu werden, ihren Hals gereckt hätten". Das ist eine sehr anschauliche Beschreibung der heiligen Kommunion. Aber sowohl diese als die frühere Stelle können auch anders gedeutet werden. Und so muß man denn wirklich sagen: Dante, der doch sonst in den Fußstapfen des hl. Thomas von Aquin, des glühenden Verehrers und Sängers der Eucharistie, einherschreitet, schweigt vom Sakrament. Es wird aber der Tadel, den man deswegen gegen ihn erheben könnte, bei unserer Auffassung vom großen Erlebnis seiner Jugend ganz und gar gegenstandslos. Dann wächst die Divina Commedia und mit ihr alle seine andern Werke, die sich zur „Göttlichen Komödie" wie die Planeten zur Sonne verhalten, aus dem Altarssakrament hervor. Die Eucharistie wird zur Knospe, aus der die ganze Poesie Dantes als eine zweite Himmelsrose sich entfaltete.

Allein das ist nicht der einzige Gewinn zu Dantes Ehre.

Dantes Dichtung muß vor allem als Kunstwerk betrachtet werden, eine selbstverständliche Forderung, die aber im Dante-Jahrbuch immer und immer wieder mit besonderem Nachdruck betont wird. Das erste Gesetz nun aller Kunst ist und bleibt immer die Einheit. Denn die Kunst ist nach Dante „Gottes Enkelin", weil sie die Natur, gleichsam Gottes Tochter, in all ihren Gebilden nachzuahmen sucht. Der Natur aber hat ihr Schöpfer bis ins kleinste hinein auf das wundersamste den Stempel seines einheitlichen Wesens aufzudrücken verstanden. Auch in Dantes Schöpfung hat man von jeher als einen der ersten Ruhmestitel die fast übermenschliche Kraft angesehen, mit der er die disparatesten Dinge: Himmel und Hölle, Diesseits und Jenseits, Natur und Übernatur, das Zarteste mit dem Gewaltigsten, das Göttliche mit dem Menschlichen zur allerstraffsten Einheit zu verbinden wußte. Nun leidet aber die Einheit seines Werkes, wenn ich gezwungen bin, Beatrice bald als geschichtliche Person und dann wieder als Allegorie aufzufassen. Schon in der Vita nuova sind Stellen, die mit der geschichtlichen Beatrice schlechthin unvereinbar sind, zumal die eine, wo es heißt, ohne sie wäre der Himmel nicht vollkommen. An dieser und ähnlichen Lobeserhebungen hat man in alter und neuer Zeit Anstoß genommen; ja man hat sich nicht gescheut, spätere Einschiebungen darin zu vermuten und sein Werk zu „purgieren". Ein russischer Übersetzer des Jugendwerkes, A. P. Fedoroff, begründet nach Fr. Beck sein Vorgehen also: „Hier sind von uns zehn Zeilen weggelassen worden, in denen der Autor Beatrice so göttliche Eigenschaften beilegt, daß wir es für unerläßlich erachtet haben, diese dichterische Freiheit zu streichen, da wir sie für das religiöse Empfinden eines aufrichtigen Christen für kränkend halten." In ähnlich verzweifelter Lage findet sich der Realist immer und immer wieder, nie aber der Idealist, denn der stößt sich nicht daran, wenn in der Allegorie einem geistigen Wesen körperliche Eigenschaften beigemessen werden. Das gehört wesentlich zur Allegorie. Dante nennt im „Gastmahl" die Philosophie eine junge, vom Fenster auf ihn mitleidig herabschauende, von ihm leidenschaftlich besungene „Kleine" (pargoletta). Und die besten Allegorien unseres Schrifttums, wie Uhlands „Verlorene Kirche" und Schillers „Mädchen aus der Fremde", verwerten Züge, die das darunter verborgene geistige Ding nur im allgemeinen lobpreisend erheben, im besondern aber keine weitere Deutung zulassen. So nur, d. h. durch die Annahme einer durchgehenden Allegorie, kann die Einheit und damit auch

der volle Wert des herrlichen Kunstwerks gewahrt werden. Diese Einheit ist dann auch die Vorstufe einer höheren, nämlich der Einheit des Zieles. Dantes großes Werk will nichts anderes, als daß der Leser eine innere Läuterung durchmache, die in der Gottesliebe ihren Gipfel trägt. Die Gesänge der „Göttlichen Komödie" sind dichterische Exerzitien, in ihrem Wesen und Aufbau denen des hl. Ignatius nicht unähnlich. Durch die Betrachtung der Strafen Gottes in Hölle und Fegfeuer soll der Mensch Haß gegen die Sünde lernen, soll in der Lethe der Buße seine Schuld abwaschen, bei der Erwägung der Herrlichkeit des Himmels zur Gottesliebe angespornt werden und so als ein anderer, als ein besserer Mensch zu seinem Beruf zurückkehren. Nur daß diese Exerzitien nicht an einzelne Stände und Berufe oder an die Bewohner einzelner Dörfer oder Städte gerichtet werden, sondern an die gesamte Menschheit, und zwar in der annehmbarsten Form: in der Sprache der Poesie und des Herzens. Mit Recht hat den Dichter darum sein Landsmann Raffael in der Disputa, dem Gemälde der Verherrlichung des Altarssakraments, mitten unter die größten Kirchenlehrer gestellt, nicht etwa, als habe Dante, der sich über das Sakrament völlig ausschweigt, im besondern viel zur Ehre des Geheimnisses beigetragen, sondern deswegen, weil er im allgemeinen ein Lehrer der Kirche war und mit dichterischer Wärme für ihren göttlichen Ursprung eintrat; damit hat er ja auch das Kerngeheimnis ihres Bestandes verteidigt.

Es bleibt nur noch übrig, einem, und meines Erachtens dem hauptsächlichsten, Einwurf gegen die Geschichtlichkeit Beatricens die Spitze abzubrechen. Man hat bemerkt und tut es auch jetzt noch, Virgil, der Dante durch alle Schauer der Hölle und durch die neun Reiche des Fegfeuers führt, sei auch eine geschichtliche Person und dabei doch eine allegorische Gestalt, das Sinnbild der menschlichen Vernunft, das lumen rationis, das dem lumen fidei und lumen gloriae (Beatrice) offensichtlich gegenüberstehe. Darauf ist zu erwidern, daß zwischen Vernunft und Glaube, zwischen Virgil und Beatrice ein himmelweiter Unterschied ist. Die menschliche Vernunft ist ein Erdenwesen, dem Erdensohn innewohnend und in ihren Verirrungen vielfach vom hinfälligen Stoff ihres Trägers beeinflußt. Einem solchen Wesen konnte eine geschichtliche Persönlichkeit genugsam als Symbol dienen. Der Glaube aber und die aus ihm erwachsende beseligende Anschauung des Himmels ist göttlicher Natur und verleiht der Menschenseele Kräfte, die über alles Geschaffene hinausragen. Suche ich also dafür im Geschaffenen ein Bild, und steigere ich dieses Bild so hoch, daß es dem übernatürlichen Urbild in etwa entspricht, dann hört das Bild auf, ein irdisches und natürliches zu sein, und wird selbst übernatürlich und göttlich. Und wenn ein christlicher Dichter, ja der allerchristlichste, den Ausspruch wagt, dem Himmel fehle zu seiner Vollkommenheit nur mehr eine Beatrice, so kann darunter unter keinen Umständen irgend eine geschichtliche Persönlichkeit gemeint sein.

All das stimmt dann auch wundersam zu jener Szene im „Paradies", wo der Dichter in Gegenwart Beatricens vor dem hl. Petrus seine Prüfung über den Glauben besteht. Beatrice wendet sich an den Mann des Glaubens mit der Bitte, den Dichter auf seinen Glauben zu prüfen. Darob ist St. Peter voll Entzückens, schlingt sich in dreifachem Tanze um die Selige und singt dabei so göttlich schön, daß keine Feder es wiederzugeben vermag. „O meine heilige Schwester (O santa suora mia)", redet er sie an, und auf ihren Wunsch

eingehend prüft er den neuen Ankömmling im Glauben. Dabei erinnert sich der Dichter der Taufkapelle seiner Heimat, wo „er zum Glauben eingegangen sei". Es dreht sich hier alles um den Glauben: Beatrice als Sinnbild des Glaubens, solange sie auf Erden lebte; Petrus, der Fels des Glaubens; Dante, als der Prüfling im Glauben, und endlich der Gedanke an den Ursprung des Glaubens in der heiligen Taufe, also gleichsam auch an die Geburt Beatrices, deren Jahre und Tage von Dantes Taufe ab zählen. — Nach unserer Auffassung bekommt also diese Szene und mit ihr viele andere eine ungewöhnlich starke Beleuchtung. Vor allem aber tritt das große Erlebnis der Jugendtage des Dichters in so helles Licht, daß es seine Strahlen über dessen ganzes dichterisches Schaffen bündelartig ausgießt. Dabei erinnert man sich an den Ausspruch einer Dichterin: „Nicht was wir erleben, sondern wie wir empfinden, was wir erleben, macht unser Schicksal aus."

Isidor Hopfner S. J.

Der Barometerstand der Kunst

Gestern noch neigte sich der Zeiger gegen „Sturm", heute steht er zwischen „schön", „windstill" und — „sehr trocken". Mit Staunen nehmen wir wahr, daß die altehrwürdige, von der modernen Kunst mit Knüppeln niedergeschlagene und flüchtig gegangene Schönheit wieder nach Europa zurückgekehrt ist und sich wieder öffentlich zeigen darf, mehr noch, daß man ihr grüßend zuwinkt. Als ich vor fünf Jahren an dieser Stelle — übrigens nicht als erster — von den Todeszuckungen des Expressionismus sprach, gab es da und dort staunende und ungläubige Gesichter, auch erregten Widerspruch vonseiten solcher, die sich ihm auf Gedeih und Verderb angeschlossen hatten. Heute sind solche Stimmen verstummt, denn der Verlauf der Entwicklung mußte auch sie überzeugen, daß wir richtig gesehen hatten und daß in den letzten Jahren, zuerst ruhig und unvermerkt, dann immer klarer und deutlicher, ein anderes Kunstideal aufstieg und zusehends an Boden gewann, ganz entsprechend der Wende zum Objektiven, die die neueste Philosophie kennzeichnet, wobei zu bemerken ist, daß von einer direkten Abhängigkeit der Kunst von der Philosophie nicht die Rede sein kann, beide vielmehr instinktiv dem gleichen Leitstern folgen.

Nicht über Nacht ist es so gekommen; es bedurfte mehrerer Jahre, bis die treibende Kraft des Expressionismus sich verlangsamte, die der neuesten Kunst sich beschleunigte, um schließlich einen erheblichen Vorsprung zu gewinnen. Expressionisten sind auch heute noch auf dem Wege, sogar Impressionisten, aber sie haben das Präsidium abgeben müssen. Es braucht wohl nicht ausdrücklich hervorgehoben zu werden, daß wir hier die Worte Impressionismus und Expressionismus in dem zeitgeschichtlichen Sinne fassen, den sie in den letzten Jahrzehnten erhalten haben, denn an sich ist jede wahre Kunst ihrem Begriffe nach Impressionismus und Expressionismus, Aufnahme und Abgabe, auch die neueste. Was dem Expressionismus im engeren Sinne sein Gepräge gab, war die unerhörte seelische Leidenschaft und Dynamik, die die Formen der Natur zerriß, ja zerreißen mußte, um das innere Erlebnis Bild werden zu lassen.

Wollen wir verstehen, was nun geworden ist, so müssen wir zurück in jene Jahre, wo die expressionistische Woge zum ersten Mal über das Ufer schäumte, wo man „vor den neuen Werken wie im Traume stand und die apokalyptischen Reiter in den Lüften hörte". Kandinsky und Franz Marc, die damals an der Spitze der Bewegung standen, den Blauen Reiter dirigierten und unter dem gleichen Namen Ausstellungen veranstalteten, hatten wohl kaum geahnt, daß in ihr eigenes Nest ein Kuckucksei gelegt war, aus dessen Verschalung die heutige Kunst schlüpfen sollte. Gerade die Unklarheit des eigenen Programms und infolge davon die Heranziehung ganz verschieden gearteter Künstler in einer an sich nicht gerechtfertigten Weitherzigkeit ist als Grund dafür anzusehen, daß sie nicht nur die Väter des Expressionismus, sondern auch des heutigen Objektivismus geworden sind. Schon in der ersten Ausstellung des Blauen Reiters in den Jahren 1911/12 stand an der Spitze des Katalogs, außerhalb der sonst durchgeführten alphabetischen Reihenfolge, der Name des Franzosen Henri Rousseau, dem ein paar Jahre später Wilhelm Uhde eine Mono-

graphie gewidmet hat. Und in dem Buch „Der Blaue Reiter“ wurde sehr viel Gewicht auf bayrische Votivbilder und russische Volkskunst gelegt, die doch ihrem Charakter nach durch eine Welt von den Werken Marcs und Kandinskys getrennt sind. Einzig die gänzliche Verschiedenheit von allem, was akademische Kunst heißt, ist das, was gemeinsam ist. Die Neue Sezession, die das Erbe des Blauen Reiters übernahm, hatte schon bald Künstler in ihren Kreis einbezogen wie Alexander Kanoldt, Mense, Schrimpf, die zwar anfänglich noch nicht ganz mit sich fertig waren, aber stets allem Dynamismus abhold waren und heute schon als die Klassiker der neuen Sachlichkeit gelten dürfen.

Es kann nicht zweifelhaft sein, daß das Grundprinzip des neuen Realismus auf den genannten Henri Rousseau (1844—1910) zurückgeht, auch wenn die Schöpfungen der eben erwähnten „Klassiker“ den Infantilismus des französischen Genossen überwunden haben. Denn von der „neuen Klassik“, nach der die „neue Sachlichkeit“ unverkennbar strebt, ist Rousseau noch sehr weit entfernt. In der diesjährigen internationalen Ausstellung in Dresden hatte man Rousseau ein eigenes Kabinett eingeräumt. Die dargebotenen Bilder genügten durchaus, um über Wesen und Wert dieses Künstlers klar zu werden, der zwar den unausrottbaren Trieb, zu malen, nicht aber den gleichen Trieb, zu lernen, hatte und darum auch nie viel weiter kam als die besseren bäuerlichen Maler von Votivbildern. Eines aber besaß er: eine staunenswerte Geduld, die nicht müde wurde, jedes einzelne Blatt einer Urwaldlandschaft in der Stilisierung, die jedem primitiven Menschen und jedem zeichnenden Kind eigen ist, hingebungsvoll auszuführen. Das war sein Streben nach Sachlichkeit. Es versagte völlig, wo es galt, eine bestimmte Form herauszuarbeiten. Seine Menschenfiguren sind hölzern, seine Tierdarstellungen kindlich unbeholfen. Die Katze z. B. auf dem großen Bildnis seiner ersten Frau ist ein undefinierbares Wesen, seine Affen stammen in Umkehrung der darwinistischen Lehre vom Menschen ab. Gewiß ist diese Kunst, um mit Uhde zu sprechen, sehr eigenartig, aber daß sie die Qualitäten einer sehr großen besitzt, mag glauben, wer will. Und wenn Uhde meint, die Unähnlichkeit seiner Bildnisse habe darin ihren Grund, daß er den Menschen in seiner Totalität begriff und für das Gesicht nur insofern Aufmerksamkeit zeigte, als es als Ausdruck der Seele charakteristisch war, so beweist er mit dieser Begründung nur des Künstlers Unfähigkeit zur Bildniskunst. Denn gerade die Totalität und Individualität eines Menschen spiegelt sich in seinem Antlitz. Wir werden mit der Vermutung kaum fehl gehen, daß in den nächsten Jahren Rousseau zu einer ersten Künstlergröße emporgeschrieben wird; vor der Geschichte wird dieses Urteil nicht standhalten. Wie er als Mensch zeitlebens ein Kind geblieben war, so blieb er es auch in seiner Kunst. Was daran positiv war, hat die neueste Kunst übernommen und gesteigert.

Schon die Mannheimer Ausstellung vom vorigen Jahre, die den inzwischen zum Schlagwort gewordenen Titel „Neue Sachlichkeit“ führte, war ein bezeichnendes Dokument der jüngsten Wende. Indes konnte man aus ihr, da sie bewußt ein einseitiges Programm verfolgte, noch nicht erkennen, wieweit die neue Sachlichkeit im Kunstleben unserer Zeit bereits Wurzel geschlagen hatte, welchen Anteil sie quantitativ am Kunstschaffen unserer Zeit besitzt.

Darüber nun klärten in bedeutsamer Weise die internationalen Ausstellungen in Zürich 1925, in München, Dresden und Berlin in diesem Jahre auf. Gerade Dresden hat es verstanden, einen reichen Bestand ausländischer Kunst zusammenzubringen, der, so unvollständig er sein mag, einen gewissen Querschnitt ermöglichte. Man konnte der Meinung sein, das Buch „Nachexpressionismus", das der Münchener Kunsthistoriker Franz Roh im vorigen Jahre erscheinen ließ[1], sei noch verfrüht; die Ausstellungen belehren uns eines andern. Die neue Kunst schreitet vorwärts auf der ganzen Linie. Daß sie sich im Gegensatz zu den eigentlichen expressionistischen Richtungen ohne feurige und prophetische Manifeste durchgesetzt hat, ist für ihr natürliches Wachstum wohl ein nicht ungünstiges Zeichen. Daß sich, nachdem nun auch die Literatur sich der Bewegung bemächtigt hat, zahlreiche Mitläufer einstellen werden, die ohne innere Berufung, nur dem Zeitgeist dienend, sich der neuen Ausdrucksmittel bedienen, ist unvermeidliches Schicksal. Gerade das Nachahmen Rousseauscher Formeln ist nicht allzu schwierig; um einen Kanoldt nachzumachen, muß man immerhin etwas gelernt haben.

Die neue Sachlichkeit ist vor allem eine Reaktionserscheinung, ein Ermüdungssymptom auf die tobenden Stürme des Expressionismus. Dieser war in eine Sackgasse geraten, aus der es nur Umkehr gab. Allzu weit und allzu wagemutig hatte man sich von der Natur entfernt; zu ihr mußte man wieder zurück. Die Hauptmeister haben ihre Bekehrung schon vor mehreren Jahren vollzogen und ihre Form immer mehr geläutert. Sie mochten wohl selbst kaum gehofft haben, daß gerade sie das Erbe des Toten antreten sollten. Heute liegt

[1] Nachexpressionismus. Magischer Realismus. Probleme der neuesten europäischen Malerei. Von Franz Roh. 8° (VIII u. 134 S.) Mit 90 Tafeln. Leipzig 1925, Klinkhardt u. Biermann. Geb. *M* 10.— Der Verfasser erweist sich in wohltuendem Gegensatz zu so vielen verworrenen Erzeugnissen der „Erlebnis"-Kunstschriftstellerei, die uns das letzte Jahrzent bescherte, als klarer Denker und gutgeschulter Historiker, der seinen Gegenwartsstoff mit vielen geschichtlichen Durchblicken belebt. Wenn man will, kann man ihn selber als Typus der neuen Sachlichkeit oder neuen Klassik bezeichnen, eine Frucht der begriffsklaren Wölfflinschule. Sein Künstlerverzeichnis von 112 Namen sei durch folgende ergänzt, die eine genaue Nachschau in den diesjährigen Kunstausstellungen ergab: Deutschland: Bissier, Bronstein, Pol Cassel, Detret, Dreßler, Ehmig, Engel, Fritsch, Geißler, Griebel, Heckrott, Henselmann, Heise W., Heuser, Hilbert, Jacobi R., Kitt, Klein K., Kozies, Lauterburg, Lehmann H., Meseck, Mopp, Nagel O., Neuschul, Reuter F., Schmid Willy, Schröder, Schwalbach, Schwichtenberg, Tiebert, Van Hauth, Voelker, Weiß E. R., Woermann H., Wüsten, Zeller M.; Belgien: Mambour, Mascreel, Servaes, Tytgat, Van den Berghe, Van de Woestyne; Dänemark: Enckell, Lundström, Sebba; Frankreich: L'Hote, Lotiron; England: Spencer; Italien: Modignani; Holland: Lubbers, Wiegman; Polen: Iser; Rußland: Falk; Gontscherow, Grigoriew, Schonkläff, Segall, Sterenberg, Tischler, Wassiljeff; Schweden: Engström, Jolin, Percy; Schweiz: Barth, Guinand, Moilliet, Robert, Vallotton; Tschechoslowakei: Bruder, Schrötter, Waßnauer. — In unserer Abhandlung treffen viele eigene Gedanken und Beobachtungen mit denen Rohs zusammen. In manchen unwesentlichen Punkten bin ich anderer Ansicht. Ich würde z. B. den Schweizer Maler Huber nicht in Zusammenhang mit der neuen Sachlichkeit bringen; seine Malereien tragen so sehr die Züge und koloristischen Gepflogenheiten Renoirs, haben etwas so impressionistisch Verflimmerndes, daß sie eher einen Gegensatz zum neuen Bild bedeuten. Nicht einverstanden bin ich sodann mit der allzu liebevollen Nachsicht gegenüber dem Infantilismus und Konstruktivismus oder gegenüber solchen Bildern, die nur retuschierte Photographien sind. Im Abbildungsteil dürfte der Verfasser mehr Rücksicht auf ein breiteres Publikum nehmen, zumal sollte die Zeichnung von Hubbuch in einer neuen Auflage entfernt werden.

die ganze Verantwortung dessen, was kommt, auf ihren Schultern. Und sie ist groß, weil die Zukunft noch gänzlich verschleiert ist. Nur eines dürfte jetzt schon feststehen: die große Masse des Volkes, die trotz aller wohlgemeinten Bemühungen und Aufklärungen dem Expressionismus ferngeblieben ist, wird sich in die neue Kunstart viel leichter einleben, weil nun keine Bilderrätsel mehr zu lösen sind, und weil neben einer vielleicht vorhandenen Tiefe auch eine greifbare und schaubare Oberfläche übrigbleibt.

Niemand wird erwarten, daß die Abwendung vom Expressionismus schon heute eine vollständige und allgemeine sei. Sein Tod ist vorerst ein moralischer, kein physischer. Wir finden auch jetzt noch farbige Vulkanausbrüche wie bei dem Dresdener Maler Böckstiegel, oder giftige Blausäuredämpfe wie bei dem andern Dresdener, Felixmüller (bezeichnend dafür sein Bild „Der Tod des Phantasten" im Münchener Glaspalast), wenn auch ihre Formen ungleich naturnäher sind als die der Nolde und Schmitt-Rottluff. Auch heute noch haben in der großen Berliner Ausstellung am Lehrter Bahnhof die Konstruktivisten der Novembergruppe, über die ich vor drei Jahren schon berichtet habe, ihre Säle inne; es ist sogar eine neue Erfindung hinzugetreten: Plastik, die ihre Schattenwirkungen durch Vertiefungen erreicht, wie das Stilleben Arthur Segals und der Männerkopf Rudolf Bellings (dieser in der Dresdener Ausstellung). Es hat sich ferner eine neue Gruppe, „Die Abstrakten", gebildet, die freilich durchsetzt ist mit Künstlern anderer Art, wie etwa einem Rudolf Czapek, dessen Bilder von fast japanischer Zierlichkeit und Zärtlichkeit sind. Das Sprengpulver ist aber auch in die Fugen dieser radikalsten Gruppen gedrungen. Die an die Novembergruppe angeschlossenen Künstler Bronstein, Grunwaldt, Van Hauth, Karl Klein, Neuschul, W. Schmid, Schulz-Matan, Voelker, Wassiljeff sind durchaus Typen der neuen Sachlichkeit, stark genug, das ganze Gebäude des Konstruktivismus, in dem mit angeborenem Recht doch nur die Architektur ihre Wohnstätte haben sollte, über kurz oder lang in die Luft zu sprengen.

Wir werden in diesen Zeilen den eigentlichen Grundtyp der neuen Sachlichkeit aufzustellen haben. In seiner realen Erscheinung bietet er oft ein sehr buntes Bild. Einige Künstler kommen offenkundig vom Impressionismus her, wie etwa der Franzose Utrillo, andere vom Kubismus, wie André L'Hote oder Van Hauth, wieder andere vom ausgesprochenen Klassizismus, wie der Schweizer Théophile Robert, dessen großes, 1922 gemaltes Bild „Nach dem Bade" (im Berner Kunstmuseum, leihweise in der Dresdener Ausstellung) von wahrhaft klassischer Schönheit und Abgewogenheit der Form und von bestrickender Vornehmheit der Farbe ist und bereits den Weg in die neue Sachlichkeit weist, den er in seinen neuesten Werken genommen hat. Bei ihm wie bei Kanoldt ist die neue Sachlichkeit gleichbedeutend mit neuer Klassik. Während die meisten Anhänger der jüngsten Kunst eine feine, ins Einzelne gehende Durchführung zeigen, lieben andere eine mehr summarische Vortragsweise, wie die verstorbene Paula Modersohn in ihrem bereits 1907 gemalten Bild „Mutter und Kind" oder der Finnländer Magnus Enckell in seinen „Netzflickern" von 1894, Bilder, die man ungescheut als Vorwegnahme heutiger Bestrebungen bezeichnen kann. Tonigkeitsgrade finden wir vom tiefsten Atelierbraun, wie bei den Belgiern Van den Berghe und Mambour, dem Franzosen Derain,

dem Italiener De Chirico, den Holländern Lubbers und Wiegman, den Russen Falk und Gontscherow, dem Tschechen Kremlicka, dem Schweden Sköld, den Deutschen E. R. Weiß und Mense, in allen Abstufungen bis zum lichten Silbergrau, wie bei den Berlinern Mopp und Van Hauth, dem Münchener Kozies, dem Dresdener Herbert Lehmann, dem Isnyer Hermann Tiebert, dem Weimarer Meseck, dem Schweden Jolin, den Tschechen Coubine und Schrötter, dem Italiener Casorati, dem Japaner Fujita. Otto Dix, der noch unlängst scharf opalisierende Farben liebte, scheint neuestens ein tonig helles Gelbbraun zu bevorzugen, wenn anders sein letztes Selbstbildnis aus diesem Jahre oder das Bildnis des Dr. Meyer-Herman als maßgebend betrachtet werden dürfen. Es werden ferner Dinge wieder hervorgeholt, die seit den Zeiten des Impressionismus — und von seinem engen Standpunkt aus nicht mit Unrecht — verpönt waren, wie durchscheinende Farben, Vergoldungen. Der oben genannte Belgier Mambour arbeitet z. B. sehr viel mit Lasurfarben, Mopp hat in seinem großen Bild „Das Orchester" Gold verwendet; ebenso Dix, dieser sogar mit erhöhtem oder vertieftem Ornament. Die ärztlichen Instrumente auf seinem Bildnis des Dr. Meyer-Herman sind versilbert wie auch der Telephonhörer in seinem Bild „An die Schönheit".

Vielleicht werden wir uns das Wesen der neuen Richtung am besten klarmachen, wenn wir sie abgrenzen gegen den Expressionismus, was noch verhältnismäßig leicht ist, da die Unterschiede in die Augen springen, gegen die Sachlichkeit des Impressionismus, gegen die Sachlichkeit des Realismus und Naturalismus und gegen die Sachlichkeit der Klassik und Romantik. Denn so sehr die neue Sachlichkeit eine Rückbewegung bedeutet, so wenig ist sie mit irgend einer früheren Form wesensgleich.

Die expressionistische Kunst war Schrei, aufgeregtes Wesen, Verzweiflung, Ekstase, die neue ist Schweigen, Ruhe, Gelassenheit. Man vergleiche nur irgend ein expressionistisches religiöses Bild, etwa den Holzschnitt „Maria" von Schmitt-Rottluff, mit dem allerliebsten Madonnenbild von Wilhelm Heise im Münchener Glaspalast, bei dem nur die Engel mit ihren viel zu alten Männerköpfen aus der kindlich naiven Haltung herausfallen. Der Unterschied ist so handgreiflich, daß jedes erklärende Wort überflüssig ist. Oder stellen wir einmal Bildnisse Kokoschkas oder das Selbstbildnis Ludwig Meidners neben Bildnisse neuester Maler, etwa neben die Bildniszeichnung Strawinskys von Pablo Picasso mit den stillen ruhigen Linien oder neben das Doppelbildnis Hermann Tieberts mit seiner klaren wellenlosen Oberfläche und seinem farbigen Wohlklang, das in der Berliner Ausstellung als eines der wertvollsten Stücke auffällt, neben den „Maler" Schulz-Matans oder neben das Selbstbildnis von Otto Dix, neben das Doppelbildnis Carlo Menses oder das Selbstbildnis Willi Geißlers, um nur einige zu nennen, dann merkt man, daß die Welt sich um ihre Achse gedreht hat. Ähnliches finden wir beim betrachtenden Vergleich eines expressionistischen Stillebens mit einem neuesten. Dort ist alles aufgewühlt, wie von inneren Kräften gesprengt, hier alles ruhig und schlicht hingestellt, eine nature morte im wörtlichen Sinn. Kanoldt, der früher noch innerhalb seiner Sonderart gewisse kubistische Gepflogenheiten übte, verzichtet heute gänzlich auf solche mehr gewollte als aus innerer Anschauung gewonnene Stilisierungsmerkmale. Ähnlich Georg Scholz oder Otto Schön,

von dem der bayrische Staat mit guter Witterung für die neue Lage ein Stilleben erworben hat.

Noch ist die Welt voll von „Bewegungen". Wenn die Kunst sich diesmal ebenso als Prophetin der kommenden Zeit erweist, wie der Expressionismus, den bei seinem ersten Erscheinen niemand verstehen wollte, die kommenden Umwälzungen vorausverkündete, dann wird eintreten, was manche Kulturphilosophen, die den Finger am Puls der Zeit haben, unter ungläubigem Kopfschütteln ihrer Leser geschrieben haben, daß die Bewegungen sich merklich verlangsamen und der Zeitpunkt nicht mehr ferne sei, wo wieder Ruhe herrscht. Keine Anstrengung wird das verhindern können; das Schicksal duldet nicht, daß man ihm in den Arm fällt. Wir haben schon gesagt, daß diese Künstler sich auch dadurch als neue Menschen bekunden, daß sie die Welt nicht mit feurigen, schwungvollen Manifesten belästigen, sondern schaffen und den Erfolg der Zeit überlassen. Sie lieben nicht das Getriebe der Jahrmärkte; ihre Welt ist eine abgeschiedene, einsame. So groß ist das Bedürfnis nach Ruhe, nach Nüchternheit auf den Rausch des Expressionismus, daß selbst neu-sachliche Großstadtbilder nichts mehr von aufregendem Treiben an sich haben. Hatte der Expressionist, zumal der Futurist, um das Leben der Großstadt zu schildern, alles bunt durcheinander gewürfelt, so ist z. B. Oskar Treptes „Großstadtstraße" leer und schweigsam, und Hallströms Bilder der Stadt Stockholm sind wie Modelle mit hölzernen Häusern.

Schwieriger könnte es scheinen, die Eigenart der neuen Kunst dem Impressionismus gegenüber festzustellen, schwieriger deshalb, weil der Impressionismus seinem Wesen nach Sachlichkeit ist. Für ihn existierte ja überhaupt nur die äußere Welt der Anschauung. Aber sein Objekt war ein Ausschnitt aus der Natur nicht schlechthin, sondern gesehen durch ein Temperament, im Weben des Lichtes und der Atmosphäre. Licht ist Wellenbewegung und darum das Lebendig-Zitterige, das gute impressionistische Gemälde an sich haben. Mit scharfem Auge gewahrte der Maler all die Veränderungen der Lokalfarbe unter der Einwirkung von Licht und Atmosphäre und suchte sie im Bilde in zahlreichen Farbstufen und in flockiger Technik festzuhalten. Die neue Sachlichkeit dagegen schaltet alle Wirkungen von Licht und Atmosphäre bewußt aus. Die Gegenstände stehen ohne das Medium der Luft direkt und scharf gezeichnet vor uns. Fast gespenstisch starren sie uns aus dem luftleeren Raum an, in ihrer ganzen Nacktheit, ohne ätherisches Schleierkleid. So überall dort, wo der neue Stil seine folgerichtige Formulierung gefunden hat, wie bei Kanoldt und seiner Gefolgschaft. Die Lokalfarbe triumphiert so sehr, daß es eine eigentliche Luftperspektive nicht mehr gibt. Die italienischen Landschaften Heinrich Schröders sind dafür Beispiele. Auch für die Nuancen der menschlichen Hautfärbung besteht keine Darstellungsneigung mehr. Ein Ton muß genügen, und dieser wird vielfach, wenn auch nicht immer, in einem stumpfen Braun schattiert, wie besonders auffällig bei Georg Schrimpf. Davringhausen liebt eine mehr schillernde Oberfläche, aber alles ist glatt und von impressionistischen Grundsätzen weit entfernt. Gerade Kanoldt, Mense und Tiebert haben gezeigt, daß sich auch auf solchen Wegen Gutes leisten läßt, aber es ist anderseits auch kein Zweifel, daß auch hier wie seinerzeit beim Expressionismus dem Dilettanten-

tum ein breites Tor geöffnet ist. Jeder Ausstellungsbesucher kann sich davon selbst überzeugen.

Wer mir bisher gefolgt ist, ohne die Bilddokumente selber zu kennen, könnte zur Meinung kommen, daß die neue Sachlichkeit in etwa mit der Sachlichkeit des Naturalismus zusammenfiele. Manche Darstellungen kommen ja wirklich nahe an ihn heran und umgekehrt. Richard Müller sei genannt, dessen durch und durch naturalistische Kunst in der Tat an modernste Bilder erinnern könnte. Auch die Kunst eines Karl Haider mag in Erinnerung treten. Indes verliert sich der Anhänger der neuen Sachlichkeit nie so weit in Einzelheiten wie der Naturalist. Ihm genügt das Objekt als Ganzes, das er glättet, sozusagen bügelt, um das Wesentliche der Erscheinung nicht durch ablenkende Einzelzüge zu verunklären. Das ist seine Art der Stilisierung. Wo aber Stilisierungsabsichten sind, ist das Prinzip des Naturalismus bereits gebrochen. Wenn die neue Kunst ihre Bäume malt, dann müssen sich die Blätter nicht selten in Reih' und Glied anordnen wie Soldaten, während der Naturalist sie in der zufälligen Ordnung oder vielmehr Unordnung malt, wie er sie sieht. Noch weniger Vergleichspunkte ergeben sich aus der Betrachtung des Leiblschen Naturalismus. Was ihn von allen andern Naturalisten unterscheidet, ja ihn geradezu in die Nähe des Impressionismus rückt, ist seine wundervolle, ganz individuelle malerische Handschrift, eine Errungenschaft, die sich in der Folgezeit so vielseitig ausgebildet hat, daß die einzelnen Meister schon daran voneinander zu unterscheiden sind. Die neue Sachlichkeit verzichtet nun auf die individuelle Handschrift vollständig. Der Pinselstrich hat nichts mehr zu sagen; es werden die Farben dünn und glatt aufgetragen, die Übergänge von Hell zu Dunkel weich gerundet, Flächen haarscharf voneinander gesondert. Alles das und der Mangel an atmosphärischem Leben gibt den neuen Bildern eine Prallheit, eine Überklarheit, die allerdings eine entsprechende Fernwirkung gewährleistet. Das Malerische und Tonige ist dem grundsätzlich Plastischen gewichen, obwohl auch da alle möglichen Zwischenstufen nicht fehlen.

Mehr Berührungspunkte scheinen sich mit der Kunst der Nazarener zu ergeben, nicht so sehr im Gegenstand, denn Religiöses findet sich, wie auch Roh bemerkt, in der neuesten Kunst sehr wenig, als vielmehr in der farbigen Behandlungsweise. Es braucht uns darum nicht wunderzunehmen, wenn die Kunst der Nazarener eine neue Auferstehung feiert. Die unpersönliche Vortragsart, die Klarheit und Bestimmtheit des Gegenständlichen, die starke Betonung der Lokalfarbe, das undurchsichtige Karnat sind gemeinsame Züge, die Overbecks Bilder so nahe an die eines Mense oder Schrimpf heranrücken. Allerdings ist die Nazarenerkunst in vielen Dingen weit mehr als die neueste einem idealisierten Realismus verpflichtet, so im Faltenwurf und in der Behandlung der Landschaft. In der Harmonie der Farben dürften die besseren neuen Werke höher stehen als die der Nazarener, die eben vom Karton herkamen und auf die Farbe zu wenig Gewicht zu legen pflegten.

Roh hat seinem Buch den Untertitel „Magischer Realismus" gegeben. Er selbst legt keinen besondern Wert auf diesen Untertitel. Vielleicht bekundet gerade dieser magische Zug die Abstammung vom Expressionismus. Dessen magische Unterströme sind in chaotischen Abstürzen die Felswände herunter-

gesprungen; heute fließen die gleichen Wasser in einem geordneten Flußbett. Eben erst habe ich gesagt, daß uns die Gegenstände auf diesen nachexpressionistischen Bildern mit gläsernen Augen fast wie Gespenster anstarren, in ihrer ganzen Nacktheit und ohne jedes ätherische Schleierkleid vor uns stehen. Es wird eine ähnliche unheimliche Stimmung erzeugt wie beim fahlen Licht einer Sonnenfinsternis. Hier wie dort ist es das Ungewohnte und Ungewöhnliche der Erscheinung, das drückend wirkt. Diese Gegenstände, an sich harmlos, haben, des wohltätigen Mediums der Luft und damit der naturgegebenen Scheidewand beraubt, geradezu eine Angriffsabsicht auf den betrachtenden Menschen. Sie fallen uns an, ganz im wörtlichen Sinn. Es ist, als ob die geheimnisvollen Wesenskräfte der Außendinge, sonst durch die zwischenliegende Luftschicht zurückgehalten, nun ungehemmt auf uns überströmten. Diese Wirkung kann man, wenn nun doch einmal ein Wort dafür gefunden werden soll, recht wohl eine magische nennen, auch wenn sie vielleicht nur so lange anhält, bis das Auge sich an derlei Dinge gewöhnt hat. Sie ist vorläufig selbst bei solchen Werken wahrzunehmen, die sich am meisten der klassischen Form nähern, ja sogar bei ausgesprochenen Werken des Verismus, die die dunkelsten Seiten des Mensch-Tier schonungslos enthüllen, wie bei Beckmann, Grosz und Dix. Dieser letztere ist eine höchst problematische Malernatur mit einem seelischen Gemisch von Brutalität und Romantik. Sein „Schützengraben", farbig nicht ohne Reiz, stinkt förmlich von Unrat und Verwesung, und sein „Streichholzhändler" ist ein erschütterndes Bild sozialen Elendes und unsozialen Empfindens. Bei diesem Bild greift der Künstler wieder ein uraltes Verständigungsmittel auf: er schreibt das, was der arme Straßenhändler ausruft, mit Buchstaben auf die Bildfläche. Daneben das in Dresden ausgestellte Bildnis seines Töchterchens im Blumengarten, mit altniederländischer Geduld im Kleinen ausgeführt, das wegen seiner Ähnlichkeit mit Runge förmlich verblüfft.

Das Magische verstärkt sich, wo schon das Thema an sich etwas Geheimnisvolles hat, wie etwa in dem rätselhaften Bild „An die Schönheit" von dem gleichen Dix. Vielfach finden wir die Linie Chagall und Kubin auch bei den Neu-Sachlichen weitergeführt. Es sind Traumgesichte, abgerissene und zerstückelte Gedankenandeutungen von meist depressivem Charakter, die geradezu an Irrenzeichnungen erinnern. In diese Kategorie gehört Henri Rousseaus Bild „Schlafende", das dem Buch von Roh als Titelbild vorgesetzt ist. Es ist eine unheimliche Situation, die unser Gemüt umkrallt. Mehr verstandes- als gefühlsmäßig betont ist das Magische in den allegorischen Darstellungen von M. Ernst „La belle jardinière" oder im „Wetterdirektor" des Russen Tischler. Oft ist es auch die Infantilität der Darstellung, die ein gewisses magisch-bengalisches Licht aussendet, wie bei Spies und Rousseau. Des letzteren Urwaldbilder, Erinnerungen an des Malers Aufenthalt in Mexiko, das relativ Beste, was er gemalt hat, wissen das süße Erschauern wieder aufzuwecken, das wir als Kinder beim Lesen unseres Robinson Crusoe empfunden haben, nicht zum wenigsten durch die seltsamen Tier- und Menschengestalten, die in diesen stilisierten Urwäldern hausen. Ähnliche Wirkungen erreichen manche Kinderzeichnungen, wo eine naiv gesehene innere Welt sich siegreich gegenüber der wirklichen behauptet. Ich habe darum mit aller Absicht von Infantilität der Darstellung gesprochen. Sie war bei Rousseau immerhin echter Ausdruck einer

im Grunde infantil gebliebenen Seele, ob auch bei Spies und den andern, weiß ich nicht. Künstlich gezüchteter Primitivismus war ja unter den Expressionisten nicht selten anzutreffen; es könnte nicht wundernehmen, wenn er sich auch heute noch fände.

Es ist nach alledem klar, daß der neuen Kunst nichts mehr widerstrebt als die Darstellung dramatischer Geschehnisse. Fast alle diese Maler sind seelische Einsiedler, deren Ideal das Ich und die stille Natur ist. Nichts ist ihnen mehr verhaßt als das, was des Expressionismus Lebenselement war: Bewegung, Kampf. Nicht den Michelangelo-Atem ersehnen sie, sondern Fra Angelico-Stille, um mit Przywara-Wust zu sprechen. Selbst wo Figurengruppen zusammengestellt sind, gehen die einzelnen ihre Wege. Die „Kartenspieler" Severinis sind ganz in sich vertieft, ohne sich im geringsten um die Mitspieler zu kümmern, „Die Freundinnen" des Italieners Oppi sind nur äußerlich, nicht seelisch zusammengehalten, Räderscheidts „Begegnen" ist eigentlich ein Auseinandergehen. Der Abbildungsteil im Buche Rohs läßt diese Eigenart klar hervortreten; die internationalen Ausstellungen erweisen sie des weiteren. Selbst die scheinbaren Ausnahmen von der Regel sind von dramatischen Spannungen weit entfernt. Das in Dresden ausgestellte „Zeitbild" des schwedischen Malers Otte Sköld, eine Bargesellschaft von etwa sechzig Figuren auf dem kleinen Bildraum von 50 zu 60 Zentimetern, in seiner hellen und klaren Farbigkeit von den andern Werken des Künstlers unterschieden, ist trotz der Paare, die sich gebildet haben, frei von jeglicher Aufregung und insofern gewiß kein rechtes Zeitbild. Ein Zeitbild ist nur der Gegenstand, nicht seine Durchführung. Die Mittel des Impressionismus haben sich für solche Aufgaben als ungleich wirksamer bewährt. Und der figurenreiche „Markt in Chinon" von Linnqvist, ebenfalls einem schwedischen Maler, macht in seiner kühlen Sachlichkeit den Eindruck eines chinesischen Bilderbogens. Wir sehen, die Seelenstimmung hat sich von Grund aus geändert. Sie wird sich in den kommenden Jahren mit der Notwendigkeit eines Naturgesetzes ausbreiten als Rückwirkung der berauschenden Narkotika des Expressionismus und der wild drängenden, aufgewühlten Jahre, die wir eben durchgemacht haben. Marées' Einsiedlerkunst erlebt eine Reinkarnation.

Verschiedenerlei sind die Einwendungen, gegen die sich die Anhänger der neuen Sachlichkeit verteidigen müssen. Die Antwort, die gegeben wird, hellt manche Kunstgrundsätze wieder auf, die seit Jahrzehnten heftig befehdet wurden, so daß selbst kluge Köpfe an deren Unrichtigkeit glaubten, wie sie anderseits die unbedingte Gültigkeit der modernen Kunstdogmen annahmen. Schon das wäre ein beträchtliches Verdienst der neuen Kunst, wenn es ihr gelänge, alle einseitigen Auffassungen vom Wesen und von den Aufgaben der Kunst zu beseitigen.

Da wird zuerst gesagt, daß schon die Namen „Neue Sachlichkeit", „Neuer Realismus", „Neue Klassik" den Verdacht erwecken müssen, es handle sich hier um eine neue Renaissance, um ein Zurückgreifen auf alte Formen, während echte Kunst nicht nach rückwärts, sondern nach vorwärts schaue. Es ist darauf zu sagen, daß es Renaissancen in der Geschichte der Kunst immer wieder gegeben hat, daß sich also gerade hierin eine gewisse moralische Gesetzlichkeit ausspreche. Selbst Impressionismus und Expressionismus haben ihre älteren Vorgänger gehabt, und es wurde immer wieder auf sie hingewiesen,

um die Berechtigung der neuen Richtungen zu erweisen. Die Impressionisten haben den Velazquez herangezogen und den Goya und den Guardi, die Expressionisten den Greco und den Grünewald, die Gotiker und die Südseeinsulaner, um nur einige Namen herauszugreifen. Die Meinung von einer geradlinigen Weiterentwicklung und einem unentwegten Aufstieg der Kunst hat sich längst als Irrtum herausgestellt. Man wird freilich nicht annehmen dürfen, daß die Kunst jemals wieder genau am gleichen Punkte anlangt, an dem sie schon einmal gewesen ist; die Entwicklung ist vielmehr unter dem Bild eines Serpentinenweges zu verstehen. Diese Straßen und Schienenwege machen oft große Bogen, um schließlich wieder ganz nahe an den Ort zu kommen, den sie bereits erreicht hatten, nur etwas höher, oder, bei der Talfahrt, etwas niedriger, tiefer. Was von Übel ist, ist lediglich das geistlose Nachahmen alter Stilformen, nicht aber die Übernahme der in diesen Formen sich ausprägenden Geistigkeit. Ein wahrer Künstler wird trotz der Stilähnlichkeit Eigenes auszusprechen wissen. Blicken wir auf unsere neueste Kunst, so wird man solche Unterschiede leicht gewahr werden, so sehr auch Namen aus dem 19. Jahrhundert im Gedächtnis auftauchen mögen.

Man könnte höchstens, wenn man das Geistesleben von heute nicht genug überblickt, der Meinung sein, eine so radikale Umkehr sei in nichts begründet, sie sei nicht Sache des Instinktes, sondern der Berechnung. Allein schon der Umstand, daß das rapide Abschwellen des eigentlichen Expressionismus und das ebenso rapide Anschwellen der neuen Sachlichkeit eine unleugbare Tatsache ist, daß Künstler, die alle Stürme des Expressionismus mitgemacht hatten, sich nun merklich der neuen Kunst nähern, selbst solche aus den Reihen der Abstrakten, wie Kandinsky, der früher in freien, verfließenden Formen malte, heute sich zur streng geometrischen Sachlichkeit wandte, der Umstand ferner, daß sich der gleiche Umschwung auch in der Literatur bemerkbar macht, in der Musik, die gegenüber der Gelöstheit der Ausdrucksmusik wieder nach Klarheit und Festigkeit des Formalen, nach handwerklich vollendetem Wuchs strebt[1], in der Philosophie, die an Stelle einer idealistischen und subjektivistischen Auffassung eine realistische und objektive bevorzugt, an Stelle schöngeistiger Formulierungen von der Art Nietzsches klar und scharf geschnittene, der Umstand sodann, daß die Pseudomystik, die eine Zeit lang ihr Unwesen trieb, und die, wie ich in meinem Buch „Von Kunst und Künstlern" nachgewiesen habe, die tiefste Grundwurzel des Expressionismus bildete, allgemein enttäuscht hat, lassen vermuten, daß die neue Sachlichkeit doch tiefer in den geistigen Notwendigkeiten unserer Zeit begründet ist, als man bei oberflächlichem Blick glauben möchte. Man kann nicht geltend machen, daß das äußere Getriebe heute doch noch genau so aufregend und nervenaufpeitschend ist wie vor zehn Jahren, denn solche künstlerische Umwälzungen laufen nicht dem physikalischen Tempo einer Zeitspanne parallel, sondern der geistigen Haltung der lebenden Generation, wobei es sogar vielfach der Fall ist, daß die bildende Kunst das Kommende vorherverkündet. Es ist durchaus nicht höchster Beruf der Kunst, Spiegel ihrer Zeit zu sein; wertvoller ist es, wenn

[1] Vgl. den Aufsatz von Dr. Heinrich Strobel: „Neue Sachlichkeit in der Musik", im Juni-Juliheft der „Musikblätter des Anbruch".

sie Spiegel der Zukunft, noch besser, wenn sie Spiegel eines besseren Daseins ist. So erklärt sich auch die von Roh angeführte merkwürdige Tatsache, für die er keine Erklärung gibt, daß die französische Revolution nicht etwa eine Art von Expressionismus hervorgebracht hat, sondern mit der Geburt des Klassizismus zusammenfällt. Nicht die Unruhe der äußeren furchtbaren Ereignisse gibt den Schlüssel zur Erklärung, sondern die Beachtung der damals herrschenden geistigen Strömungen, die wir als „nüchterne Aufklärung" zu bezeichnen pflegen, deren Göttin die Vernunft war.

Wir stehen heute erst am Anfang einer Entwicklung, deren Richtung allerdings nicht mehr zweifelhaft sein kann, wenn wir auch die tieferen Wurzeln dieser auffälligen Renaissance noch nicht bloßzulegen vermögen. In zehn Jahren werden wir klarer sehen. Es mag ja sein, daß die heutige Kunst vorerst nur ein geistiger Reflexspiegel einer Minderheit ist, aber diese Minderheit hat frische propagandistische Kräfte, während die Propagandakräfte des Expressionismus flügellahm geworden sind. Wer wollte sich wundern, daß dem schlichten Bürger bei diesem überraschen Szenenwechsel auf der Schaubühne der Kunst, wo sein Auge nicht mehr mitkommt, roter Zorn aufsteigt, daß er der ewig sich wandelnden „Moden" überdrüssig wird. Es sind aber keine Moden, sondern Notwendigkeiten, an denen kein Einzelner etwas zu ändern vermag, die er über sich ergehen lassen muß wie alle Fügungen des Schicksals.

Ein anderer Vorwurf scheint mehr Berechtigung zu haben. Viele dieser neuen Künstler geben das Naturvorbild mit fast photographischer Schärfe wieder. Einige meinen sogar, das Reise-Skizzenbuch des künftigen Künstlers sei der photographische Apparat. Manche Bilder sind ja tatsächlich aus lauter einzelnen Photographieausschnitten zusammengeklebt, wie das bei Roh abgebildete Stadtbild Citroens. Sowenig solchen Dingen positiver Kunstwert zuzuerkennen ist, ein in die Tiefe getauchter Gedanke ist nun doch wieder an die Oberfläche gekommen: der Gedanke, daß nicht erst die Kunst Ausdruck gibt, sondern daß auch die Natur ausdrucksgesättigt sein kann, so daß schon die glückliche Wahl solcher Objekte einen künstlerischen Menschen verrät. Es ist schon viel, daß man heute wieder auf den ästhetischen Eigenwert der Natur hinweisen darf, und Roh wehrt sich mit Recht gegen die „beliebt gewordene Fehlbehauptung: daß man an einer (guten) Malerei nichts mehr sinnvoll ändern, an einem (guten) Naturausschnitt aber immer noch steigern kann. Während es in Wahrheit restlose Erfüllung hüben und drüben gleichmäßig selten (vielleicht sogar öfter bei der Natur) geben dürfte. Man glaube doch ja nicht, daß die Kunst so viel häufiger ins Schwarze, ins schlechthin Vollkommene getroffen habe als die Natur". Wir stehen damit mitten im Problem der künstlerischen Naturnachahmung, die seit Jahrzehnten als unzulänglich verpönt war. So sehr man die Rückkehr des verlorenen Sohnes, der Kunst zur Natur, begrüßen mag, so scheint doch hier eine Gefahrenzone zu liegen, bedeutender vielleicht, als Roh sie wahrhaben möchte. Denn würde man die Gedanken dieser Modernsten weiterspinnen, dann müßte die farbige Aufnahme eines Naturausschnittes durch den Apparat die höchste Leistung darstellen, die es gibt. Im achten Band der „Bauhausbücher" mit dem Titel „Malerei, Photographie und Film" singt Maholi-Nazy denn auch in der Tat der Malerei das Grablied. Dagegen wird die Photographie auf den Thron erhoben.

Die mechanistische Methode sei das noch nicht erreichte, aber mit allen Kräften zu erstrebende Ideal. So weit wird es ja nicht kommen, die künstlerische Anlage des Menschen, sein Drang, Eigenes zu schaffen, wird solche theoretische Schranken immer wieder niederreißen. Auch die neuen Künstler mischen praktisch immer noch genug Stilelemente in das Naturobjekt.

Gegen diese „Photographen" unter den Malern, die nicht mit genialer Unbekümmertheit am Kleinen, Unscheinbaren, Unwichtigen vorbeigehen, sondern es mit besonderer Liebe durchführen, richtet sich noch das andere Bedenken, daß sie durch dieses Kleinteiligmachen notwendig ins seelisch Kleine und Unbedeutende geraten müßten. Roh weist dagegen mit Recht darauf hin, daß Altdorfers tausendspältige Alexanderschlacht in der Münchener Pinakothek in ihrer Art genau so ein Letztes sei wie Michelangelos oder Rubens' großgeballtes Jüngstes Gericht. In der Wissenschaft sei es nicht anders: der planetarische Mikrokosmos des Atoms sei nicht minder ein letztes Geheimnis wie der Makrokosmos des gesamten Weltalls. Es könne nicht genug gewarnt werden vor der leichtsinnigen Anwendung von Maßstäben, die aus dem Kunstwollen der verflossenen Jahrzehnte stammen, die von dem zuerst flotten, dann monumentalen Zug her verächtlich niederblickten auf ein Haften am Einzelnen, auf jenes Kläubeln, wie es Dürer genannt hat. Es kann eben der kleinzügige Maler groß sein und der großzügige klein. Es ist das einzig eine Angelegenheit der angeborenen Schöpferkraft, ihrer Tiefe und Weite. Ich kann allerdings weder bei Rousseau noch bei Spies die Tiefe und Weite einer solchen Schöpferkraft finden, so wenig wie bei vielen andern, die heute in neuer Sachlichkeit arbeiten. Indes kommt es hier darauf weniger an als auf das erneute Einprägen einer alten vergessenen Wahrheit.

Im „Cicerone" wurde neulich die Befürchtung einer Rückkehr zur literarischen Malerei ausgesprochen, was die ganze Bewegung unmöglich machen könnte. Auch das ist eine „beliebt gewordene Fehlbehauptung", daß ein literarisches Thema schon an sich der bildenden Kunst abträglich sei. Auch in diesem Punkt müssen wir wieder umlernen. Nicht das Thema schadet der Kunst, sondern einzig seine unkünstlerische Behandlung. Hat nicht auch der heute so viel gepriesene Norweger Munch literarische Themen behandelt, wie z. B. „Das kranke Kind", „Die Mörderin"? Und das ein Munch, der gegenüber der herrschenden Ansicht weit mehr als extremer Impressionist denn als Expressionist anzusprechen ist. Gerade einem Impressionisten gegenüber hätte aber der Vorwurf des Literarischen noch am ehesten innere Berechtigung. Wir brauchen uns also von solchen Befürchtungen nicht schrecken zu lassen, wohl aber werden wir auch bei den neuen Künstlern ein wachsames Auge auf die künstlerische Gestaltung richten und uns durch kein Thema irgend welcher Art bluffen lassen.

Man sagt ferner, das bewußte Ausschalten des Maltechnisch-Handschriftlichen nehme der Kunst einen ihrer zaubervollsten Reize, es verzichte auf eine der unbestreitbarsten Errungenschaften der Neuzeit. Man wird das wohl zugeben müssen und kann höchstens die Frage erheben, ob die neue Kunst diesen Wert durch andere, vielleicht wichtigere ersetzt und wettmacht. Die Reinigung vom Individuum, die Rücksicht auf das Allgemeine dürfte überhaupt im Wesen jeder Klassik liegen. Der Künstler fühlt sich nicht als Einzelmensch ohne weitere

Verpflichtungen, sondern als Exponent der Gesamtheit. Er will nur aussprechen, was alle Zeitgenossen verstehen, während gerade die Reize des Handschriftlichen naturgemäß immer nur besonders dafür Vorgebildeten zugänglich sind. Der Masse des Volkes wird eine unpersönliche kalligraphische Schrift immer lieber sein als individuelle, schwer zu entziffernde Absonderlichkeiten. So müssen psychologische Feinheiten zu Gunsten größerer sozialer Wirksamkeit der Kunst zurücktreten, das Klare gewinnt die Oberhand über das bewußt Verunklärte.

Hier wie in vielen andern Dingen treten wieder Wahrheiten ans Tageslicht, deren Prediger noch vor kurzem verlacht worden wären. Es gehört eben auch das zu den moralischen Naturgesetzen, daß bestimmte Wahrheiten nicht zu jeder bestimmten Zeit Resonanz finden. Wollte man sie trotzdem der Menschheit einzuhämmern suchen, würde man sich vergebens abmühen. Das gilt nicht nur von Kunstfragen, sondern überall. Wer etwa vor zwanzig Jahren für die Scholastik werben wollte, hätte tauben Ohren gepredigt, heute horcht man auf beim Klang dieses Wortes. Der Boden ist genügend vorbereitet. Es ist nun wohl kein Zweifel, daß die klassische Kunst gegenüber der individuell-psychologischen ihre eigenen Vorzüge besitzt; große Strecken der Kunstgeschichte sind des Zeugen, wobei nicht im geringsten geleugnet werden soll, daß ihnen andere Werte wieder mangeln. Eine allseitig vollkommene Kunst gibt es eben nicht. Es gehört aber die ganze Einseitigkeit einer bestimmten Zeitrichtung dazu, um Raffael etwa und die Kunst des angehenden 19. Jahrhunderts zu verdammen, mit Eifer dagegen solche Künstlerpersönlichkeiten aus dem Strom der Entwicklung herauszufischen, die besondere individuelle Züge zeigten und mit der Kunst ihrer Zeit im Widerspruch standen. Wer so sehr im Banne einer bestimmten Zeitkunst steht, daß er für anders geartete Vorzüge einer andern Kunstweise kein Auge mehr hat, leidet an Enge des Bewußtseins, und wenn die gesamte Kunstkritik in den gleichen Fehler verfällt, so gilt von ihr das gleiche.

Gegen die Veristen und Satiriker, eine verhältnismäßig kleine Gruppe der Neu-Sachlichen, richtet sich der Vorwurf unkünstlerischer Tendenz. Ein Grosz und Dix, auch Willi Geißler in seinem Zyklus „Der künstliche Mensch", erheben heftige Anklagen gegen die heutige Menschheit, unbarmherzig, rücksichtslos. Ob bei den beiden ersten wirklich ein „zynistischer Aktivismus" zu finden ist, der, wie Roh meint, auf Besserung abzielt, sei dahingestellt. Meiner Meinung nach mangelt beiden das Befreiende, das gütige Lächeln eines überlegenen Humors, das bei Geißler nicht fehlt. Die Frage, die solche Künstlererscheinungen aufwerfen, ist die, ob irgend eine Tendenz, sei es eine religiöse, moralische, soziale, politische, überhaupt mit dem Wesen der Kunst vereinbar sei. Wir wissen, daß das Zeitalter der l'art pour l'art eine unbedingt verneinende Antwort gab. Ebenso sicher aber ist es, daß gerade diese Unbedingtheit wieder eine Einseitigkeit ist. Daß auch hier wieder eine Gefahrenzone im Wege liegt, wer wollte das leugnen! Aber die Kirche hat z. B. die Zweckbezogenheit der religiösen Künste stets anerkannt und ausgesprochen. Auch Roh will den alten Satz nicht mehr wagen, daß alle Tendenzkunst notwendig künstlerisch schlecht sein müsse. Die Geschichte hat eine lange Reihe bester Beispiele solcher Vereinbarkeit gezeigt.

Zum Schluß werden wir uns die Frage stellen müssen, ob wir uns der neuen Entwicklung wohl freuen dürfen. Darauf läßt sich weder ein glattes Ja noch ein glattes Nein sagen. Noch ist die Sache zu neu und zu jung, noch zu sehr durchsetzt mit Minderwertigkeiten, als daß man schon ein bestimmtes Urteil wagen könnte. Worringer, der in einer langen Besprechung des Rohschen Buches[1] die neu geschaffene Lage durchaus ernst nimmt und ihre positiven Seiten anerkennt, findet in den neuen Schöpfungen mehr krampfhafte Entspannung als entspannten Krampf, dieser Objektivismus sei quälend und unheimlich, es fehle der Atemzug des Natürlichen und Ungezwungenen, man stoße, wenn man den Firnis des Klassizismus abkratze, auf den Romantizismus einer neuen Simpelheit. Nun, wir können nicht erwarten, daß auf die Gewitter des Expressionismus sofort Himmelsbläue auf uns niederstrahlt. Die Wolken werden sich erst allmählich verziehen. Ein Epileptiker ist nicht gleich nach seinem Anfall wieder der normale, arbeitstüchtige Mensch, er muß sich erst erholen. Aber die Wiederentdeckung der Natur, der Statik, der Feinmalerei ist schon insofern wertvoll, als sie die Verbindung mit dem Volke wiederherzustellen vermag, die in den letzten Jahrzehnten immer mehr abgerissen wurde und trotz aller sanften und weniger sanften Zureden nicht mehr hergestellt werden konnte. Die Möglichkeit ist wieder da, daß Kunst nicht nur eine Angelegenheit Weniger wird, sondern eine soziale. Für die religiöse und kirchliche Kunst öffnen sich so neue Perspektiven. Gerade das Unerbittliche, Kompromißfeindliche, das der neuen Kunst eigen ist, ordnet sich kirchlichen Bedürfnissen recht gut unter. Man wird also jedenfalls auf die weitere Entwicklung der Kunst, ja der gesamten Kultur der kommenden Jahrzehnte, deren Schatten die Kunst vorauswirft, gespannt sein dürfen.

Josef Kreitmaier S. J.

---

[1] Frankf. Zeitung 1926, Literaturblatt Nr. 6.

Umschau

Aus dem Leben einer wissenschaftlichen Zeitschrift

Ende Juni 1926 übergab die Deutsche Botanische Gesellschaft ihren Mitgliedern und der Öffentlichkeit den von B. Leisering bearbeiteten Registerband zum 21. bis 40. Jahrgang ihrer Zeitschrift (174 S., in Kommission bei G. Fischer, Jena). Da die Deutsche Botanische Gesellschaft im Herbst 1882 gegründet wurde, handelt es sich um die Jahrgänge 1903—1922, um zwanzig stattliche Bände. Der Vorgänger des jetzigen Registerbandes, die Zeit 1883—1902 umfassend, erschien im Jahre 1906 und diente in seiner zweiten Hälfte dem jetzt erschienenen neuen Register als Vorlage.

Freilich soll mit einem solchen Generalregister zunächst dem Fachmann, der oft auf die Literatur zurückgehen muß, gedient werden. Aber es bietet doch auch auf engstem Raum, wie in einem Panorama, eine genaue Übersicht über die Leistungen von 20 Jahren. Und selbst wer nicht botanischer Forscher oder Fachmann ist, erhält bei einer etwas genaueren Durchsicht dieses Registers einen lehrreichen Einblick in die deutsche botanische Forschungsarbeit zweier Jahrzehnte. Die Erkenntnis, wieviel Arbeit auch hier zu leisten war und wieviel erfolgreiche Arbeit geleistet wurde, kann zur richtigen Wertung der wissenschaftlichen Botanik seitens der Gebildeten nur von Nutzen sein. Dabei ist in unserem Falle noch zu bedenken, daß von dem behandelten Zeitabschnitt das zweite Jahrzehnt fast ganz den Kriegs- und ersten Nachkriegsjahren angehört.

Sind die „Berichte der Deutschen Botanischen Gesellschaft“ auch durchaus nicht die einzige rein wissenschaftliche botanische Zeitschrift des Deutschen Sprachgebiets, so doch eine der führenden und verbreitetsten und eine von besonderem Gepräge. Die gediegene Ausstattung der gelben Hefte und die reichlichen Abbildungen auf Tafeln und auch im Text fallen sogleich in die Augen. Aber die Hauptsache ist der Gehalt der Abhandlungen, in denen dem Charakter der botanischen Wissenschaft entsprechend nicht gehaltlose Spekulationen, sondern die durch Beobachtungen und Versuche gewonnenen Ergebnisse streng sachlich vorgelegt werden. Und da die einzelnen Arbeiten — nur Originalabhandlungen über eigene Forschungen finden Aufnahme — für gewöhnlich 8 Druckseiten nicht überschreiten sollen, können die umfangreichen Jahresbände, die mitunter 700 und mehr Seiten erreichen, eine staunenswert große Zahl von Veröffentlichungen vorlegen.

Eine flüchtige Zählung ergab, daß nach Ausweis des Registers annähernd 600 verschiedene Botaniker für diese 20 Bände Beiträge geliefert haben. Fast die Hälfte der Mitarbeiter ist mit 2 oder mehr Abhandlungen vertreten; von einigen ist sogar die Zahl von 20 Beiträgen überschritten. Tatsächlich haben die „Berichte“ in diesen zwei Jahrzehnten weit über 1000 botanische Abhandlungen veröffentlicht. Nur der Kundige ahnt, wieviel Experimental-, Augen- und Geistesarbeit dazu nötig war — das Ergebnis langer Forschungsarbeit läßt sich ja oft in wenigen Zeilen wiedergeben — und wieviel bleibende wissenschaftliche Einsicht in die Pflanzenwelt und ihr lebendiges Schaffen und Wirken darin stecken.

Sind auch die vielen Abhandlungen statutengemäß sämtlich in deutscher Sprache abgefaßt, so hat die Deutsche Botanische Gesellschaft, wie sie Ausländer zu Mitgliedern und Ehrenmitgliedern hat, in entgegenkommender Weise auch ausländischen Forschern stets ihre Hefte geöffnet. Und so findet man unter den 585 Verfassern nicht nur Deutsche, Österreicher und Schweizer — sie stellen natürlich die große Mehrzahl —, sondern aus fast allen europäischen Ländern und selbst darüber hinaus bald mehr bald weniger Vertreter.

Der großen Zahl der Mitarbeiter entspricht die Weite des Arbeitsfeldes. Das Register stellt die Titel der wissenschaftlichen Mitteilungen nach dem behandelten Stoff in 24 Gruppen zusammen, wobei zweckmäßig manche Arbeit an zwei oder mehr Stellen aufzuführen war. Die Zahl dieser Gruppen zeigt, daß die Zeitschrift keinen Teil der botanischen Forschung ausschließt. Freilich treten jene Forschungszweige, die für ein tieferes Verständnis der Pflanzenwelt grundlegend sind — oft zusammen als allgemeine Botanik bezeichnet —, also die Anatomie, Morphologie und Physiologie, in den Vorder-

grund. Aber auch die Systematik der großen Pflanzengruppen, die Pflanzengeographie und -Paläontologie, die Blütenbiologie, die angewandte Botanik und noch andere Kapitel sind nicht zu kurz gekommen.

Der Nichtbotaniker dürfte sich insbesondere auch für die Titel in der 24. Gruppe interessieren. Hier sind nicht Pflanzen genannt, sondern Menschen, jene botanischen Forscher nämlich, die während der behandelten 20 Jahre als Mitglieder der Deutschen Botanischen Gesellschaft nach ihrem Tode einen Nachruf in den Heften erhalten haben. Von 110 Botanikern ist eine oft ins Einzelne und Persönliche eingehende Biographie und vor allem eine ausführliche Würdigung ihrer botanischen Forschungstätigkeit zur Darstellung gekommen. Fast von der Hälfte derselben konnte auch ein Bild beigegeben werden; man sieht da wahre Forscher- und Charakterköpfe. In vielen dieser Nachrufe sind manch eigenartige Lebenswege packend geschildert worden, viel menschliches Streben und Ringen; oft bekommt der Leser Einblick in das Werden und Wachsen und Reifen der Forscher und ihrer Arbeiten. Dutzende von Namen sind darunter, die über ihr Fachgebiet hinaus, sei es in der Gelehrtenwelt, sei es in der Öffentlichkeit, bekannt geworden und doch heute von unserer rasch lebenden Zeit fast schon vergessen sind. Wir wollen hier diese Namen nicht nennen; denn die Reihe müßte zu lang werden. Viele von ihnen sind noch mit eigenen Beiträgen für die „Berichte" im Register aufgeführt. Diese Nachrufe, die stets im letzten Heft der einzelnen Jahrgänge, im sogenannten „Generalversammlungs-Heft" erscheinen, sind natürlich nur von Botanikern verfaßt und bleiben vor allem auch deshalb wertvoll, weil in ihnen ein gutes Stück Geschichte der Botanik, soweit sie sich während der letzten Jahrzehnte, etwa seit 1870, in deutschen Landen verwirklicht hat, enthalten ist. Der Überblick über das Leben all dieser Forscher und über ihr Lebenstagewerk kann aber auch dem Laien eindrucksvoll sagen, wie zahlreich und wie bedeutungsvoll die wissenschaftlichen Probleme der Botanik und des pflanzlichen Lebens sind und wie dieselben tatsächlich nur im gemeinsamen Ringen der Forscher und nur schrittweise ihrer Lösung näher gebracht werden. Ein näheres Zusehen könnte auch zeigen, daß anscheinend rein wissenschaftlich forschende Botanik viel öfter, als man ahnt, zu Erkenntnissen führt, die auch für die vielen Zweige der angewandten Botanik, für das praktische Leben sowie für andere Wissensgebiete wertvoll sind.

In den ersten Nachkriegsjahren waren die Jahresbände der Zeitschrift etwas dünner, namentlich die Tafeln waren stark vermindert oder ganz weggefallen. Aber der jetzige Registerband und auch die gegenwärtig erscheinenden Hefte der Zeitschrift beweisen, daß diese — lediglich finanzielle — Krise im wesentlichen überwunden ist. Und bildet auch die Herausgabe ihrer Berichte nicht die einzige Tätigkeit, welche die Deutsche Botanische Gesellschaft für die Förderung der Botanik leistet, so liefern schon sie allein den Nachweis, daß die Gründung der Gesellschaft am 17. September 1882 in den mehr als 40 Jahren reiche Frucht gezeitigt hat, ja sogar den Nachweis, daß die deutschen Botaniker in ihrer streng sachlichen Arbeit und in ihren Forschungserfolgen, nur bescheiden sei es ausgedrückt, hinter ihren Kollegen in andern Ländern nicht zurückstehen.

In Anlehnung an diesen Ausweis reicher positiver Arbeitsleistung drängt es mich zu einer praktischen Schlußbemerkung: Ist das geistige Schaffen der Gegenwart und sein Niederschlag in den vielen heutigen Zeitschriften hinlänglich auf geistige Erkenntnisse und echte Werte schaffende positive Arbeit eingestellt? Wird unsere Zeit nicht durchströmt von einer wahren Überproduktion nicht filtrierter und geklärter, oft nur mit Worten und Scheingedanken spielender, gehaltlos subjektivistischer, an Selbstgefälligkeiten und krankhaften Seelenstimmungen starker Federergüsse von nicht einmal ephemerer Bedeutung? Mehr echte, tiefe, gesunde und gesundmachende Geistesarbeit werde produziert; sie werde in ein gefälliges, aber nicht sensationelles Sprachgewand gekleidet und so durch die Zeitschriften in die Öffentlichkeit geschickt.

Joseph Rompel S. J.

Besprechungen

Christliche Symbolik

Christliche Symbolik der mittelalterlichen Kunst. Von Wilhelm Molsdorf. Mit 11 Tafeln. 8° (XVI u. 294 S.) Leipzig 1926, Karl Hiersemann. *M* 16.—

Ein Buch wie das vorliegende wird allen, die sich mit der mittelalterlichen Kunst beschäftigen, zweifellos nicht unwillkommen, denen aber, die in der Symbolik derselben nicht genügend heimisch sind, bei dem Reichtum, der Mannigfaltigkeit und der Vielseitigkeit ihrer Symbole geradezu unentbehrlich sein. Behandelt werden in ebensovielen Abschnitten die Symbole der Dreieinigkeit, Gott Vaters, Christi (Person, Leben, Wirken, Wunder, Lehre, Wiederkunft zum Gericht), des Heiligen Geistes, der Engel und Teufel, Marias, der Propheten, Evangelisten und Apostel, der Kirche und Synagoge, gewisser Dogmen (Zehn Gebote, Credo, Erlösungslehre, Taufe, Buße und Eucharistie), der sittlichen und wissenschaftlichen Begriffe (Tugenden, Laster, freie Künste, Philosophie, Zahlen) sowie endlich der Zeit und Welt (Zeit, Jahreszeiten, Monate, Tag und Nacht, Leben und Tod, Lebensalter, Weltall), nicht jedoch die seit Ende des 12. Jahrhunderts in Gebrauch kommenden Abzeichen der Heiligen. Eine in allem vollständige Darlegung der Symbolik der mittelalterlichen Kunst hat der Verfasser nicht bieten wollen, ja in der Form eines Handbuches nicht einmal anstreben können, wie er auch im Heranziehen von Beispielen diesem Charakter des Buches entsprechend sich Beschränkung auflegen mußte. Immerhin ist seine Arbeit relativ vollständig und für gewöhnlich völlig ausreichend. Sie bekundet nicht nur, daß er das weite Feld der Symbolik der mittelalterlichen Kunst sachlich beherrscht, sondern auch, daß er gut in ihren Geist und ihr Verständnis eingedrungen ist.

Was der Verfasser unter dem Begriff „Dogmen" vereinigt hat, wäre wohl sachlich zutreffender auf die Abschnitte Christus (Erlösungslehre) und Kirche (Zehn Gebote, Credo, Sakramente) verteilt worden. Vermißt habe ich bei einem eingehenden Studium des Buches nur weniges, wie z. B. Christus als Krieger (Hadelinusschrein), Herz Jesu, Fünf Wunden, Moses-Petrus, Gesetzesübergabe (sog. traditio legis), Rosenkranz, Werke der Barmherzigkeit. Beim Lebensbaum wäre wohl auch die Darstellung desselben auf dem Retabel zu Odense und einigen andern gleichartigen Bildwerken, beim Kampf der Tugenden mit den Lastern die diesbezüglichen Emailbildchen des Heribertusschreines, bei den sittlichen Tugenden die sechzehn allegorischen Tugendfiguren des Dreikönigenschreines zu berücksichtigen gewesen. Eine Darstellung von Sonne und Mond auf der Quadriga findet sich noch auf dem Metallantependium im Museum zu Stockholm (spätes 12. Jahrh.), eine Darstellung des Thrones Salomons schon auf dem Nationale im Dom zu Bamberg, der Engel der Auferstehung, der auf das Grabtuch hinweist, bereits auf dem Mauritiusportatile zu Siegburg, das jedoch nicht schon um 1135 entstanden ist. Die Apostel mit dem Credo im Wechsel mit Propheten begegnen uns besonders auch an den Langseiten des Heribertusschreines, die Apostel mit Städtebildern auch am Dreikönigenschrein und auf einem Portatile Kölner Herkunft im Dom zu Bamberg. Nicht zutreffend ist, daß die Ähren auf dem Kleide der Madonna im Ährenkleid auf das Sternbild der Jungfrau zurückgehen (vgl. die eingehenden lehrreichen Untersuchungen von Graus in „Kirchenschmuck" XXXV [1904] 1 f.). An Literatur hätten sich wohl noch zur Benutzung empfohlen: Ludw. Heilmaier, Die Gottheit in der christl. Kunst (München 1920), eine vortreffliche Arbeit; W. Neuß, Die katalonische Bibelillustration (Bonn 1922), und J. Braun, Der christl. Altar (München 1924). Wünschenswert endlich wäre es gewesen, daß der Verfasser der Darlegung der einzelnen Symbole eine zusammenfassende kurze Übersicht über die Entwicklung der Symbolik der mittelalterlichen Kunst und der für sie bestimmenden Einflüsse und Anschauungen vorausgeschickt hätte, wozu er bei seiner Beherrschung des gesamten Materials sicher wie wenige befähigt gewesen wäre, und dabei zugleich die verschiedenen Arten der Symbolik: Typen, Symbole im engeren Sinne, Gleichnisse, unterschieden hätte. Es würde das für ein volleres Verständnis der nachfolgenden Ausführungen über die einzelnen Symbole sehr förderlich gewesen sein.

Eine tadelnde Kritik an dem Buche sollen und wollen diese Bemerkungen keineswegs sein, sondern nur das lebhafte Interesse bekunden, das Referent dem wertvollen Buche entgegenbringt. Auch so, wie es vorliegt, ist es für seinen Zweck sehr brauchbar, wird es beim Studium der mittelalterlichen christlichen Ikonographie die besten Dienste leisten.

Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Auffassung des Mittelalters. Mit Berücksichtigung von Honorius Augustodunensis, Sicardus und Durandus. Von Dr. Joseph Sauer. Zweite, vermehrte

Auflage. Mit 14 Abbildungen. gr. 8° (XXVIII u. 486 S.) Freiburg i. Br. 1924, Herder. *M* 16.—; geb. 18.—

Die erste Auflage des Werkes erschien 1902; sie fand in Band 64, S. 209 dieser Zeitschrift durch P. St. Beissel eine eingehende, sehr anerkennende Besprechung. Die zweite ist infolge der andauernd ungünstigen wirtschaftlichen Verhältnisse sehr zum Bedauern des Verfassers nicht eine Neubearbeitung, sondern nur ein Manulneudruck, dem jedoch als Ergänzung ein 70 Seiten umfassender Anhang angefügt ist. War schon die erste Auflage eine vorzügliche Einführung in das von dem heutigen so verschiedene und deshalb für uns so fremde Geistesleben des Mittelalters, die Sphäre, in der die mittelalterliche Kunst heranwuchs und groß wurde, und der Mutterboden, aus dem sie Nahrung und Gedeihen schöpfte, so gilt das in noch erhöhtem Maße von der um so zahlreiche wertvolle, von dem umfassenden Wissen des Verfassers ein glänzendes Zeugnis ablegende Nachträge bereicherten zweiten. Allerdings ist die Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung, wie sie uns in den Schriften der mittelalterlichen Liturgiker entgegentritt, zumeist nicht Ursymbolik — über Ur- und Nachsymbolik vgl. J. Braun, Liturg. Handlexikon [2] (Regensburg 1924) S. 333 —, indessen ersehen wir immerhin auch so aus ihr, was alles das Mittelalter in den Schöpfungen seiner Kunst geschaut und gewollt hat. Wer immer das Schaffen der mittelalterlichen Künstler und die Werke, die sie uns hinterlassen haben, allseits verstehen und voll würdigen will, muß sich deshalb notwendig mit den Gedankengängen der mittelalterlichen Geisteswelt, wie sie vom Verfasser so lichtvoll dargelegt werden, vertraut machen und nicht bloß von formalen Betrachtungen, sondern auch von ihnen aus an das Studium der Kunst des Mittelalters herantreten.

Zu Nachtrag S. 117 darf ich vielleicht bemerken, daß das templum im Zitat aus Isidors Etymologien nicht einen materiellen Tempel bezeichnet, sondern das ideell abgegrenzte Schaufeld der Auguren; dann, daß die Einzeichnung eine crux decussata auf den Boden einer zu weihenden Kirche durch den Bischof bei der Weihe derselben mit der Grenzabsteckung des templum durch die Auguren wohl nichts zu tun hat. Denn erstens bedarf es nach Fertigstellung der Kirche keinerlei Grenzabsteckung innerhalb derselben mehr; sie wäre völlig zwecklos. Zweitens verliefen die Linien der vom Bischof gezeichneten crux decussata stets nicht von Osten nach Westen bzw. von Norden nach Süden, wie die Linien bei der Grenzabsteckung des templum durch die Auguren, sondern von Nordosten nach Südwesten und von Südosten nach Nordwesten. Drittens endlich stammt der Brauch, was bisher ganz unbeachtet gelassen wurde, nicht aus dem römischen Kirchweihritus, wie man bei der Annahme, er sei eine Reminiszenz an die Grenzabsteckung des templum durch die Auguren, erwarten sollte, sondern aus dem gallikanischen, aus dem er frühestens erst im 9. Jahrhundert in den römischen überging. Die crux decussata, die der Bischof auf den Boden zeichnet, ist ein X, der Anfangsbuchstabe des Namens Christus; ihre Einzeichnung aber besagt die Besitzergreifung des zu weihenden Gotteshauses durch Christus, dessen Siegel gleichsam dem Boden des Gotteshauses in Gestalt des Anfangsbuchstabens seines Namens aufgedrückt wird. Der Folkardsbrunnen von St. Maximin zu Trier (Nachtrag S. 244) entstand nach Ausweis der Mitra der an ihm dargestellten Bischofsfiguren zweifellos erst in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts.

Das Werk, das für das Verständnis des mittelalterlichen Kunstschaffens geradezu unentbehrlich, gegenüber gewissen einseitig christozentrischen Bestrebungen aber, die sich in jüngster Zeit im Kirchenbau und seiner Ausstattung bemerklich machen, in hohem Maß aufklärend und richtigstellend zu wirken geeignet ist, sei bei seinem zweiten Erscheinen neuerdings wärmstens empfohlen.

Josef Braun S. J.

Englische Literatur

Jüngstes England. Anthologie und Einführung von Karl Arns. 8° (VIII u. 322 S.) Leipzig-Köln 1925, Kuner. *M* 6.—

Ein kühnes, reichhaltiges und interessantes Buch! Nach den einleitenden Kapiteln, worin der Verfasser eine kurze Gesamtcharakteristik der neuesten Strömungen und Bestrebungen auf dem Gebiete des schönen Schrifttums in England und den englischsprechenden Ländern zu geben versucht, Strömungen, die in ihren Hauptzügen sich von denen in unserer deutschen Literatur der Nachkriegszeit kaum unterscheiden, widmet Arns zunächst dem „großen Roman", als dessen Hauptvertreter Arnold Bennett, Joseph Conrad, John Galsworthy und Herbert George Wells gelten, eine verhältnismäßig eingehende Würdigung. In dem weiteren Abschnitt „Der Roman der Jüngsten" werden die epischen Prosawerke von sechzehn

zumeist jüngeren Schriftstellern kurz gekennzeichnet. Der eine oder andere ältere Autor wie der nun bereits längst ergraute Hall Caine wird wegen seiner „ungebrochenen Schaffenskraft wie wegen seiner menschlich schönen, jugendlich hoffnungsfrohen Gesinnung" mitberücksichtigt. Es folgen weiter die Vertreter des modernen Dramas und der Lyrik. Das letzte Kapitel behandelt die jungen irischen Dichter, unter denen der Träger des Nobelpreises William Butler Yeats als europäische Berühmtheit hervorragt. Yeats' hauptsächlichste dichterische Erzeugnisse — er gilt als Meister symbolischer Lyrik und phantastischer Dramatik — liegen allerdings eine Reihe von Jahren zurück, aber in einer Zusammenstellung neuer irischer Vertreter des schönen Schrifttums durfte er selbstverständlich nicht fehlen.

Die zumeist knapp gehaltene Würdigung der einzelnen Dichter und ihrer Werke wird ergänzt durch kleine Proben aus ihren Schriften, die von vielen Lesern dankbar begrüßt werden dürften. Soweit es sich dabei um Prosawerke handelt, ist die Übersetzung durchweg gut, oft sogar sehr gut. Die Verdeutschung der lyrischen und dramatischen Partien dagegen läßt manchmal viel zu wünschen übrig. Von den gebotenen Proben der irischen Poesien sind einige unklar, um nicht zu sagen unverständlich, doch trifft der Tadel gewiß nicht ausschließlich die Übersetzer (Karl Arns und Dr. Mally Behler), die sich hier an eine ungewöhnlich schwierige Aufgabe machten, sondern doch wohl vor allem die Verfasser selbst. Über die Auswahl der einzelnen Proben kann man auch sonst verschiedener Ansicht sein; die aus Werken von Rose Macaulay (S. 74 f.) und vollends jene von May Sinclair (S. 82) sollten in einer Neuauflage meines Erachtens durch weniger anfechtbare ersetzt werden. In den kurzen Einführungen des Herausgebers fehlen die biographischen Angaben fast gänzlich. Das gilt ja wohl zur Zeit noch als modern — wie lange wohl noch? — erleichtert indes dem Leser das Verständnis der Dichter und ihrer Geisteserzeugnisse ganz gewiß nicht. Einige wichtigste biographische Notizen, maßvoll in Anwendung gebracht, und dafür etwas weniger häufige Wiederholungen von üblichen, freilich auch unerläßlichen ästhetischen Betrachtungen und Redewendungen, hätten die Brauchbarkeit des für praktische Zwecke bestimmten Buches bedeutend gefördert. Das soll jedoch kein schwerer Vorwurf sein; denn schließlich handelt es sich hier zumeist um eine Frage des Geschmacks. Auch so wird die in handlicher Form gebotene Einführung in die jüngste englische Literatur allen angehenden Anglisten recht gute Dienste leisten.

Alois Stockmann S. J.

Biologie und Naturphilosophie

Bücher der neuen Biologie und Anthropologie. Herausgegeben von Dr. Hans André. Dem Andenken Albert Wigands gewidmet. 1. Serie, Band 1—7. Habelschwerdt (Schlesien) 1924 bis 1925, Frankesche Buchhandlung.

Es ist ein schöner Plan, der dem Herausgeber vorschwebte, in einer Reihe von Einzelstudien die Ergebnisse der neueren Biologie mit den Ideen der alten scholastischen Naturphilosophie zu durchleuchten. Der eigentümliche Zug der neueren Lebensforschung bewegt sich ja in synthetischer Linie im Gegensatz zur früheren analytischen. Das Leben des Organismus will sie als eine höhere Einheit fassen, die mehr ist als eine bloße Summe der Funktionen seiner Teile. Die von Driesch, v. Uexküll, Kranichfeld usw. vertretene Richtung in der Biologie hat deshalb den Namen Ganzheitsforschung erhalten. Sie ist naturgemäß vitalistisch-teleologisch eingestellt, zum Unterschied von der früheren mechanistisch-kausalen Erklärung der Lebensvorgänge. Über diese biologische Denkweise sind unsere Leser bereits unterrichtet durch die im 107. Band dieser Zeitschrift (1924) S. 384 erfolgte Besprechung von Andrés vortrefflicher Schrift „Die Einheit der Natur" (Habelschwerdt 1923).

Das dem neuen Unternehmen des Herausgebers vorgesteckte Ziel ist also kein anderes als die Verwirklichung des von Leo XIII. in seiner Encyclica Aeterni Patris 1879 gezeichneten Ideals: die Verbindung der Philosophie eines Thomas von Aquin mit den Ergebnissen der modernen Wissenschaft, und zwar eine Verbindung, durch welche jene Philosophie nicht bloß äußerlich an die modernen Untersuchungen angefügt, sondern als innerstes, die ganze Auffassung immer neu befruchtendes Prinzip ihnen eingefügt wird.

Auch Mitarbeiter von gutem Klang für sein Unternehmen hat Dr. André gewonnen; wir werden einige derselben bei Besprechung der bisher erschienenen Bändchen kennen lernen. Den Büchern der neuen Biologie und Anthropologie schien somit ein günstiger Stern zu leuchten in einer Zeit, von der man sagte, daß die gebildeten Katholiken, ja auch weite außerkatholische Kreise, für die Vermählung der scholastischen Philosophie mit der modernen Wissenschaft sich lebhaft interessierten. Trotz-

dem mußte die Herausgabe mit dem Erscheinen der vorliegenden ersten Serie vorderhand eingestellt werden wegen der ungünstigen Lage des deutschen Büchermarktes. Die Verlagshandlung war nicht kapitalkräftig genug, um die Kosten des Druckes und der wirklich vornehmen Ausstattung der Bändchen weiter zu tragen. Ob hierin vielleicht ein Vorwurf liegt für jene Leserkreise, die sich „gebildet" nennen und dabei doch lieber seichte Unterhaltungslektüre kaufen als wirklich belehrende Schriften? Tatsache ist jedenfalls, daß trotz des sehr billigen Preises der Bändchen zu wenig Exemplare abgingen und deshalb von der Fortsetzung der Serie einstweilen abgesehen werden mußte, weil kein anderer kapitalkräftiger Verlag sich zur Übernahme der „Bücher der neuen Biologie und Anthropologie" bereit fand.

Die bisher erschienenen Bändchen sind:

1. Hans André, Der Wesensunterschied von Pflanze, Tier und Mensch. Eine moderne Darstellung der Lebensstufen im Geiste Thomas von Aquins. 8° (76 S.) Geb. *M.* 1.80
2. Remigius Stölzle, Der Ursprung des Lebens. Herausgegeben von Paula Stölzle. (60 S.) Mit dem Bild des Verfassers und einem Geleitwort von E. Wasmann. Geb. *M.* 1.65
3. Hermann Kranichfeld, Das teleologische Prinzip in der biologischen Forschung. Herausgegeben von E. Wasmann. Mit einer Einleitung von Hans André und einem Bild des Verfassers. (74 S.) Geb. *M.* 1.95
4. Remigius Stölzle, Die Finalität in der Natur. Herausgegeben von Paula Stölzle. Mit einem Geleitwort von E. Wasmann. (48 S.) Geb. *M.* 1.50
5. F. J. J. Buytendijk, Die Weisheit der Ameisen. Aus dem Holländischen übersetzt mit stellenweiser Ergänzung aus andern Werken des Verfassers von Hans André. Mit einem Geleitwort von E. Wasmann. (95 S.) Mit 15 photogr. Abbildungen. Geb. *M.* 2.40
6. Ders., Über das Verstehen der Lebenserscheinungen. Antrittsrede bei Übernahme der Professur für Physiologie an der Reichsuniversität Groningen. Aus dem Holländischen übersetzt von Bruno Thilsch. Mit einem Geleitwort von Hans André und dem Bild des Verfassers. Geh. *M.* —.75
7. A. Wigand, Der Individualismus in der Natur. Aus dem handschriftlichen Nachlaß Wigands herausgegeben und eingeleitet von Dr. Armin Müller. (64 S.) Geb. *M.* 1.70

Bereits 1924 bis 1925 waren noch folgende Bändchen in Vorbereitung begriffen:

E. Wasmann, Das Mimikryproblem (Die Trachten der Tiere).
E. Dennert, Die Anfänge von Technik und Kunst.
G. Wunderle, Die Religion des Urmenschen.
Armin Müller, Der Normbegriff in der Biologie.
Max Ettlinger, Der teleologische Charakter des psychophysischen Schwellenbegriffs.
Jac. Feuerborn, Das Problem der geschlechtlichen Zuchtwahl im Lichte der neuen biologischen Ganzheitsforschung.
Herb. Doms, Das Problem des Todes.
L. S. Berg, Die Nomogenese (aus dem Russischen übersetzt).
H. Erhardt, Die Naturanschauung des Aristoteles und ihre Bedeutung für die Gegenwart.
A. Reichensperger, Die Abstammungslehre.

Was Andrés Unternehmen zu leisten versprach, wenn es Bestand hatte, geht aus dieser noch keineswegs erschöpfenden Übersicht zur Genüge hervor. Was es tatsächlich geleistet hat, möge uns eine Durchsicht der erschienenen sieben ersten Bändchen zeigen.

1. Der Wesensunterschied von Pflanze, Tier und Mensch, auf Grund der Lehre des hl. Thomas von den Emanationsstufen dargestellt, bildet den Gegenstand dieses, vom Herausgeber selber verfaßten ersten Bändchens. Den Ideen der biologischen Ganzheitsforschung folgend, legt er den Tätigkeitsmaßstab als Erkenntnisnorm für die Rangstufen des geschöpflichen Seins zu Grunde. In den organischen Körpern ist die Tätigkeit als actio transiens nach außen gerichtet, in den lebenden Wesen wird sie zur actio immanens, deren Ziel im Innern des Organismus liegt. Wir finden drei, sich immer höher erhebende Stufen der Verinnerlichung der actio immanens. Die niederste Stufe sind die Funktionen des vegetativen Lebens, deren Ziel bei der Pflanze die Erzeugung von Blüte und Frucht ist. Eine wesentlich höhere Stufe der Verinnerlichung erreicht das sensitive Leben des Tieres, durch welches die äußeren Eindrücke zu Sinnesempfindungen werden. Die höchste Stufe endlich ist das intellektuelle Leben des Menschen, das über die eigenen Tätigkeiten nachdenken und dadurch sich selber erkennen kann. Wenn der Verfasser diese Stufenreihe aus dem 11. Ka-

pitel des 4. Buches der Summa contra Gentiles begründet, so hat er wirklich Thomas ausgelegt, nicht etwas in ihn hineingelegt. Der Aquinate bietet in der Einleitung des genannten Kapitels, welche das vegetative, sensitive und intellektive Leben als drei wesensverschiedene Emanationsstufen des geschöpflichen Seins darstellt, sowohl dem Sinn als auch dem Wortlaut nach genau dasjenige, was André ihm hier zuschreibt.

Wenn der Verfasser dagegen (27 f.) die Pflanze als „leiblos" bezeichnet, so wird er weder auf Thomas noch auf den gewöhnlichen Sprachgebrauch sich berufen können. Auch die Pflanze besitzt in der Aufnahme äußerer Stoffe eine gewisse, von innen heraus beherrschte Leiblichkeit; denn alle ihre Tätigkeiten dienen dem im Wachstum herzustellenden und in der Fortpflanzung zu vermehrenden individuellen Ganzen; allerdings fehlt dieser immanenten Tätigkeit des vegetativen Lebens das psychische Korrelat, das wir erst im Empfindungsleben des Tieres treffen; das Tier wird, wie André bemerkt, durch dieses innere Zentrum zur „geschlossenen Form", während die Pflanze eine „offene Form" bleibt. In den Schlußbemerkungen, die den dritten Teil der Schrift bilden, hat André den Tätigkeitsmaßstab auf die Erforschung der Analogie des Seins bis hinauf zum actus purus in Gott geistvoll angewandt und dabei auch eine gute Kritik des Pantheismus geboten. Nicht so gelungen scheinen uns seine Äußerungen zur Entwicklungstheorie (66). Wenn er, allerdings nur zitierend, sagt, „Johannsen und Fleischmann halten nur die absolute Konstanz (der Arten) für empirisch einwandfrei begründet", so folgt daraus noch gar nichts gegen die Annahme einer Stammesentwicklung der organischen Welt. Daß letztere sich weder direkt beobachten noch experimentell nachmachen läßt, wußte man ja schon lange. Aber wenn nur dasjenige als wissenschaftlich begründet anzusehen wäre, was der Beobachtung und dem Experiment unmittelbar zugänglich ist, dann gäbe es überhaupt keine naturwissenschaftliche Theorien mehr, welche die Erfahrungstatsachen gedanklich verknüpfen, sondern nur noch Tatsachenmagazine. Ferner scheint der Verfasser in Bezug auf die Entwicklung (77) etwas zu großes Gewicht zu legen auf die Präformation, zu geringes auf die Epigenese. Durch eine nur von innen heraus geradlinig gerichtete Entwicklung (Orthogenesis) ist es ganz unmöglich, die zahlreichen Anpassungserscheinungen zu erklären[1]. Diese kleinen Bemerkungen schmälern jedoch keineswegs den hohen Wert dieser Schrift Andrés, der darin besteht, daß sie die Emanationsstufen des Aquinaten in modern biologische Sprache überträgt.

2. und 4. Diese beiden Bändchen haben den o. Professor der Philosophie an der Universität Würzburg, Dr. Remigius Stölzle, zum Verfasser, der im Juli 1921 starb. Diese beiden Schriften sind aus dem reichen naturphilosophischen Nachlaß ausgewählt und herausgegeben von seiner Tochter. Stölzle war ein weißer Rabe unter den Professoren der Philosophie an den deutschen Universitäten, indem er die scholastische Philosophie nicht bloß historisch würdigte, sondern auch lehrte. Er hat dadurch deren vielfach verkannte Schätze Tausenden von Schülern zugänglich gemacht, die ihm dafür dankbar sein werden, daß ihr Lehrer nicht einer von jenen modernen Philosophen war, die ihren Ruhm darin suchen, noch nie dagewesene Theorien in die Welt zu setzen. Stölzle war ein Meister in der klaren und gründlichen Behandlung philosophischer Probleme und Theorien. Dies zeigt sich auch in den beiden, von seiner Tochter pietätvoll herausgegebenen Schriften. Der Ursprung des Lebens unterzieht erst die Urzeugungstheorie einer kritischen Prüfung und wendet sich sodann zu den verschiedenen kosmozoischen Hypothesen. Nach deren Ablehnung tritt er für die Entstehung des Lebens durch Schöpfung ein. In durchaus origineller Weise entwickelt er die Idee der „indirekten, potentiellen oder sekundären Schöpfung", übereinstimmend mit der scholastischen Ansicht von der eductio formarum e potentia materiae, nach welcher die Lebensprinzipien der Organismen nicht aus dem Nichts geschaffen, sondern aus der Disposition der Materie hervorgebracht wurden. Durch Zitate aus Augustinus und Thomas, die zugleich wirklich beweisend und wenig bekannt sind, stützt er sodann die Lehre von der potentiellen Schöpfung.

Stölzles nachgelassene Schrift Die Finalität in der Natur könnte man einen Kommentar zum Kapitel über die causa finalis bei Thomas (S. theol. 1, 2, q. 1) nennen, obwohl dessen Name nur in einer Anmerkung genannt wird. Es ist die durchsichtigste und klarste Behandlung der scholastischen Lehre von den Zweckursachen, in modern biologische Form gekleidet und durch eine Fülle natur-

[1] Vgl. hierüber diese Zeitschrift 108. Bd., 6. Heft (März 1925) 411 ff., besonders 420 f.; ferner meine Abhandlung „Die Ameisenmimikry" in den „Naturwissenschaften" vom 13. und 20. November 1925.

wissenschaftlicher Tatsachen und viele Zitate E. v. Baers und anderer Forscher gestützt: die Begriffsbestimmung und Terminologie des Zwecks, seine Wirkungsweise, das Wesen der zwecktätigen Prinzipien, das Verhältnis von Wirk- und Zweckursache, innere und äußere Zweckmäßigkeit, das Dasein von Zwecken in der Natur, der Ursprung des Zwecks, seine Bedeutung für unsere Naturkenntnisse und endlich die teleologische Abstammungslehre. Schon diese Kapitelüberschriften bekunden die Allseitigkeit, mit der Stölzle das Problem erfaßte. Zu den Beweisen für die Existenz von Naturzwecken, die sieben reichhaltige Tatsachengruppen umfassen, hätte sich selbstverständlich noch manches beifügen lassen aus der allerneuesten Forschung, z. B. die Erscheinungen der fremddienlichen Zweckmäßigkeit. Daß die Herausgeberin sowohl in dieser Schrift wie in jener über den Ursprung des Lebens auf bereichernde Anmerkungen verzichtet hat, ist nur zu billigen; denn sie wollte ja die Arbeiten ihres Vaters aus dessen Nachlaß herausgeben; und diese bieten, wie sie sind, auch heute noch Lehrreiches genug für Schüler wie für Lehrer. Beide Schriften sollten nach dem ursprünglichen Plan des Verfassers Kapitel sein in einem großzügig angelegten Werk „Gott und die Natur", das nicht mehr zur Vollendung gelangte. In der vorliegenden Form bilden sie nicht bloß ein selbständiges, sondern auch ein vortrefflich gelungenes Ganzes, für dessen Herausgabe wir Fräulein Paula Stölzle dankbar sind.

3. Es ist lehrreich zu sehen, wie ein moderner Biologe, dem die Philosophie des hl. Thomas unbekannt war, durch seine fachwissenschaftlichen Forschungen zu den nämlichen Anschauungen über die Zweckmäßigkeit in der Natur gelangte wie der Naturphilosoph Stölzle, der sich ausdrücklich an die scholastische Finalitätslehre anschloß. Daher hat die Schrift Kranichfelds: Das teleologische Prinzip in der biologischen Forschung, wohl den richtigen Platz erhalten zwischen den beiden Bändchen von Stölzle. Auch deshalb ist sie interessant, weil sie die nachgelassene Studie eines lutherischen Konsistorialpräsidenten a. D. ist, herausgegeben von einem Jesuiten. Sie war auf Anregung des Referenten entstanden[1] und wurde diesem vom Verfasser zum Ideenaustausch zugesandt. Bevor letzterer stattfinden konnte, wurde Dr. Kranichfeld vom Tode überrascht. Hochbetagt und schon lange schwer zuckerkrank, erlag er einem Herzschlag im Dienste der Nächstenliebe bei der Pflege seiner kranken Schwester. Dem Wunsch des Verstorbenen entsprechend unternahm deshalb der Referent die Herausgabe der Schrift.

Was Kranichfelds Lebensarbeit auf dem Gebiet der modernen Biologie bedeutet, ist von André in einer eigenen Einleitung gewürdigt worden. Ihr verdanken wir die klare Formulierung der „gemeinschaftdienlichen Zweckmäßigkeit", welche die Zweckbeziehungen der verschiedenen Organismen zueinander in den Biocönosen umfaßt und einen der überzeugendsten Beweise für die teleologische Naturauffassung bietet. Kranichfelds Schrift wurde vom Referenten völlig unverändert herausgegeben; der vom Verstorbenen gewünschte Ideenaustausch mußte sich daher auf einige Anmerkungen beschränken, welche hauptsächlich auf die Übereinstimmung seiner Ansichten über die Finalität mit jenen eines Thomas von Aquin hinweisen. Diese Harmonie spricht sich schon in der Überschrift des ersten Kapitels aus, in dem das Wesen und die Wirkungsweise der Naturzwecke bestimmt wird: „Das Ziel als leitendes Prinzip der Entwicklung." Sowohl in der individuellen wie in der Stammesentwicklung leitet das Ziel die Einzelvorgänge nicht als reale Größe, sondern als Idee. Im zweiten Kapitel werden artdienliche und selbstdienliche Zweckmäßigkeit einander gegenübergestellt; das dritte zeigt, welche für unser diskursives Denken unauflösliche Wunder sowohl die Bildung des Individuums wie der Art umschließt. Der Glanzpunkt der Kranichfeldschen Schrift ist wohl das vierte Kapitel: „Die wunderbare Teleologie in den chemischen und physikalischen Lebensvorgängen." Eine überzeugendere Widerlegung der mechanistischen Lebenserklärung, als sie uns hier in seinen Ausführungen über die Bildung der Hippursäure, die Enzyme und die Gesetze der Osmose geboten wird, kann man nicht finden. Hier zeigt sich der Biologe Kranichfeld als ein ebenso gründlicher Chemiker und Physiker. Aber er ist noch etwas mehr als das, nämlich ein gläubiger Christ. Als solcher stellt er sich im fünften und sechsten Kapitel die folgenschwere Frage, wie sich die biologische Teleologie zum religiösen Standpunkt und zur sittlichen Weltordnung verhält. Er lehnt hier die rationalistische Forderung ab, daß für das Menschenleben nur die Gesetze der Biologie Geltung haben; die aus dem Verhältnis des Menschen zu Gott sich ergebenden Zweckbeziehungen höherer Ordnung stehen über jenen des organischen Lebens; aber sie sind im Einklang mit ihnen, weil sie aus dem nämlichen Urquell der schöpferischen

[1] Diese Zeitschrift 1923, 6. Heft, 405 ff.

Weisheit stammen. Wie Reinke durch ähnliche Gedankengänge in seinem Buch „Naturwissenschaft, Weltanschauung, Religion" zum Apologeten wird, so hier auch sein Glaubensgenosse Kranichfeld.

5. Auch in der Schrift Die Weisheit der Ameisen spricht aus dem Naturforscher der christliche Apologet; diesmal ist er seiner Konfession nach ein orthodoxer Calviner. Professor F. J. J. Buytendijk hatte bis 1925 die Leitung des Physiologischen Laboratoriums als Ordinarius für Physiologie an der freien (calvinischen) Universität Amsterdam. Sein Hauptarbeitsgebiet, auf dem er Ausgezeichnetes leistete, ist die experimentelle Tierpsychologie. 1918 erschien sein Buch über die Gewohnheitsbildung bei Tieren, 1920 seine Versuche mit Affen (Cercopithecus) usw. Er schrieb auch für die niederländische „Volksuniversitätsbibliothek" eine für weitere Kreise bestimmte Tierpsychologie (Psychologie der Dieren, Haarlem 1920), die es verdiente, ins Deutsche übersetzt zu werden, da wir nichts Gleichwertiges besitzen. Sie bietet nicht bloß in gemeinverständlicher Sprache die beste Schilderung des gegenwärtigen Standes der tierpsychologischen Forschung, sondern schließt sich in ihrer Auffassung des Seelenlebens der Tiere innig an die alte scholastische Tierpsychologie an; gerade der Umstand, daß dieser Anschluß ein dem Verfasser selber unbewußter ist, verleiht ihm besondern Wert. Das Sinnesleben der Tiere kommt gegenüber der Tropismentheorie Loebs wieder zur vollen Geltung, und zwar bei den niederen wie bei den höheren Tieren, denen die nämlichen psychischen Grundfähigkeiten zugeschrieben werden; erst im Menschen tritt etwas wesentlich Höheres hinzu, das Geistesleben, das sich nicht aus dem tierischen Sinnesleben entwickelt haben kann. Das Schlußkapitel, das die Ergebnisse der Schrift zusammenfaßt, besitzt eine geradezu apologetische Bedeutung gegenüber der materialistisch-monistischen Wissenschaft.

Wie Buytendijk dazu kam, sein Bändchen über „Die Weisheit der Ameisen" für die Andrésche Serie zu verfassen, erzählt er uns selber in der Einleitung. Er hatte P. Wasmanns Schriften über die Ameisen gelesen, und als er dann auch dessen persönliche Bekanntschaft gemacht, schrieb er für die von J. M. Meulenhoff in Amsterdam herausgegebene „Allgemeine Bibliothek" 1922 in holländischer Sprache sein reizendes, mit vielen Photographien ausgestattetes Büchlein De Wijsheid der Mieren. Dasselbe bot nicht bloß eine Auslese aus den interessantesten Kapiteln der Ameisenbiologie, sondern vor allem auch klare psychologische Richtlinien über den wesentlichen Unterschied von Instinkt und Verstand und schließlich auch das durch kein Modevorurteil beschränkte Bekenntnis zur natürlichen Gotteserkenntnis, dessen Weisheit und Macht sich gerade in diesen kleinen Tierchen so wundervoll offenbart. In der deutschen Bearbeitung, die ebenfalls reich illustriert ist[1] und auch kinematographische Originalaufnahmen der Fühlerbewegungen der Ameisen zeigt, wurde, dem Zweck dieser Serie entsprechend, auf die Entwicklung der naturphilosophischen Probleme, die im Leben der Ameisen stecken, das Hauptgewicht gelegt. Die beiden ersten der sechs Kapitel des Buches „Zur Reform des biologischen Denkens" und „Vom Unsichtbaren im Sichtbaren" sollen dem biologischen Forscher zeigen, daß er ohne metaphysisches Denken nimmermehr zum wahren Verständnis der Lebensvorgänge gelangen kann, und daß die Alleinherrschaft des Mechanismus dort aufhört, wo das Leben beginnt. Daß die wundervolle Ordnung und Gesetzlichkeit in der Natur ihre erste Ursache in der unendlichen Weisheit eines persönlichen Gottes haben müsse, ist das gleichsam selbstverständliche Schlußergebnis. Im Vorwort betont der Verfasser nachdrücklich, daß die Problemstellung der Beziehung der naturwissenschaftlichen Tatsachen zu den Weltanschauungsfragen keine erdichtete, von uns willkürlich hineingetragene ist, sondern daß „die Natur selbst uns die Geheimnisse zuflüstert, welche nicht aus ihren eigenen Zusammenhängen verstanden werden können". Auch die beiden Schlußkapitel des Buches wenden jenen philosophischen Problemen ihre besondere Aufmerksamkeit zu. Die beiden umfangreichen Kapitel in der Mitte des Buches „Der Gebrauch von Werkzeugen" und „Die Sorge für fremde Arten" — dieses letztere Kapitel wurde vom Referenten eigens für diese Schrift neu bearbeitet — bieten das Tatsachenmaterial aus der Ameisenbiologie, auf das die Schlußfolgerungen sich hauptsächlich stützen.

6. Der Grundzug der Buytendijkschen Naturbetrachtung schließt sich so innig an den Gedankengang der katholischen Apologetik an, daß er vielleicht auch dazu beigetragen hat, daß Buytendijk seine Stellung an der „freien" Universität zu Amsterdam um so lieber verließ, als er einen ehrenvollen Ruf an die Reichsuniversität Groningen erhielt; dort untersteht

[1] Daß die Fig. 5 (Mimeciton pulex) auf dem Kopf steht, ist nicht die Schuld des Verfassers, sondern des Setzers.

überdies seiner Leitung das größte und best-eingerichtete Physiologische Institut mit den reichsten Hilfsmitteln für wissenschaftliche Arbeit. Seine Antrittsrede bei Übernahme der Professur für Physiologie in Groningen bildet in deutscher Übersetzung das sechste Bändchen der Andréschen Serie: Über das Verstehen der Lebenserscheinungen. Man kann die Rede als eine Kampfansage an die alte analytische Methode der mechanistischen Lebenserklärung bezeichnen, welche das Lebendige in seine kleinsten Teile zergliederte und dann den Sinn des Ganzen nicht mehr fand. Wie eine einseitige Entwicklung der Zellenlehre dazu geführt hatte, den Organismus nur als eine Summe von Einzelzellen (als „Zellenstaat") aufzufassen, bis die Arbeiten eines M. Heidenhain und anderer morphologischer Einheitsforscher endlich Wandel schafften, so ging es auch mit dem physiologischen Studium der Lebenserscheinungen, die doch nur in ihrer harmonischen Beziehung zum Gesamtleben des Organismus sinnvoll verstanden werden können. Für Buytendijk (12) ist das Leben einem Gemälde zu vergleichen, das nicht bloß als eine quantitative Zusammenstellung verschiedener Farben, sondern vor allem qualitativ als Einheit der Darstellung gefaßt werden muß. Die synthetische Richtung der modernen biologischen Einheitsforschung ist dadurch zum Programm erhoben; dieses wird von Buytendijk in geistvoller Weise im Anschluß an die hervorragendsten biologischen Autoritäten der neuesten Zeit durchgeführt. Da diese Rede als Antrittsvorlesung an einer Universität gehalten wurde, vermag mancher Laie die Tragweite vieler seiner Ausführungen mehr zu ahnen als zu erfassen. Die ganze Darstellung bleibt dabei jedoch verständlich für jeden Gebildeten.

7. Der Marburger Botaniker Albert Wigand, dessen nachgelassene Schrift Der Individualismus in der Natur hier von Armin Müller veröffentlicht wird, hat es wohl verdient, daß ihm in der „Einführung" ein ehrendes Denkmal gesetzt wurde. Sein dreibändiges Werk „Der Darwinismus und die Naturforschung Newtons und Cuviers" (Braunschweig 1874—77) bietet auch heute noch die gründlichste und allseitigste Kritik der Selektionslehre Darwins. Und wenn auch Wigands eigene Entwicklungstheorie, die er „Die Genealogie der Urzellen" nannte, allzu rein spekulativ war und heute fast vergessen ist, so gebührt ihm doch das Verdienst, daß er mit Ernst v. Baer zuerst seine Stimme erhob, um inmitten der darwinistischen Hochflut für eine ideale Naturauffassung einzutreten. Den Haupteinfluß auf seine botanischen Arbeiten hat Schleiden, dessen Schüler er in Jena war, ausgeübt. Mit Recht sagt A. Müller von ihm: „Wo immer von biologischer Ganzheitsforschung die Rede ist, verdient Wigands Name in erster Linie genannt zu werden." Unsere systematischen Kategorien der Art, Gattung, Familie usw. sind Abstraktionen, die gewonnen werden aus der Betrachtung der wirklich in der Natur existierenden Gestalten, und diese sind individualisiert, indem sie ein aus verschiedenen Teilen zusammengesetztes reelles Ganzes bilden, das von allen andern Gestalten verschieden ist (15 f.). Im Individuum zeigt sich die Ganzheit in ihrer reellen Wirklichkeit. Die Beziehungen, welche die einzelnen Individuen untereinander als Teile einer höheren Einheit des Naturganzen aktiv verknüpfen, führen uns zur Erkenntnis der Herrschaft des „Individualismus in der Natur". Wenn Wigand unsere Erde nicht bloß als Weltkörper, sondern mit Einschluß aller seiner Einzelbewohner aus dem Mineral-, dem Pflanzen- und dem Tierreich „ein Erdindividuum" nennt (54 64 usw.), so gebraucht er allerdings das Wort Individuum im übertragenen Sinn; denn hier besteht keine Einheit des Seins mehr, sondern nur eine Einheit der Gesetzlichkeit. Okens Naturphilosophie scheint hier nicht ganz ohne Einfluß auf die sonst so wissenschaftliche Denkweise Wigands geblieben zu sein. Wigand schließt sich an Goethes Ideen an als Vertreter einer ideellen Morphologie, welche die Gestalten als solche wertet, nicht nach ihrer Brauchbarkeit für die Lebensverhältnisse. Hierbei unterschätzt er vielleicht etwas die tatsächliche Verknüpfung von Form und Funktion, deren Bedeutung in der Nützlichkeitslehre des Darwinismus übertrieben worden war; nach ihr sollte ja ein Organ nur für seinen Gebrauch im Daseinskampfe existieren und durch seine Brauchbarkeit hiefür sich entwickelt haben. Das war ein Irrtum; denn es gibt ja auch zahlreiche „biologisch indifferente" Charaktere in der Systematik, zahlreiche Formen und Färbungen der lebenden Wesen, die keinen mechanischen Nutzen bringen. Die Natur schafft nicht bloß Existenzfähiges, sondern auch Schönes[1]. Aber auch dasjenige, was tatsächlich lebensnützlich ist, kann zugleich schön sein. Wir haben also eine doppelte Ästhetik in der Natur zu unterscheiden: eine über dem Nützlichkeitsprinzip stehende und eine mit

[1] Siehe meine Abhandlung „Scheintrachten und Trugtrachten in der Tierwelt" (Reclams Universum, 42. Bd. [1926], Heft 22—24).

ihm parallel gehende. Diese Bemerkung diene zur Ergänzung dessen, was Wigand (26) über die Ästhetik in der Natur sagt, die er als „die Lehre von der Natur als Kunstwerk" bezeichnet.

Der Herausgeber Armin Müller erkennt zwar die von Wigand vertretene „objektive Ästhetik" in der Natur als durchaus begründet an, lehnt dagegen die Zeisingsche[1] Proportionslehre schlechthin ab, nach welcher der Goldene Schnitt ein allgemeines morphologisches Grundgesetz sein sollte, das die ganze Natur wie die ganze Kunst durchdringt. Daß das Verhältnis des Goldenen Schnittes kein allgemeines Grundgesetz ist, hat schon F. X. Pfeiffer 1885 gezeigt[2], zugleich aber auch nachgewiesen, daß es einen sehr häufigen Spezialfall der Proportionalität darstellt. Müller ist im Irrtum, wenn er die Zeisingsche Proportionslehre für Phantasie hält. Im Jahrgang 1886 (4. u. 5. Heft) der „Stimmen aus Maria-Laach"[3] habe ich mittelst des Proportionalzirkels, dessen Schenkel nach dem Verhältnis des Goldenen Schnittes geteilt sind, an Hunderten von Käferarten bestätigt gefunden, daß in den Körperproportionen dieser Insekten die sectio aurea tatsächlich in mannigfaltigen Variationen und Kombinationen sich verwirklicht findet. Am einfachsten zeigt es sich in der Familie der Laufkäfer in den Länge- und Breiteverhältnissen der drei Hauptabschnitte des Körpers zueinander und zum Gesamtkörper. Nennenswerte Abweichungen finden sich nur dort, wo die edel-harmonische Körperform der Laufkäfer, welche den Typus der „Käferform" überhaupt repräsentiert, durch spezielle biologische Anpassungen modifiziert ist, z. B. bei solchen Arten, welche wie unsere Cychrus Gehäuseschnecken fressen und deshalb einen auffallend verlängerten Kopf haben, um in die Schneckenschalen tiefer eindringen zu können. Man darf vom Standpunkt der objektiven Naturästhetik aus die Käfer nicht bloß als Form- und Skulpturtiere bezeichnen im Gegensatz zu den Schmetterlingen, welche Flächen- und Farbentiere sind, sondern auch als die Hauptträger des Goldenen Schnittes, der in den Körperproportionen der verschiedenen Familien eine mannigfaltig verschiedene Verwirklichung gefunden hat. Wir besitzen hier ein ganz offenkundiges Beispiel für ideale Gesetzmäßigkeiten, welche mit den Kausalmechanismen der individuellen wie der Stammesentwicklung dieser Tiere aufs innigste verbunden sind, sie gleichsam vergeistigen und zu Kunstwerken der Natur erheben, die nur aus einem göttlichen Schöpfergeist hervorgehen konnten, nicht aus dem Kampf ums Dasein oder aus der Selbstentwicklung eines geistlosen „All-eins". Daher sind wir dem alten Wigand und dem Herausgeber seiner nachgelassenen Schrift zum Dank dafür verpflichtet, daß sie die moderne Biologie wiederum auf die Naturästhetik hingewiesen haben.

Vielleicht haben unsere Leser aus der Besprechung der sieben bisher erschienenen „Bücher der neuen Biologie und Anthropologie" den Eindruck gewonnen, daß es doch schade wäre, wenn diese ebenso mutige wie zeitgemäße Publikationsserie nicht fortgesetzt werden könnte — wegen des mangelnden Interesses der „gebildeten Leserwelt" an diesen Bänden, die nur den Fehler hatten, daß sie im Verhältnis zu ihrem Inhalt und ihrer Ausstattung zu billig waren. Erich Wasmann S. J.

[1] Müller schreibt übrigens „Ziesing".

[2] Der Goldene Schnitt und dessen Erscheinungsformen in Mathematik, Natur und Kunst.

[3] Die Erscheinungsformen des Goldenen Schnitts in der Natur und ihre Beziehung zur idealen Naturauffassung.

Musik

1. Karl Maria von Weber. Eine (musikalisch-)biographische Erzählung von Karl Tetzel. 8° (512 S.) Regensburg 1926, Josef Habbel. Geb. *M* 5.—
2. Die Vorfahren Karl Maria von Webers. Neue Studien zu seinem 100. Todestag von Friedrich Hefele. Mit 15 Abbildungen und einer Stammtafel. 8° (58 S.) Karlsruhe 1926, C. F. Müller. *M* 1.80

Tetzels Erzählung kommt gerade recht zum Weber-Jubiläum. Wir wissen, welch ungeheuren Einfluß Weber zumal durch seinen „Freischütz" auf die Entwicklung der Musik ausgeübt, wie er die Oper aus dem Klassizismus zum Romantisch-Gefühlvollen geführt und den Weg eingeschlagen hat, an dessen Ende Richard Wagner steht. Das Leben des Meisters, der gläubiger Katholik war, ist voll von Tragik bis zu seinem in London auf einer Konzertreise erfolgten Tode. Karl Tetzel, ein bekannter Erzähler, schildert uns dieses Leben in leuchtenden Farben. Es ist durchaus nicht ein bloßes Phantasiebild, vielmehr bildet den Grundriß der Erzählung, gewissermaßen als Umrißzeichnung, die wirkliche Biographie des Meisters. Tetzel hat die Umrisse koloriert und zwar mit anerkennenswertem Geschick. Ein Buch für Privat- und Volksbibliotheken, dem ein gleicher Erfolg zu wünschen ist, wie er dem „Haydn" von Franz von Seeburg beschieden war.

Die zweite Schrift, von Friedrich Hefele, Stadtarchivar in Freiburg, dient der biographischen Wissenschaft. Über der Herkunft der Familie Weber lagerte bisher tiefes Dunkel. Selbst der Sohn des Meisters war der Meinung, die Weber wären aus Altösterreich gekommen. Diesem Irrtum hat Hefele mit seiner verdienstvollen, auf mühsamen Studien beruhenden Schrift den Kopf abgeschlagen. Es ergibt sich mit aller Sicherheit, daß der große Komponist väterlicherseits aus dem alemannischen Breisgau stammt. Wie das im einzelnen bewiesen wird, können wir hier nicht ausführen, es genügt, auf die an Umfang geringe, gleichwohl aber bedeutsame Schrift hinzuweisen.

Josef Kreitmaier S. J.

Reise- und Wanderbücher

Primavera. Frühlingsfahrten ins unbekannte Italien von Ludwig Mathar. Mit fünf Bildern nach L. Ronig und 101 Abbildungen. 4° (240 S.), Bonn 1926, Verlag der Buchgemeinde.

Mathar gibt im Geleitwort in temperamentvoller Weise einen Überblick über diese Italienfahrten. „Das unbekannte Italien wollen wir suchen. Meiden wollen wir die wohlvertrauten Hauptstätten, die der Wanderzug der Italienfahrer seit Jahrhunderten kennt, selbst das Ewige Rom. Fliehen müssen wir aus dem überfremdeten Venedig. Nein, wir wandern offenen Sinnes durch die emsigen Städte der lombardischen Ebene, wir kreuzen durch die Lagunen, wir fahren am Gestade der grünen Adria entlang und entdecken staunend die Stauferherrlichkeit Apuliens. Dringen auch tief ins Innere der Abruzzen, wo in der Erhabenheit des Gebirges nach alter Väterſitte ein kerniges Völkchen wohnt. O grünes Umbrien, trutzige Städtchen, heitere Fluren, auf denen der kindlichste aller Heiligen wandelte, wer kennt all deine verborgenen Wunder! Wir lieben auch die stillen Weiten um Rom. Und dann fahren wir über die sonnige See und entdecken die herbe Urwüchsigkeit Sardiniens. Ostern erleben wir in Palermo. Sizilischer Frühling in den Tälern, auf den Bergen, am blauen Meer, wer kann deine Wonnen ermessen!“ Diese Verheißungen des Vorworts werden erfüllt. Als Glanzpunkte des von Stimmung, Farbe und Lebendigkeit erfüllten Reisebuchs möchte ich hervorheben die Fahrt durch das Land Manzonis, auf der die Gestalten der Promessi sposi zu blutdurchpulstem Leben erstehen; Ferrara, wo die Geschichte der Este in bunter Anschaulichkeit an uns vorbeizieht; Bologna, in dessen Geschichte das Gnadenbild der Madonna von San Luca immer wieder hineinleuchtet; Tarquinia, wo wir in die Kultur der Etrusker hineingeführt werden; Sardinien mit seiner wilden Einsamkeit, berückenden Stille, der Ursprünglichkeit der Bevölkerung, seinen düstern prähistorischen Burgruinen; Karsamstag und Ostern in Palermo mit dem in religiöser und ästhetischer Freude jubelnden Alleluja; die 1500jährige Benediktinerabtei Farfa in den Sabinerbergen, die nach einer glorreichen Geschichte zum Heim einer Methodistenschule wurde (1872), seit 1921 wieder Benediktinerkloster ist.

Mathar vereinigt die Interessen und Fähigkeiten des Historikers der Politik und Kultur, zumal der Kunst mit denen des Geographen und schöpferischen Epikers. Wem das geruhige Erzählen und realistische Schildern lieb ist, der wird anfangs unbehaglich berührt durch das impressionistische Flimmern und die dramatische Belebung; bald wird aber auch er mitgerissen durch das stürmische Tempo, das nicht Manier, sondern Natur ist. Manchmal zerfällt die Schilderung in eine Masse lehrreicher Einzelheiten, dann schließt sie sich wieder zu einem umfangreichen Ganzen von künstlerischer Abrundung zusammen. Überall aber offenbart sich eine zitternde Empfänglichkeit für die Reize der Landschaft, des Volkslebens, der Denkmäler der Geschichte und Kunst. — Das große Format ist der guten Abbildungen wegen begründet, nur sollte der Text in zwei Spalten gesetzt sein; die langen Zeilen ermüden das Auge.

Wander- und Wundergeschichten aus dem Süden. Von Heinrich Federer. 8° (321 S.) 15. Tausend. Berlin 1924, G. Grote. *M* 3.60; geb. 5.—

Zur Höhe der Dichtung erhebt sich Federer, der bewunderungswürdige Meister der Skizze und kleinen Erzählung, in seinen Wandergeschichten. Da ist alles in stimmungsgesättigte Farben und Klänge gebannt, die den urpersönlichen liebenswerten Charakter Federers tragen. Seine geniale Erzählkunst setzt er an die Nachschaffung von Legenden und Geschichten, die er dem Volk der Apenninen abgelauscht hat. Goldene Poesie — und doch sind, wie Kenner Italiens begeistert beteuern, diese Wandergeschichten ein treuer Spiegel des Landes und der Menschen. Federer braucht uns nicht erst in dem „behaglichen Nachgeplauder“ zu versichern: „Mit erhobenen Schwurfingern kann ich's beeidigen, daß alle die geschilderten Menschenwesen, so eine Frau

Lätizia und der Seiler Nazio, der büßende Alonzo Brigone, die heldische Rufa, die lachende Nisola und die zornig sich liebenden Bolsener Kinder, der zufriedene Bettler Massi und der Adelige Di Lossa, der schielende Jüngling Thieco und hundert andere, bei uns in solcher schwarzen und weißen Einfalt fast unglaubliche Geschöpfe, noch immer im Apennin und seinen Ausläufern bald genau so, bald in den köstlichsten Schattierungen von solchem Weiß zu solchem Schwarz vorkommen." — Das ist eine kerngesunde Lesung, frei von zitternden Nerven, überreizter Sinnlichkeit und bohrenden Unterbewußtseinsfragen. Man tritt aus germanischer Sentimentalität und Grübelei ins Erlebnis, in die Wahrhaftigkeit und Wirklichkeit. „Die Wahrhaftigkeit jeder Minute und Stunde, dies unvergeßliche, von der Seele in alle Fingernägel dringende Gefühl des Erlebens, des greifbaren, lieben, reichen Jetzt, Schluck für Schluck ins ganze Wesen hineingetrunken", das ist für Federer das Geheimnis seiner apenninischen Wanderfahrten. Eine Wahrhaftigkeit, die zum heiligen Kern aller Wirklichkeit dringt mit ihrer franziskanischen Stimmung, mit ihrer selbstlosen, armutsfrohen Liebe zu Gottes Geschöpfen und zu Gott in seinen Geschöpfen, eine Stimmung, die sich auf nächtiger Apenninenstraße von Gott gegrüßt fühlt, „dem einzigen großen Ton und dem einzigen großen Schweigen des Universums".

Ein neuer Flug des Zaubermantels. Erinnerungen eines Weltreisenden. Von Georg Wegener. gr. 8° (344 S.) Leipzig 1926, Brockhaus. Geb. *M* 13.—

„Ja, wäre nur ein Zaubermantel mein
Und trüg' er mich in fremde Länder!
Mir sollt' er um die köstlichsten Gewänder,
Nicht feil um einen Königsmantel sein."

Mit diesem Faustwort als Motto hatte der bekannte Weltreisende und Geographie-Professor an der Berliner Universität 1919 in 28 Kapiteln einige „der schönheitreichsten, der buntesten, der heitersten" Erlebnisse seiner Weltreisen geschildert. Im Felde war das Buch entstanden als Stillung eigener Wandersehnsucht in Traum und Erinnerung, als Liebesgabe für die wanderfrohen deutschen Kämpfer an der Front und in der Heimat. „Der Zaubermantel" erlebte in den trostlosen ersten Jahren nach dem Krieg Auflage um Auflage, 1922 kam die fünfte heraus (Ganzleinen *M* 13.—). Kein Wunder, daß Wegener sich von der Dankbarkeit der Leser bewegen läßt, sie zu einem „neuen Flug des Zaubermantels" einzuladen. In den 53 Kapiteln der beiden Werke, von denen nur sieben früheren Werken entnommen sind, trägt uns der Zaubermantel nach allen Himmelsrichtungen über unsere Erde: nach Spitzbergen, Vadsö am Varangerfjord, zu den Finnischen Schären, nach Peterhof — zum Nil, übers Rote Meer — durch Nordamerika zum großen Cañon, über den Großen Ozean nach Hawai und Samoa — nach Haiderabad und Dardschiling, auf die Türme des Schweigens (Bombay), die Sieben Pagoden (Mahavellipur) und den Adamspik (Ceylon), den Yang-tse-kiang hinauf, über den Tung-ting-See und die Ebene Honan (China), nach Siam und Java. Europa wird auch nicht versäumt: der Zaubermantel setzt den Leser ab in Brüssel und Ostende, in Avignon und Lourdes, in Cordoba und Murcia, in Heidelberg und im Schwarzatal. „Jede Reise hat mir zuletzt unser Deutschland lieber gemacht", schreibt Wegener von sich, und so wird es auch dem Leser gehen, der nach all dem Heroischen und Exotischen wohlig in der wechselreichen, maßvollen Anmut deutscher Landschaftsreize sich daheimfühlt. — Wegener besitzt eine seltene Schilderungsgabe, die leichtflüssig und behaglich breit für jede Farbe und Stimmung der Landschaft anschaulichen Ausdruck findet. Man merkt durch, daß er als Zeitungsreporter seine Laufbahn als Weltreisender und geographischer Schriftsteller begonnen, einige seltene Male finden sich kleine Leichtfertigkeiten. Wo Wegener — er ist Protestant — auf Katholisches zu sprechen kommt, strebt er nach rein sachlich beschreibender Objektivität. Das ist gelungen in der dramatischen, bunten Schilderung einer sakramentalen Prozession in Brüssel. Dagegen läßt das Kapitel über Lourdes, ohne es direkt auszusprechen, als Lösung des Problems Suggestion, Fanatismus und Priesterherrschsucht ahnen. Der schauerliche Anblick Avignons wird zum Symbol „all der finsteren Geschehnisse, die mit der Geschichte des mittelalterlichen Papsttums zusammenhängen". Sieht man ab von diesen Äußerungen eines protestantischen, vielleicht ungläubigen Standpunktes — Wegener spricht sein Vergnügen über die Verbreitung der Schriften Haeckels auf Java aus —, so kann man sich der beiden Flüge des Zaubermantels herzlich freuen. Die zwei Bücher beweisen, wie recht Wegener hat, wenn er in dem liebenswürdigen Kapitel „Ein Tag bei mir" sich als einen Geographen bezeichnet, „der die Erdoberfläche in weiterem Umfang gesehen hat, als es den meisten vergönnt ist, und der es als begeisternde Lebensaufgabe empfunden hat, ein Herold ihrer

Gestaltenfülle zu sein und den Schauplatz, den uns Menschen das Schicksal als Lebensraum im Universum zugewiesen hat, seinen Mitmenschen vertrauter und verständlicher zu machen".

Gran Cañon. Mein Besuch im amerikanischen Wunderland. Von Sven Hedin. 8° (245 S.) Leipzig 1926, Brockhaus. *M* 7.40, geb. 9.50

Die märchenhafte Schönheit des großen Colorado-Cañons, die wir auf Wegeners Zaubermantel im Flug durcheilen (Der Zaubermantel S. 105—118), breitet Sven Hedin in einem ganzen Buche vor uns aus. Wem es nur auf den allgemeinen, mehr ästhetischen Eindruck ankommt, der wird sich durch Hedins umfangreiche Schilderungen nicht über Wegeners Gran-Cañon-Kapitel hinaus bereichert fühlen. Nur die 38 einfarbigen und 10 bunten Skizzen Hedins werden seiner Vorstellung von dem amerikanischen Naturwunder schärfere Linien, plastischere Gestalt und kräftigere Farben geben. Wer aber geographische Einzelheiten sucht, wird bei dem großen schwedischen Forschungsreisenden reiche Belehrung finden, wenn er auch auf diesem vollständig erforschten Gebiet keine Neuentdeckungen erwarten darf. Überall fühlt man den kerngesunden, männlichen und doch gemütswarmen Charakter Sven Hedins. Eine besonders gewinnende Note erhält das Buch dadurch, daß es aus Reisebriefen Hedins an seine greise Mutter erwachsen ist; Anna Hedin, deren Bild der pietätvolle Sohn dem Buch mitgegeben hat, erlebte das Erscheinen des Werkes nicht mehr. Überhaupt geht durch das ganze Werk ein ethischer Ernst, der sich an den Höhepunkten zu religiöser Ergriffenheit steigert. Man fühlt, wie Unermeßlichkeit und Ewigkeit die Abgründe, Mauern und Säulen, Türme und Tempel, die strömenden Wasser und brennenden Farben umwittert. Dieser sittlich-religiöse Ernst, der sich meistens in gewissenhafter Sachlichkeit, selten in pathetischer Getragenheit äußert, verträge sich gar nicht mit der spielerischen Eleganz journalistischer Darstellungskunst.

Palästina. 300 Bilder. Einleitung von Sven Hedin. Mit ausführlich beschreibendem Text herausgegeben von Georg Landauer. gr. 4° (X u. 242 S.) München 1925, Meyer & Jessen. Gbd. *M* 20.—

Wer die dreihundert Bilder betrachtet, macht auch eine Reise durch Palästina; drum mag das Werk in dieser Reihe von Reisebüchern besprochen werden. Ein so berufener Beurteiler wie Sven Hedin versichert in der Einführung (S. VI): „Das Werk ist geeignet, dem Betrachter ein sehr klares Bild des Landes, der Berge, der Küsten und der Wüsten zu vermitteln, der wilden Natur und des bestellten Bodens, der Architektur vom Altertum bis zur Gegenwart, und dann der Menschen, ihres Lebens am Arbeits- und Feiertag, ihrer Werke und Beschäftigungen. Endlich können wir auch hier zu den Gräbern unsere Wallfahrt antreten, zu dem Grab des Erlösers und zu den jüdischen und mohammedanischen Begräbnisplätzen auf den Abhängen der Berge." — Einen großen Raum nehmen die Bilder aus der kolonisatorischen Tätigkeit der eingewanderten Juden ein. Sven Hedin überschätzt die Leistungskraft des Zionismus, wenn er von ihm eine hochbedeutsame Renaissance Palästinas erwartet (S. X). Daß Georg Landauer in seinem mit wohltuender Sachlichkeit geschriebenen Text mit besonderer Ausführlichkeit bei der jüdischen Kolonisation verweilt und große Hoffnung auf ihre Zukunft hegt, ist begreiflich. Aber auch hier sind seine Ausführungen nicht herausfordernd, in ihren positiven Angaben bieten sie viel Wissenswertes. Auf jeden Fall hat Landauer in dankenswerter Weise weit zerstreutes Bildermaterial in vorzüglichen Wiedergaben vereinigt.

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.

1926 Q 7358

Stimmen der Zeit / 56. Jahrgang 1925/1926 2.

Stimmen der Zeit

MONATSCHRIFT
FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

56. Jahrgang / 7. Heft / 111. Band / April 1926

INHALT

Wohin? Zur Wegwende der katholischen Bewegung. (E. Przywara.)
Die Krisis der Ehe. (P. Lippert.)
Produktionsfaktor Arbeit. (Erwägungen zu Th. Brauers gleichnamigem Buche.) (G. Gundlach.)
Geheimnis der Seele. Ein Kapitel aus der Erkenntnispsychologie alter und jüngster Tage. (J. Ternus.)
Das jüdische Element in der deutschen Literaturgeschichte. (A. Stockmann.)
Strafrecht und Gewissen. (M. Pribilla.)
Bücher über Willensbildung und Willensbindung. (A. Willwoll.)
Besprechungen von Reise- und Wanderbüchern.

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 Jahrgang.
Preis für April 1926 M. 1.20; dazu Porto oder Bestellgeld

Marienliteratur

Betrachtungen

Die Verehrung Unserer Lieben Frau. Betrachtungspunkte über das Leben Marias und die Lauretanische Litanei. Von St. Beissel S. J. 4. Aufl. Geb. M. 6.50

Der Monat Mariä. Von P. J. Beckx S. J. 18. Auflage. Gebunden M. 2.80

Die Esther des Neuen Bundes. Betrachtungen für die Maiandacht. Von V. Kölble. Gebunden M. 3.20

Eucharistische Funken. Gedanken und Gespräche zu Füßen Jesu im allerheiligsten Altarssakrament. Aus dem Italienischen übersetzt von Ottilie Bödiker. V. Bändchen: **Ave Maria.** Gebunden 2 M.

Der Rosenkranz ein Pilgergebet. Predigten, Lesungen und Betrachtungen von Dr. J. Schäfer. 3 Teile. 1. Die freudenreichen Geheimnisse. M. 1.60 / 2. Die schmerzreichen Geheimnisse. M. 1.20 3. Die glorreichen Geheimnisse. M. 1.50

Mein Rosenkranz. Erwägungen. Von P. Bonaventura Krotz O. Pr. M. 0.90

Erzählungen

Kinder Unserer Lieben Frau. Bilder, nach dem Leben gezeichnet von Schwester Adalberta Maria vom armen Kinde Jesus. Gebunden M. 2.80

Muttergottes-Erzählungen. Von Konrad Kümmel. Gebunden M. 3.50

Gebetbücher

Ave Maria! Von Dr. W. Färber. 9. Auflage. Gebunden M. 2.50 und höher.

Bete in Liebe! Gebetbuch zu Ehren der allerseligsten Jungfrau Maria. Von E. Klausener. 6. bis 10. Tausend. Gebunden 2 M. und höher.

Zur Verehrung U. L. Frau. Von Dr. J. Jungmann S. J. 3. Auflage. Gebunden M. 2.80

Vorträge

Sancta Maria. 6 Vorträge von Dr. H. Hansjakob. 4. Auflage. Geb. M. 3.20

Die Himmlische Mutter. 8 Maipredigten. Von Dr. A. Huber. 2. Auflage. Gebunden 2 M.

Im Dienste der Himmelskönigin. Vorträge für Marianische Kongregationen. Von G. Harrasser S. J. und P. Sinthern S. J. 2 Bände. 5. u. 6. Auflage. Gebunden je 5 M.

Lourdes im Lichte der Wahrheit. Vorträge. Von A. Schweykart S. J. Geb. M. 3.60

Kongregationsbücher

Marianische Kongregationsbücherei. Herausgegeben von G. Harrasser S. J. Bisher 4 Bände.

I. **Marienblumen.** Liebfrauenerzählungen. Gesammelt von G. Harrasser S. J. Gebunden M. 3.60

II. **Marianisches Leben.** Bilder aus dem Walten und Wirken der Marianischen Kongregationen. Gesammelt von G. Harrasser S. J. Gebunden M. 3.60

III. **In der Kongregationsschule.** Vorbereitungsunterricht zur Aufnahme in die Marianische Kongregation. Von M. Müller. 2. Auflage. Gebunden M. 4.80

IV. **Die Marianischen Kongregationen** in ihrem Wesen und ihrer Geschichte. Von Ph. Löffler S. J. 4. u. 5., verbesserte Auflage. Gebunden M. 4.—

Die Marianischen Kongregationen in Deutschland mit besonderer Berücksichtigung der Marianischen Jugendbewegung. Von W. Sierp S. J. M. 1.50

Theologie und Geschichte

Die seligste Jungfrau Maria, die Vermittlerin aller Gnaden. Eine theologische Untersuchung. Von Chr. Pesch S. J. Gebunden M. 4.20

Die Gottesmutter. Theologie und Aszese der Marienverehrung. Von J. Albrecht O. S. B. M. 2.80

Geschichte der Verehrung Marias in Deutschland während des Mittelalters. Von St. Beissel S. J. Mit 292 Abbildungen. Gebunden 21 M.

Geschichte der Verehrung Marias im 16. und 17. Jahrhundert. Von St. Beissel S. J. Mit 228 Abbildungen. Gebunden 17 M.

Wallfahrten zu U. L. Frau in Legende und Geschichte. Von St. Beissel S. J. Mit 124 Abbildungen. Gebunden 18 M.

Verlag Herder * Freiburg im Breisgau

Katholisch-Theolog. Seminarbibl.
(an Univ.-Bibl. senden!)

Stimmen der Zeit

MONATSCHRIFT
FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

56. Jahrgang / 8. Heft / 111. Band / Mai 1926

INHALT

Der Kampf mit dem Elend. (C. Noppel.)
Der Kampf um Augustinus im 13. Jahrhundert. (B. Jansen.)
Mutter aller Lebendigen. (E. Przywara.)
Die Konversion des Kurprinzen Friedrich August von Sachsen (1712 bis 1717). (B. Duhr.)
Das Leben Sundar Singhs in historisch-kritischer Beleuchtung. (A. Väth.)
Die Pantaleonswerkstätte zu Köln. (J. Braun.)
Die Ostdeutschen Werkstätten in Neisse. (J. Kreitmaier.)
Widerspruch im Zinskanon des kirchlichen Rechtes? (Fr. Hurth.)
Besprechungen von Büchern über Psychologie; Mittelalterlich-deutsche Literatur; Ausländische Literatur

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

UNIV. BIBL. PADERBORN

Die „Stimmen der Zeit" erscheinen jährlich in 12 Heften. Sechs Hefte bilden einen Band, zwölf Hefte einen Jahrgang.
Preis für Mai 1926 M. 1.20; dazu Porto oder Bestellgeld

Herz-Jesu-Bücher

Theologie und Praxis

Die Verheißungen des göttlichen Herzens. Mit einer kurzen Einführung in das Wesen und die Übung der Herz-Jesu-Andacht. Von Viktor Cathrein S. J. M. 0.60

Das Buch unterrichtet über Geschichte, Wesen und Übung der Herz-Jesu-Andacht und weckt Liebe zum göttlichen Herzen und Vertrauen auf seine Verheißungen.

Unser bester Freund. Erwägungen für den Herz-Jesu-Monat. Von Christian Pesch S. J. 2., verbesserte Auflage. (5. bis 8. Tausend) Gebunden M. 4.80

„In erfreulicher Weise behandelt hier ein hervorragender Theologe und aszetischer Schriftsteller die Herz-Jesu-Andacht und läßt die Jesus-Theologie ins Seelenleben strömen."
(Schweizerische Kirchenzeitung, Luzern 1920.)

Die Gnadensonne des 20. Jahrhunderts. Geistliche Erwägungen zur Förderung der Herz-Jesu-Andacht. Von Martin Hagen S. J. 3., neubearbeitete Auflage. Geb. M. 2.60

„Wie auf lichtvolle Darlegung der dogmatischen Grundlagen der Herz-Jesu-Verehrung wird auf ein tieferes Erfassen der Sinnbilder hingearbeitet und ihre engen Beziehungen zur heiligen Eucharistie hervorgehoben...." (Monatsblätter für den katholischen Religionsunterricht, Köln.)

Die Verehrung des heiligsten Herzens Jesu und des reinsten Herzens Mariä. Von Hermann Joseph Nix S. J. [M. 2.20] M. 0.70*

„Eine gründliche Darstellung von Geschichte, Natur, Ziel und Früchten der Herz-Jesu-Verehrung und der Art sie zu üben...."
(Universitas, Bruchsal.)

Das Männerapostolat. Seine Bedeutung und praktische Ausgestaltung in der Jetztzeit. Von Dr. H. Sträter. 4.–6. Taus. [2 M.] 1 M.*

Das Männerapostolat will die Männerwelt auf dem Boden der Herz-Jesu-Verehrung für die monatliche Kommunion gewinnen. Was es bereits erreicht hat und was noch zu erreichen ist, wird vom Verfasser dargelegt.

Lebensbilder

Die hl. Magdalena Sophie Barat und ihre Stiftung, die Gesellschaft der Ordensfrauen vom heiligsten Herzen. Mit Vorwort von Bischof Dr. Paul Wilhelm v. Keppler. Mit 17 Bildtafeln und einem Autograph. 2., erweiterte Auflage. Gebunden 16 M.

Leben der hl. Margareta Maria Alacoque aus dem Orden der Heimsuchung Mariä. Nach dem vom Kloster von Paray-le-Monial herausgegebenen Original. Mit Titelbild. 4. und 5. Auflage. Gebunden M. 3.30

Mit der Verbreitung der Herz-Jesu-Andacht tritt das Andenken an Margareta Maria Alacoque immer leuchtender hervor. Damit ersteht auch immer mehr das Verlangen, diese begnadete Erlöserverkünderin genauer kennen zu lernen und sie inniger zu verehren. Diesem Verlangen kommt das Buch in schöner Weise entgegen.

Schwester Maria vom göttlichen Herzen Droste zu Vischering. Von Louis Chasle. 7. und 8. Auflage. Gebunden M. 5.20

Religiös, wissenschaftlich, gesellschaftlich und praktisch gebildet, ist diese moderne deutsche Heilige ein Muster für die Vereinigung betrachtenden und tätigen Lebens.

Betrachtung und Gebet

Die heiligsten Herzen Jesu und Mariä verehrt im Geiste der Kirche und der Heiligen. Von J. A. Krebs C. SS. R. 13. Auflage. Gebunden M. 2.80 und höher.

Betrachtungen für die monatliche Geistes-erneuerung am Herz-Jesu-Freitag und für die Hauptfeste des Kirchenjahres.

I. Bdchen.: Herz-Jesu-Betrachtungen. 6. bis 10. Tausend. Gebunden 3 M.

II. Bdchen.: Am Herzen des Meisters. Gebunden M. 4.20

„... Das Buch wird hochstrebenden Seelen in der Welt, die bemüht sind, ein innerliches Leben zu führen, sowie Mitgliedern religiöser Genossenschaften ein willkommener Führer sein."
(Magazin für Pädagogik, Rottweil 1920.)

Familienweihe an das heiligste Herz Jesu nebst liturgisch geformter Hausandacht. Von Sebastian v. Oer O. S. B. 6.—10. Tausend. [1 M.] M. 0.40*

Familiensinn, geheiligt durch Weihe an Jesu Herz. Mit Gebeten für die Familienweihe. Von Adolf Kardinal Bertram. 4. bis 8. Tausend. Kartoniert 1 M.

Der hl. Gertrud der Großen Gesandter der göttlichen Liebe. Nach der Ausgabe der Benediktiner von Solesmes von J. Weißbrodt. 14. bis 18. Tausend. Gebunden M. 5.60

Gerade wegen der heute mehr und mehr ins Familienleben zu tragenden Herz-Jesu-Andacht wird Gertruds Gesandter für jede Herz-Jesu-Familie ein Buch von hohem Werte sein.

* = Ermäßigter Preis. Gültig vom 10. April 1926 bis 31. Dezember 1926
Die früheren Preise sind in Klammern [ ] beigefügt

VERLAG HERDER * FREIBURG IM BREISGAU

Katholisch-theologische Zeitschriften
(an Univ.-Bibl. senden!)

Stimmen der Zeit

MONATSCHRIFT
FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

56. Jahrgang / 9. Heft / 111. Band / Juni 1926

INHALT

Aloysius und die neue Jugend. (C. Noppel.)
Evangelische Katholizität. (L. Koch.)
Tragische Welt? (E. Przywara.)
Ehe und Ehescheidung in der Sowjetgesetzgebung. (J. Kologrivov.)
Meßgebräuche der Gläubigen in der Neuzeit. (J. Kramp.)
Ist die deutsche Literaturauffassung verbesserungsbedürftig? (A. Stockmann.)
Eine Canisius-Gabe für die deutschen Kinder. (Th. Mönnichs.)
Konvertiten. (E. Przywara.)
Besprechungen von Büchern über das Leben Jesu; Philosophie

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 Juni 1926 M. 1.20; dazu Porto oder Bestellgeld

MYSTIK

Herrlichkeiten der Seele. Mystik des Auslandes. Herausgegeben von Dr. Alfons Heilmann. Gebunden 8 M.

Seelenbuch der Gottesfreunde. Perlen deutscher Mystik. Von Alfons Heilmann. 5. bis 8. Tausend. Geb. M. 7.50 u. M. 11.50

Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade. Frei nach E. Nieremberg S. J. dargestellt von Dr. Matth. Jos. Scheeben. Neu bearb. durch Alb. Maria Weiß O. Pr. Geb. M. 6.20

Aus dem Liliengarten der hl. Katharina von Siena. Nach der italien. Ausgabe des P. Innocenzo Taurisano O. Pr. bearb. von Joh. Mumbauer. Gebunden M. 3.10

Die Lehre des hl. Franz von Sales von der wahren Frömmigkeit. Von Jakob Brucker S. J. Gebunden 4 M.

Blütenranken um das Leben des heiligen Franziskus von Assisi und seiner ersten Ordensbrüder. Von Dr. H. Schönhöffer.
I. **Die Fioretti** oder Blümlein des hl. Franziskus. Geb. [M. 3.20] M. 1.60*
II. **Spiegel der Vollkommenheit** des heiligen Franziskus. Geb. [M. 3.80] M. 1.80*

Schule des geistlichen Lebens auf den Wegen der Beschauung. Von Garcia de Cisneros O. S. B. (1455—1510). Eingeleitet von Dr. Erhard Drinkwelder O. S. B. Übertragen aus dem Latein. von M. Raphaela Schlichtner. Geb. 4 M.

Der hl. Gertrud der Großen Gesandter der göttlichen Liebe. Übersetzt von Johannes Weißbrodt. Gebunden M. 5.60

Gebet und Betrachtung. Von Ludwig von Granada O. Pr. 2 Bde. Geb. [M. 9.80] M. 3.30

Deutsche Gebete. Wie unsere Vorfahren Gott suchten. Ausgewählt von Bruder Bardo. Gebunden [M. 2.80] M. 1.40*

Preces Gertrudianae. Editio altera. [M. 2.20] M. 0.70*

Handbuch der Mystik. Von August Poulain S. J. Freie Wiedergabe. Geb. 8 M.

Grundfragen der kirchlichen Mystik, dogmatisch erörtert. Von Dr. Engelbert Krebs. Gebunden M. 3.80

Die Mysterien des Christentums nach Wesen, Bedeutung und Zusammenhang dargestellt von Dr. M. J. Scheeben. 3. Auflage, bearb. von Dr. A. Rademacher. Geb. 12 M.

Aszese und Mystik. Von M. Meschler S. J. 4.—7. Tausend. Geb. [M. 4.20] 2 M.*

Die Philosophie der Vollkommenheit, Von A. M. Weiß O. Pr. Geb. M. 16.50

Der Weg zur Innerlichkeit in der Schule des Heiligen Geistes. Von Ludwig Lallemant S. J. Gebunden 4 M.

Das innerliche Leben. Gedanken und Erwägungen. Von Dr. Johannes B. Leschnik, Salesianer. Gebunden M. 2.60

Das betrachtende Gebet. Unterweisungen über die verschiedenen Arten der Betrachtung. Von René v. Maumigny S. J. Gebunden [3 M.] M. 1.50*

Zwei Freundinnen Gottes. Von Agnes Ernst. In Halbleinw. M. 3.20; Handkolorierte Ausgabe in Halbpergament M. 10.50

Sponsa Christi. Schwester Maria Angelica von Jesus, Unbeschuhte Karmeliterin (1893—1919). Nach ihren Aufzeichnungen herausgegeben von M. J. v. Waltendorf. Gebunden M. 4.20

Eine moderne deutsche Mystikerin. Leben und Briefe der Schwester Emilie Schneider. Von Karl Richstätter S. J. Gebunden M. 4.80

Der hl. Alfons Rodriguez. Eine Blüte spanischer Mystik. Von Matth. Dietz S. J. Gebunden M. 3.60

P. Philipp Jeningen S. J., ein Volksmissionär und Mystiker des 17. Jahrhunderts. Von A. Höß S. J. Geb. M. 6.80

Mein Meister Rupertus. Von Odilo Wolff O. S. B. Geb. [M. 3.60] M. 1.20*

Die hl. Hildegard von Bingen. Von Helene Riesch. Kart. [M. 2.50] M. 1.25*

Die hl. Katharina von Siena. Von Helene Riesch. Gebunden M. 3.60

Das geistliche Leben in seinen Entwicklungsstufen nach der Lehre des hl. Bernhard. Von Dr. Joseph Ries. 7 M.

Leben der hl. Margareta Maria Alacoque. Gebunden M. 3.30

Das Beten der Mystikerinnen dargestellt nach den Chroniken der Dominikanerinnenklöster zu Adelhausen ꝛc. Von Hieronymus Wilms O. Pr. Geb. [M. 3.40] M. 1.70*

Aus mittelalterlichen Frauenklöstern. Von Hieronymus Wilms O. Pr. Mit 10 Bildern. Geb. [M. 4.20] 2 M.*

* = Ermäßigter Preis. Gültig vom 10. April 1926 bis 31. Dezember 1926
Die früheren Preise sind in Klammern [ ] beigefügt

VERLAG HERDER / FREIBURG IM BREISGAU

Stimmen der Zeit

MONATSCHRIFT
FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

56. Jahrgang / 10. Heft / 111. Band / Juli 1926

INHALT

P. Philipp Jeningen und unsere Zeit. (A. Höß.)
Auf dem Wege zur Wahrheit. (B. Jansen.)
Von der Selbstbesinnung der Psychologie. (J. Ternus.)
Auf den steilen Pfaden zur russischen Union. (F. Wiercinski.)
Joseph Ritter v. Führich ein Künstler-Apostel (1800—1876). Mit 1 Bild. (J. Kreitmaier.)
Krisen katholischer Frömmigkeit. (M. Pribilla.)
Englische Katholizität. Zur Biographie Bischof Ullathornes. (E. Przywara.)
Besprechungen von Büchern über Ethik; Deutsche Literatur; Dichtung; Spanien

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

UNIV BIBL TÜBINGEN

Die „Stimmen der Zeit" erscheinen jährlich in 12 Heften. Sechs Hefte bilden einen Band, zwölf Hefte einen Jahrgang.
Preis für Juli 1926 M. 1.20; dazu Porto oder Bestellgeld

Das Buch für's ganze Volk, ohne
Unterschied der Partei, des Standes, der Erziehung

Der Rembrandtdeutsche

Julius Langbehn

von seinem Freunde Benedikt Momme Nissen

368 Seiten Großoktav. Mit 5 Bildern. 6. bis 10. Tausend. Geb. in Leinwand M. 7.50

Der Verfasser von „Mehr Freude", Bischof Dr. Paul Wilhelm von Keppler, selbst dem Rembrandtdeutschen jahrelang vertraut, gab diesem außergewöhnlichen Buch das Geleitwort. In diesem Buche spiegelt sich ein Leben, das in der deutschen Geistesgeschichte ohne Vergleich dasteht, den äußeren Umständen wie der Seelenentwicklung nach so merkwürdig, wie nur je eines gelebt und geschrieben worden ist. / Der Welt während seines Verlaufes von 1851 bis 1907 so gut wie unbekannt, wird dieses Leben von dem vertrauten Gefährten Langbehns aus tiefstem Miterleben heraus offen enthüllt. Die dem Werke eingegliederte Fülle von Auszügen aus dem ungekannten und ungeahnten Geistesgut des Rembrandtdeutschen, an Prosa wie Poesie, führt durch die Kraft der Sprache und Bedeutung des Inhaltes über sein Erzieherbuch hinaus. An der Hand des beigebrachten, seit Jahrzehnten vervollständigten Materials fügen sich die Züge des geheimnisvollen Mannes ganz von selbst zu dem Bildnis eines „geistigen Führers von bleibender Bedeutung" zusammen. / Ein Buch – dessen persönliche Welt heute nicht minder überraschen dürfte als die des unpersönlich gehaltenen Erzieherwerkes im Jahre 1890 – für jeden Literaturfreund eine notwendige Erläuterung und Ergänzung zu „Rembrandt als Erzieher".

VERLAG HERDER / FREIBURG IM BREISGAU

HERMANN STEGEMANN

Das Trugbild von Versailles

Weltgeschichtliche Zusammenhänge und strategische Perspektiven
360 Seiten mit acht Karten. In Leinen gebunden M. 12.—

KARL ALEXANDER VON MÜLLER

Deutsche Geschichte und deutscher Charakter

VIII und 240 Seiten gr. 8°. In Leinen gebunden M. 7.50

HERMANN ONCKEN

Die Rheinpolitik Kaiser Napoleons III. von 1863 bis 1870 und der Ursprung des Krieges von 1870/71

Nach den Staatsakten von Österreich, Preußen und den süddeutschen Mittelstaaten
Drei Bände (1670 Seiten gr. 8°). In Leinen geb. M. 45.—

Sonderausgabe der Einleitung:
HERMANN ONCKEN

Napoleon III. und der Rhein

Der Ursprung des Krieges von 1870/71
120 Seiten gr. 8°. In Leinen gebunden M. 6.—, geheftet M. 4.—

Deutsche Verlags-Anstalt / Stuttgart Berlin Leipzig

(an Univ.-Bibl. senden!)

Stimmen der Zeit

MONATSCHRIFT
FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

56. Jahrgang / 11. Heft / 111. Band / August 1926

INHALT

Das Gebet des Apostels Paulus. (L. Koch.)
Das Geheimnis des Rembrandtdeutschen. (P. Lippert.)
Neue Theologie? Das Problem protestantischer Theologie. (E. Przywara.)
Angelus Silesius, Mystiker und Konvertit. (K. Richstätter.)
Verzicht auf Propaganda? (M. Pribilla.)
Portugiesisches. (L. Koch.)
Erziehungsgrundsätze eines sächsischen Hofbeichtvaters. (B. Duhr.)
Vom Werden der geistigen Welt. (Zwei psychologische Monographien.) (A. Willwoll.)
Besprechungen von Büchern über Musik und bildende Kunst

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

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

Die „Stimmen der Zeit" erscheinen jährlich in 12 Heften. Sechs Hefte bilden einen Band, zwölf Hefte einen Jahrgang.
Preis für August 1926 M. 1.20; dazu Porto oder Bestellgeld

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

Stimmen der Zeit

MONATSCHRIFT
FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

56. Jahrgang / 12. Heft / 111. Band / September 1926

INHALT

Über Psychoanalyse und Individualpsychologie. (A. Willwoll.)
Weltkonferenz in Lausanne 1927 über christlichen Glauben und Kirchenverfassung. (M. Reichmann.)
Neue Theologie? Das Problem katholischer Theologie. (E. Przywara.)
Das große Erlebnis in Dantes Jugendtagen. (J. Hopfner.)
Der Barometerstand der Kunst. (J. Kreitmaier.)
Aus dem Leben einer wissenschaftlichen Zeitschrift. (J. Rompel.)
Besprechungen von Büchern über Christliche Symbolik; Englische Literatur; Biologie und Naturphilosophie; Musik; Reise- und Wanderbücher.

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

UNIV. FIBL. TÜBINGEN

Die „Stimmen der Zeit" erscheinen jährlich in 12 Heften. Sechs Hefte bilden einen Band, zwölf Hefte einen Jahrgang.
Preis für September 1926 M. 1.20; dazu Porto oder Bestellgeld

Soeben ist erschienen:

MARIA UND FRANZISKUS VON ASSISI
IN KUNST UND GESCHICHTE

VON

P. DR. THEOL. BEDA KLEINSCHMIDT
O. F. M.

MIT EINEM FARBENDRUCK, 33 TAFELN UND 50 TEXTBILDERN, QUART-FORMAT, XVI UND 148 S. FEINSTES, HOLZFREIES KUNSTDRUCKPAPIER, ELEGANTER GANZLEINENBAND MIT ZWEIFARBIGEM AUFDRUCK. PREIS 18 M.

*

Das vorliegende Werk bildet den Anfang einer Sammlung von Einzeldarstellungen über den heiligen Franziskus und seine Gründungen. Es ist in erster Linie als Festschrift zum siebenhundertjährigen Todestag des großen Heiligen von Assisi gedacht. Das interessante Thema der Marienliebe des heiligen Franziskus hat bisher in der gesamten Literatur noch keine so geistvolle und erschöpfende Darstellung gefunden, wie es hier geschehen ist.

*

Die prächtige Ausstattung entspricht dem wertvollen Inhalt und hehren Zweck des Buches.

VERLAG L. SCHWANN, DÜSSELDORF

Zum Franziskusjubiläum

CHIARA

DIE GOTTESBLUME VON ST. DAMIAN

Ein franziskanisches Festspiel in einem Vorspiel, sieben Szenen und sechs lebenden Bildern. Von GERTRUD GIERS.

1 Exemplar 1.20 RM. Aufführungsrecht bei 12 Exemplaren.
Berufsbühnen besondere Bedingungen.

Eine Festgabe zur 700jährigen Wiederkehr des Hinscheidens des hl. Franziskus von Assisi für die weibliche Jugend. Es ist kein Alltagsstück. In seinem äußeren Aufbau wird es den modernen Anforderungen der Bühne gerecht und kann trotzdem auf jeder Bühne gespielt werden. Sein Inhalt verrät eine feine Seelenkenntnis und eine reife Lebenserfahrung. Das Festspiel zeigt das Ringen einer jungen Mädchenseele um die Verwirklichung des gottgewollten Lebensideals unter der Führung des Gottesritters Franziskus, in einer Zeit, die sozial und moralisch unsern Tagen in vielem ähnlich war. Die Gefahr der Eintönigkeit hat die Verfasserin vermieden durch eine geschickte Verknüpfung des Volkes mit dem Geschick Chiaras. Durch die Einführung von lebenden Bildern hat sie zudem dem Ganzen eine wohltuende Abwechslung gegeben. Auf keiner Mädchenbühne sollte das Festspiel fehlen. Es wird nicht wenig dazu beitragen, daß wie einst so auch in unsern Tagen durch den Geist der Heiligen die Frauenwelt wieder in Christus erneuert wird.

*

IM KAPUZINERKLEIDE

Ein franziskanisches Büchlein

Von P. BRUNO VON CLEVE
O. M. Cap.

Zweite Auflage. XVI; 304 Seiten und 22 Bilder. Halbleinenband 4.50 RM.

Das geschmackvoll ausgestattete Buch ist eine Geschichte des Kapuzinerordens in Charakterbildern. Ein Buch, das uns in alle Weltteile führt, uns Episoden aus dem Dreißigjährigen Kriege, den Hugenottenkriegen, der Türkennot und der napoleonischen Zeit, aus der Märtyrerzeit Englands, aus dem indischen Aufstand und den Missionen in Nord- und Südamerika, Afrika, China usw. vorführt. Den Geist des hl. Franziskus, den Geist der Armut und Selbstverleugnung, den Geist des Apostolates und der Liebe sehen wir da 400 Jahre lang in erspießlicher Tätigkeit. Männer des gottbegeisterten Wortes wie Laurentius von Brindisi und Marco da Aviano, die Retter aus der Türkennot. Männer der Feder wie Martin von Cochem, Staatsmänner wie Angelus von Toulouse, ein abgedankter regierender Herzog von Modena (Alfonso III.), der einfache Laienbruder Felix, der Freiheitskämpfer Haspinger, der Caritas-Apostel Theodosius Florentöni u. a. ziehen an uns vorüber und zeigen ein lebensvolles Bild des Wirkens im Geiste des Heilandes.

Die erste Auflage war nach wenigen Wochen vergriffen!

Zu beziehen durch jede Buchhandlung

AACHENER MISSIONSDRUCKEREI A.-G., AACHEN
(VORM. XAVERIUS VERLAGSBUCHHANDLUNG)

Zum Franziskusjubiläum

700. Todestag 3. Oktober 1926

Blütenranken um das Leben des heiligen Franziskus von Assisi und seiner ersten Ordensbrüder

Herausgegeben von Dr. Hanns Schönhöffer.

1. Band: „Die Fioretti" oder Blümlein des heiligen Franziskus. 6. bis 13. Tausend. Gebunden [M. 3.20] M. 1.60* / „Man kann dieser neuen Ausgabe der Fioretti, die wirklich ein literarisches Kleinod, eines der erlesensten Werke der mittelalterlichen religiösen Literatur sind, nur recht viele Leser wünschen!" (Pädagogische Bücherhalle, Berlin.)
2. Band: „Spiegel der Vollkommenheit" des heiligen Franziskus (Speculum perfectionis). Gebunden [M. 3.80] M. 1.80* / Es läßt sich zur maßlosen Selbstsucht, zur friedlosen Zerrissenheit und Unruhe unserer Tage kein größerer Gegensatz denken als die maßvolle Selbstbeherrschung, die Stimmung heiligen Friedens und stiller Freude, wie sie dem „Spiegel der Vollkommenheit" entströmen.

Rundschreiben unseres Heiligsten Vaters Pius XI. über den hl. Franziskus v. Assisi zu seinem 700. Todestage

(30. April 1926: „Rite expiatis.") Autorisierte Ausgabe. Lateinischer und deutscher Text. M. 1.80

In Franzens Poetenstube

Umbrische Reisekapitel. Von Heinrich Federer. 41. bis 50. Tausend. Gebunden M. 1.— bis M. 6.—

Gebt mir meine Wildnis wieder!

Umbrische Reisekapitel. Von Heinrich Federer. 41. bis 50. Tausend. Geb. M. 1.— bis M. 6.— / Erzählungen und Schilderungen aus der Heimat Franzens von Assisi, die dem Leser nahebringen, wie gerade in dieser Landschaft und unter diesem Volke der Heilige werden konnte.

Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens

Von P. Dr. Heribert Holzapfel O. F. M. [M. 9.50] M. 3.—* / „Eine äußerst wertvolle Bereicherung der ordensgeschichtlichen Literatur...." (Historische Zeitschrift, München.)

Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden bis um die Mitte des 13. Jahrhunderts

Von P. Dr. Hilarin Felder O. Cap. M. 8.—; gebunden M. 10.50 „Das Werk ist eine sehr gründliche Darlegung der Uranfänge und der ältesten Entwicklung der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden." (Mitteilungen aus der historischen Literatur, Berlin.)

Rom und Italien

Von Dr. F. Hettinger. (Band 1 von „Aus Welt und Kirche". Bilder und Skizzen. 7. Aufl. 2 Bände M. 15.–; geb. M. 20.–) / Rom, Assisi, Siena, Venedig, Ravenna usw. schildert uns das klassische Reisewerk Hettingers.

* = Ermäßigter Preis. Gültig vom 10. April 1926 bis 31. Dezember 1926. Die früheren Preise sind in Klammern [] beigefügt.

Verlag Herder Freiburg i. Br.

84. ... 78
12. 1. 71
1. MRZ. 1983

3.20